

وجملة (والله أركسهم بما كسبوا) جالية، أي إن كنتم اختلفتم فيهم فالله قد ردهم إلى حالهم السوأي، لأن معنى أركس رد إلى الركس، والركس قريب من الرجس. وفي حديث الصحيح في الروث إن هذا ركس وقيل: معنى أركس نكس، أي رد ردا شنيعا، وهو مقارب للأول. وقد جعل الله ردهم إلى الكفر جزاء لسوء اعتقادهم وقلة إخلاصهم مع رسوله صلى الله عليه وسلم-، فإن الأعمال تتوالد من جنسها، فالعمل الصالح يأتي بزيادة الصالحات، والعمل السيئ يأتي بمنتهى المعاصي، ولهذا تكرر في القرآن الإخبار عن كون العمل سببا في بلوغ الغايات من جنسه.

وقوله (أتريدون أن تهدوا من أضل الله) استئناف بياني نشأ عن اللوم والتعجب الذي في قوله (فما لكم في المنافقين فئتين)، لأن السامعين يترقبون بيان وجه اللوم، ويتساءلون عماذا يتخذون نحو هؤلاء المنافقين. وقد دل الاستفهام الإنكاري المشوب باللوم على جملة محذوفة هي محل الاستئناف البياني، وتقديرها: إنهم قد أضلهم الله، أتريدون أن تهدوا من أضل الله، بناء على أن قوله (والله أركسهم) ليس المراد منه أنه أضلهم، بل المراد منه أساء حالهم، وسوء الحال أمر مجمل يفتقر إلى البيان، فيكون فصل الجملة فصل الاستئناف.

وإن جعلت معنى (والله أركسهم) أنه ردهم إلى الكفر، كانت جملة (أتريدون) استئنفا ابتدائيا، ووجه الفصل أنه إقبال على اللوم والإنكار، بعد جملة (والله أركسهم) التي هي خبرية، فالفصل لكمال الانقطاع لاختلاف الغرضين.

(ودوا لو تكفروا كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا[89]).

الأظهر أن ضمير (ودوا) عائد إلى المنافقين في قوله (فما لكم في المنافقين فئتين). فضح الله هذا الفريق فأعلم المسلمين بأنهم مضمرون الكفر، وأنهم يحاولون رد من يستطيعون رده من المسلمين إلى الكفر.

وعليه فقوله (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله) إن حمل على ظاهر المهاجرة لا يناسب إلا ما تقدم في سبب النزول عن مجاهد وابن عباس، ولا يناسب ما في الصحيح عن زيد بن ثابت، فتعين تأويل المهاجرة بالجهاد في سبيل الله، فالله نهى

المسلمين عن ولايتهم إلى أن يخرجوا في سبيل الله في غزوة تقع بعد نزول الآية لأن غزوة أحد، التي أنزل عنها عبد الله بن أبي وأصحابه، قد مضت قبل نزول هذه السورة.

وما أبلغ التعبير في جانب محاولة المؤمنين بالإرادة في قوله (أتريدون أن تهدوا من أضل الله،) وفي جانب محاولة المنافقين بالود، لأن الإرادة ينشأ عنها الفعل، فالمؤمنون يستقربون حصول الإيمان من المنافقين، لأن الإيمان قريب من فطرة الناس، والمنافقون يعلمون أن المؤمنين لا يرتدون عن دينهم، وبرون منهم محبتهم إياه، فلم يكن طلبهم تكفير المؤمنين إلا تمنيا، فعبر عنه بالود المجرد.

وجملة (فتكونون سواء) تفيد تأكيد مضمون قوله (بما كفروا) قصد منها تحذير المسلمين من الوقوع في حباله المنافقين. وقوله (فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله) أقام الله للمسلمين به علامة على كفر المتظاهرين بالإسلام، حتى لا يعود بينهم الاختلاف في شأنهم، وهي علامة بينة، فلم يبق من النفاق شيء مستور إلا نفاق منافقي المدينة. والمهاجرة في سبيل الله هي الخروج من مكة إلى المدينة بقصد مفارقة أهل مكة، ولذلك قال (في سبيل الله) أي لأجل الوصول إلى الله، أي إلى دينه الذي أراده.

وقوله (فإن تولوا) أي أعرضوا عن المهاجرة. وهذا إنذار لهم قبل مؤاخذتهم، إذ المعنى: فأبلغوهم هذا الحكم فإن أعرضوا عنه ولم يتقبلوه فخذوهم واقتلوهم، وهذا يدل على أن من صدر منه شيء يحتمل الكفر لا يؤاخذ به حتى يتقدم له، ويعرف بما صدر منه، ويعذر إليه، فإن التزمه يؤاخذ به، ثم يستتاب. وهو الذي أفتى به سحنون.

والولي: الموالي الذي يضع عنده موله سره ومشورته. والنصير الذي يدافع عن وليه ويعينه.

صفحة : 1001

(إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا[90]) (الاستثناء من الأمر في قوله (فخذوهم واقتلوهم) أي: إلا الذين آمنوا ولم يهاجروا. أو إلا الذين ارتدوا على أديبارهم إلى مكة بعد أن هاجروا، وهؤلاء يصلون إلى

قوم ممن عاهدوكم، فلا تتعرضوا لهم بالقتل، لئلا تنقضوا عهودكم المنعقدة مع قومهم.

(ومعنى) يصلون (ينتسبون، مثل معنى اتصل في قول أحد بني نبهان:

ألا بلغا خلتي راشدا وصنوي قديما
إذا ما اتصل أي انتسب، ويحتمل أن يكون بمعنى التحق، أي إلا الذين يلتحقون بقوم بينكم وبينهم ميثاق، فيدخلون في عهدهم. فعلى الاحتمال الأول هم من المعاهدين أصالة. وعلى الاحتمال الثاني هم كالمعاهدين لأن معاهد المعاهد كالمعاهد. والمراد ب)الذين يصلون(قوم غير معينين، بل كل من اتصل بقوم لهم عهد مع المسلمين، ولذلك قال مجاهد: هؤلاء من القوم الذين نزل فيهم)فما لكم في المنافقين فئتين).

وأما قوله (إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق) فالمراد به القبائل التي كان لهم عهد مع المسلمين. قال مجاهد: لما نزلت (فما لكم في المنافقين فئتين) الآية خاف أولئك الذين نزلت فيهم، فذهبوا ببضائعهم إلى هلال بن عويمر الأسلمي، وكان قد حالف النبي صلى الله عليه وسلم على: أن لا يعينه ولا يعين عليه، وأن من لجأ إلى هلال من قومه وغيرهم فله من الجوار مثل ما له. وقيل: أريد بالقوم الذين بينكم وبينهم ميثاق خزاعة، وقيل: بنو بكر بن زيد مناة كانوا في صلح وهدنة مع المسلمين، ولم يكونوا أمنوا يومئذ. وقيل: هم بنو مدلج إذ كان سراقة بن مالك المدلجي قد عقد عهدا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لقومه بني مدلج بعد يوم بدر، على أن لا يعينوا على رسول الله، وأنهم إن أسلمت قريش أسلموا وإن لم تسلم قريش فهم لا يسلمون، لئلا تخشن قلوب قريش عليهم. والأولى أن جميع هذه القبائل مشمول للآية.

(ومعنى) أو جاؤوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم (الخ: أو جاءوا إلى المدينة مهاجرين ولكنهم شرطوا أن لا يقاتلوا مع المؤمنين قومهم فاقبلوا منهم ذلك. وكان هذا رخصة لهم أول الإسلام، إذ كان المسلمون قد هادنوا قبائل من العرب تألفا لهم، ولمن دخل في عهدهم، فلما قوي الإسلام صار الجهاد مع المؤمنين واجبا على كل من يدخل في الإسلام، أما المسلمون الأولون من المهاجرين والأنصار ومن أسلموا ولم يشترطوا هذا الشرط فلا تشملهم الرخصة، وهم الذين قاتلوا مشركي مكة وغيرها.
وقرأ الجمهور) حصرت(بصيغة فعل المضى المقترن بتاء تأنيث الفعل وقرأه يعقوب) حصرة(بصيغة الصفة وبهاء تأنيث الوصف في آخره منصوبة منونة-.

(و)حصرت(بمعنى ضاقت وحرجت.

(وأن يقاتلوكم) مجرور بحذف عن، أي ضاقت عن قتالكم، لأجل أنهم مؤمنون لا يرضون قتال إخوانهم، وعن قتال قومهم لأنهم من نسب واحد، فعظم عليهم قتالهم. وقد دل قوله (حصرت صدورهم) على أن ذلك عن صدق منهم. وأريد بهؤلاء بنو مدلج: عاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم على ذلك، وقد عذرهم الله بذلك إذ صدقوا، وبين الله تعالى للمؤمنين فائدة هذا التسخير الذي سخر لهم من قوم قد كانوا أعداء لهم فصاروا سلما يودونهم، ولكنهم يابون قتال قومهم فقال (ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم)، ولذلك أمر المؤمنين بكف أيديهم عن هؤلاء إن اعتزلوهم ولم يقاتلوهم، وهو معنى قوله (فما جعل الله لكم عليهم سبيلا) أي إذنا بعد أن أمر المؤمنين بقتال غيرهم حيث وجدوهم. والسبيل هنا مستعار لوسيلة المؤاخذة، ولذلك جاء في خبره بحرف الاستعلاء دون حرف الغاية، وسيأتي الكلام عليه عند قوله تعالى (ما على المحسنين من سبيل) في سورة براءة.

صفحة : 1002

(ستجدون آخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كل ما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقتموهم وأولئك جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا[91]) هؤلاء فريق آخر لا سعي لهم إلا في خويصتهم، ولا يعباون بغيرهم، فهم يظهرون المودة للمسلمين ليأمنوا غزوهم، ويظهرون الود لقومهم ليأمنوا غائلتهم، وما هم بمخلصين الود لأحد الفريقين، ولذلك وصفوا بإرادة أن يأمنوا من المؤمنين ومن قومهم، فلا هم لهم إلا حظوظ أنفسهم، يلتحقون بالمسلمين في قضاء لبانات لهم فيظهرون الإيمان، ثم يرجعوا إلى قومهم فيرتدون إلى الكفر، وهو معنى قوله (كلما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها). وقد مر بيان معنى (أركسوا) قريبا. وهؤلاء هم غطفان وبنو أسد ممن كانوا حول المدينة قبل أن يخلص إسلامهم، وبنو عبد الدار من أهل مكة. كانوا يأتون المدينة فيظهرون الإسلام ويرجعون إلى مكة فيعبدون الأصنام. وأمر الله المؤمنين في معاملة هؤلاء ومعاملة الفريق المتقدم في قوله (إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق) أمر واحد، وهو تركهم إذا تركوا المؤمنين وسالموهم، وقاتلهم إذا ناصبوهم العدا، إلا أن الله تعالى جعل الشرط المفروض بالنسبة إلى الأولين: أنهم يعتزلون المسلمين، ويلقون إليهم السلم، ولا يقاتلونهم، وجعل الشرط المفروض بالنسبة إلى هؤلاء أنهم لا

يعتزلون المسلمين، ولا يلقون إليهم السلم، ولا يكفون أيديهم عنهم، نظراً إلى الحالة المترقبة من كل فريق من المذكورين. وهو افتتان بدع لم يبق معه اختلاف في الحكم ولكن صرح باختلاف الحالين، وبوصف ما في ضمير الفريقين.

والوجدان في قوله (ستجدون آخرين) بمعنى العثور والاطلاع، أي ستطلعون على قوم آخرين، وهو من استعمال وجد، ويتعدى إلى مفعول واحد، فقوله (يريدون) جملة في موضع الحال، وسيأتي بيان تصاريف استعمال الوجدان في كلامهم عند قوله تعالى (لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا) في سورة المائدة. وحيء باسم الإشارة في قوله (وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا) لزيادة تمييزهم.

(والسلطان المبين) هو الحجة الواضحة الدالة على نفاقهم، فلا يخشى أن ينسب المسلمون في قتالهم إلى اعتداء وتفريق الجامعة. (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله إلا أن يصدقوا فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة إلى أهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما[92]) انتقال الغرض يعيد نشاط السامع بتفنن الأغراض، فانتقل من تحديد أعمال المسلمين مع العدو إلى أحكام معاملة المسلمين بعضهم مع بعض: من وجوب كف عدوان بعضهم على بعض. والمناسبة بين الغرض المنتقل منه والمنتقل إليه: أنه قد كان الكلام في قتال المتظاهرين بالإسلام الذين ظهر نفاقهم، فلا جرم أن تتشوف النفس إلى حكم قتل المؤمنين الخالص. وقد روي أنه حدث حادث قتل مؤمن خطأ بالمدينة ناشئ عن حزازات أيام القتال في الشرك أخطأ فيه القاتل إذ ظن المقتول كافرا. وحادث قتل مؤمن عمدا ممن كان يظهر الإيمان، والحادث المشار إليه بقوله (يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتيبنوا) وأن هذه الآيات نزلت في ذلك، فتزداد المناسبة وضوحا لأن هذه الآية تصير كالمقدمة لما ورد بعدها من الأحكام في القتل.

صفحة : 1003

هول الله تعالى أمر قتل المسلم أخاه المسلم، وجعله في حيز ما لا يكون، فقال (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) فجاء بصيغة المبالغة في النفي، وهي صيغة الجحود، أي ما وجد لمؤمن

أن يقتل مؤمنا في حال من الأحوال إلا في حال الخطأ، أو أن يقتل قتلًا من القتل إلا قتل الخطأ، فكان الكلام حصرًا وهو حصر ادعائي مراد به المبالغة كأن صفة الإيمان في القاتل والمقتول تنافي الاجتماع مع القتل في نفس الأمر منافاة الضدين لقصد الإيدان بأن المؤمن إذا قتل مؤمنا فقد سلب عنه الإيمان وما هو بمؤمن، (على نحو) ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن (فتكون هذه الجملة مستقلة عما بعدها، غير مراد بها التشريع، بل هي كالمقدمة للتشريع، لقصد تفضيح حال قتل المؤمن المؤمن قتلًا غير خطأ، وتكون خبرية لفظًا ومعنى، ويكون الاستثناء حقيقيًا من عموم الأحوال، أي ينتفي قتل المؤمن مؤمنا في كل حال إلا في حال عدم القصد، وهذا أحسن ما يبدو في معنى الآية.

ولك أن تجعل قوله (وما كان لمؤمن) خبرًا مرادًا به النهي، استعمل المركب في رزم معناه على طريقة المجاز المرسل التمثيلي، وتجعل قوله (إلا خطأ) ترشيحًا للمجاز: على نحو ما قررناه في الوجه الأول، فيحصل التنبية على أن صورة الخطأ لا يتعلق بها النهي، إذ قد علم كل أحد أن الخطأ لا يتعلق به أمر ولا نهي، يعني إن كان نوع من قتل المؤمن مأذونا فيه للمؤمن، فهو قتل الخطأ، وقد علم أن المخطئ لا يأتي فعله قاصداً امثالاً ولا عصياناً، فرجع الكلام إلى معنى: وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا قتلًا تتعلق به الإرادة والقصد بحال أبداً، فتكون الجملة مبدأً للتشريع، وما بعدها كالتفصيل لها؛ وعلى هذين الوجهين لا يشكل الاستثناء في قوله (إلا خطأ). (وذهب المفسرون إلى أن) وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا) مراد به النهي، أي خبر في معنى الإنشاء فالتجأوا إلى أن الاستثناء منقطع بمعنى لكن فرارا من اقتضاء مفهوم الاستثناء إباحة أن يقتل مؤمن مؤمنا خطأ، وقد فهمت أنه غير متوهم هنا.

وإنما جيء بالقيد في قوله (ومن قتل مؤمنا خطأ) (لأن قوله) وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) مراد به ادعاء الحصر أو النهي كما علمت، ولو كان الخبر على حقيقته لاستغنى عن القيد لانحصار قتل المؤمن بمقتضاه في قتل الخطأ، فيستغنى عن تقييده به.

روى الطبري، والواحدي، في سبب نزول هذه الآية: أن عياشا بن أبي ربيعة المخزومي كان قد أسلم وهاجر إلى المدينة قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم، وكان أخا أبي جهل لأمه، فخرج أبو جهل وأخوه الحارث بن هشام والحارث بن زيد بن أبي أنيسة في طلبه، فأتوه بالمدينة وقالوا له: إن أمك أقسمت أن لا يظلمها بيت حتى تراك، فارجع معنا حتى تنظر إليك ثم ارجع، وأعطوه موثقا من الله أن لا يهيجوه، ولا يحولوا بينه وبين دينه، فخرج معهم فلما جاوزوا المدينة أوثقوه، ودخلوا به مكة، وقالوا له لا نحك من

وثاقك حتى تكفر بالذي آمنت به . وكان الحارث بن زيد يجلبه ويعذبه، فقال عياش للحارث والله لا ألقاك خاليا إلا قتلتك فبقي بمكة حتى خرج يوم الفتح إلى المدينة فلقى الحارث بن زيد بقاء، وكان الحارث قد أسلم ولم يعلم عياش بإسلامه، فضربه عياش فقتله، ولما أعلم بأنه مسلم رجع عياش إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبره بالذي صنع فنزلت (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ) فتكون هذه الآية قد نزلت بعد فتح مكة. وفي ابن عطية: قيل نزلت في اليمان، والد حذيفة بن اليمان، حين قتله المسلمون يوم أحد خطأ. وفي رواية للطبري: أنها نزلت في قضية أبي الدرداء حين كان في سرية، فعدل إلى شعب فوجد رجلا في غنم له، فحمل عليه أبو الدرداء بالسيف، فقال الرجل لا اله إلا الله فضربه فقتله وجاء بغنمه إلى السرية، ثم وجد في نفسه شيئا فأتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له، فنزلت الآية. وقوله (فتحرير رقبة) الفاء رابطة لجواب الشرط، (و) وتحرير (مرفوع على الخبرية لمبتدأ محذوف من جملة الجواب: لظهور أن المعنى: فحكمه أو فشأنه تحرير رقبة كقوله) فصبر جميل(. والتحرير تفعيل من الحرية، أي جعل الرقبة حرة. والرقبة أطلقت على الذات من إطلاق البعض على الكل، كما يقولون، الجزية على الرؤوس على كل رأس أربعة دنانير.

صفحة : 1004

ومن أسرار الشريعة الإسلامية حرصها على تعميم الحرية في الإسلام بكيفية منتظمة، فإن الله لما بعث رسوله بدين الإسلام كانت العبودية متفشية في البشر، وأقيمت عليها ثروات كثيرة، وكانت أسبابها متكاثرة: وهي الأسر في الحروب، والتصيير في الديون، والتخطف في الغارات، وبيع الآباء والأمهات أبناءهم، والرهائن في الخوف، والتدابين. فأبطل الإسلام جميع أسبابها عدا الأسر، وأبقى الأسر لمصلحة تشجيع الأبطال، وتخويف أهل الدعارة من الخروج على المسلمين، لأن العربي ما كان يتقي شيئا من عواقب الحروب مثل الأسر، قال النابغة:

حذارا على أن لا تنال مقادتي ولا

نسوتي حتى يمتن حرائرا ثم داوى تلك الجراح البشرية بإيجاد أسباب الحرية في مناسبات دينية جمّة: منها واجبة، ومنها مندوب إليها، ومن الأسباب الواجبة كفارة القتل المذكورة هنا. وقد جعلت

كفارة قتل الخطأ أمرين: أحدهما تحرير رقبة مؤمنة، وقد جعل هذا التحرير بدلا من تعطيل حق الله في ذات القتل، فإن القتل عبد من عباد الله ويرجى من نسله من يقوم بعبادة الله وطاعة دينه، فلم يخل القاتل من أن يكون فوت بقتله هذا الوصف، وقد نبهت الشريعة بهذا على أن الحرية حياة، وأن العبودية موت؛ فمن تسبب في موت نفس حية كان عليه السعي في إحياء نفس كالميتة وهي المستهبة. وسنزيد هذا بيانا عند قوله تعالى (وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا) في سورة المائدة، فإن تأويله أن الله أنقذهم من استعباد الفراعنة فصاروا كالملوك لا يحكمهم غيرهم. وثانيهما الدية. والدية مال يدفع لأهل القتل خطأ، جبرا لمصيبة أهله فيه من حيوان أو نقدين أو نحوهما، كما سيأتي. والدية معروفة عند العرب بمعناها ومقاديرها فلذلك لم يفصلها القرآن. وقد كان العرب جعلوا الدية على كيفية مختلفة، فكانت عوضا عن دم القتل في العمد وفي الخطأ، فأما في العمد فكانوا يتعيرون بأخذها. قال الحماسي:

فلو أن حيا يقبل المال فدية
لسقنا لهم سيبا من المال مفعما
ولكن أبى قوم أصيب أخوهم

رضى العار فاختروا على اللبن الدما وإذا رضي أولياء القتل بدية
بشفاعة عظماء القبيلة قدروها بما يتراضون عليه. قال زهير:

تعفى الكلوم بالمئين فأصبحت
ينجمها

من ليس فيها بمجرم وأما في الخطأ فكانوا لا يأبون أخذ الدية، قيل: إنها كانت عشرة من الإبل وأن أول من جعلها مائة من الإبل عبد المطلب بن هاشم، إذ فدى ولده عبد الله بعد أن نذر ذبحه للكعبة بمائة من الإبل، فجرت في قريش كذلك، ثم تبعهم العرب، وقيل: أول من جعل الدية مائة من الإبل أبو سيارة عميلة العدواني، وكانت دية الملك ألفا من الإبل، ودية السادة مائتين من الإبل، ودية الحليف نصف دية الصميم. وأول من ودي بالإبل هو زيد بن بكر بن هوازن، إذ قتله أخوه معاوية جد بني عامر بن صعصعة.

وأكثر ما ورد في السنة من تقدير الدية هو مائة من الإبل خمسة أخماسا: عشرون حقة، وعشرون جذعة، وعشرون بنت مخاض، وعشرون بنت لبون، وعشرون ابن لبون.

ودية العمد، إذا رضي أولياء القتل بالدية، مربعة: خمس وعشرون من كل صنف من الأصناف الأربعة الأول. وتغلظ الدية على أحد الأبوين تغليظا بالصنف لا بالعدد، إذا قتل ابنه خطأ: ثلاثون جذعة، وثلاثون حقة، وأربعون خلفه، أي نوقا في بطونها أجنثها. وإذا كان

أهل القتل غير أهل إبل نقلت الدية إلى قيمة الإبل تقريبا فجعلت على أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الورق اثني عشر ألف درهم. وقد روي عن عمر بن الخطاب أنه جعل الدية على أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الغنم ألفي شاة. وفي حديث أبي داود أن الدية على أهل الحلل، أي أهل النسيج مثل أهل اليمن، مائة حلة. والحلة ثوبان من نوع واحد.

صفحة : 1005

ومعيار تقدير الديات، باختلاف الأعصار والأقطار، الرجوع إلى قيمة مقدارها من الإبل المعين في السنة. ودية المرأة القتيلة على النصف من دية الرجل. ودية الكتابي على النصف من دية المسلم. ودية المرأة الكتابية على النصف من دية الرجل الكتابي. وتدفع الدية منجمة في ثلاث سنين بعد كل سنة نجم، وابتداء تلك النجوم من وقت القضاء في شأن القتل أو التراوض بين أولياء القتل وعاقلة القاتل.

والدية بتخفيف الياء مصدر ودي، أي أعطى، مثل رمى، ومصدره ودي مثل وعد، حذف فاء الكلمة تخفيفا، لأن الواو ثقيلة، كما حذف في عدة، وعوض عنها الهاء في آخر الكلمة مثل شية من الوشي.

وأشار قوله (مسلمة إلى أهله) إلى أن الدية ترضية لأهل القتل. وذكر الأهل مجملا فعلم أن أحق الناس بها أقرب الناس إلى القتل، فإن الأهل هو القريب، والأحق بها الأقرب. وهي في حكم الإسلام يأخذها ورثة القتل على حسب الميراث إلا أن القاتل خطأ إذا كان وارثا للقتيل لا يرث من ديته، وهي بمنزلة تعويض المتلفات، جعلت عوضا لحياة الذي تسبب القاتل في قتله، وربما كان هذا المعنى هو المقصود من عهد الجاهلية، ولذلك قالوا: تكايل الدماء، وقالوا: هما بواء، أي كفان في الدم وزادوا في دية سادتهم. وجعل عفو أهل القتل عن أخذ الدية صدقة منه ترغيبا في العفو. وقد أجمل القرآن من يجب عليه دفع الدية وبينته السنة بأنهم العاقلة، وذلك تقرير لما كان عليه الأمر قبل الإسلام. والعاقلة: القرابة من القبيلة. تجب على الأقرب فالأقرب بحسب التقدم في التعصيب.

وقوله (فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن) الآية أي أن كان القاتل مؤمنا وكان أهله كفارا، بينهم وبين المسلمين عداوة، يقتصر في الكفارة على تحرير الرقبة دون دفع دية لهم، لأن الدية: إذا

اعتبرناها جبرا لأولياء الدم، فلما كانوا أعداء لم تكن حكمة في جبر خواطرهم، وإذا اعتبرناها عوضا عن منافع قتلهم، مثل قيم المتلفات، يكون منعها من الكفار؛ لأنه لا يرث الكافر المسلم، ولأننا لا نعطيهم مالنا يتقوون به علينا. وهذا الحكم متفق عليه بين الفقهاء، إن كان القتل المؤمن باقيا في دار قومه وهم كفار، فأما إن كان القتل في بلاد الإسلام وكان أولياؤه كفارا، فقال ابن عباس، ومالك، وأبو حنيفة: لا تسقط عن القاتل ديته، وتدفع لبيت مال المسلمين. وقال الشافعي، والأوزاعي، والثوري: تسقط الدية لأن سبب سقوطها أن مستحقيها كفار. وظاهر قوله تعالى (وإن كان من قوم عدو) أن العبرة بأهل القتل لا بمكان إقامته، إذ لا أثر لمكان الإقامة في هذا الحكم ولو كانت إقامته غير معذور فيها. وأخبر عن (قوم) بلفظ (عدو) وهو مفرد، لأن فعولا بمعنى فاعل يكثر في كلامهم أن يكون مفردا مذكرا غير مطابق لموصوفه، كقوله (إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الأنس)، وامرأة عدو. وشذ قولهم عدوة. وفي كلام عمر بن الخطاب في صحيح البخاري أنه قال للنسوة اللاتي كن بحضرة النبي صلى الله عليه وسلم فلما دخل عمر ابترن الحجاب لما رأينه يا عدوات أنفسهن . ويجمع بكثرة على أعداء، قال تعالى (ويوم نحشر أعداء الله إلى النار).

صفحة : 1006

وقوله (وإن كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق) أي إن كان القتل المؤمن. فجعل للقوم الذين بين المسلمين وبينهم ميثاق، أي عهد من أهل الكفر، دية قتلهم المؤمن اعتدادا بالعهد الذي بيننا وهذا يؤذن بأن الدية جبر لأولياء القتل، وليست مالا موروثا عن القاتل، إذ لا يرث الكافر المسلم، فلا حاجة إلى تأويل الآية بأن يكون للمقتول المؤمن وارث مؤمن في قوم معاهدين، أو يكون المقتول معاهدا لا مؤمنا، بناء على أن الضمير في (كان) عائد على القتل بدون وصف الإيمان، وهو تأويل بعيد لأن موضوع الآية فيمن قتل مؤمنا خطأ. ولا يهولنكم التصريح بالوصف في قوله (وهو مؤمن) لأن ذلك احتراص ودفع للتوهم عند الخبر عنه بقوله (من قوم عدو لكم) أن يظن أحد أنه أيضا عدو لنا في الدين. وشرط كون القتل مؤمنا في هذا الحكم مدلول بحمله مطلقه هنا على المقيد في قوله (هنالك) وهو مؤمن، ويكون موضوع هذا التفصيل في القتل المسلم

خطأ لتصدير الآية بقوله) ومن قتل مؤمناً خطئاً، وهذا قول مالك، وأبي حنيفة.

وذهبت طائفة إلى إبقاء المطلق هنا على إطلاقه، وحملوا معنى الآية على الذمي والمعاهد، يقتل خطأ فتجب الدية وتحرير رقبة، وهو قول ابن عباس، والشعبي، والنخعي، والشافعي، ولكنهم قالوا: إن هذا كان حكماً في مشركي العرب الذين كان بينهم وبين المسلمين صلح إلى أجل، حتى يسلموا أو يؤذنوا بحرب، وإن هذا الحكم نسخ.

وقوله) فصيام شهرين متتابعين) وصف الشهران بأنهما متتابعان والمقصود تتابع أيامهما، لأن تتابع الأيام يستلزم توالي الشهرين. وقوله) توبة من الله) مفعول لأجله على تقدير: شرع الله الصيام توبة منه. والتوبة هنا مصدر تاب بمعنى قبل التوبة بقربة تعديته (ب) من، لأن تاب يطلق على معنى ندم وعلى معنى قبل منه، كما تقدم في قوله تعالى) إنما التوبة على الله) في هذه السورة، أي خفف الله عن القاتل فشرع الصيام ليتوب عليه فيما أخطأ فيه لأنه أخطأ في عظيم. ولك أن تجعل) توبة) مفعولاً لأجله راجعاً إلى تحرير الرقبة والدية وبدلتهما، وهو الصيام، أي شرع الله الجميع توبة منه على القاتل، ولو لم يشرع له ذلك لعاقبه على أسباب الخطأ، وهي ترجع إلى تفريط الحذر والأخذ بالحزم. أو هو حال من) صيام، أي سبب توبة، فهو حال مجازية عقلية.

(ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً عظيماً) [93] (هذا هو المقصود من التشريع لأحكام القتل، لأنه هو المتوقع حصوله من الناس، وإنما أخرج لتحويل أمره، فابتدأ بذكر قتل الخطأ بعنوان قوله) وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ).

والمتعمد: القاصد للقتل، مشتق من عمد إلى كذا بمعنى قصد وذهب. والأفعال كلها لا تخرج عن حالتها عمد وخطأ، ويعرف التعمد بأن يكون فعلاً لا يفعله أحد بأحد إلا وهو قاصد إزهاق روحه بخصوصه بما تزهق به الأرواح في متعارف الناس، وذلك لا يخفى على أحد من العقلاء. ومن أجل ذلك قال الجمهور من الفقهاء: القتل نوعان عمد وخطأ، وهو الجاري على وفق الآية، ومن الفقهاء من جعل نوعاً ثالثاً سماه شبه العمد، واستندوا في ذلك إلى آثار مروية، إن صحت فتأويلها متعين وتحمل على خصوص ما وردت فيه. وذكر ابن جرير والواحدي أن سبب نزول هذه الآية أن مقيساً بن صبابه وأخاه هشام جاء مسلمين مهاجرين فوجد هشام قتيلاً في بني النجار، ولم يعرف قاتله، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بإعطاء أخيه مقيس مائة من الإبل، دية أخيه، وأرسل إليهم بذلك

مع رجل من فھر فلما أخذ مقيس الإبل عدا على الفھري فقتله،
واستاق الإبل، وانصرف إلى مكة كافرين وأنشد في شأن أخيه:
قتلت به فھرا وحملت عقله
بني النجار أرباب فارع
وكننت
حللت به وتري وأدركت ثأرتي
إلى الأوثان أول راجع وقد أھدر رسول الله صلى الله عليه وسلم
دمه يوم فتح مكة، فقتل بسوق مكة.

صفحة : 1007

وقوله (خالدا فيها) محمله عند جمهور علماء السنة على طول
المكث في النار لأجل قتل المؤمن عمدا، لأن قتل النفس ليس
كفرا بالله ورسوله، ولا خلود في النار إلا للكفر، على قول علمائنا
من أهل السنة، فتعين تأويل الخلود بالمبالغة في طول المكث، وهو
استعمال عربي. قال النابغة في مرض النعمان بن المنذر:

ونحن لديه نسأل الله خلده
يرد لنا
ملكا وللأرض عامرا ومحمله عند من يكفر بالكبائر من الخوارج،
وعند من يوجب الخلود على أهل الكبائر، على وتيرة إيجاب الخلود
بارتكاب الكبيرة.

وكلا الفريقين متفقون على أن التوبة ترد على جريمة قتل
النفس عمدا، كما ترد على غيرها من الكبائر، إلا أن نفرا من أهل
السنة شذ شذوذاً بينا في محمل هذه الآية: فروي عن ابن مسعود،
وابن عمر، وابن عباس: أن قاتل النفس متعمدا لا تقبل له توبة،
واشتهر ذلك عن ابن عباس وعرف به، أخذا بهذه الآية. وأخرج
البخاري أن سعيد بن جبیر قال: آية اختلف فيها أهل الكوفة، فرحلت
فيها إلى ابن عباس، فسألته عنها، فقال نزلت هذه الآية (ومن يقتل
مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) الآية. هي آخر ما نزل وما
نسخها شيء، فلم يأخذ بطريق التأويل. وقد اختلف السلف في
تأويل كلام ابن عباس: فحمله جماعة على ظاهره، وقالوا: إن
مستنده أن هذه الآية هي آخر ما نزل، فقد نسخت الآيات التي
قبلها، التي تقتضي عموم التوبة، مثل قوله (إن الله لا يغفر أن
يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) فقاتل النفس ممن يشاء
الله أن يغفر له ومثل قوله (وإنني لغفار لمن تاب وأمن وعمل
صالحا ثم اهتدى)، ومثل قوله (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر
ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل
ذلك يلق أثاما يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا إلا

من تاب وآمن وعمل عملاً صالحاً). والحق أن محل التأويل ليس هو تقدم النزول أو تأخره، ولكنه في حمل مطلق الآية على الأدلة التي قيدت جميع أدلة العقوبات الأخروية بحالة عدم التوبة. فأما حكم الخلود فحملة على ظاهره أو على مجازه، وهو طول المدة في العقاب، مسألة أخرى لا حاجة إلى الخوض فيها حين الخوض في شأن توبة القاتل المتعمد، وكيف يحرم من قبول التوبة، والتوبة من الكفر، وهو أعظم الذنوب مقبولة، فكيف بما هو دونه من الذنوب. وحمل جماعة مراد ابن عباس على قصد التهويل والزجر، لئلا يجترئ الناس على قتل النفس عمداً، ويرجون التوبة، ويعضدون ذلك بأن ابن عباس روي عنه أنه جاءه رجل فقال ألمن قتل مؤمناً متعمداً توبة فقال لا إلا النار ، فلما ذهب قال له جلساؤه أهكذا كنت تفتينا فقد كنت تقول إن توبته مقبولة فقال إني لأحسب السائل رجلاً مغضباً يريد أن يقتل مؤمناً ، قال: فبعثوا في أثره فوجدوه كذلك. وكان ابن شهاب إذا سأله عن ذلك من يفهم منه أنه كان قتل نفساً يقول له توبتك مقبولة وإذا سأله من لم يقتل، وتوسم من حاله أنه يحاول قتل نفس، قال له: لا توبة للقاتل.

صفحة : 1008

وأقول: هذا مقام قد اضطربت فيه كلمات المفسرين كما علمت، وملاكه أن ما ذكره الله هنا في وعيد قاتل النفس قد تجاوز فيه الحد المألوف من الإغلاظ، فرأى بضع السلف أن ذلك موجب لحمل الوعيد في الآية على ظاهره، دون تأويل، لشدة تأكيده تأكيداً يمنع من حمل الخلود على المجاز، فيثبت للقاتل الخلود حقيقة، بخلاف بقية أي الوعيد، وكان هذا المعنى هو الذي جعلهم يخوضون في اعتبار هذه الآية محكمة أو منسوخة، لأنهم لم يجدوا ملجأً آخر يأوون إليه في حملها على ما حملت عليه آيات الوعيد: من محامل التأويل، أو الجمع بين المتعارضات، فأووا إلى دعوى نسخ نصها بقوله تعالى في سورة الفرقان (والذين لا يدعون مع الله إلهاً آخر إلى قوله إلا من تاب) (لأن قوله) (ومن يفعل ذلك) إما أن يراد به مجموع الذنوب المذكورة، فإذا كان فاعل مجموعها تنفعه التوبة ففاعل بعضها وهو القتل عمداً أجدر، وإما أن يراد فاعل واحدة منها فالقتل عمداً مما عد معها. ولذا قال ابن عباس لسعيد ابن جبير: إن آية النساء آخر آية نزلت وما نسخها شيء، ومن العجب أن يقال كلام مثل هذا، ثم أن يطال وتتناقله الناس وتمر عليه القرون، في

حين لا تعارض بين هذه الآية التي هي وعيد لقاتل النفس وبين آيات قبول التوبة. وذهب فريق إلى الجواب بأنها نسخت بآية (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)، بناء على أن عموم (من يشاء) نسخ خصوص القتل. وذهب فريق إلى الجواب بأن الآية نزلت في مقيس بن صباة، وهو كافر. فالخلود لأجل الكفر، وهو جواب مبني على غلط لأن لفظ الآية عام إذ هو بصيغة الشرط فتعين أن (من) شرطية وهي من صيغ العموم فلا تحمل على شخص معين؛ إلا عند من يرى أن سبب العام يخصه بسببه لا غير، وهذا لا ينبغي الالتفات إليه. وهذه كلها ملاحئ لا حاجة إليها، لأن آيات التوبة ناهضة مجمع عليها متظاهرة ظواهرها، حتى بلغت حد النص المقطوع به، فيحمل عليها آيات وعيد الذنوب كلها حتى الكفر. على أن تأكيد الوعيد في الآية إنما يرفع احتمال المجاز في كونه وعيدا لا في تعيين المتوعد به وهو الخلود. إذ المؤكدات هنا مختلفة المعاني فلا يصح أن يعتبر أحدها مؤكدا لمدلول الآخر بل إنما أكدت الغرض، وهو الوعيد، لا أنواعه، وهذا هو الجواب القاطع لهاته الحيرة، وهو الذي يتعين اللجأ إليه، والتعويل عليه.

(يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحياة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا إن الله كان بما تعملون خبيرا[94]) استئناف ابتدائي خوطب به المؤمنون، استقصاء للتحذير من قتل المؤمن بذكر أحوال قد يتساهل فيها وتعرض فيها شبهه. والمناسبة ما رواه البخاري، عن ابن عباس، قال: كان رجل في غنيمة له فلحقه المسلمون، فقال: السلام عليكم، فقتلوه وأخذوا غنيمته، فأنزل الله في ذلك هذه الآية. وفي رواية وقال: لا إله إلا الله محمد رسول الله. وفي رواية أن النبي صلى الله عليه وسلم حمل ديته إلى أهله ورد غنيمته. واختلف في اسم القاتل والمقتول، بعد الاتفاق على أن ذلك كان في سرية، فروى ابن القاسم، عن مالك: أن القاتل أسامة بن زيد، والمقتول مرداس بن نهيك الفزاري من أهل فدك، وفي سيرة ابن إسحاق أن القاتل محلم من جثامة، والمقتول عامر بن الأضبط. وقيل: القاتل أبو قتادة، وقيل أبو الدرداء، وأن النبي صلى الله عليه وسلم وبخ القاتل، وقال له فهلا شقيت عن بطته فعلمت ما في قلبه . ومخاطبتهم ب(يا أيها الذين آمنوا) تلوح إلى أن الباعث على قتل من أظهر الإسلام منهى عنه، ولو كان قصد القاتل الحرص على تحقق أن وصف الإيمان ثابت للمقتول، فإن هذا التحقق غير مراد للشريعة، وقد ناطت صفة الإسلام بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله أو بتحية الإسلام وهي السلام عليكم .

والضرب: السير، وتقدم عند قوله تعالى (وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض) (في سورة آل عمران. وقوله) في سبيل الله (ظرف مستقر هو حال من ضمير) ضربتم (وليس متعلقا ب) ضربتم (لأن الضرب أي السير لا يكون على سبيل الله إذ سبيل الله لقب للغزو، ألا ترى قوله تعالى) (وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى) (الآية).

والتبين: شدة طلب البيان، أي التأمل القوي، حسبما تقتضيه صيغة التفعّل. ودخول الفاء على فعل (تبينوا) (لما في) (إذا) من تضمن معنى الاشتراط غالباً. وقرأ الجمهور: (فتبينوا) بفوقية ثم موحدة ثم تحتية ثم نون من التبين وهو تفعّل، أي تثبتوا واطلبوا بيان الأمور فلا تعجلوا فتبعوا الخواطر الخاطفة الخاطئة. وقرأه حمزة، والكسائي، وخلف: (فتثبتوا) بفاء فوقية فمثلة فموحدة بفوقية بمعنى اطلبوا الثابت، أي الذي لا يتبدل ولا يحتمل نقيض ما بدا لكم.

وقوله (ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمناً) (قرأ نافع، وابن عامر، وحمزة، وخلف) (السلم) بدون ألف بعد اللام وهو ضد الحرب، ومعنى ألقى السلم أظهره بينكم كأنه رماه بينهم. وقرأ البقية) (السلم) بالألف وهو مشترك بين معنى السلم ضد الحرب، ومعنى تحية الإسلام، فهي قول: السلام عليكم، أي من خاطبكم بتحية الإسلام علامة على أنه مسلم.

(وجملة) (لست مؤمناً) (مقول) (لا تقولوا). (وقرأه الجمهور:) مؤمناً) (بكسر الميم الثانية بصيغة اسم الفاعل، أي لا تنفوا عنه الإيمان وهو يظهره لكم، وقرأه ابن وردان عن أبي جعفر بفتح الميم الثانية بصيغة اسم المفعول، أي لا تقولوا له لست محصلاً تأميناً إياك، أي إنك مقتول أو مأسور. و) (عرض الحياة): (متاع الحياة، والمراد به الغنيمة فعبر عنها ب) (عرض الحياة) (تحقيراً لها بأنها نفع عارض زائل).

(وجملة) (تبتغون) (حالية، أي ناقشتموه في إيمانه خشية أن يكون قصد إحراز ماله، فكان عدم تصديقه أثلاً إلى ابتغاء غنيمة ماله، فأخذوا بالمال. فالمقصود من هذا القيد زيادة التوبيخ، مع العلم بأنه لو قال لمن أظهر الإسلام: لست مؤمناً، وقتله غير أخذ منه مالا لكان حكمه أولى ممن قصد أخذ الغنيمة، والقيد ينظر إلى سبب النزول، والحكم أعم من ذلك. وكذلك قوله) (فعند الله مغانم كثيرة) (أي لم يحصر الله مغانمكم في هذه الغنيمة).

وزاد في التوبيخ قوله (كذلك كنتم من قبل) أي كنتم كفارا فدخلتم الإسلام بكلمة الإسلام، فلو أن أحدا أبى أن يصدقكم في إسلامكم أكان يرضيكم ذلك. وهذه تربية عظيمة، وهي أن يستشعر الإنسان عند مؤاخذته غيره أحوالا كان هو عليها تساوي أحوال من يؤاخذه، كمؤاخذة المعلم التلميذ بسوء إذا لم يقصر في أعمال جهده. وكذلك هي عظة لمن يمتحنون طلبة العلم فيعتادون التشديد عليهم وتطلب عثرتهم، وكذلك ولاة الأمور وكبار الموظفين في معاملة من لنظرهم من صغار الموظفين، وكذلك الآباء مع أبنائهم إذا بلغت بهم الحماقة أن ينتهروهم على اللعب المعتاد أو على الضجر من الآلام. وقد دلت الآية على حكمة عظيمة في حفظ الجامعة الدينية، وهي بث الثقة والأمان بين أفراد الأمة، وطرح ما من شأنه إدخال الشك لأنه إذا فتح هذا الباب عسر سده، وكما يتهم المتهم غيره أن يتهم من اتهمه، وبذلك ترتفع الثقة، ويسهل على ضعفاء الإيمان المروق، إذ قد أصبحت التهمة تظل الصادق والمنافق، وانظر معاملة النبي صلى الله عليه وسلم المنافقين معاملة المسلمين. على أن هذا الدين سريع السريان في القلوب فيكتفي أهله بدخول الداخلين فيه من غير مناقشة، إذ لا يلبثون أن يألفوه، وتخالط بشاشته قلوبهم، فهم يقتحمونه على شك وتردد فيصير إيمانا راسخا، ومما يعين على ذلك ثقة السابقين فيه باللاحقين بهم.

ومن أجل ذلك أعاد الله الأمر فقال (فتبينوا) تأكيدا
(ل) تبينوا (المذكور قبله، وذيله بقوله) إن الله كان بما تعملون خبيرا (وهو يجمع وعيدا ووعدا).

صفحة : 1010

(لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم فضل الله المجاهدين بأموالهم وأنفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين أجرا عظيما [95] درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما [96]) (ولما لام الله بعض المجاهدين على ما صدر منهم من التعمق في الغاية من الجهاد، عقب ذلك بيان فضل المجاهدين كيلا يكون ذلك اللوم موهما انحطاط فضيلتهم في بعض أحوالهم، على عادة القرآن في تعقيب النذارة بالبشارة دفعا لليأس من الرحمة عن أنفس المسلمين).

يقول العرب (لا يستوي) (وليس سواء) بمعنى أن أحد المذكورين أفضل من الآخر. ويعتمدون في ذلك على القرينة الدالة على تعيين المفضل لأن من شأنه أن يكون أفضل. قال السموأل أو غيره: فليس سواء عالم وجهول وقال تعالى (ليسوا سواء)، وقد يتبعونه بما يصرح بوجه نفي السوائية: إما لخفائه كقوله تعالى (لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقائل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا)، وقد يكون التصريح لمجرد التأكيد كقوله (لا يستوي أصحاب النار وأصحاب الجنة أصحاب الجنة هم الفائزون). وإذا كان وجه التفاضل معلوماً في أكثر مواقع أمثال هذا التركيب، صار في الغالب أمثال هذا التركيب مستعملة في معنى الكناية، وهو التعريض بالمفضول في تفريطه وزهده فيما هو خير مع الممكنة منه، وكذلك هو هنا لظهور أن القاعد عن الجهاد لا يساوي المجاهد في فضيلة نصره الدين، ولا في ثوابه على ذلك، فتعين التعريض بالقاعدين وتشنيع حالهم. وبهذا يظهر موقع الاستثناء بقوله (غير أولي الضرر) كيلا يحسب أصحاب الضرر أنهم مقصودون بالتحريض فيخرجوا مع المسلمين، فيكلفوهم مؤونة نقلهم وحفظهم بلا جدوى، أو يظنوا أنهم مقصودون بالتحريض فتتكسر لذلك نفوسهم، زيادة على انكسارها بعجزهم، ولأن في استثنائهم إنصافاً لهم وعذراً بأنهم لو كانوا قادرين لما قعدوا، فذلك الظن بالمؤمن، ولو كان المقصود صريح المعنى لما كان للاستثناء موقع. فاحفظوا هذا فالاستثناء مقصود، وله موقع من البلاغة لا يضاع، ولو لم يذكر الاستثناء لكان تجاوز التعريض أصحاب الضرر معلوماً من سياق الكلام، فالاستثناء عدول عن الاعتماد على القرينة إلى التصريح باللفظ. ويدل لهذا ما في الصحيحين، عن زيد بن ثابت، أنه قال: نزل الوحي على رسول الله وأنا إلى جنبه ثم سري عنه فقال: اكتب: فكتبت في كتف (لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم)، وخلف النبي ابن أم مكتوم فقال: يا رسول الله لو أستطيع الجهاد لجاهدت، فنزلت مكانها (لا يستوي القاعدون من المؤمنين غير أولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله) الآية. فابن أم مكتوم فهم المقصود من نفي الاستواء فظن أن التعريض يشمل أمثاله، فإنه من القاعدين، ولأجل هذا الظن عدل عن حراسة المقام إلى صراحة الكلام، وهما حالان متساويان في عرف البلغاء، هما حال مراعاة خطاب الذكي وخطاب الغبي، فلذلك لم تكن زيادة الاستثناء مفيدة مقتضى حال من البلاغة، ولكنها معوضته بنظيره لأن السامعين أصناف كثيرة.

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر، وخلف (غير) بنصب الراء على الحال من القاعدون، وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وعاصم، وحمزة، والكسائي، ويعقوب بالرفع على النعت ل) القاعدون. (وجاز في (غير) الرفع على النعت، والنصب على الحال، لأن (القاعدون) تعريفه للجنس فيجوز فيه مراعاة اللفظ ومراعاة المعنى. والضرر: المرض والعاهة من عمى أو عرج أو زمانة، لأن هذه الصيغة لمصادر الأدوية ونحوها، وأشهر استعماله في العمى، ولذلك يقال للأعمى: ضرير، ولا يقال ذلك للأعرج والزمن، وأحسب أن المراد في هذه الآية خصوص العمى وأن غيره مقيس عليه.

صفحة : 1011

والضرر مصدر ضرر بكسر الراء مثل مرض، وهذه الزنة تجيء في العاهات ونحوها، مثل عمى وعرج وحصر، ومصدرها مفتوح العين مثل العرج، ولأجل خفته بفتح العين امتنع إدغام المثلين فيه، ف قيل: ضرر بالفك، وبخلاف الضر الذي هو مصدر ضره فهو واجب الإدغام إذ لا موجب للفك. ولا نعرف في كلام العرب إطلاق الضرر على غير العاهات الضارة؛ وأما ما روي من حديث لا ضرر ولا ضرار فهو نادر أو جرى على الإتيان والمزاوجة لاقتترانه بلفظ ضرار وهو مفكك. وزعم الجوهري أن ضرر اسم مصدر الضر، وفيه نظر؛ ولم يحفظ عن غيره ولا شاهد عليه.

وقوله (بأموالهم وأنفسهم) لأن الجهاد يقتضي الأمرين: بذل النفس، وبذل المال، إلا أن الجهاد على الحقيقة هو بذل النفس في سبيل الله ولو لم يتفق شيئاً، بل ولو كان كلا على المؤمنين، كما أن من بذل المال لإعانة الغزاة، ولم يجاهد بنفسه، لا يسمى مجاهداً وإن كان له أجر عظيم، وكذلك من حبسه العذر وكان يتمنى زوال عذره واللاحق بالمجاهدين، له فضل عظيم، ولكن فضل الجهاد بالفعل لا يساويه فضل الآخرين.

وجملة (فضل الله المجاهدين) بيان لجملة (لا يستوي القاعدون من المؤمنين).

وحقيقة الدرجة أنها جزء من مكان يكون أعلى من جزء آخر متصل به، بحيث تتخطى القدم إليه بارتقاء من المكان الذي كانت عليه بصعود، وذلك مثل درجة العلية ودرجة السلم. والدرجة هنا مستعارة للعلو المعنوي كما في قوله تعالى (وللرجال عليهن درجة). والعلو المراد هنا علو الفضل ووفرة الأجر.

وجيء ب)درجة(بصيغة الإفراد، وليس إفرادها للوحدة، لأن درجة هنا جنس معنوي لا أفراد له، ولذلك أعيد التعبير عنها في الجملة التي جاءت بعدها تأكيدا لها بصيغة الجمع بقوله (درجات منه) لأن الجمع أقوى من المفرد.

وتنوين)درجة(للتعظيم. وهو يساوي مفاد الجمع في قوله الآتي (درجات منه).

وانتصب)درجة(بالنيابة عن المفعول المطلق المبين للنوع في فعل (فضل) إذ الدرجة هنا زيادة في معنى الفضل، فالتقدير: فضل الله المجاهدين فضلا هو درجة، أي درجة فضلا.

وجملة)وكلا وعد الله الحسنى(معترضة. وتنوين)كلا(تنوين عوض عن مضاف إليه، والتقدير: وكل المجاهدين والقاعدين.

وعطف)وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما(على جملة)فضل الله المجاهدين(، وإن كان معنى الجملتين واحدا باعتبار ما في الجملة الثانية من زيادة) اجرا عظيما(فبذلك غايرت الجملة المعطوفة الجملة المعطوف عليها مغايرة سوغت العطف. مع ما في إعادة معظم ألفاظها من توكيد لها.

والمراد بقوله)المجاهدين(المجاهدون بأموالهم وأنفسهم فاستغني عن ذكر القيد بما تقدم من ذكره في نظيره السابق. وانتصب) اجرا عظيما(على النيابة عن المفعول المطلق المبين للنوع لأن الأجر هو ذلك التفضيل، ووصف بأنه عظيم.

وانتصب)درجات(على البدل من قوله) اجرا عظيما(، أو على الحال باعتبار وصف درجات بأنها)منه(أي من الله.

وجمع)درجات(لإفادة تعظيم الدرجة لأن الجمع لما فيه من معنى الكثرة تستعار صيغته لمعنى القوة، ألا ترى أن علقمة لما أنشد الحارث بن جبلة ملك غسان قوله يستشفع لأخيه شأس بن عبدة:
وفي كل حي قد خبطت بنعمة

لشأس من نذاك ذنوب قال له الملك وأذنبه .
(إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا[97] إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا[98])

صفحة : 1012

فلما جاء ذكر القاعدين عن الجهاد من المؤمنين بعذر وبدونه، في الآية السالفة، كان حال القاعدين عن إظهار إسلامهم من الذين

عزموا عليه بمكة، أو اتبعوه ثم صدهم أهل مكة عنه وفتنوهم حتى أرجعوههم إلى عبادة الأصنام بعدر وبدونه، بحيث يخطر ببال السامع أن يتساءل عن مصيرهم إن هم استمروا على ذلك حتى ماتوا، فجاءت هذه الآية مجيبة عما يجيش بنفوس السامعين من التساؤل عن مصير أولئك، فكان موقعها استئنافا بيانيا لسائل متردد، ولذلك فصلت، ولذلك صدرت بحرف التأكيد، فإن حالهم يوجب شكاً في أن يكونوا ملحقين بالكفار، كيف وهم قد ظهر ميلهم إلى الإسلام، ومنهم من دخل فيه بالفعل ثم صد عنه أو فتن لأجله. والموصول هنا في قوة المعرف بلام الجنس، وليس المراد شخصا أو طائفة بل جنس من مات ظلماً نفسه، ولما في الصلة من الإشعار بعلّة الحكم وهو قوله (وأولئك مأواهم جهنم)، أي لأنهم ظلموا أنفسهم.

(ومعنى) توفاهم (تميتهم وتقبض أرواحهم، فالمعنى: أن الذين يموتون ظلماً أنفسهم، فعدل عن يموتون أو يتوفون إلى توفاهم الملائكة ليكون وسيلة لبيان شناعة فتنهم عند الموت. (والملائكة) جمع أريد به الجنس، فاستوى في إفادة معنى الجنس جمعه، كما هنا، ومفرده كما في قوله تعالى (قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم) فيجوز أن يكون ملك الموت الذي يقبض أرواح الناس واحداً، بقوة منه تصل إلى كل هالك، ويجوز أن يكون لكل هالك ملك يقبض روحه، وهذا أوضح، ويؤيده قوله تعالى (إن الذين توفاهم الملائكة إلى قوله قالوا فيم كنتم). (وتوفاهم) فعل مضي يقال: توفاه الله، وتوفاه ملك الموت، وإنما لم يقرن بعلامة تأنيث فاعل الفعل، لأن تأنيث صيغ جموع التكسير تأنيث لفظي لا حقيقي فيجوز لحاق تاء التأنيث لفعلها، تقول: غزت العرب، وغزى العرب.

وظلم النفس أن يفعل أحد فعلاً يؤول إلى مضرتة، فهو ظالم لنفسه، لأنه فعل بنفسه ما ليس من شأن العقلاء أن يعقلوه لوخامة عقباه. والظلم هو الشيء الذي لا يحق فعله ولا ترضى به النفوس السليمة والشرائع، واشتهر إطلاق ظلم النفس في القرآن على الكفر وعلى المعصية.

وقد اختلف في المراد به في هذه الآية، فقال ابن عباس: المراد به الكفر، وأنها نزلت في قوم من أهل مكة كانوا قد أسلموا حين كان الرسول صلى الله عليه وسلم بمكة، فلما هاجر أقاموا مع قومهم بمكة ففتنوهم فارتدوا، وخرجوا يوم بدر مع المشركين فكثروا سواد المشركين، فقتلوا بيدر كافرين، فقال: المسلمون: كان أصحابنا هؤلاء مسلمين ولكنهم أكرهوا على الكفر والخروج، فنزلت هذه الآية فيهم. رواه البخاري عن ابن عباس، قالوا: وكان منهم أبو

قيس بن الفاكه، والحارث بن زمعة، وأبو قيس بن الوليد بن المغيرة، وعلي بن أمية بن خلف، والعاص بن منه بن الحاج؛ فهؤلاء قتلوا. وكان العباس بن عبد المطلب، وعقيل ونوفل ابنا أبي طالب فيمن خرج معهم، ولكن هؤلاء الثلاثة أسروا وشدوا أنفسهم وأسلموا بعد ذلك، وهذا أصح الأقوال في هذه الآية. وقيل: أريد بالظلم عدم الهجرة إذ كان قوم من أهل مكة أسلموا وتقاعدوا عن الهجرة. قال السدي: كان من أسلم ولم يهاجر يعتبر كافرا حتى يهاجر، يعني ولو أظهر إسلامه وترك حال الشرك. وقال غيره: بل كانت الهجرة واجبة ولا يكفر تاركها. فعلى قول السدي فالظلم مراد به أيضا الكفر لأنه معتبر من الكفر في نظر الشرع، أي أن الشرع لم يكتف بالإيمان إذا لم يهاجر صاحبه مع التمكن من ذلك، وهذا بعيد فقد قال تعالى (والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر) (الآية) فأوجب على المسلمين نصرهم في الدين إن استنصروهم، وهذه حالة تخالف حالة الكفار. وعلى قول غيره: فالظلم المعصية العظيمة، والوعيد الذي في هذه الآية صالح للأمرين، على أن المسلمين لم يعدوا الذين لم يهاجروا قبل فتح مكة في عداد الصحابة. قال ابن عطية: لأنهم لم يتعين الذين ماتوا منهم على الإسلام والذين ماتوا على الكفر فلم يعتدوا بما عرفوا منهم قبل هجرة النبي صلى الله عليه وسلم.

صفحة : 1013

وجملة (قالوا فيم كنتم) (خبر) إن (.) والمعنى: قالوا لهم قول توبيخ وتهديد بالوعيد وتمهيد لدحض معذرتهم في قولهم (كنا مستضعفين في الأرض)، فقالوا لهم (ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها). ويجوز أن يكون جملة (قالوا فيم كنتم) موضع بدل الاشتمال من جملة (توفاهم)، فإن توفى الملائكة إياهم المحكي هنا يشتمل على قولهم لهم (فيم كنتم).

وأما جملة (قالوا كنا مستضعفين في الأرض) فهي مفصولة عن العاطف جريا على طريقة المقابلة في المحاورة، على ما بيناه عند قوله تعالى (قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها) في سورة البقرة. وكذلك جملة (قالوا ألم تكن أرض الله واسعة) (ويكون خبر) إن (قوله) فأولئك ماوأهم جهنم وساءت مصيرا) على أن يكون دخول الفاء في الخبر لكون اسم إن موصولا فإنه يعامل معاملة أسماء الشروط كثيرا، وقد تقدمت نظائره. والإتيان بالفاء هنا أولى لطول

الفصل بين اسم (إن) وخبرها بالمقاولة، بحيث صار الخبر كالنتيجة لتلك المقاوله كما يدل عليه أيضا اسم الإشارة. والاستفهام في قوله (فيم كنتم) مستعمل للتقرير والتوبيخ. (وفي) للظرفية المجازية. (وما) استفهام عن حالة كما دل عليه (في). وقد علم المسؤولون أن الحالة المسؤول عنها حالة بقائهم على الكفر أو عدم الهجرة. فقالوا معتذرين (كنا مستضعفين في الأرض).

والمستضعف: المعدود ضعيفا فلا يعبأ بما يصنع به فليس هو في عزة تمكنه من إظهار إسلامه، فلذلك يضطر إلى كتمان إسلامه. والأرض هي مكة. أرادوا: كنا مكرهين على المكفر ما أقمنا في مكة، وهذا جواب صادق إذ لا مطمع في الكذب في عالم الحقيقة وقد حسبوا ذلك عذرا يبيح البقاء على الشرك، أو يبيح التخلف عن الهجرة، على اختلاف التفسيرين، فلذلك رد الملائكة عليهم بقولهم (ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها)، أي تخرجوا من الأرض التي تستضعفون فيها، فبذلك تظهرون الإيمان، أو فقد اتسعت الأرض فلا تعدمون أرضا تستطيعون الإقامة فيها. وظاهر الآية أن الخروج إلى كل بلد غير بلد الفتنة يعد هجرة، لكن دل قوله (مهاجرا إلى الله ورسوله) أن المقصود الهجرة إلى المدينة وهي التي كانت واجبة، وأما هجرة المؤمنين إلى الحبشة فقد كانت قبل وجوب الهجرة؛ لأن النبي وفريقا من المؤمنين، كانوا بعد بمكة، وكانت بإذن النبي صلى الله عليه وسلم. وهذا رد مفحم لهم. والمهاجرة: الخروج من الوطن وترك القوم، مفاعلة من هجر إذا ترك، وإنما اشتق للخروج عن الوطن اسم المهاجرة لأنها في الغالب تكون عن كراهية بين الراحل والمقيمين، فكل فريق يطلب ترك الآخر، ثم شاع إطلاقها على مفارقة الوطن بدون هذا القيد. والفاء في قوله (فأولئك ماوأهم جهنم) تفرع على ما حكى من توبيخ الملائكة إياهم وتهديدهم.

وجيء باسم الإشارة في قوله (فأولئك ماوأهم جهنم) للتنبيه على أنهم أحرىء بالحكم الوارد بعد اسم الإشارة من أجل الصفات المذكورة قبله، لأنهم كانوا قادرين على التخلص من فتنة الشرك بالخروج من أرضه.

وقوله (إلا المستضعفين) استثناء من الوعيد، والمعنى إلا المستضعفين حقا، أي العاجزين عن الخروج من مكة لقلة جهد، أو لإكراه المشركين إياهم وإيثاقهم على البقاء: مثل عياش بن أبي ربيعة المتقدم خبره في قوله تعالى (وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمنا إلا خطأ)، ومثل سلمة بن هشام، والوليد بن الوليد. وفي البخاري أن رسول الله كان يدعو في صلاة العشاء: اللهم نج عياش

بن أبي ربيعة اللهم نج الوليد بن الوليد، اللهم نج سلمة بن هشام
اللهم نج المستضعفين من المؤمنين . وعن ابن عباس: كنت أنا
وأمي من المستضعفين.
والتبيين بقوله)من الرجال والنساء والولدان(لقصد التعميم.
والمقصد التنبيه على أن من الرجال مستضعفين، فلذلك ابتدئ
بذكرهم ثم ألحق بذكرهم النساء والصبيان لأن وجودهم في العائلة
يكون عذرا لوليهم إذا كان لا يجد حيلة. وتقدم ذكرهم بقوله تعالى (
وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال
والنساء والولدان)، وإعادة ذكرهم هنا مما يؤكد أن تكون الآيات كلها
نزلت في التهيئة لفتح مكة.

صفحة : 1014

وجملة)لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا(حال من
المستضعفين موضحة للاستضعاف ليظهر أنه غير الاستضعاف الذي
يقوله الذين ظلموا أنفسهم)كنا مستضعفين في الأرض(، أي لا
يستطيعون حيلة في الخروج إما لمنع أهل مكة إياهم، أو لفقرهم؛ (
ولا يهتدون سبيلا) أي معرفة للطريق كالأعمى.
وجملة)فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم(الفاء فيها للفصيحة،
والإتيان بالإشارة للتنبيه على أنهم جديرون بالحكم المذكور من
المغفرة.

وفعل)عسى(في قوله)فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم(يقتضي
أن الله يرجو أن يعفو عنهم، وإذ كان الله هو فاعل العفو وهو
عالم بأنه يعفو عنهم أو عن بعضهم بالتعيين تعين أن يكون معنى
الرجاء المستفاد من)عسى(هنا معنى مجازيا بأن عفوه عن ذنبهم
عفو عزيز المنال، فمثل حال العفو عنهم بحال من لا يقطع بحصول
العفو عنه، ولا مقصود من ذلك تضيق تحقق عذرهم، لئلا يتساهلوا
في شروطه اعتمادا على عفو الله، فإن عذر الله لهم باستضعافهم
رخصة وتوسعة من الله تعالى، لأن البقاء على إظهار الشرك أمر
عظيم، وكان الواجب العزيمة أن يكلفوا بإعلان الإيمان بين ظهرائي
المشركين ولو جلب لهم التعذيب والهلاك، كما فعلت سمية أم عمار
بن ياسر.

وهذا الاستعمال هو محمل موارد)عسى(و)لعل(إذا أسندا إلى
اسم الله تعالى كما تقدم عند قوله تعالى)وإذ أتينا موسى الكتاب
والفرقان لعلكم تهتدون(في سورة البقرة، وهو معنى قول أبي
عبيدة: عسى من الله إيجاب وقول كثير من العلماء: أن عسى

ولعل في القرآن لليقين، ومرادهم إذا أسند إلى الله تعالى بخلاف (نحو قوله) (وقل عسى أن يهديني ربي لأقرب من هذا رشداً). ومثل هذا ما قالوه في وقوع حرف (إن) الشرطية في كلام الله تعالى، مع أن أصلها أن تكون للشرط المشكوك في حصوله. وقد اتفق العلماء على أن حكم هذه الآية انقضى يوم فتح مكة لأن الهجرة كانت واجبة لمفارقة أهل الشرك وأعداء الدين، وللتمكن من عبادة الله دون حائل يحول عن ذلك، فلما صارت مكة دار إسلام ساوت غيرها، ويؤيده حديث لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية فكان المؤمنون يبقون في أوطانهم إلا المهاجرين يحرم عليهم الرجوع إلى مكة. وفي الحديث اللهم أمض لأصحابي هجرتهم ولا تردهم على أعقابهم قاله بعد أن فتحت مكة. غير أن القياس على حكم هذه الآية يفتح للمجتهدين نظراً في أحكام وجوب الخروج من البلد الذي يفتن فيه المؤمن في دينه، وهذه أحكام يجمعها ستة أحوال.

الحالة الأولى: أن يكون المؤمن ببلد يفتن فيه في إيمانه فيرغم على الكفر وهو يستطيع الخروج، فهذا حكمه حكم الذين نزلت فيهم الآية، وقد هاجر مسلمون من الأندلس حين أكرههم النصارى على التنصر، فخرجوا على وجوههم في كل واد تاركين أموالهم وديارهم ناجين بأنفسهم وإيمانهم، وهلك فريق منهم في الطريق وذلك في سنة 902 وما بعدها إلى أن كان الجلاء الأخير سنة 1016.

الحالة الثانية: أن يكون ببلد الكفر غير مفتون في إيمانه ولكن يكون عرضة للإصابة في نفسه أو ماله بأسر أو قتل أو مصادرة مال، فهذا قد عرض نفسه للضر وهو حرام بلا نزاع، وهذا مسمى الإقامة ببلد الحرب المفسرة بأرض العدو.

صفحة : 1015

الحالة الثالثة: أن يكون ببلد غلب عليه غير المسلمين إلا أنهم لم يفتنوا الناس في إيمانهم ولا في عباداتهم ولا في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم، ولكنه بإقامته تجري عليه أحكام غير المسلمين إذا عرض له حادث مع واحد من أهل ذلك البلد الذين هم غير مسلمين، وهذا مثل الذي يقيم اليوم ببلاد أوروبا النصرانية، وظاهر قول مالك أن المقام في مثل ذلك مكروه كراهة شديدة من أجل أنه تجري عليه أحكام غير المسلمين، وهو ظاهر المدونة في كتاب التجارة إلى أرض الحرب والعتبية، كذلك تأول قول مالك فقهاء القيروان، وهو ظاهر الرسالة، وصريح كلام اللخمي في طالعة كتاب التجارة إلى

أرض الحرب من تبصرته، وارتضاه ابن محرز وعبد الحق، وتأوله سحنون وابن حبيب على الحرمة وكذلك عبد الحميد الصائغ والمازري، وزاد سحنون فقال: إن مقامه جرحه في عدالته، ووافقه المازري وعبد الحميد، وعلى هذا يجري الكلام في السفر في سفن النصارى إلى الحج وغيره. وقال البرزلي عن ابن عرفة: إن كان أمير تونس قويا على النصارى جاز السفر، وإلا لم يجر، لأنهم يهئون المسلمين.

الحالة الرابعة: أن يتغلب الكفار على بلد أهله مسلمون ولا يفتنوهم في دينهم ولا في عبادتهم ولا في أموالهم، ولكنهم يكون لهم حكم القوة عليهم فقط، وتجري الأحكام بينهم على مقتضى شريعة الإسلام كما وقع في صقلية حين استولى عليها رجير النرمندي. وكما وقع في بلاد غرناطة حين استولى عليها طاغية الجلالة على شروط منها احترام دينهم، فإن أهلها أقاموا بها مدة وأقام منهم علماءهم وكانوا يلون القضاء والفتوى والعدالة والأمانة ونحو ذلك، وهاجر فريق منهم فلم يعب المهاجر على القاطن، ولا القاطن على المهاجر.

الحالة الخامسة: أن يكون لغير المسلمين نفوذ وسلطان على بعض بلاد الإسلام، مع بقاء ملوك الإسلام فيها، واستمرار تصرفهم في قومهم، وولاية حكاهم منهم، واحترام أديانهم وسائر شعائرتهم، ولكن تصرف الأمراء تحت نظر غير المسلمين وبموافقتهم، وهو ما يسمى بالحماية والاحتلال والوصاية والانتداب، كما وقع في مصر مدة احتلال جيش الفرنسيين بها، ثم مدة احتلال الأنقليز، وكما وقع بتونس والمغرب الأقصى من حماية فرانسوا، وكما وقع في سوريا والعراق أيام الانتداب، وهذه لا شبهة في عدم وجوب الهجرة منها.

الحالة السادسة: البلد الذي تكثر فيه المناكر والبدع، وتجرى فيه أحكام كثيرة على خلاف صريح الإسلام بحيث يخلط عملا صالحا وآخر سيئا ولا يجبر المسلم فيها على ارتكابه خلاف الشرع، ولكنه لا يستطيع تغييرها إلا بالقول، أو لا يستطيع ذلك أصلا. وهذه روي عن مالك وجوب الخروج منها، رواه ابن القاسم، غير أن ذلك قد حدث في القيروان أيام بني عبيد فلم يحفظ أن أحدا من فقهاءها الصالحين دعا الناس إلى الهجرة. وحسبك بإقامة الشيخ أبي محمد بن أبي زيد وأمثاله. وحدث في مصر مدة الفاطميين أيضا فلم يغادرها أحد من علمائها الصالحين. ودون هذه الأحوال الستة أحوال كثيرة هي أولى بجواز الإقامة، وأنها مراتب، وإن لبقاء المسلمين في أوطانهم إذا لم يفتنوا في دينهم مصلحة كبرى للجماعة الإسلامية.

(ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مراغما كثيرا وسعة
ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد
وقع أجره على الله وكان الله غفورا رحيفا)[100] (جملة) (ومن
يهاجر) (عطف على جملة) (إن الذين توفاهم الملائكة) (و) (من) (شرطية).
والمهاجرة في سبيل الله هي المهاجرة لأجل دين الله. والسبيل
استعارة معروفة، وزادها قبولا أن المهاجرة نوع من السير، فكان
لذكر السبيل معها ضرب من التورية. والمراغم اسم مكان من راغم
إذا ذهب في الأرض، وفعل راغم مشتق من الرغام يفتح الراء وهو
التراب. أو هو من راغم غيره إذا غلبه وقهره، ولعل أصله أنه أبقاه
على الرغام، أي التراب، أي يجد مكانا يرغم فيه من أرغمه، أي
يغلب فيه قومه باستقلاله عنهم كما أرغموه بإكراهه على الكفر،
قال الحارث بن وعلة الذهلي:

وبدأتهم

لا تأمن قوما ظلمتهم

بالشتم والرغم

والشيء

إن يأبروا نخلا لغيرهم

تحقره وقد ينمي

صفحة : 1016

أي أن يكونوا عوناً للعدو على قومهم. ووصف المراغم بالكثير لأنه
أريد به جنس الأمكنة. والسعة ضد الضيق، وهي حقيقة اتساع
الأمكنة، وتطلق على رفاهية العيش، فهي سعة مجازية. فإن كان
المراغم هو الذهاب في الأرض فعطف السعة عليه عطف تفسير،
وإن كان هو مكان الإغاضة فعطف السعة للدلالة على أنه يجده
ملائما من جهة إرضاء النفس، ومن جهة راحة الإقامة.
ثم نوه الله بشأن الهجرة بأن جعل ثوابها حاصلا بمجرد الخروج
من بلد الكفر، ولو لم يبلغ إلى البلد المهاجر إليه، بقوله (ومن
يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله) الخ. ومعنى المهاجرة إلى
الله المهاجرة إلى الموضع الذي يرضاه الله. وعطف الرسول على
اسم الجلالة للإشارة إلى خصوص الهجرة إلى المدينة للالتحاق
بالرسول وتعزيز جانبه، لأن الذي يهاجر إلى غير المدينة قد سلم
من إرهاب الكفر ولم يحصل على نصره الرسول، ولذلك بادر أهل
هجرة الحبشة إلى اللحاق بالرسول حين بلغهم مهاجره إلى المدينة.
(ومعنى) (يدركه الموت) (أي في الطريق، ويجوز أن يكون المعنى:
ثم يدركه الموت مهاجرا، أي لا يرجع بعد هجرته إلى بلاد الكفر
وهو الأصح. وقد اختلف في الهجرة المرادة من هذه الآية: فقيل:
الهجرة إلى المدينة، وقيل: الهجرة إلى الحبشة. واختلف في المعنى

بالموصول من قوله) ومن يخرج من بيته مهاجرا إلى الله ورسوله(. فعند من قالوا: إن المراد الهجرة إلى المدينة قالوا المراد بمن يخرج رجل من المسلمين كان بقي بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة، فلما نزل قوله تعالى) إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم إلى قوله وكان الله عفوا غفورا(كتب بها النبي صلى الله عليه وسلم إلى المسلمين من أهل مكة، وكان هذا الرجل مريضا، فقال: إني لذو مال وعبيد، فدعا أبناءه وقال لهم: احملوني إلى المدينة. فحملوه على سرير، فلما بلغ التنعيم توفي، فنزلت هذه الآية فيه. وتعم أمثاله، فهي عامة في سياق الشرط لا يخصصها سبب النزول.

وكان هذا الرجل من كنانة، وقيل من خزاعة، وقيل من جندع، واختلف في اسمه على عشرة أقوال: جندب بن حمزة الجندعي، حنذ بن ضمرة الليثي الخزاعي. ضمرة بن بغيض الليثي، ضمرة بن جندب الضمري، ضمرة بن ضمرة بن نعيم. ضمرة من خزاعة كذا. ضمرة بن العيص. العيص بن ضمرة بن زباع، حبيب بن ضمرة، أكثم بن صيفي.

والذين قالوا: إنها الهجرة إلى الحبشة قالوا: إن المعنى بمن يخرج من بيته خالد بن حزام بن خويلد الأسدي ابن أخي خديجة أم المؤمنين، خرج مهاجرا إلى الحبشة فنهشته حية في الطريق فمات. وسياق الشرط يأبى هذا التفسير.

(وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلوة إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا إن الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا[101] وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم وخذوا حذرکم إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا[102]) انتقال إلى التشريع آخر بمناسبة ذكر السفر للخروج من سلطة الكفر، على عادة القرآن في تفنين أغراضه، والتماس مناسباتها. والجملة معطوفة على الجملة التي قبلها. والضرب في الأرض: السفر.

(وإذا) مضمنة معنى الشرط كما هو غالب استعمالها، فلذلك دخلت الفاء على الفعل الذي هو كجواب الشرط. (وإذا) منصوبة بفعل الجواب.

وقصر الصلاة: النقص منها، وقد علم أن أجزاء الصلاة هي الركعات بسجدها وقراءتها، فلا جرم أن يعلم أن القصر من الصلاة هو نقص الركعات. وقد بينه فعل النبي صلى الله عليه وسلم إذ صير الصلاة ذات الأربع الركعات ذات ركعتين. وأجملت الآية فلم تعين الصلوات التي يعتريها القصر، فبينته السنة بأنها الظهر والعصر والعشاء. ولم تقصر الصبح لأنها تصير ركعة واحدة فتكون غير صلاة، ولم تقصر المغرب لثلاث تصير شفعاً فإنها وتر النهار، ولثلاث تصير ركعة واحدة كما قلنا في الصبح.

وهذه الآية أشارت إلى قصر الصلاة الرباعية في السفر، ويظهر من أسلوبها أنها نزلت في ذلك، وقد قيل: إن قصر الصلاة في السفر شرع في سنة أربع من الهجرة وهو الأصح، وقيل: في ربيع الآخر من سنة اثنتين، وقيل: بعد الهجرة بأربعين يوماً. وقد روي أهل الصحيح قول عائشة رضي الله عنها: فرضت الصلاة ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيدت صلاة الحضر، وهو حديث بين واضح. ومحمل الآية على مقتضاة: أن الله تعالى لما فرض الصلاة ركعتين فتقررت كذلك فلما صارت الظهر والعصر والعشاء أربعاً نسخ ما كان من عددها، وكان ذلك في مبدأ الهجرة، وإذ قد كان أمر الناس مقاماً على حالة الحضر وهي الغالب عليهم، بطل إيقاع الصلوات المذكورات ركعتين، فلما غزوا خفف الله عنهم فأذنهم أن يصلوا تلك الصلوات ركعتين ركعتين، فلذلك قال تعالى (فليس عليكم جناح) وقال (أن تقصروا من الصلاة) وإنما قالت عائشة أقرت صلاة السفر حيث لم تتغير عن الحالة الأولى، وهذا يدل على أنهم لم يصلوها تامة في السفر بعد الهجرة، فلا تعارض بين قولها وبين الآية.

وقوله (إن خفتم أن يفتنكم الذين كفروا) (شرط دل على تخصيص الإذن بالقصر بحال الخوف من تمكن المشركين منهم وإبطالهم عليهم صلاتهم، وأن الله أذن في القصر لتقع الصلاة عن اطمئنان، فالآية هذه خاصة بقصر الصلاة عند الخوف، وهو القصر الذي له هيئة خاصة في صلاة الجماعة، وهذا رأي مالك، يدل عليه ما أخرجه في الموطأ: أن رجلاً من آل خالد بن أسيد سأل عبد الله بن عمر إنا نجد صلاة الخوف وصلاة الحضر في القرآن ولا نجد صلاة السفر، فقال ابن عمر يا بن أخي إن الله بعث إلينا محمداً ولا نعلم شيئاً وإنما نفعل كما رأينا يفعل، يعني أن ابن عمر أقر السائل وأشعره بأن صلاة السفر ثبتت بالسنّة، وكذلك كانت ترى عائشة وسعد بن أبي وقاص أن هذه الآية خاصة بالخوف، فكانا يكملان

الصلاة في السفر. وهذا التأويل هو البين في محمل هذه الآية، فيكون ثبوت القصر في السفر بدون الخوف وقصر الصلاة في الحضر عند الخوف ثابتين بالسنة، وأحدهما أسبق من الآخر، كما قال ابن عمر. وعن يعلى بن أمية أنه قال: قلت لعمر بن الخطاب: إن الله تعالى يقول (إن خفتهم) وقد أمن الناس. فقال: عجت مما عجت منها فسألت رسول الله عن ذلك فقال صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته . ولا شك أن محمل هذا الخبر أن النبي صلى الله عليه وسلم أقر عمر على فهمه تخصيص هذه الآية بالقصر لأجل الخوف، فكان القصر لأجل الخوف رخصة لدفع المشقة. وقوله: له صدقة الخ، معناه أن القصر في السفر لغير الخوف صدقة من الله، أي تخفيف، وهو دون الرخصة فلا تردوا رخصته، فلا حاجة إلى ما تمحلوا له في تأويل القيد الذي في قوله (إن خفتهم أن يفتنكم الذين كفروا) وتقتصر الآية على صلاة الخوف، ويستغني القائلون بوجوب القصر في السفر مثل ابن عباس، وأبي حنيفة، ومحمد بن سحنون، وإسماعيل بن إسحاق من المالكية؛ والقائلون بتأكيد سنة القصر مثل مالك بن أنس وعامة أصحابه، عن تأويل قوله (فليس عليكم جناح) بما لا يلائم إطلاق مثل هذا اللفظ. ويكون قوله (وإذا ضربتم في الأرض) إعادة لتشريع رخصة القصر في السفر لقصد التمهيد لقوله (وإذا كنت فيهم) الآيات.

صفحة : 1018

أما قصر الصلاة في السفر فقد دلت عليه السنة الفعلية، واتبه جمهور الصحابة إلا عائشة وسعد بن أبي وقاص، حتى بالغ من قال بوجوبه من أجل حديث عائشة في الموطأ والصحيحين لدلالته على أن صلاة السفر بقيت على فرضها، فلو صلاها رباعية لكانت زيادة في الصلاة، ولقول عمر فيما رواه النسائي وابن ماجه: صلاة السفر ركعتان تمام غير قصد. وإنما قال مالك بأنه سنة لأنه لم يرو عن النبي صلى الله عليه وسلم في صلاة السفر إلا القصر، وكذلك الخلفاء من بعده. وإنما أتم عثمان بن عفان الصلاة في الحج خشية أن يتوهم الأعراب أن الصلوات كلها ركعتان. غير أن مالكا لم يقل بوجوبه من أجل قوله تعالى (فليس عليكم جناح) لمنافاته لصيغ الوجوب. ولقد أجاد محامل الأدلة.

وأخبر عن الكافرين وهو جمع بقوله (عدوا) وهو مفرد. وقد قدمنا ذلك عند قوله تعالى (فإن كان من قوم عدو لكم).

وقوله تعالى (وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة) هذه صفة صلاة الخوف في الجماعة لقوله (فأقمت لهم الصلاة). واتفق العلماء على أن هذه الآية شرعت صلاة الخوف. وأكثر الآثار تدل على أن مشروعيتها كانت في غزوة ذات الرقاع بموضع يقال له: نخلة بين عسفان وضجنان من نجد، حين لقوا جموع غطفان: محارب وأنمار وثعلبة. وكانت بين سنة ست وسنة سبع من الهجرة، وأن أول صلاة صليت بها هي صلاة العصر، وأن سببها أن المشركين لما رأوا حرص المسلمين على الصلاة قالوا: هذه الصلاة فرصة لنا لو أغرنا عليهم لأصبناهم على غرة، فأبأ الله بذلك نبيه صلى الله عليه وسلم ونزلت الآية. غير أن الله تعالى صدر حكم الصلاة بقوله (وإذا كنت فيهم) فاقضى ببادئ الرأي أن صلاة الخوف لا تقع على هذه الصفة إلا إذا كانت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فهي خصوصية لإقامته. وبهذا قال إسماعيل بن علية، وأبو يوسف صاحب أبي حنيفة في أحد أقواله، وعللوا الخصوصية بأنها لحرص الناس على فضل الجماعة مع الرسول، بخلاف غيره من الأئمة، فيمكن أن تأتم كل طائفة بإمام. وهذا قول ضعيف: لمخالفته فعل الصحابة، ولأن مقصد شرع الجماعة هو اجتماع المسلمين في الموطن الواحد، فيؤخذ بهذا المقصد بقدر الإمكان. على أن أبا يوسف لا يرى دلالة مفهوم المخالفة فلا تدل الآية على الاختصاص بإمامة الرسول، ولذلك جزم جمهور العلماء بأن هذه الآية شرعت صلاة الخوف للمسلمين أبدا. ومحمل هذا الشرط عندهم جار على غالب أحوالهم يومئذ من ملازمة النبي صلى الله عليه وسلم لغزواتهم وسراياهم إلا للضرورة، كما في الحديث لولا أن قوما لا يتخلفون بعدي ولا أجد ما أحملهم عليه ما تخلفت عن سرية سارت في سبيل الله ، فليس المراد الاحتراز عن كون غيره فيهم ولكن التنويه بكون النبي فيهم. وإذ قد كان الأمراء قائمين مقامه في الغزوات فالذي رخص الله للمسلمين معه يرخصه لهم مع أمرائه، وهذا كقوله (خذ من أموالهم صدقة).

وفي نظم الآية إيجاز بديع فإنه لما قال (فلتقم طائفة منهم معك) علم أن ثمة طائفة أخرى، فالضمير في قوله (ولياخذوا أسلحتهم) للطائفة باعتبار أفرادها، وكذلك ضمير قوله (فإذا سجدوا) للطائفة التي مع النبي، لأن المعية معية الصلاة، وقد قال (فإذا سجدوا). وضمير قوله (فليكونوا) للطائفة الأخرى المفهومة من المقابلة، لظهور أن الجواب وهو (فليكونوا من ورائكم) متعين لفعل الطائفة المواجهة العدو. وقوله (ولتأت طائفة أخرى) هذه هي المقابلة لقوله (فلتقم طائفة منهم معك).

وقد أجملت الآية ما تصنعه كل طائفة في بقية الصلاة، ولكنها أشارت إلى أن صلاة النبي صلى الله عليه وسلم واحدة لأنه قال (فليصلوا معك). فجعلهم تابعين لصلاته، وذلك مؤذن بأن صلاته واحدة، ولو كان يصلي بكل طائفة صلاة مستقلة لقال تعالى فتصل بهم. وبهذا يبطل قول الحسن البصري: بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى ركعتين بكل طائفة، لأنه يصير متما للصلاة غير مقصر، أو يكون صلى بإحدى الطائفتين الصلاة المفروضة وبالطائفة الثانية صلاة: نافلة له، فريضة للمؤمنين، إلا أن يلتزم الحسن ذلك، ويرى جواز ائتمام المفترض بالمتنفل. ويظهر أن ذلك الائتمام لا يصح، وإن لم يكن في السنة دليل على بطلانه.

صفحة : 1019

وذهب جمهور العلماء إلى أن الإمام يصلي بكل طائفة ركعة، وإنما اختلفوا في كيفية تقسيم الصلاة: بالنسبة للمأمومين. والقول الفصل في ذلك هو ما رواه مالك في الموطأ، عن سهل بن أبي حثمة: أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الخوف يوم ذات الرقاع، فصفت طائفة معه وطائفة وجاه العدو، فصلى بالذين معه ركعة ثم قام، وأتموا ركعة لأنفسهم، ثم انصرفوا فوقفوا وجاه العدو، وجاءت الطائفة الأخرى فصلى بهم الركعة التي بقيت له، ثم سلم، ثم قضاوا الركعة التي فاتتهم وسلموا. وهذه الصفة أوفق بلفظ الآية. والروايات غير هذه كثيرة.

والطائفة: الجماعة من الناس ذات الكثرة. والحق أنها لا تطلق على الواحد والاثنين، وإن قال بذلك بعض المفسرين من السلف. وقد تزيد على الألف كما في قوله تعالى (على طائفتين من قبلنا). وأصلها منقولة من طائفة الشيء وهي الجزء منه.

وقوله (ولياخذوا حذرهم وأسلحتهم) استعمل الأخذ في حقيقته ومجازه: لأن أخذ الحذر مجاز، إذ حقيقة الأخذ التناول، وهو مجاز في التلبس بالشيء والثبات عليه. وأخذ الأسلحة حقيقة، ونظيره قوله تعالى (والذين تبوأوا الدار والإيمان من قبلهم)، فإن تبوأ الإيمان الدخول فيه والاتصاف به بعد الخروج من الكفر. وجاء بصيغة الأمر دون أن يقول: ولا جناح عليكم أن تأخذوا أسلحتكم، لأن أخذ السلاح فيه مصلحة شرعية.

وقوله (ود الذين كفروا) الخ، ودهم هذا معروف إذ هو شأن كل محارب، فليس ذلك المعنى المعروف هو المقصود من الآية، إنما المقصود أنهم ودوا مستقربا عندهم، لظنهم أن اشتغال

المسلمين بأمر دينهم يباعد بينهم وبين مصالح دنياهم جهلا من المشركين لحقيقة الدين، فطمعوا أن تلهيهم الصلاة عن الاستعداد لأعدائهم، فبه الله المؤمنين إلى ذلك كيلا يكونوا عند ظن المشركين، وليعودهم بالأخذ بالحزم في كل الأمور، وليريهم أن صلاح الدين والدنيا صنوان.

والأسلحة جمع سلاح، وهو اسم جنس لآلة الحرب كلها من الحديد، وهي السيف والرمح والنبيل والحرية، وليس ال درع ولا الخوذة ولا الترس بسلاح . وهو يذكر ويؤنث، والتذكير أفصح، ولذلك جمعوه على أسلحة وهو من زنات جمع المذكر.

والأمتعة جمع متاع وهو كل ما ينتفع به من عروض وأثاث، ويدخل في ذلك ما له عون في الحرب كالسروج ولامة الحرب كالدرع والخوذات. (فيميلون) مفرع عن قوله (لو تغفلون) الخ، وهو محل الود، أي ودوا غفلتكم ليميلوا عليكم. والميل: العدول عن الوسط إلى الطرف، ويطلق على العدول عن شيء كان معه إلى شيء آخر، كما هنا، أي فيعدلون عن معسكرهم إلى جيشكم. ولما كان المقصود من الميل هنا الكر والشد، عدي ب)على(، أي فيشدون عليكم في حال غفلتكم.

وانتصب (ميلة) على المفعولية المطلقة لبيان العدد، أي شدة مفردة. واستعملت صيغة المرة هنا كناية عن القوة والشدة، وذلك أن الفعل الشديد القوي يأتي بالعرض منه سريعا دون معاودة علاج، فلا يتكرر الفعل لتحصيل الغرض، وأكد معنى المرة المستفاد من صيغة فعلة بقوله (واحدة) تنبيها على قصد معنى الكناية لئلا يتوهم أن المصدر لمجرد التأكيد لقوله (فيميلون).

وقوله (ولا جناح عليكم إن كان بكم أذى من مطر) الخ رخصة لهم في وضع الأسلحة عند المشقة، وقد صار ما هو أكمل في أداء الصلاة رخصة هنا، لأن الأمور بمقاصدها وما يحصل عنها من المصالح والمفاسد، ولذلك قيد الرخصة مع أخذ الحذر. وسبب الرخصة أن في المطر شاغلا للفريقين كليهما، وأما المرض فموجب للرخصة لخصوص المريض.

وقوله (إن الله أعد للكافرين عذابا مهينا) تذييل لتشجيع المسلمين؛ لأنه لما كرر الأمر بأخذ السلاح والحذر، خيف أن تثور في نفوس المسلمين مخافة من العدو من شدة التحذير منه، فعقب ذلك بأن الله أعد لهم عذابا مهينا، وهو عذاب الهزيمة والقتل والأسر، كالذي في قوله (قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم)، فليس الأمر بأخذ الحذر والسلاح إلا لتحقيق أسباب ما أعد الله لهم، لأن الله إذا أراد أمرا هيا أسبابه. وفيه تعليم المسلمين أن يطلبوا المسببات من أسبابها، أي إن أخذتم حذرکم أمنتم من عدوكم.

(فإذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قيما وعودا وعلى جنوبكم فإذا اطمأنتم فأقيموا الصلوة إن الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا)[103] (القضاء: إتمام الشيء كقوله) فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذاكم أباكم أو أشد ذكرا). والظاهر من قوله (فإذا قضيتم الصلاة) أن المراد من الذكر هنا النوافل، أو ذكر اللسان كالتمسيح والتحميد، فقد كانوا في الأمن يجلسون إلى أن يفرغوا من التسيح ونحوه، فرخص لهم حين الخوف أن يذكروا الله على كل حال. والمراد القيام والقعود والكون على الجنوب ما كان من ذلك في أحوال الحرب لا لأجل الاستراحة.

وقوله (فإذا اطمأنتم فأقيموا الصلاة) تفريع عن قوله (وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة إن خفتم) إلى آخر الآية. فالاطمئنان مراد به القبول من الغزو، لأن في الرجوع إلى الأوطان سكونا من قلاقل السفر واضطراب البدن، فإطلاق الاطمئنان عليه يشبه أن يكون حقيقة، وليس المراد الاطمئنان الذي هو عدم الخوف لعدم مناسبته هنا، وقد تقدم القول في الاطمئنان عند قوله تعالى (ولكن ليطمئن قلبي) من سورة البقرة.

ومعنى (فأقيموا الصلاة) صلوها تامة ولا تقصروها. هذا قول مجاهد وقاتدة، فيكون مقابل قوله (فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة)، وهو الموافق لما تقدم من كون الوارد في القرآن هو حكم قصر الصلاة في حال الخوف، دون قصر السفر من غير خوف. فالإقامة هنا الإتيان بالشيء قائما أي تاما، على وجه التمثيل كقوله تعالى (وأقيموا الوزن بالقسط) وقوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه). وهذا قول جمهور الأئمة: مالك، والشافعي، وأحمد، وسفيان. وقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يؤدي المجاهد الصلاة حتى يزول الخوف، لأنه رأى مباشرة القتال فعلا يفسد الصلاة. وقوله تعالى (وإذا ضربتم في الأرض إلى قوله فإذا اطمأنتم) يرجح قول الجمهور، لأن قوله تعالى (إن الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا) مسوق مساق التعليل للحرص على أدائها في أوقاتها.

والموقوت: المحدود بأوقات، والمنجم عليها، وقد يستعمل بمعنى المفروض على طريق المجاز. والأول أظهر هنا.

(ولا تهنوا في ابتغاء القوم إن تكونوا تالمون فإنهم يالمون كما تالمون وترجون من الله ما لا يرجون وكان الله عليما حكيما)[104] عطف على جملة (وخذوا حذرکم إن الله أعد للكافرين عذابا

مهينا) زيادة في تشجيعهم على قتال الأعداء، وفي تهوين الأعداء في قلوب المسلمين، لأن المشركين كانوا أكثر عددا من المسلمين وأتم عدة، وما كان شرع قصر الصلاة وأحوال صلاة الخوف، إلا تحقيقا لنفي الوهن في الجهاد.

والابتغاء مصدر ابتغى بمعنى بغى المتعدي، أي الطلب، وقد تقدم عند قوله (أفغير دين الله تبغون) في سورة آل عمران. والمراد به هنا المبادأة بالغزو، وأن لا يتقاعسوا، حتى يكون المشركون هم المبتدئين بالغزو. تقول العرب: طلبنا بني فلان، أي غزوناهم. والمبادئ بالغزو له رعب في قلوب أعدائه. وزادهم تشجيعا على طلب العدو بأن تألم الفريقين المتحاربين واحدا، إذ كل يخشى بأس الآخر، وبأن للمؤمنين مزية على الكافرين، وهي أنهم يرجون من الله ما لا يرجوه الكفار، وذلك رجاء الشهادة إن قتلوا، ورجاء ظهور دينه على أيديهم إذا انتصروا، ورجاء الثواب في الأحوال كلها. وقوله (من الله) متعلق ب(ترجون). وحذف العائد المجرور بمن من جملة (ما لا يرجون) لدلالة حرف الجر الذي جر به اسم الموصول عليه، ولك أن تجعل ما صدق (ما لا يرجون) هو النصر، فيكون وعدا للمسلمين بأن الله ناصرهم، وبشارة بأن المشركين لا يرجون لأنفسهم نصرا، وأنهم آيسون منه بما قذف الله في قلوبهم من الرعب، وهذا مما يفت في ساعدهم. وعلى هذا الوجه يكون قوله (من الله) اعتراضا أو حالا مقدمة على المجرور بالحرف، والمعنى على هذا كقوله (ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا وأن الكافرين لا مولى لهم).

صفحة : 1021

(إنا أنزلنا إليك الكتب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيما[105] واستغفر الله إن الله كان عفورا رحيفا[106] ولا تجدل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما[107] يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبیتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا[108] ها أنتم هؤلاء جدلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن جدل الله عنهم يوم القيمة أم من يكون عليهم وكيلا[109]) اتصال هذه الآية بما قبلها يرجع إلى ما مضى من وصف أحوال المنافقين ومناصرهم، وانتقل من ذلك إلى الاستعداد لقتال المناوين للإسلام من قوله (يا أيها الذين آمنوا خذوا حذرکم فانفروا) الآية، وتخلل فيه من أحوال المنافقين في تربصهم بالمسلمين الدوائر ومختلف أحوال

القبائل في علائقهم مع المسلمين، واستطرد لذكر قتل الخطأ والعمد، وانتقل إلى ذكر الهجرة، وعقب بذكر صلاة السفر وصلاة الخوف، عاد الكلام بعد ذلك إلى أحوال أهل النفاق. والجملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً.

وجمهور المفسرين على أن هاته الآية نزلت بسبب حادثة رواها الترمذي حاصلها: أن أخوة ثلاثة يقال لهم: بشر وبشير ومبشر، أبناء أبيرق، وقيل: أبناء طعمة بن أبيرق، وقيل: إنما كان بشير أحدهم يكنى أبا طعمة، وهم من بني ظفر من أهل المدينة، وكان بشير شرهم، وكان منافقاً يهجو المسلمين بشعر يشيعه وينسبه إلى غيره، وكان هؤلاء الإخوة في فاقة، وكانوا جيرة لرفاعة بن زيد، وكانت غير قد أقبلت من الشام بدرمك وهو دقيق الحواري أي السמיד فابتاع منها رفاعة بن زيد حملاً من درمك لطعامه، وكان أهل المدينة يأكلون دقيق الشعير، فإذا جاء الدرملك ابتاع منه سيد المنزل شيئاً لطعامه فجعل الدرملك في مشربة له وفيها سلاح، فعدى بنو أبيرق عليه فنقبوا مشربته وسرقوا الدقيق والسلاح، فلما أصبح رفاعة ووجد مشربته قد سرقت أخبر ابن أخيه قتادة بن النعمان بذلك، فجعل يتحسس، فأنبئ بأن بني أبيرق استوقدوا في تلك الليلة ناراً، ولعله على بعض طعام رفاعة، فلما افتضح بنو أبيرق طرحوا المسروق في دار أبي مليل الأنصاري. وقيل: في دار يهودي اسمه زيد بن السمين، وقيل: لبني ابن سهل، وجاء بعض بني ظفر إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فاشتكوا إليه أن رفاعة وابن أخيه اتهما بالسرقة أهل بيت إيمان وصلاح، قال قتادة: فأتيت رسول الله، فقال لي عمدت إلى أهل بيت إسلام وصلاح فرميتهم بالسرقة على غير بينة. وأشاعوا في الناس أن المسروق في دار أبي مليل أو دار اليهودي. فما لبث أن نزلت هذه الآية، وأطلع الله رسوله على جلية الأمر، معجزة له، حتى لا يطمع أحد في أن يروج على الرسول باطلاً. هذا هو الصحيح في سوق هذا الخبر. ووقع في كتاب أسباب النزول للواحد، وفي بعض روايات الطبري سوق القصة ببعض مخالفة لما ذكرته: وأن بني ظفر سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يجادل عن أصحابهم كي لا يفتضحوا ويبرأ اليهودي، وأن رسول الله هم بذلك، فنزلت الآية. وفي بعض الروايات أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لام اليهودي وبرأ المتهم، وهذه الرواية واهية، وهذه الزيادة خطأ بين من أهل القصص دون علم ولا تبصر بمعاني القرآن. والظاهر أن صدر الآية تمهيد للتلويح إلى القصة، فهو غير مختص بها، إذ ليس في ذلك الكلام ما يلوح إليها، ولكن مبدأ التلويح إلى القصة من قوله (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم).

وقوله) بما أراك الله (الباء للآلة جعل ما أراه الله إياه بمنزلة آلة للحكم لأنه وسيلة إلى مصادفة العدل والحق ونفي الجور، إذ لا يحتمل علم الله الخطأ. والرؤية في قوله) أراك الله (عرفانية، وحقيقتها الرؤية البصرية، فأطلقت على ما يدرك بوجه اليقين لمشابهته الشيء المشاهد. والرؤية البصرية تنصب مفعولا واحدا فإذا أدخلت عليها همزة التعدية نصبت مفعولين كما هنا، وقد حذف المفعول الثاني لأنه ضمير الموصول، فأغنى عنه الموصول، وهو حذف كثير، والتقدير: بما أراكه الله.

فكل ما جعله الله حقا في كتابه فقد أمر بالحكم به بين الناس، وليس المراد أنه يعلمه الحق في جانب شخص معين بأن يقول له: إن فلانا على الحق، لأن هذا لا يلزم اطراده، ولأنه لا يلقي مدلولا لجميع آيات القرآن وإن صلح الحمل عليه في مثل هذه الآية، بل المراد أنه أنزل عليه الكتاب ليحكم بالطرق والقضايا الدالة على وصف الأحوال التي يتحقق بها العدل فيحكم بين الناس على حسب ذلك، بأن تندرج جزئيات أحوالهم عند التقاضي تحت الأوصاف الكلية المبينة في الكتاب، مثل قوله تعالى) وما جعل أدعياءكم أبناءكم(، فقد أبطل حكم التبني الذي كان في الجاهلية، فأعلمنا أن قول الرجل لمن ليس ولده: هذا ولدي، لا يجعل للمنسوب حقا في ميراثه. ورسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطئ في إدراج الجزئيات تحت كلياتها، وقد يعرض الخطأ لغيره، وليس المراد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يصادف الحق من غير وجوهه الجارية بين الناس، ولذلك قال إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من نار .

وغير الرسول يخطئ في الاندراج، ولذلك وجب بذل الجهد واستقصاء الدليل، ومن ثم استدل علماؤنا بهذه الآية على وجوب الاجتهاد في فهم الشريعة. وعن عمر بن الخطاب أنه قال لا يقولن أحد قضيت بما أراني الله تعالى فإن الله تعالى لم يجعل ذلك إلا لنبيه وأما الواحد منا فرأيه يكون ظنا ولا يكون علما ، ومعناه هو ما قدمناه من عروض الخطأ في الفهم لغير الرسول دون الرسول صلى الله عليه وسلم.

واللام في قوله (للخائنين خصيما) لام العلة وليست لام التقوية. ومفعول (خصيما) محذوف دل عليه ذكر مقابله وهو) للخائنين، (أي لا تكن تخاصم من يخاصم الخائنين، أي لا تخاصم عنهم. فالخصيم هنا بمعنى المنتصر المدافع كقوله كنت أنا خصمه يوم القيامة . والخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمراد الأمة، لأن الخصام عن الخائنين لا يتوقع من النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما المراد تحذير الذين دفعتهم الحمية إلى الانتصار لأبناء أبيرق. والأمر باستغفار الله جرى على أسلوب توجيه الخطاب إلى الرسول، فالمراد بالأمر غيره، أرشدهم إلى ما هو أنفع لهم وهو استغفار الله مما اقترفوه، أو أراد: واستغفر الله للخائنين ليلهمهم إلى التوبة ببركة استغفارك لهم فذلك أجدر من دفاع المدافعين عنهم. وهذا نظير قوله (ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم جاءوك فاستغفروا الله) وليس المراد بالأمر استغفار النبي لنفسه، كما أخطأ فيه من توهم ذلك، فركب عليه أن النبي صلى الله عليه وسلم خطر بباله ما أوجب أمره بالاستغفار، وهو همه أن يجادل عن بني أبيرق، مع علمه بأنهم سرقوا، خشية أن يفتضحوا، وهذا من أفهام الضعفاء وسوء وضعهم الأخبار لتأييد سقيم أفهامهم. والخطاب في قوله (ولا تجادل) للرسول، والمراد نهى الأمة عن ذلك، لأن مثله لا يترقب صدوره من الرسول عليه الصلاة والسلام كما دل عليه قوله تعالى (ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا).

(ويختانون) بمعنى يخونون، وهو افتعال دال على التكلف والمحاولة لقصد المبالغة في الخيانة. ومعنى خيانتهم أنفسهم أنهم يارتكابهم ما يضر بهم كانوا بمنزلة من يخون غيره كقوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم). ولك أن تجعل (أنفسهم) هنا بمعنى بني أنفسهم، أي بني قومهم، كقوله (تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم)، وقوله (فسلموا على أنفسكم)، أي الذين يختانون ناسا من أهلهم وقومهم. والعرب تقول: هو تميمي من أنفسهم، أي ليس بمولى ولا لصيق.

صفحة : 1023

والمجادلة مفاعلة من الجدل، وهو القدرة على الخصام والحجة فيه، وهي منازعة بالقول لإقناع الغير برأيك، ومنه سمي علم قواعد المناظرة والاحتجاج في الفقه علم الجدل، وكان يختلط بعلم أصول الفقه وعلم آداب البحث وعلم المنطق . ولم يسمع للجدل فعل

مجرد أصلي، والمسموع منه جادل لأن الخصام يستدعي خصمين. وأما قولهم: جدله فهو بمعنى غلبه في المجادلة، فليس فعلا أصليا في الاشتقاق. ومصدر المجادلة: الجدال، قال تعالى (ولا جدال في الحج). وأما الجدل بفتحين فهو اسم المصدر، وأصله مشتق من الجدل، وهو الصرع على الأرض، لأن الأرض تسمى الجدالة بفتح الجيم يقال: جدله فهو مجدول.

(وجملة) يستخفون من الناس (بيان ل) يختانون. (وجملة) ولا يستخفون من الله (حال، وذلك هو محل الاستغراب من حالهم وكونهم يختانون أنفسهم. والاستخفاء من الله مستعمل مجازا في الحياء، إذ لا يعتقد أحد يؤمن بالله أنه يستطيع أن يستخفي من الله.

(وجملة) وهو معهم (حال من اسم الجلالة، والمعية هنا معية العلم والاطلاع. (وإذ يبيتون) ظرف، والتبيت جعل الشيء في البيات، أي الليل، مثل التصبيح، يقال: بيتهم العدو وصبحهم العدو وفي القرآن: (لنبيتنه وأهله) أي لنأتينهم ليلا فنقلتهم. والمبيت هنا هو ما لا يرضي من القول، أي دبروه وزوروه ليلا لقصد الإخفاء، كقول العرب: هذا أمر قضي بليل، أو تشور فيه بليل، والمراد هنا تدبير مكيدتهم لرمي البراء بتهمة السرقة.

وقوله) ها أنتم هؤلاء جادلتهم عنهم (استئناف أثاره قوله) ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم، (والمخاطب كل من يصلح للمخاطبة من المسلمين. والكلام جار مجرى الفرض والتقدير، أو مجرى التعريض ببعض بني ظفر الذين جادلوا عن بني أبيرق.

والقول في تركيب) ها أنتم هؤلاء (تقدم في سورة البقرة عند قوله تعالى) ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم، (وتقدم نظيره في آل عمران) ها أنتم أولاء تحبونهم ولا يحبونكم. (وأم) في قوله) أمن يكون عليهم وكيلا (منقطعة للإضراب الانتقالي. (ومن) استفهام مستعمل في الإنكار.

والوكيل مضى الكلام عليه عند قوله تعالى) وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل (في سورة آل عمران.

(ومن يعمل سوءا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيمًا [110] ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما [111] ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا وإثما مبينا [112] ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم أن يضلوك وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما [113]) (اعتراض بتذييل بين جملة) ها

أنتم هؤلاء جادلتم عنهم (وبين جملة) ولولا فضل الله عليكم ورحمته
لهمت طائفة منهم أن يضلوك).

وعمل السوء هو العصيان ومخالفة ما أمر به الشرع ونهى عنه.
وظلم النفس شاع إطلاقه في القرآن على الشرك والكفر، وأطلق
أيضا على ارتكاب المعاصي. وأحسن ما قيل في تفسير هذه الآية:
أن عمل السوء أريد به عمل السوء مع الناس، وهو الاعتداء على
حقوقهم، وأن ظلم النفس هو المعاصي الراجعة إلى مخالفة المرء
في أحواله الخاصة ما أمر به أو نهى عنه.

والمراد بالاستغفار التوبة وطلب العفو من الله عما مضى من
الذنوب قبل التوبة، ومعنى (يجد الله غفورا رحيمًا) يتحقق ذلك،
فاستعير فعل (يجد) للتحقق لأن فعل وجد حقيقته الظفر بالشيء
ومشاهدته، فأطلق على تحقيق العفو والمغفرة على وجه الاستعارة.
ومعنى (غفورا رحيمًا) شديد الغفران وشديد الرحمة وذلك كناية عن
العموم والتعجيل، فيصير المعنى يجد الله غافرا له راحما له، لأنه
عام المغفرة والرحمة فلا يخرج منها أحد استغفره وتاب إليه، ولا
يتخلف عنه شمول مغفرته ورحمته زمانا، فكانت صيغة (غفورا
رحيمًا) مع (يجد) دالة على القبول من كل تائب بفضل الله.

صفحة : 1024

وذكر الخطيئة والإثم هنا يدل على أنهما متغايران، فالمراد
بالخطيئة المعصية الصغيرة، والمراد بالإثم الكبيرة.

والرمي حقيقته قذف شيء من اليد، ويطلق مجازا على نسبة
خبر أو وصف لصاحبه بالحق أو الباطل، وأكثر استعماله في نسبة
غير الواقع، ومن أمثالهم رميتي بدائها وانسلت (وقال تعالى)
والذين يرمون المحصنات) وكذلك هو هنا، ومثله في ذلك القذف
حقيقة ومجازا.

ومعنى (يرم به بريئا) ينسبه إليه ويحتال لترويح ذلك، فكأنه ينزع
ذلك الإثم عن نفسه ويرمي به البريء. والبهتان: الكذب الفاحش.
وجعل الرمي بالخطيئة وبالإثم مرتبة واحدة في كون ذلك إثما مبينا:
لأن رمي البريء بالجريمة في ذاته كبيرة لما فيه من الاعتداء على
حق الغير. ودل على عظم هذا البهتان بقوله (احتمل) تمثيلا لحال
فاعله بحال عناء الحامل ثقلا. والمبين الذي يدل كل أحد على أنه
إثم، أي إثما ظاهرا لا شبهة في كونه إثما.

وقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته لهمت طائفة منهم أن
يضلوك) عطف على (ولا تكن للخائنين خصيما).

والمراد بالفضل والرحمة هنا نعمة إنزال الكتاب تفصيلا لوجوه الحق في الحكم وعصمته من الوقوع في الخطأ فيه. وظاهر الآية أن هم طائفة من الذين يختانون أنفسهم بأن يضلوا الرسول غير واقع من أصله فضلا عن أن يضلوه بالفعل. ومعنى ذلك أن علمهم بأمانته يزعمهم عن محاولة ترويح الباطل عليه إذ قد اشتهر بين الناس، مؤمنهم وكافرهم، أن محمدا صلى الله عليه وسلم أمين فلا يسعهم إلا حكاية الصدق عنده، وأن بني ظفر لما اشتكوا إليه من صنيع قتادة بن النعمان وعمه كانوا يظنون أن أصحابهم بني أبيرق على الحق، أو أن بني أبيرق لما شكوا إلى رسول الله بما صنعه قتادة كانوا موجسين خيفة أن يطلع الله ورسوله على جلية الأمر، فكان ما حاولوه من تضليل الرسول طمعا لا هما، لأن الهم هو العزم على الفعل والثقة به، وإنما كان انتفاء همهم تضليله فضلا ورحمة، لدلالته على وقاره في نفوس الناس، وذلك فضل عظيم. وقيل في تفسير هذا الانتفاء: إن المراد انتفاء أثره، أي لولا فضل الله لضللت بهمهم أن يضلوك، ولكن الله عصمك عن الضلال، فيكون كناية. وفي هذا التفسير بعد من جانب نظم الكلام ومن جانب المعنى.

ومعنى (وما يضلون إلا أنفسهم) أنهم لو هموا بذلك لكان الضلال لاحقا بهم دونك، أي يكونون قد حاولوا ترويح الباطل واستغفال الرسول، فحق عليهم الضلال بذلك، ثم لا يجدونك مصغيا لضلالهم. (ومن زائدة لتأكيد النفي. و) شيء (أصله النصب على أنه مفعول مطلق لقوله) يضررونك (أي شيئا من الضر، وجر لأجل حرف الجر الزائد.

وجملة (وأنزل الله عليك الكتاب والحكمة) عطف على (وما يضررونك من شيء). وموقعها لزيادة تقرير معنى قوله (ولولا فضل الله عليك ورحمته) ولذلك ختمها بقوله (وكان فضل الله عليك عظيما)، فهو مثل رد العجز على الصدر. والكتاب: القرآن. والحكمة: النبوة. وتعليمه ما لم يكن يعلم هو ما زاد على ما في الكتاب من العلم الوارد في السنة والإنباء بالمغيبات. (لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما)[114])

صفحة : 1025

لم تخل الحوادث التي أشارت إليها الآي السابقة، ولا الأحوال التي حذرت منها، من تناج وتحاور، سرا وجهرا، لتدبير الخيانات

وإخفائها وتبويتها، لذلك كان المقام حقيقا بتعقيب جميع ذلك بذكر
النجوى وما تشتمل عليه، لأن في ذلك تعليما وتربية وتشريعا، إذ
النجوى من أشهر الأحوال العارضة للناس في مجتمعاتهم، لا سيما
في وقت ظهور المسلمين بالمدينة، فقد كان فيها المنافقون واليهود
وضعاء المؤمنين، وكان التناجي فاشيا لمقاصد مختلفة، فربما كان
يثير في نفوس الرائيين لتلك المناجاة شكًا، أي خوفا، إذ كان
المؤمنون في حال مناوأة من المشركين وأهل الكتاب، فلذلك تكرر
النهي عن النجوى في القرآن نحو(ألم تر إلى الذين نهوا عن
النجوى(الآيات، وقوله) إذ يستمعون إليك وإذ هم نجوى وقوله وإذا
خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم(، فلذلك ذم الله النجوى هنا
أيضا، فقال) لا خير في كثير من نجواهم(. فالجملة مستأنفة استئنافا
ابتدائيا لإفادة حكم النجوى، والمناسبة قد تبينت.

والنجوى مصدر، هي المسارة في الحديث، وهي مشتقة من
النجو، وهو المكان المستتر الذي المفضي إليه ينجو من طالبه،
ويطلق النجوى على المناجين، وفي القرآن) إذ يستمعون إليك وإذ
هم نجوى(، وهو وصف بالمصدر والآية تحتمل المعنيين. والضمير
الذي أضيف إليه) نجوى(ضمير جماعة الناس كلهم، نظير قوله
تعالى) إلا إنهم يثنون صدورهم ليستخفوا منه إلى قوله وما
يعلنون(في سورة هود، وليس عائدا إلى ما عادت إليه الضمائر
التي قبله في قوله) يستخفون من الناس(إلى هنا؛ لأن المقام مانع
من عوده إلى تلك الجماعة إذ لم تكن نجواهم إلا فيما يختص
بقضيتهم، فلا عموم لها يستقيم معه الاستثناء في قوله) إلا من أمر
بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس(. وعلى هذا فالمقصود من
الآية تربية اجتماعية دعت إليها المناسبة، فإن شأن المحادثات
والمحاورات أن تكون جهرية، لأن الصراحة من أفضل الأخلاق لدلالاتها
على ثقة المتكلم برأيه، وعلى شجاعته في إظهار ما يريد إظهاره
من تفكيره، فلا يصير إلى المناجاة إلا في أحوال شاذة يناسبها
إخفاء الحديث. فمن يناجي في غير تلك الأحوال رمي بأن شأنه
ذميم، وحديثه فيما يستحي من إظهاره، كما قال صالح بن عبد
القدوس:

الستر دون الفاحشات ولا يغشاك

دون الخير من ستر وقد نهى الله المسلمين عن النجوى غير مرة،
لأن التناجي كان من شأن المنافقين فقال: (ألم تر إلى الذين نهوا
عن النجوى ثم يعودون لما نهوا عنه) وقال) إنما النجوى من
الشیطان ليحزن الذين آمنوا(.

وقد ظهر من نهى النبي صلى الله عليه وسلم أن يتناجى اثنان
دون ثالث أن النجوى تبعث الريبة في مقاصد المتناجين، فعلمنا من

ذلك أنها لا تغلب إلا على أهل الريب والشبهات، بحيث لا تصير دأبا إلا لأولئك، فمن أجل ذلك نفى الله الخير عن أكثر النجوى. ومعنى (لا خير) أنه شر، بناء على المتعارف في نفي الشيء أن يراد به إثبات نقيضه، لعدم الاعتداد بالواسطة، كقوله تعالى (فماذا بعد الحق إلا الضلال)، ولأن مقام التشريع إنما هو بيان الخير والشر.

وقد نفى الخير عن كثير من نجواهم أو متناجيهم، فعلم من مفهوم الصفة أن قليلا من نجواهم فيه خير، إذ لا يخلو حديث الناس من تناج فيما فيه نفع. والاستثناء في قوله (إلا من أمر بصدقة) على تقدير مضاف، أي: إلا نجوى من أمر، أو بدون تقدير إن كانت النجوى بمعنى المتناجين، وهو مستثنى من (كثير)، فحصل من مفهوم الصفة ومفهوم الاستثناء قسمان من النجوى يثبت لهما الخير، ومع ذلك فهما قليل من نجواهم. أما القسم الذي أخرجه الصفة، فهو مجمل يصدق في الخارج على كل نجوى تصدر منهم فيها نفع، وليس فيها ضرر، كالتناجي في تشاور فيمن يصلح لمخالطة، أو نكاح أو نحو ذلك.

صفحة : 1026

وأما القسم الذي أخرجه الاستثناء فهو مبين في ثلاثة أمور: الصدقة، والمعروف، والإصلاح بين الناس. وهذه الثلاثة لو لم تذكر لدخلت في القليل من نجواهم الثابت له الخير، فلما ذكرت بطريق الاستثناء علمنا أن نظم الكلام جرى على أسلوب بديع فأخرج ما فيه الخير من نجواهم ابتداء بمفهوم الصفة، ثم أريد الاهتمام ببعض هذا القليل من نجواهم، فأخرج من كثير نجواهم بطريق الاستثناء، فبقي ما عدا ذلك من نجواهم، وهو الكثير، موصوفا بأن لا خير فيه وبذلك يتضح أن الاستثناء متصل، وأن لا داعي إلى جعله منقطعا. والمقصد من ذلك كله الاهتمام والتنويه بشأن هذه الثلاثة، ولو تناجى فيها من غالب أمره قصد الشر.

وقوله (ومن يفعل ذلك) الخ وعد بالثواب على فعل المذكورات إذا كان لابتغاء مرضاة الله، فدل على أن كونها خيرا وصف ثابت لها لما فيها من المنافع، ولأنها مأمور بها في الشرع، إلا أن الثواب لا يحصل إلا عن فعلها ابتغاء مرضاة الله كما في حديث إنما الأعمال بالنيات .

وقرأ الجمهور: (نؤتيه) بنون العظمة على الالتفات من الغيبة في قوله (مرضاة الله) إلى التكلم. وقرأه أبو عمرو، وحمزة، وخلف بالتحية على ظاهر قوله (ابتغاء مرضاة الله).

(ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا[115]) عطف على (ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله) بمناسبة تضاد الحالين. والمشاققة: المخالفة المقصودة، مشتقة من الشق لأن المخالف كأنه يختار شقا يكون فيه غير شق الآخر.

(فيحتمل قوله) من بعد ما تبين له الهدى (أن يكون أراد به من بعد ما آمن بالرسول فتكون الآية وعيدا للمرتد. ومناسبتها هنا أن بشير بن أبيرق صاحب القصة المتقدمة، لما افتضح أمره ارتد ولحق بمكة، ويحتمل أن يكون مرادا به من بعد ما ظهر صدق الرسول بالمعجزات، ولكنه شاقه عنادا ونواء للإسلام.

وسبيل كل قوم طريقتهم التي يسلكونها في وصفهم الخاص، فالسبيل مستعار للاعتقادات والأفعال والعادات، التي يلزمها أحد ولا يتبغي التحول عنها، كما يلزم قاصد المكان طريقا يبلغه إلى قصده، قال تعالى (قل هذه سبيلي). ومعنى هذه الآية نظير معنى قوله (إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئا وسيحبط أعمالهم)، فمن اتبع سبيل المؤمنين في الإيمان واتباع سبيل غيرهم في غير الكفر مثل اتباع سبيل يهود خيبر في غراسة النخيل، أو بناء الحصون، لا يحسن أن يقال فيه اتبع غير سبيل المؤمنين. وكان فائدة عطف اتباع غير سبيل المؤمنين على مشاققة الرسول الحيطنة لحفظ الجامعة الإسلامية بعد الرسول، فقد ارتد بعض العرب بعد الرسول صلى الله عليه وسلم. وقال الحطيئة في ذلك:

أطعنا رسول الله إذ كان بيننا
لعباد الله ما لأبي بكر فكانوا ممن اتبع غير سبيل المؤمنين ولم يشاقوا الرسول.

(ومعنى قوله) نوله ما تولى (الإعراض عنه، أي نتركه وشأنه لقلّة الاكتراث به، كما ورد في الحديث) (وأما الآخر فأعرض الله عنه).

صفحة : 1027

وقد شاع عند كثير من علماء أصول الفقه الاحتجاج بهذه الآية، لكون إجماع علماء الإسلام على حكم من الأحكام حجة، وأول من احتج بها على ذلك الشافعي. قال الفخر: روي أن الشافعي سئل

عن آية في كتاب الله تدل على أن الإجماع حجة فقرأ القرآن ثلاثمائة مرة حتى وجد هذه الآية. وتقرير الاستدلال أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فوجب أن يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا. بيان المقدمة الأولى: أنه تعالى ألحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين، ومشاققة الرسول وحدها موجبة لهذا الوعيد، فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له، لكان ذلك ضما لما لا أثر له في الوعيد إلى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد، وأنه غير جائز، فثبت أن اتباع غير سبيل المؤمنين حرام، فإذا ثبت هذا لزم أن يكون اتباع سبيلهم واجبا. وقد قرر غيره الاستدلال بالآية على حجية الإجماع بطرق أخرى، وكلها على ما فيها من ضعف في التقريب، وهو استلزام الدليل للمدعى، قد أوردت عليها نقوض أشار إليها ابن الحاجب في المختصر. واتفقت كلمة المحققين: الغزالي، والإمام في المعالم، وابن الحاجب، على توهين الاستدلال بهذه الآية على حجية الإجماع. (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد ضل ضللا بعيدا)[116].

استئناف ابتدائي، جعل تمهيدا لما بعده من وصف أحوال شركهم. وتعقيب الآية السابقة بهذه مشير إلى أن المراد باتباع غير سبيل المؤمنين اتباع سبيل الكفر من شرك وغيره، فعقبه بالتحذير من الشرك، وأكده بأن للدلالة على رفع احتمال المبالغة أو المجاز. وتقدم القول في مثل هذه الآية قريبا، غير أن الآية السابقة قال فيها (ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما) وقال في هذه (فقد ضل ضللا بعيدا). وإنما قال في السابقة (فقد افترى إثما عظيما) لأن المخاطب فيها أهل الكتاب بقوله (يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم) فنبهوا على أن الشرك من قبيل الافتراء تحذيرا لهم من الافتراء وتفضيحا لجنسه. وأما في هذه الآية فالكلام موجه إلى المسلمين فنبهوا على أن الشرك من الضلال تحذيرا لهم من مشاققة الرسول وأحوال المنافقين، فإنها من جنس الضلال. وأكد الخبر هنا بحرف (قد) اهتماما به لأن المواجه بالكلام هنا المؤمنون، وهم لا يشكون في تحقق ذلك. والبعيد أريد به القوي في نوعه الذي لا يرجى لصاحبه اهتداء، فاستعير له البعيد لأن البعيد يقصي الكائن فيه عن الرجوع إلى حيث صدر.

(إن يدعون من دونه إلا إناثا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا)[117] لعنه الله وقال لأتخذن من عبادك نصيبا مفروضا[118] ولأضلنهم ولأمنينهم ولأمرنهم فليبتكن آذان الأنعام ولأمرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا[119]

يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان إلا غرورا[120] أولئك مأواهم جهنم ولا يجدون عنها محيصا[121].)

كان قوله (إن يدعون) بيانا لقوله (فقد ضل ضللا بعيدا)، وأي ضلال أشد من أن يشرك أحد بالله غيره ثم أن يدعى أن شركاءه إناث، وقد علموا أن الأنثى أضعف الصنفين من كل نوع. وأعجب من ذلك أن يكون هذا صادرا من العرب، وقد علم الناس حال المرأة بينهم، وقد حرموها من حقوق كثيرة واستضعفوها. فالحصر في قوله (إن يدعون من دونه إلا إناثا) قصر ادعائي لأنه أعجب أحوال إشراكهم، ولأن أكبر آلهتهم يعتقدونها أنثى وهي: اللات، والعزى، ومناة، فهذا كقولك لا عالم إلا زيد. وكانت العزى لقريش، وكانت مناة للأوس والخزرج، ولا يخفى أن معظم المعاندين للمسلمين يومئذ كانوا من هذين الحيين: مشركو قريش هم أشد الناس عداة للإسلام، ومنافقو المدينة ومشركوها أشد الناس فتنة في الإسلام.

صفحة : 1028

(ومعنى (وإن يدعون إلا شيطانا مريدا): أن دعوتهم الأصنام دعوة للشيطان، والمراد جنس الشيطان، وإنما جعلوا يدعون الشيطان لأنه الذي سول لهم عبادة الأصنام. والمريد: العاصي والخارج عن الملك، وفي المثل تمرد مارد وعز الأبلق اسما حصنين للسؤال، فالمريد صفة مشبهة مشتقة من مرد بضم الراء إذا عتا في العصيان. وجملة (لعنه الله) صفة للشيطان، أي أبعد؛ وتحتمل الدعاء عليه، لكن المقام ينبو عن الاعتراض بالدعاء في مثل هذا السياق. وعطف (وقال لأتخذن) عليه يزيد احتمال الدعاء بعدا. وسياق هذه الآية كسياق أختها في قوله (فاخرج إنك من الصاغرين قال أنظرني إلى يوم يبعثون قال إنك من المنظرين قال فيما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم) الآية فكلها أخبار. وهي تشير إلى ما كان في أول خلق البشر من تنافر الأحوال الشيطانية لأحوال البشر، ونشأة العداوة عن ذلك التنافر، وما كونه الله من أسباب الذود عن مصالح البشر أن تنالها القوى الشيطانية نوال إهلاك بحرمان الشياطين من رضا الله تعالى، ومن مداخلتهم في مواقع الصلاح، إلا بمقدار ما تنتهز تلك القوى من فرض ميل القوى البشرية إلى القوى الشيطانية وانجذابها، فتلك خلس تعمل الشياطين فيها عملها، وهو ما أشار إليه قوله تعالى (قال هذا صراط علي مستقيم إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين). وتلك الطاف من الله أودعها في نظام الحياة البشرية عند التكوين، فغلب بسببها

الصلاح على جماعة البشر في كل عصر، وبقي معها من الشرور حظ يسير ينزع فيه الشيطان منازعه وكل الله أمر الزيادة عنه إلى إرادة البشر، بعد تزويدهم بالنصح والإرشاد بواسطة الشرائع والحكمة.

فمعنى الحكاية عنه بقوله (لأخذن من عبادك نصيبا مفروضا) أن الله خلق في الشيطان علما ضروريا أيقن بمقتضاه أن فيه المقدرة على فتنه البشر وتسخيرهم، وكانت في نظام البشر فرص تدخل في خلالها آثار فتنه الشيطان، فذلك هو النصيب المفروض، أي المجعول بفرض الله وتقديره في أصل الجبل. وليس قوله (من عبادك) إنكارا من الشيطان لعبوديته لله، ولكنها جلافة الخطاب الناشئة عن خباثة التفكير المتأصلة في جبلته، حتى لا يستحضر الفكر من المعاني المدلولة إلا ما له فيه هوى، ولا يتفطن إلى ما يحف بذلك من الغلظة، ولا إلى ما يفوته من الأدب والمعاني الجميلة. فكل حظ كان للشيطان في تصرفات البشر من أعمالهم المعنوية: كالعقائد والتفكيرات الشريرة، ومن أعمالهم المحسوسة: كالفساد في الأرض، والإعلان بخدمة الشيطان: كعبادة الأصنام، والتقريب لها، وإعطاء أموالهم لضلالهم، كل ذلك من النصيب المفروض.

ومعنى (ولأضلنهم) إضلالهم عن الحق. ومعنى (ولأمنينهم) لأعدنهم مواعيد كاذبة، ألقيا في نفوسهم، تجعلهم يتمنون، أي يقدرون غير الواقع واقعا، إغراقا في الخيال، ليستعين بذلك على تهوين انتشار الضلالات بينهم. يقال: مناه، إذا وعده المواعيد الباطلة، وأطمعه في وقوع ما يحبه مما لا يقع، قال كعب:

فلا يغرنك ما منت وما وعدت ومنه سمي بالتمني طلب ما لا طمع فيه أو ما فيه عسر.

ومعنى (ولأمرنهم فليبتكن آذان الأنعام) أي أمرنهم بأن يبتكوا آذان الأنعام فليبتكها، أي يأمرهم فيجدهم ممثلين، فحذف مفعول أمر استغناء عنه بما رتب عليه. والتبتك: القطع. قال تابت شرا:

ويجعل عينه ربيئة قلبه إلى سلة

من حد أخلق باتك وقد ذكر هنا شيئا مما يأمر به الشيطان مما يخص أحوال العرب، إذ كانوا يقطعون آذان الأنعام التي يجعلونها لطواغيتهم، علامة على أنها محررة للأصنام، فكانوا يشقون آذان البحيرة والسائبة والوصيلة، فكان هذا الشق من عمل الشيطان، إذ كان الباعث عليه غرضا شيطانيا.

وقوله (ولأمرنهم فليغيرن خلق الله) تعريض بما كانت تفعله أهل الجاهلية من تغيير خلق الله لدواع سخيفة، فمن ذلك ما يرجع إلى شرائع الأصنام مثل فقء عين الحامي، وهو البعير الذي حمى ظهره

من الركوب لكثرة ما أنسل، ويسيب للطواغيت. ومنه ما يرجع إلى أغراض ذميمة كالوشم إذ أرادوا به التزين، وهو تشويه، وكذلك وسم الوجوه بالنار.

صفحة : 1029

ويدخل في معنى تغيير خلق الله وضع المخلوقات في غير ما خلقها الله له، وذلك من الضلالات الخرافية. كجعل الكواكب آلهة، وجعل الكسوفات والخسوفات دلائل على أحوال الناس. ويدخل فيه تسويل الإعراض عن دين الإسلام، الذي هو دين الفطرة، والفطرة خلق الله؛ فالعدول عن الإسلام إلى غيره تغيير لخلق الله. وليس من تغيير خلق الله التصرف في المخلوقات بما أذن الله فيه ولا ما يدخل في معنى الحسن؛ فإن الختان من تغيير خلق الله ولكنه لفوائد صحية، وكذلك حلق الشعر لفائدة دفع بعض الأضرار، وتقليم الأظفار لفائدة تيسير العمل بالأيدي، وكذلك ثقب الآذان للنساء لوضع الأقراط والتزين. وأما ما ورد في السنة من لعن الواصلات والمنتمصات والمتفلجات للحسن فمما أشكل تأويله. وأحسب تأويله أن الغرض منه النهي عن سمات كانت تعد من سمات العواهر في ذلك العهد، أو من سمات المشركات، وإلا فلو فرضنا هذه منهيًا عنها لما بلغ النهي إلى حد لعن فاعلات ذلك. وملاك الأمر أن تغيير خلق الله إنما يكون إثما إذا كان فيه حظ من طاعة الشيطان، بأن يجعل علامة لنحلة شيطانية، كما هو سياق الآية واتصال الحديث بها. وقد أوضحناه ذلك في كتابي المسمى: النظر الفسيح على مشكل الجامع الصحيح.

(وجملة) ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله فقد خسر خسرانا مبينا (تذييل دال على أن ما دعاهم إليه الشيطان: من تبتك آذان الأنعام، وتغيير خلق الله، إنما دعاهم إليه لما يقتضيه من الدلالة على استشعارهم بشعاره، والتدين بدعوته، وإلا فإن الشيطان لا ينفعه أن يبتك أحد آذن ناقته، أو أن يغير شيئا من خلقته، إلا إذا كان ذلك للتأثر بدعوته.

وقوله) يعدهم ويمنيهم (استئناف لبيان أنه أنجز عزمه فوعد ومنى وهو لا يزال يعد ويمني، فلذلك جيء بالمضارع. وإنما لم يذكر أنه يأمرهم فيبتكون آذان الأنعام ويغيرون خلق الله لظهور وقوعه لكل أحد.

وجيء باسم الإشارة في قوله (أولئك مأواهم جهنم) لتنبية السامعين إلى ما يرد بعد اسم الإشارة من الخبر وأن المشار إليهم أحرىء به عقب ما تقدم من ذكر صفاتهم.

والمحيص: المراع والملجأ، من حاص إذا نفر وراغ، وفي حديث هرقل فحاصوا حيصه حمر الوحش إلى الأبواب . وقال جعفر بن علبة الحارثي:

ولم ندر إن حصنا من الموت حيصة
كم العمر باق والمدى متطاول روي: حصنا وحيصة بالحاء والصاد المهملتين ويقال: جاض أيضا بالجيم والصاد المعجمة، وبهما روي بيت جعفر أيضا.

(والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا وعد الله حقا ومن أصدق من الله قيلا) [122] (عطف على جملة) أولئك مأواهم جهنم (جريا على عادة القرآن في تعقيب الإنذار بالإشارة، والوعيد بالوعد. وقوله) وعد الله (مصدر مؤكد لمضمون جملة) سندخلهم جنات تجري (الخ، وهي بمعناه، فلذلك يسمى النحاة مثله مؤكدا لنفسه، أي مؤكدا لما هو بمعناه.

وقوله (حقا) مصدر مؤكد لمضمون) سندخلهم جنات(، إذ كان هذا في معنى الوعد، أي هذا الوعد أحققه حقا، أي لا يتخلف. ولما كان مضمون الجملة التي قبله خاليا عن معنى الإحقاق كان هذا المصدر مما يسميه النحاة مصدرا مؤكدا لغيره.

وجملة) ومن أصدق من الله قيلا(تذييل للوعد وتحقيق له: أي هذا من وعد الله، ووعود الله وعود صدق، إذ لا أصدق من الله قيلا. فالواو اعتراضية لأن التذييل من أصناف الاعتراض وهو اعتراض في آخر الكلام، وانتصب (قيلا) على تمييز نسبة من (أصدق من الله). والاستفهام إنكاري.

والقييل: القول، وهو اسم مصدر بوزن فعل يجيء في الشر والخير. (ليس بأمانيكم ولا أمانى أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا) [123] ومن يعمل من الصالحات من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا [124])

صفحة : 1030

الأظهر أن قوله (ليس بأمانيكم) استئناف ابتدائي للتنويه بفضائل الأعمال، والتشويه بمساويها، وأن في (ليس) ضميرا عائدا على الجزاء المفهوم من قوله (يجز به)، أي ليس الجزاء تابعا لأمانى

الناس ومشتهاهم، بل هو أمر مقدر من الله تعالى تقديرا بحسب الأعمال، ومما يؤيد أن يكون قوله (ليس بأمانيكُم) استثناء ابتداءً أنه وقع بعد تذييل مشعر بالنهاية وهو قوله (ومن أصدق من الله قيلا). ومما يرجح أن في ذلك الاعتبار إبهاما في الضمير، ثم بيانا له بالجملة بعده، وهي (من يعمل سوءا يجز به)؛ وأن فيه تقديم جملة (ليس بأمانيكُم) عن موقعها الذي يترقب في آخر الكلام، فكان تقديمها إظهارا للاهتمام بها، وتهيئة لإبهام الضمير. وهذه كلها خصائص من طرق الإعجاز في النظم. وجملة (من يعمل سوءا يجز به) استثناء بياني ناشئ عن جملة (ليس بأمانيكُم) لأن السامع يتساءل عن بيان هذا النفي المجمل. ولهذا الاستثناء موقع من البلاغة وخصوصية تفوت بغير هذا النظم الذي فسرناه. وجعل صاحب الكشف الضمير المستتر عائدا على وعد الله، أي ليس وعد الله بأمانيكُم؛ فتكون الجملة من تكملة الكلام السابق حالا من (وعد الله)، وتكون جملة (من يعمل سوءا يجز به) استثناء ابتداءً محضا. روى الواحد في أسباب النزول بسنده إلى أبي صالح، وروى ابن جيري بسنده إلى مسروق، وقتادة، والسدي، والضحاك، وبعض الروايات يزيد على بعض، أن سبب نزولها: أنه وقع تحاج بين المسلمين وأهل الكتاب: اليهود والنصارى، كل فريق يقول للآخرين: نحن خير منكم، ويحتج لذلك ويقول: لن يدخل الجنة إلا من كان على ديننا. فأنزل الله (ليس بأمانيكُم ولا أمانى أهل الكتاب) الآيات. فبين أن كل من اتبع هدى الله فهو من أهل الجنة وكل من ضل وخالف أمر الله فهو مجازى بسوء عمله، فالذين آمنوا من اليهود قبل بعثة عيسى وعملوا الصالحات هم من أهل الجنة وإن لم يكونوا على دين عيسى، فبطل قول النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان على ديننا. والذين آمنوا بموسى وعيسى قبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام وعملوا الصالحات يدخلون الجنة، فبطل قول المسلمين واليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان على ديننا؛ فكانت هذه الآية حكما فصلا بين الفرق، وتعلينا لهم أن ينظروا في توفر حقيقة الإيمان الصحيح، وتوفر العمل الصالح معه، ولذلك جمع الله أمانى الفرق الثلاث بقوله (ليس بأمانيكُم ولا أمانى أهل الكتاب). ثم إن الله لوح إلى فلج حجة المسلمين بإشارة قوله (وهو مؤمن) فإن كان إيمان اختل منه بعض ما جاء به الدين الحق، فهو كالعدم، فعقب هذه الآية بقوله (ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا). والمعنى أن الفوز في جانب المسلمين، لا لأن أمانيتهم كذلك، بل لأن أسباب الفوز والنجاة متوفرة في دينهم. وعن عكرمة: قالت اليهود والنصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان منا. وقال المشركون: لا نبعث.

والباء في قوله (بأمانيكم) للملابسة، أي ليس الجزاء حاصلًا حصولًا على حسب أمانيكم، وليست هي الباء التي تزداد في خبر ليس لأن أمانى المخاطبين واقعة لا منفية.

والأمانى: جمع أمنية، وهي اسم للتمنى، أي تقدير غير الواقع واقعا. والأمنية بوزن أفعولة كالأعجوبة. وقد تقدم ذلك في تفسير قوله تعالى (لا يعلمون الكتاب إلا أمانى) في سورة البقرة. وكان ذكر المسلمين في الأمانى لقصد التعميم في تفويض الأمور إلى ما حكم الله ووعد، وأن ما كان خلاف ذلك لا يعتد به، وما وافقه هو الحق، والمقصد المهم هو قوله (ولا أمانى أهل الكتاب) (على نحو) وأنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين (فإن اليهود كانوا في غرور، يقولون: لن تمسنا النار إلا أياما معدودة. وقد سمى الله تلك أمانى عند ذكره في قوله) وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة تلك أمانيتهم). أما المسلمون فمحاشون من اعتقاد مثل ذلك.

وقيل: الخطاب لكفار العرب، أي ليس بأمانى المشركين، إذ جعلوا الأصنام شفعاءهم عند الله، ولا أمانى أهل الكتاب الذين زعموا أن أنبياءهم وأسلافهم يغنون عنهم من عذاب الله، وهو محمل للآية.

صفحة : 1031

وقوله (ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا) (زيادة تأكيد، لرد عقيدة من يتوهم أن أحدا يغني عن عذاب الله.

والولي هو المولى، أي المشارك في نسب القبيلة، والمراد به المدافع عن قريبه، والنصير الذي إذا استنجدته نصرته، أو الحليف، وكان النصر في الجاهلية بأحد هذين النوعين.

ووجه قوله (من ذكر أو أنش) قصد التعميم والرد على من يحرم المرأة حظوظا كثيرة من الخير من أهل الجاهلية أو من أهل الكتاب. وفي الحديث وليشهدن الخير ودعوة المسلمين .

(ومن) لبيان الإبهام الذي في (من) (الشرطية في قوله) (ومن يعمل من الصالحات).

وقرأ الجمهور (يدخلون) بفتح التحتية وضم الخاء. وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وأبو بكر عن عاصم، وأبو جعفر، وروح عن يعقوب بضم التحتية وفتح الخاء على البناء للنائب.

(ومن أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا واتخذ الله إبراهيم خليلا [125]) ولله ما في السماوات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطا [126]) (الأظهر أن الواو للحال من ضمير) (يدخلون الجنة) (الذي ما صدقه المؤمنون

الصالحون، فلما ذكر ثواب المؤمنين أعقبه بتفضيل دينهم. والاستفهام إنكاري. وانتصب (دينا) على التمييز. وإسلام الوجه كناية عن تمام الطاعة والاعتراف بالعبودية، وهو أحسن الكنايات، لأن الوجه أشرف الأعضاء، وفيه ما كان به الإنسان إنسانا، وفي القرآن (فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني). والعرب تذكر أشياء من هذا القبيل كقوله (لنسفعا بالناصية)، ويقولون: أخذ بساقه، أي تمكن منه، وكأنه تمثيل لإمساك الرعاة الأنعام. وفي الحديث الطلاق لمن أخذ بالساق. ويقولون: ألقى إليه القياد، وألقى إليه الزمام، وقال زيد بن عمرو بن نفيل:

يقول أنفي لك عان راغم ويقولون: يدي رهن لفلان. وأراد بإسلام الوجه الاعتراف بوجود الله ووجدانيته. وقد تقدم ما فيه بيان لهذا عند قوله تعالى (إن الدين عند الله الإسلام) وقوله (وأوصى بها إبراهيم بنيه).

وجملة (وهو محسن) حال قصد منها اتصافه بالإحسان حين إسلامه وجهه لله، أي خلع الشرك قاصدا الإحسان، أي راغبا في الإسلام لما رأي فيه من الدعوة إلى الإحسان. ومعنى (واتبع ملة إبراهيم حنيفا) أنه اتبع شريعة الإسلام التي هي على أسس ملة إبراهيم. فهذه ثلاثة أوصاف بها يكمل معنى الدخول في الإسلام، ولعلها هي: الإيمان، والإحسان، والإسلام. ولك أن تجعل معنى (أسلم وجهه لله) أنه دخل في الإسلام، وأن قوله (وهو محسن) مخلص راغب في الخير، وأن اتباع ملة إبراهيم عنى به التوحيد. وتقدم أن (حنيفا) معناه مائلا عن الشرك أو متعبدا. وإذا جعلت معنى قوله (وهو محسن) أي عامل الصالحات كان قوله (واتبع ملة إبراهيم حنيفا) بمنزلة عطف المرادف وهو بعيد.

وقوله (واتخذ الله إبراهيم خليلا) عطف ثناء إبراهيم على مدح من اتبع دينه: زيادة تنويه بدين إبراهيم، فأخبر أن الله اتخذ إبراهيم خليلا. والخليل في كلام العرب الصاحب الملازم الذي لا يخفى عنه شيء من أمور صاحبه، مشتق من الخلال، وهو النواحي المتخللة للمكان (فترى الودق يخرج من خلاله وفجرنا خلالهما نهرا). هذا أظهر الوجوه في اشتقاق الخليل. ويقال: خل وخل بكسر الخاء وضمها ومؤنثه: خلة بضم الخاء، ولا يقال بكسر الخاء، قال كعب: أكرم بها خلة لو أنها صدقت وجمعهما خلائل. وتطلق الخلة بضم الخاء على الصحبة الخالصة (لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة)، وجمعهما خلل (من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلل). ومعنى اتخاذ الله إبراهيم خليلا شدة رضى الله عنه، إذ قد علم كل أحد أن الخلة الحقيقية تستحيل على الله فأريد لوازمها وهي الرضى، واستجابة الدعوة، وذكره بخير، ونحو ذلك.

وجملة (ولله ما في السماوات وما في الأرض) الخ تذييل جعل كالأحتراس، على أن المراد بالخليل لازم معنى الخلة، وليست هي كخلة الناس مقتضية المساواة أو التفضيل. فالمراد منها الكناية عن عبودية إبراهيم في جملة (ما في السماوات وما في الأرض). والمحيط: العليم.

صفحة : 1032

(ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء التي لا توتونهن ما كتب لهن وترغبون أن تنكوهن والمستضعفين من الولدان وأن تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فإن الله كان به عليماً [127]) عطف تشريع على إيمان وحكمة وعظة. ولعل هذا الاستفتاء حدث حين نزول الآيات السابقة، فذكر حكمه عقبها معطوفاً، وهذا الاستفتاء حصل من المسلمين بعد أن نزل قوله تعالى (وإن خفتن أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء) الخ. وأحسن ما ورد في تفسير هذه الآية ما رواه البخاري عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشة عن قول الله تعالى (وإن خفتن أن لا تقسطوا في اليتامى) قالت: يابن أختي هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله ويعجبه مالها وجمالها فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن ويبلغوا بهن أعلى سنتهن في الصداق، وأمروا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن. وأن الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فأنزل الله تعالى (ويستفتونك في النساء). قالت عائشة: وقول الله تعالى (وترغبون أن تنكوهن) رغبة أحدكم عن يتيمة حين تكون قليلة المال والجمال؛ قالت: فنهوا عن أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها من يتامى النساء إلا بالقسط من أجل رغبتهن عنهن إذا كن قليلات المال والجمال، وكان الولي يرغب عن أن ينكحها ويكره أن يزوجه رجلاً فيشركه في ماله بما شركته فيعضلها. فنزلت هذه الآية. فالمراد: ويستفتونك في أحكام النساء إذ قد علم أن الاستفتاء لا يتعلق بالذوات، فهو مثل قوله (حرمت عليكم أمهاتكم). وأخص الأحكام بالنساء: أحكام ولايتهن، وأحكام معاشرتهن. وليس المقصود هنا ميراث النساء إذ لا خطور له بالبال هنا. وقوله (قل الله يفتيكم فيهن) وعد باستيفاء الإجابة عن الاستفتاء، وهو ضرب من تبشير السائل المتحير بأنه قد وجد طلبته، وذلك

مثل قولهم: على الخير سقطت. وقوله تعالى (سأنيك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا). وتقديم اسم الجلالة للتنويه بشأن هذه الفتيا. وقوله (وما يتلى عليكم) عطف على اسم الجلالة، أي ويفتكم فيهن ما يتلى عليكم في الكتاب، أي القرآن. وإسناد الإفتاء إلى ما يتلى إسناد مجازي، لأن ما يتلى دال على إفتاء الله فهو سبب فيه، قال المعنى إلى: قل الله يفتكم فيهن بما يتلى عليكم في الكتاب، والمراد بذلك ما تلي عليهم من أول السورة، وما سيتلى بعد ذلك، فإن التذكير به وتكريره إفتاء به مرة ثانية، وما أتبع به من الأحكام إفتاء أيضا. وقد أمت الآية بخاصة ما تقدم من قوله (وأتوا اليتامى أموالهم) إلى قوله (وكفى بالله حسيبا). وكذلك أشارت هذه الآية إلى فقر مما تقدم: بقوله هنا (في يتامى النساء اللاتي لا تؤتوهن ما كتب لهن) فأشار إلى قوله (وإن خفتن أن لا تقسطوا إلى قوله فكلوه هنيئا مريئا).

ولحذف حرف الجر بعد (ترغبون) هنا موقع عظيم من الإيجاز وإكثار المعنى، أي ترغبون عن نكاح بعضهن، وفي نكاح بعض آخر، فإن فعل رغب يتعدى بحرف (عن) للشيء الذي لا يحب؛ وبحرف (في) للشيء المحبوب. فإذا حذف حرف الجر احتمل المعنيين إن لم يكن بينهما تناف، وذلك قد شمله قوله في الآية المتقدمة (وإن خفتن أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا) الخ. وأشار بقوله هنا (والمستضعفين من الولدان) إلى قوله هنالك (وأتوا اليتامى أموالهم إلى كبيرا) وإلى قوله (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم إلى قوله معروف). وأشار بقوله (وأن تقوموا لليتامى بالقسط) إلى قوله هنالك (وابتلوا اليتامى إلى حسيبا).

ولا شك أن ما يتلى في الكتاب هو من إفتاء الله، إلا أنه لما تقدم على وقت الاستفتاء كان مغايرا للمقصود من قوله (الله يفتكم فيهن)، فلذلك صح عطفه عليه عطف السبب على المسبب. والإفتاء الأنف هو من قوله (وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا) إلى (واسعا حكيمًا).

صفحة : 1033

(وفي من قوله) في يتامى النساء) للظرفية المجازية، أي في شأنهن، أو للتعليل، أي لأجلهن، ومعنى (كتب لهن) فرض لهن إما من أموال من يرثنهم، أو من المهور التي تدفعونها لهن، فلا توفوهن مهور أمثالهن، والكل يعد مكتوبا لهن، كما دل عليه حديث

عائشة رضي الله عنها وعلي الوجهين يجيء التقدير في قوله (وترغبون أن تنكحوهن) ولك أن تجعل الاحتمالين في قوله (ما كتب لهن) وفي قوله (وترغبون أن تنكحوهن). مقصودين على حد استعمال المشترك في معنييه.

وقوله (والمستضعفين) عطف على (يتامى النساء)، وهو تكميل وإدماج، لأن الاستفتاء كان في شأن النساء خاصة، والمراد المستضعفون والمستضعفات، ولكن صيغة التذكير تغليب، وكذلك الولدان، وقد كانوا في الجاهلية يأكلون أموال من في حجرهم من الصغار.

وقوله (وأن تقوموا) عطف على (يتامى النساء)، أي وما يتلى عليكم في القيام لليتامى بالعدل. ومعنى القيام لهم التدبير لشؤونهم، وذلك يشمل يتامى النساء.

(وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً أو إعراساً فلا جناح عليهما أن يصالحا بينهما صلحا والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً[128] ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وإن تصلحوا وتتقوا فإن الله كان غفوراً رحيماً[129] وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته وكان الله واسعا حكيماً[130]).

عطف لبقية إفتاء الله تعالى، وهذا حكم اختلال المعاشرة بين الزوجين، وقد تقدم بعضه في قوله (واللاتي تخافون نشوزهن) (الآية، في هذه السورة، فذلك حكم فصل القضاء بينهما، وما هنا حكم الانفصال بالصلح بينهما، وذلك ذكر فيه نشوز المرأة، وهنا ذكر نشوز البعل. والبعل زوج المرأة. وقد تقدم وجه إطلاق هذا الاسم عليه في قوله (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) (في سورة البقرة).

وصيغة (فلا جناح) من صيغ الإباحة ظاهراً، فدل ذلك على الإذن للزوجين في صلح يقع بينهما. وقد علم أن الإباحة لا تذكر إلا حيث يظن المنع، فالمقصود الإذن في صلح يكون بخلع: أي عوض مالي تعطيه المرأة، أو تنازل عن بعض حقوقها، فيكون مفاد هذه الآية أعم من مفاد قوله تعالى (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا أن لا يقيما حدود الله فإن خفتن أن لا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به)، فسماه هناك افتداء، وسماه هنا صلحا. وقد شاع في الاستعمال إطلاق الصلح على التراضي بين الخصمين على إسقاط بعض الحق، وهو الأظهر هنا. واصطلح الفقهاء من المالكية: على إطلاق الافتداء على اختلاع المرأة من زوجها بمال تعطيه، وإطلاق الخلع على الاختلاع بإسقاطها عنه بقية الصداق، أو النفقة لها، أو لأولادها.

ويحتمل أن تكون صيغة (لا جناح) مستعملة في التحريض على الصلح. أي إصلاح أمرهما بالصلح وحسن المعاشرة، فنفي الجناح من الاستعارة التمليلية؛ شبه حال من ترك الصلح واستمر على النشوز والإعراض بحال من ترك الصلح عن عمد لظنه أن في الصلح جناحاً. فالمراد الصلح بمعنى إصلاح ذات البين، والأشهر فيه أن يقال الإصلاح. والمقصود الأمر بأسباب الصلح، وهي: الإغضاء عن الهفوات، ومقابلة الغلظة باللين، وهذا أنسب وأليق بما يرد بعده من قوله (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته).

صفحة : 1034

وللنشوز والإعراض أحوال كثيرة: تقوى وتضعف، وتختلف عواقبها، باختلاف أحوال الأنفس، ويجمعها قوله (خافت من بعلمها نشوزاً أو إعراضاً). وللصلح أحوال كثيرة: منها المخالعة، فيدخل في ذلك ما ورد من الآثار الدالة على حوادث من هذا القبيل. ففي صحيح البخاري، عن عائشة، قالت في قوله تعالى (وإن امرأة خافت من بعلمها نشوزاً) قالت: الرجل يكون عنده المرأة ليس بمستكثر منها يريد أن يفارقها، فتقول له أجعلك من شأني في حل. فنزلت هذه الآية. وروى الترمذي، بسند حسن في ابن عباس، أن سودة أم المؤمنين وهبت يوماً لعائشة. وفي أسباب النزول للواحدي: أن ابنة محمد بن مسلمة كانت عند رافع بن خديج فكره منها أمراً، أي كبرا فأراد طلاقها، فقالت له: أمسكني واقسم لي ما بدا لملك. فنزلت الآية في ذلك.

وقرأ الجمهور: (أن يصلحاً) بتشديد الصاد وفتح اللام وأصله يتصلحاً، فأدغمت التاء في الصاد. وقرأ عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف: (أن يصلحاً) بضم التحتية وتخفيف الصاد وكسر اللام أي يصلح كل واحد منهما شأنهما بما يبدو من وجوه المصالحة.

والتعريف في قوله (والصلح خير) تعريف الجنس وليس تعريف العهد، لأن المقصود إثبات أن ماهية الصلح خير للناس، فهو تذييل للأمر بالصلح والترغيب فيه، وليس المقصود أن الصلح المذكور أنفاً، وهو الخلع، خير من النزاع بين الزوجين، لأن هذا، وإن صح معناه، إلا أن فائدة الوجه الأول أوفر، ولأن فيه التفادي عن إشكال تفضيل الصلح على النزاع في الخيرية مع أن النزاع لا خير فيه أصلاً. ومن جعل الصلح الثاني عين الأول غرته القاعدة المتداولة عند بعض النحاة، وهي: أن لفظ النكرة إذا أعيد معرفاً باللام فهو عين الأولى. وهذه القاعدة ذكرها ابن هشام الأنصاري في معنى اللبيب في

الباب السادس، فقال: يقولون: النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى، وإذا أعيدت معرفة، أو أعيدت المعرفة معرفة أو نكرة كانت الثانية عين الأولى ، ثم ذكر أن في القرآن آيات ترد هذه الأحكام الأربعة كقوله تعالى (الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا) وقوله (أن يصلحا بينهما صلحا والصلح خير) (زدناهم عذابا فوق العذاب) (والشيء لا يكون فوق نفسه) (أن النفس بالنفس) (يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء)، وأن في كلام العرب ما يرد ذلك أيضا. والحق أنه لا يختلف في ذلك إذا قامت قرينة على أن الكلام لتعريف الجنس لا لتعريف العهد، كما هنا. وقد تقدم القول في إعادة المعرفة نكرة عند قوله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة) في سورة البقرة. ويأتي عند قوله تعالى (وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه) في سورة الأنعام.

وقوله (خير) ليس هو تفضيلا ولكنه صفة مشبهة، وزنه فعل، كقولهم: سمح وسهل، ويجمع على خيور. أو هو مصدر مقابل الشر، فتكون إخبارا بالمصدر. وأما المراد به التفضيل فأصل وزنه أفعل، فخفف بطرح الهمزة ثم قلب حركته وسكونه. جمعه أخيار، أي والصلح في ذاته خير عظيم. والحمل على كونه تفضيلا يستدعي أن يكون المفضل عليه هو النشوز والإعراض. وليس فيه كبير معنى. وقد دلت الآية على شدة الترغيب في هذا الصلح بمؤكدات ثلاثة: وهي المصدر المؤكد في قوله (صلحا)، والإظهار في مقام الإضمار في قوله (والصلح خير)، والإخبار عنه بالمصدر أو بالصفة المشبهة فإنها تدل على فعل سجية.

ومعني (وأحضرت الأنفس الشح) ملازمة الشح للنفوس البشرية حتى كأنه حاضر لديها. ولكونه من أفعال الجيلة بني فعله للمجهول على طريقة العرب في بناء كل فعل غير معلوم الفاعل للمجهول، كقولهم: شغف بفلانة، واضطر إلى كذا. ف) (الشح) منصوب على أنه مفعول ثان ل) (أحضرت) لأنه من باب أعطى.

وأصل الشح في كلام العرب البخل بالمال، وفي الحديث أن تصدق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ، وقال تعالى (ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون) ويطلق على حرص النفس على الحقوق وقلة التسامح فيها، ومنه المشاحة، وعكسه السماحة في الأمرين.

فيجوز أن يكون المراد بالصلح في هذه الآية صلح المال، وهو الفدية. فالشح هو شح المال، وتعقيب قوله (والصلح خير) بقوله (وأحضرت الأنفس) على هذا الوجه بمنزلة قولهم بعد الأمر بما فيه مصلحة في موعظة أو نحوها: وما إخالك تفعل، لقصد التحريض. ويجوز أن يكون المراد من الشح ما جبلت عليه النفوس: من المشاحة، وعدم التساهل، وصعوبة الشكائم، فيكون المراد من الصلح صلح المال وغيره، فالمقصود من تعقيبه به تحذير الناس من أن يكونوا متلبسين بهذه المشاحة الحائلة دون المصالحة. وتقدم الكلام على البخل عند قوله تعالى (ولا يحسن الذين يبخلون بما آتاهم الله) في سورة آل عمران. وقد اشتهر عند العرب ذم الشح بالمال، وذم من لا سماحة فيه، فكان هذا التعقيب تنفيراً من العوارض المانعة من السماحة والصلح، ولذلك ذيل بقوله (وإن تحسنوا وتتقوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً) لما فيه من الترغيب في الإحسان والتقوى. ثم عذر الناس في شأن النساء فقال (ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء) أي تمام العدل. وجاء (ب) لن (للمبالغة في النفي، لأن أمر النساء يغالب النفس، لأن الله جعل حسن المرأة وخلقها مؤثراً أشد التأثير، فرب امرأة لبية خفيفة الروح، وأخرى ثقيلة حمقاء، فتفاوتهن في ذلك وخلو بعضهن منه يؤثر لا محالة تفاوتاً في محبة الزوج بعض أزواجه، ولو كان حريصاً على إظهار العدل بينهما، فلذلك قال (ولو حرصتم). وأقام الله ميزان العدل بقوله (فلا تميلوا كل الميل)، أي لا يفرط أحدكم بإظهار الميل إلى إحداهن أشد الميل حتى يسوء الأخرى بحيث تصير الأخرى كالمعلقة. فظهر أن متعلق (تميلوا) مقدر بإحداهن، وأن ضمير (تذروها) المنسوب عائداً إلى غير المتعلق المحذوف بالقرينة، وهو إيجاز بديع.

والمعلقة: هي المرأة التي يهجرها زوجها هجراً طويلاً، فلا هي مطلقة ولا هي زوجة، وفي حديث أم زرع زوجي العشيق إن أنطق أطلق وإن أسكت أعلق ، وقالت ابنة الحمارس: إن هي إلا حطة أو تطليق أو بين ذاك تعليق وقد دل قوله (ولن تستطيعوا إلى قوله فلا تميلوا كل الميل) على أن المحبة أمر قهري، وأن للتعليق بالمرأة أسباباً توجهه قد لا تتوفر في بعض النساء، فلا يكلف الزوج بما ليس في وسعه من الحب والاستحسان، ولكن من الحب حظاً هو اختياري، وهو أن يروض الزوج نفسه على الإحسان لامرأته، وتحمل ما لا يلائمه من خلقها أو أخلاقها ما استطاع، وحسن المعاشرة لها، حتى يحصل من الألف بها والحنو عليها اختياراً بطول التكرار والتعود، ما

يقوم مقام الميل الطبيعي. فذلك من الميل إليها الموصى به في قوله (فلا تميلوا كل الميل)، أي إلى إحداهن أو عن إحداهن. ثم وسع الله عليهما إن لم تنجح المصالحة بينهما فأذن لهما في الفراق بقوله (وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته). وفي قوله (يغن الله كلا من سعته) إشارة إلى أن الفراق قد يكون خيرا لهما لأن الفراق خير من سوء المعاشرة. ومعنى إغناء الله كلا: إغناؤه عن الآخر. وفي الآية إشارة إلى أن إغناء الله كلا إنما يكون عن الفراق المسبوق بالسعي في الصلح. وقوله (وكان الله واسعا حكيما) تذييل وتنهاية للكلام في حكم النساء.

(ولله ما في السماوات وما في الأرض ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله وإن تكفروا فإن لله ما في السماوات وما في الأرض وكان الله غنيا حميدا [131] ولله ما في السماوات وما في الأرض وكفى بالله وكيفا [132] إن يشأ يذهبكم أيها الناس ويأت بآخرين وكان الله على ذلك قديرا [133]) (جملة) ولله ما في السماوات وما في الأرض (معتزلة بين الجمل التي قبلها المتضمنة التحريض على التقوى والإحسان وإصلاح الأعمال من قوله (وإن تحسنوا وتتقوا) وقوله (وإن تصلحوا وتتقوا) وبين جملة) ولقد وصينا (الآية. فهذه الجملة تضمنت تذييلات لتلك الجمل السابقة، وهي مع ذلك تمهيد لما سيذكر بعدها من قوله (ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب) الخ لأنها دليل لوجوب تقوى الله.

صفحة : 1036

والمناسبة بين هذه الجملة والتي سبقتها: وهي جملة (يغن الله كلا من سعته) أن الذي له ما في السماوات وما في الأرض قادر على أن يغني كل أحد من سعته. وهذا تمجيد لله تعالى، وتذكير بأنه رب العالمين، وكناية عن تعظيم سلطانه واستحقاقه للتقوى. وجملة (ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) عطف على جملة (إن الله لا يغفر أن يشرك به). وجعل الأمر بالتقوى وصية: لأن الوصية قول فيه أمر بشيء نافع جامع لخير كثير، فلذلك كان الشأن في الوصية إيجاز القول لأنها يقصد منها وعي السامع، واستحضاره كلمة الوصية في سائر أحواله. والتقوى تجمع الخيرات، لأنها أمثال الأوامر واجتناب المناهي، ولذلك قالوا: ما تكرر لفظ في القرآن ما تكرر لفظ التقوى، يعنون غير الأعلام، كاسم الجلالة. وفي الحديث عن العرباض بن سارية: وعظنا

رسول الله موعظة وجلت منها القلوب، وذرفت منها العيون، فقلنا يا رسول الله: كأنها موعظة مودع فأوصنا، قال (أوصيكم بتقوى الله عز وجل والسمع والطاعة.) (فذكر التقوى في) (أن اتقوا الله) (الخ تفسير لجملة) (وصينا)، فإن فيه تفسيرية. والإخبار بأن الله أوصى الذين أوتوا الكتاب من قبل بالتقوى مقصود منه إلهاب هم المسلمين للتهمم بتقوى الله لئلا تفضلهم الأمم الذين من قبلهم من أهل الكتاب، فإن للائساء أثرا بالغا في النفوس، كما قال تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم.) (والمراد بالذين أوتوا الكتاب اليهود والنصارى، فالتعريف في الكتاب تعريف الجنس فيصدق بالمتعدد. والتقوى المأمور بها هنا منظور فيها إلى أساسها وهو الإيمان بالله ورسوله ولذلك قوبلت بجملة) (وإن تكفروا فإن لله ما في السماوات وما في الأرض).

وبين بها عدم حاجته تعالى إلى تقوى الناس، ولكنها لصلاح أنفسهم، كما قال (إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر.) (فقوله) (فإن لله ما في السماوات وما في الأرض) (كناية عن عدم الضرر بعصيان من يعصونه، ولذلك جعلها جوابا للشرط، إذ التقدير فإنه غني عنكم. وتأييد ذلك القصد بتذييلها بقوله) (وكان الله غنيا حميدا) (أي غنيا عن طاعتكم، محمودا لذاته، سواء حمده الحامدون وأطاعوه، أم كفروا وعصوه.

وقد ظهر بهذا أن جملة) (وإن تكفروا) (معطوفة على جملة) (أن اتقوا الله) (فهي من تمام الوصية، أي من مقول القول المعبر عنه ب) (وصينا)، فيحسن الوقف على قوله) (حميدا). (وأما جملة) (ولله ما في السماوات وما في الأرض وكفى بالله وكيفا) (فهي عطف على جملة) (ولقد وصينا)، (أتى بها تمهيدا لقوله) (إن يشأ يذهبكم) (فهي مراد بها معناها الكنائي الذي هو التمكن من التصرف بالإيجاد والإعدام، ولذلك لا يحسن الوقف على قوله) (وكيفا). (فقد تكررت جملة) (ولله ما في السماوات وما في الأرض) (هنا ثلاث مرات متتاليات متحدة لفظا ومعنى أصليا، ومختلفة الأغراض الكنائية المقصودة منها، وسبقها جملة نظيرتهن: وهي ما تقدم من قوله) (ولله ما في السماوات وما في الأرض وكان الله بكل شيء محيطا)، (فحصل تكرارها أربع مرات في كلام متناسق. فأما الأولى السابقة فهي واقعة موقع التعليل لجملة) (إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء)، (ولقوله) (ومن يشرك بالله فقد ضل ضللا بعيدا)، (والتذييل لهما، والاحتراس لجملة) (واتخذ الله إبراهيم خليلا)، (كما ذكرناه آنفا. وأما الثانية التي بعدها فواقعة موقع التعليل لجملة) (يغن الله كلا من سعته). (وأما الثالثة التي تليها فهي

علة للجواب المحذوف، وهو جواب قوله (وإن تكفروا!) فالتقدير: وإن تكفروا فإن الله غني عن تقواكم وإيمانكم فإن له ما في السماوات وما في الأرض وكان ولا يزال غنيا حميدا. وأما الرابعة التي تليها فعاطفة على مقدر معطوف على جواب الشرط تقديره: وإن تكفروا بالله وبرسوله فإن الله وكيل عليكم ووكيل عن رسوله وكفى بالله وكيفا.

وجملة (إن يشأ يذهبكم) واقعة موقع التفریع عن قوله (غنيا حميدا). والخطاب بقوله (أيها الناس) للناس كلهم الذين يسمعون الخطاب تنبيها لهم بهذا النداء. ومعنى (ويات باخرين) يوجد ناسا آخرين يكونون خيرا منكم في تلقي الدين.

صفحة : 1037

وقد علم من مقابلة قوله (أيها الناس) بقوله (آخرين) أن المعنى بناس آخرين غير كافرين، على ما هو الشائع في الوصف بكلمة آخر أو أخرى، بعد ذكر مقابل للموصوف، أن يكون الموصوف بكلمة آخر بعضا من جنس ما عطف هو عليه باعتبار ما جعله المتكلم جنسا في كلامه، بالتصريح أو التقدير. وقد ذهب بعض علماء اللغة إلى لزوم ذلك، واحتفل بهذه المسألة الحريري في درة الغواص. وحاصلها: أن الأخفش الصغير، والحريري، والرضي، وابن يسعون، والصقلي، وأبا حيان، ذهبوا إلى اشتراط اتحاد جنس الموصوف بكلمة آخر وما تصرف منها مع جنس ما عطف هو عليه، فلا يجوز عندهم أن تقول: ركبت فرسا وحمارا آخر، ومثلوا لما استكمل الشرط بقوله تعالى (أياما معدودات) ثم قال (فعدة من أيام أخر) (وبقوله) (أفرايتم اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى) فوصف مناة بالأخرى لأنها من جنس اللات والعزى في أنها صنم، قالوا: ومثل كلمة آخر في هذا كلمات: سائر، وبقية، وبعض، فلا تقول: أكرمت رجلا وتركت سائر النساء. ولقد غلا بعض هؤلاء النحاة فاشتراطوا الاتحاد بين الموصوف بآخر وبين ما عطف هو عليه حتى في الأفراد وضده. قاله ابن يسعون والصقلي، ورده ابن هشام في التذكرة محتجا بقول ربيعة بن مكرم:

وأبى

ولقد شفعتهما بآخر ثالث

الفرار لي الغداة تكرمي ويقول أبي حية النميري:

وكنت أمشي على رجلين معتدلا

فصرت أمشي على أخرى من الشجر وقال قوم بلزوم الاتحاد في

التذكير وضده، واختاره ابن جنبي، وخالفهم المبرد، واحتج المبرد بقول عنتره:

والخيل تقتحم الغبار عوابسا
من بين شيطمة وآخر شيطم وذهب الزمخشري وابن عطية إلى عدم اشتراط اتحاد الموصوف بأخر مع ما عطف هو عليه، ولذلك جوزا في هذه الآية أن يكون المعنى: ويأت بخلق آخرين غير الإنس. واتفقوا على أنه لا يجوز أن يوصف بكلمة آخر موصوف لم يتقدمه ذكر مقابل له أصلا، فلا تقول: جاءني آخر، من غير أن تتكلم بشيء قبل، لأن معنى آخر معنى مغاير في الذات مجانس في الوصف. وأما قول كثير:

صلى على عزة الرحمان وابنتها
ولبنى وصلى على جاراتها الآخر فمحمول على أنه جعل ابنتها جارة، أو أنه أراد: صلى على حبايبي: عزة وابنتها وجاراتها حبايبي الآخر. وقال أبو الحسن لا يجوز ذلك إلا في الشعر، ولم يأت عليه بشاهد.

قال أبو الحسن: وقد يجوز ما امتنع من ذلك بتأويل، نحو: رأيت فرسا وحمارا آخر بتأويل أنه دابة. وقول امرئ القيس:

إذا قلت هذا صاحبي ورضيته
وقرت به العينان بدلت أخرا قلت: وقد يجعل بيت كثير من هذا، ويكون الاعتماد على القرينة.

وقد عد في هذا القبيل قول العرب: تربت يمين الآخر ، وفي الحديث: قال الأعرابي للنبي صلى الله عليه وسلم إن الآخر وقع على أهله في رمضان كناية عن نفسه، وكأنه من قبيل التجريد، أي جرد من نفسه شخصا تنزيها لنفسه من أن يتحدث عنها بما ذكره. وفي حديث الأسلمي في الموطأ: أنه قال لأبي بكر إن الآخر قد زنى وبعض أهل الحديث يضبطونه بالقصر وكسر الخاء، وصوبه المحققون.

وفي الآية إشارة إلى أن الله سيخلف من المشركين قوما آخرين مؤمنين، فإن الله أهلك بعض المشركين على شركه بعد نزول هذه الآية، ولم يشأ إهلاك جميعهم. وفي الحديث: لعل الله أن يخرج من أصلابهم من يعبد.

(من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة وكان الله سميعا بصيرا[134]) (لما كان شأن التقوى عظيما على النفوس، لأنها يصرفها عنها استعجال الناس لمنافع الدنيا على خيرات الآخرة، نبههم الله إلى أن خير الدنيا بيد الله، وخير الآخرة أيضا، فإن اتقوه نالوا الخيرين.

ويجوز أن تكون الآية تعليماً للمؤمنين أن لا يصددهم الإيمان عن طلب ثواب الدنيا، إذ الكل من فضل الله. ويجوز أن تكون تذكيراً للمؤمنين بأن لا يلهيهم طلب خير الدنيا عن طلب الآخرة، إذ الجمع بينهما أفضل، وكلاهما من عند الله، على نحو قوله (فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسن وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار أولئك لهم نصيب بما كسبوا). أو هي تعليم للمؤمنين أن لا يطلبوا خير الدنيا من طرق الحرام، فإن في الحلال سعة لهم ومندوحة، وليتطلبوه من الحلال يسهل لهم الله حصوله، إذ الخير كله بيد الله، فيوشك أن يحرم من يتطلبه من وجه لا يرضيه أو لا يبارك له فيه. والمراد بالثواب في الآية معناه اللغوي دون الشرعي، وهو الخير وما يرجع به طالب النفع من وجوه النفع، مشتق من ثاب بمعنى رجع. وعلى الاحتمالات كلها فجواب الشرط ب) من كان يريد ثواب الدنيا (محذوف، تدل عليه علته، والتقدير: من كان يريد ثواب الدنيا فلا يعرض عن دين الله، أو فلا يصد عن سؤاله، أو فلا يقتصر على سؤاله، أو فلا يحصله من وجوه لا ترضي الله تعالى: كما فعل بنو أبيرق وأضرابهم، وليتطلبه من وجوه البر لأن فضل الله يسع الخيرين، والكل من عنده. وهذا كقول القطامي:

فمن تكن الحضارة أعجبتة
بادية ترانا التقدير: فلا يغترر أو لا يبتهج بالحضارة، فإن حالنا دليل على شرف البداوة.

(يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً [135]) انتقال من الأمر بالعدل في أحوال معينة من معاملات اليتامى والنساء إلى الأمر بالعدل الذي يعم الأحوال كلها، وما يقارنه من الشهادة الصادقة، فإن العدل في الحكم وأداء الشهادة بالحق هو قوام صلاح المجتمع الإسلامي، والانحراف عن ذلك ولو قيد أنملة يجر إلى فساد متسلسل. وصيغة (قوامين) دالة على الكثرة المراد لازمها، وهو عدم الإخلال بهذا القيام في حال من الأحوال.

والقسط العدل، وقد تقدم عند قوله تعالى (قائماً بالقسط) في سورة آل عمران. وعدل عن لفظ العدل إلى كلمة القسط لأن القسط كلمة معربة أدخلت في كلام العرب لدالتها في اللغة

المنقولة منها على العدل في الحكم، وأما لفظ العدل فأعم من ذلك، ويدل لذلك تعقيبه بقوله (شهداء لله) فإن الشهادة من علائق القضاء والحكم.

(والله) ظرف مستقر حال من ضمير (شهداء) أي لأجل الله، وليست لام تعديّة (شهداء) إلى مفعوله، ولم يذكر تعلق المشهود له بمتعلقه وهو وصف (شهداء) لإشعار الوصف بتعيينه، أي المشهود له بحق. وقد جمعت الآية أصلي الحاكم، وهما القضاء والشهادة. وجملة (ولو على أنفسكم) (حالية، و) (لو) فيها وصلية، وقد مضى القول في تحقيق موقع (لو) (الوصلية عند قوله تعالى) فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به (في سورة آل عمران. ويتعلق (على أنفسكم) (بكل من) (قوامين) (و) (شهداء) ليشمل القضاء والشهادة.

والأنفس: جمع نفس؛ وأصلها أن تطلق على الذات، ويطلقها العرب أيضاً على صميم القبيلة، فيقولون: هو من بني فلان من أنفسهم. فيجوز أن يكون (أنفسكم) هنا بالمعنى المستعمل به غالباً، أي: قوموا بالعدل على أنفسكم، وإشهدوا لله على أنفسكم، أي قضاء غالباً لأنفسكم وشهادة غالباً لأنفسكم، لأن حرف (على) مؤذن بأن متعلقة شديداً فيه كلفة على المجرور بعلى، أي ولو كان قضاء القاضي منكم وشهادة الشاهد منكم بما فيه ضرر وكرهة للقاضي والشاهد، وهذا أقصى ما يبالغ عليه في الشدة والأذى، لأن أشق شيء على المرء ما يناله من أذى وضرر في ذاته، ثم ذكر بعد ذلك الوالدان والأقربون لأن أقصى القاضي وشهادة الشاهد فيما يلحق ضرراً ومشقة بوالديه وقرابته أكثر من قضاؤه وشهادته فيما يؤول بذلك على نفسه.

صفحة : 1039

ويجوز أن يراد: ولو على قبيلتكم أو والديكم وقرابتكم. وموقع المبالغة المستفادة من (لو) (الوصلية أنه كان من عادة العرب أن ينتصروا بمواليهم من القبائل ويدفعوا عنهم ما يكرهونه، ويرون ذلك من إباء الضيم، ويرون ذلك حقا عليهم، ويعدون التقصير في ذلك مسبة وعارا يقضي منه العجب. قال مرة بن عداء الفقيسي:

رأيت موالي الألى يخذلونني
على
حدثان الدهر إذ يتقلب ويعدون الاهتمام بالآباء والأبناء في الدرجة الثانية، حتى يقولون في الدعاء: فداك أبي وأمي ، فكانت الآية تبطل هذه الحمية وتبعث المسلمين على الانتصار للحق والدفاع عن

المظلوم. فإن أبيت إلا جعل الأنفس بمعنى ذوات الشاهدين فاجعل عطف (الوالدين والأقربين) بعد ذلك لقصد الاحتراس لئلا يظن أحد أنه يشهد بالحق على نفسه لأن ذلك حقه، فهو أمير نفسه فيه، وأنه لا يصلح له أن يشهد على والديه أو أقاربه لما في ذلك من المسبة والمعرة أو التأم، وعلى هذا تكون الشهادة مستعملة في معنى مشترك بين الإقرار والشهادة، كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط).

وقوله (إن يكن غنيا أو فقيرا) استئناف واقع موقع العلة لمجموع جملة (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله): أي إن يكن المقسط في حقه، أو المشهود له، غنيا أو فقيرا، فلا يكن غناه ولا فقره سببا للقضاء له أو عليه والشهادة له أو عليه. والمقصود من ذلك التحذير من التأثير بأحوال يلتبس فيها الباطل بالحق لما يحف بها من عوارض يتوهم أن رعيها ضرب من إقامة المصالح، وحراسة العدالة، فلما أبطلت الآية التي قبلها التأثير للحمية أعقبت بهذه الآية لإبطال التأثير بالمظاهر التي تستجلب النفوس إلى مراعاتها فيتمحض نظرها إليها، وتغضي بسببها عن تمييز الحق من الباطل، وتذهل عنه، فمن النفوس من يتوهم أن الغنى يربأ بصاحبه عن أخذ حق غيره، يقول في نفسه: هذا في غنيته عن أكل حق غيره، وقد أنعم الله عليه بعدم الحاجة. ومن الناس من يميل إلى الفقير رقة له، فيحسبه مظلوما، أو يحسب أن القضاء له بمال الغني لا يضر الغني شيئا؛ فنهاهم الله عن هذه التأثيرات بكلمة جامعة وهي قوله (إن يكن غنيا أو فقيرا فالله أولى بهما). وهذا الترديد صالح لكل من أصحاب هذين التوهمين، فالذي يعظم الغني يدحض لأجله حق الفقير، والذي يرق للفقير يدحض لأجله حق الغني، وكلا ذلك باطل، فإن الذي يراعي حال الغني والفقير ويقدر إصلاح حال الفريقين هو الله تعالى.

فقوله (فالله أولى بهما) ليس هو الجواب، ولكنه دليله وعلته، والتقدير: فلا يهمكم أمرهما عند التقاضي، فالله أولى بالنظر في شأنهما، وإنما عليكم النظر في الحق.

ولذلك فرع عليه قوله (فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا) فجعل الميل نحو الموالى والأقارب من الهوى، والنظر إلى الفقر والغنى من الهوى.

والغني: ضد الفقير، فالغنى هو عدم إلى الاحتياج إلى شيء، وهو مقول عليه بالتفاوت، فيعرف بالمتعلق كقوله (كلانا غني عن أخيه حياته)، ويعرف بالعرف يقال: فلان غني، بمعنى له ثروة يستطيع بها تحصيل حاجاته من غير فضل لأحد عليه، فوجدان أجور الأجراء غنى،

وإن كان المستأجر محتاجاً إلى الأجراء، لأن وجدان الأجور يجعله كغير المحتاج، والغنى المطلق لا يكون إلا لله تعالى. والفقير: هو المحتاج، إلا أنه يقال: افتقر إلى كذا، بالتخصيص، فإذا قيل: هو فقير، فمعناه في العرف أنه كثير الاحتياج إلى فضل الناس، أو إلى الصبر على الحاجة لقلّة ثروته، وكل مخلوق فقير فقراً نسبياً، قال تعالى (والله الغني وأنتم الفقراء). واسم (يكن) ضمير مستتر عائد إله معلوم من السياق، يدل عليه قوله: (قوامين بالقسط شهداء لله) من معنى التخاصم والتقاضى. والتقدير: إن يكن أحد الخصمين من أهل هذا الوصف أو هذا الوصف، والمراد الجنسان، و(أو) للتقسيم، وتثنية الضمير في قوله (فأله أولى بهما) لأنه عائد إلى (غنيا وفقيراً) باعتبار الجنس، إذ ليس القصد إلى فرد معين ذي غنى، ولا إلى فرد معين ذي فقر، بل فرد شائع في هذا الجنس وفي ذلك الجنس.

صفحة : 1040

وقوله (أن تعدلوا) محذوف منه حرف الجر، كما هو الشأن مع أن المصدرية، فاحتمل أن يكون المحذوف لام التعليل فيكون تعليلاً للنهي، أي لا تتبعوا الهوى لتعدلوا، واحتمل أن يكون المحذوف (عن)، أي فلا تتبعوا الهوى عن العدل، أي معرضين عنه. وقد عرفت قاضياً لا مطعن في ثقته وتنزهه، ولكنه كان مبتلى باعتقاد أن مظنة القدرة والسلطان ليسوا إلا ظلمة: من أغنياء أو رجال. فكان يعتبر هذين الصنفين محقوقين فلا يستوفي التأمل من حججهما. وبعد أن أمر الله تعالى ونهى وحذر، عقب ذلك كله بالتهديد فقال (وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً). وقرأ الجمهور: (تلوا) بلام ساكنة وواوين بعدها، وأولاهما مضمومة فهو مضارع لوى. واللي: الفتل والثني. وتفرعت من هذا المعنى الحقيقي معان شاعت فساوت الحقيقة، منها: عدول عن جانب وإقبال على جانب آخر فإذا عدي بعن فهو انصراف عن المجرور بعن، وإذا عدي بالي فهو انصراف عن جانب كان فيه، وإقبال على المجرور بعلى، قال تعالى (ولا تلوون على أحد) أي لا تعطفون على أحد. ومن معانيه: لوى عن الأمر تثاقلاً، ولوى أمره عني أخفاه، ومنها: لي اللسان، أي تحريف الكلام في النطق به أو في معانيه، وتقدم عند قوله تعالى (يلوون ألسنتهم بالكتاب) في سورة آل عمران، وقوله (ليا بألسنتهم) في هذه السورة. فموقع فعل (تلوا) هنا موقع بليغ لأنه صالح لتقدير متعلقه المحذوف مجروراً

بحرف (عن) أو مجرورا بحرف (على) فيشمل معاني العدول عن الحق في الحكم، والعدول عن الصدق في الشهادة، أو التثاقل في تمكين المحق من حقه وأداء الشهادة لطالبيها، أو الميل في أحد الخصمين في القضاء والشهادة. وأما الإعراض فهو الامتناع من القضاء ومن أداء الشهادة والمماطلة في الحكم مع ظهور الحق، وهو غير اللي كما رأيت. وقرأه ابن عامر، وحمزة، وخلف: (وإن تلوا) بلام مضمومة بعدها واو ساكنة فقيل: هو مضارع ولي الأمر، أي باشره. فالمعنى: وإن تلوا القضاء بين الخصوم، فيكون راجعا إلى قوله (أن تعدلوا) ولا يتجه رجوعه إلى الشهادة، إذ ليس أداء الشهادة بولاية. والوجه أن هذه القراءة تخفيف (تلوا) نقلت حركة الواو إلى الساكن قبلها فالتقى واوان ساكنان فحذف أحدهما، ويكون معنى القراءتين واحدا.

وقوله (فإن الله كان بما تعملون خبيرا) كناية عن وعيد، لأن الخير بفاعل السوء، وهو قدير، لا يعوزه أن يعذبه على ذلك، وأكدت الجملة (ب) إن (و ب) كان.

(يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي أنزل من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر فقد ضل ضللا بعيدا [136]) تذييل عقب به أمر المؤمنين بأن يكونوا قوامين بالقسط شهداء لله، فأمرهم الله عقب ذلك بما هو جامع لمعاني القيام بالقسط والشهادة لله: بأن يؤمنوا بالله ورسوله وكتبه، ويداوموا على إيمانهم، ويحذروا مسارب ما يخل بذلك.

ووصف المخاطبين بأنهم آمنوا، وإردافه بأمرهم بأن يؤمنوا بالله ورسوله إلى آخره يرشد السامع إلى تأويل الكلام تأويلا يستقيم به الجمع بين كونهم آمنوا وكونهم مأمورين بإيمان، ويجوز في هذا التأويل خمسة مسالك: المسلك الأول: تأويل الإيمان في قوله (يا أيها الذين آمنوا) بأنه إيمان مختل منه بعض ما يحق الإيمان به، فيكون فيها خطاب لنفر من اليهود آمنوا، وهم عبد الله ابن سلام، وأسد وأسيد ابنا كعب، وثعلبة بن قيس، وسلام ابن أخت عبد الله ابن سلام، وسلمة ابن أخيه، ويامين بن يامين، سألوا النبي صلى اله عليه وسلم أن يؤمنوا به وبكتابه، كما آمنوا بموسى وبالتوراة، وأن لا يؤمنوا بالإنجيل، كما جاء في رواية الواحدي عن الكلبي، ورواه غيره عن ابن عباس.

المسلك الثاني: أن يكون التأويل في الإيمان المأمور به أنه إيمان كامل لا تشويه كراهية بعض كتب الله، تحذيرا من ذلك. فالخطاب للمسلمين لأن وصف الدين الذين آمنوا صار كاللقب للمسلمين، ولا شك أن المؤمنين قد آمنوا بالله وما عطف على اسمه هنا، فالظاهر أن المقصود بأمرهم بذلك: إما زيادة تقرير ما يجب الإيمان به، وتكرير استحضارهم إياه حتى لا يذهلوا عن شيء منه اهتماما بجميعة؛ وإما النهي عن إنكار الكتاب المنزل على موسى وإنكار نبوءته، لئلا يدفعهم بغض اليهود وما بينهم وبينهم من الشنآن إلى مقابلتهم بمثل ما يصرح به اليهود من تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وإنكار نزول القرآن؛ وإما أريد به التعريض بالذين يزعمون أنهم يؤمنون بالله ورسوله ثم ينكرون نبوءة محمد صلى الله عليه وسلم وينكرون القرآن، حسدا من عند أنفسهم، ويكرهون بعض الملائكة لذلك، وهم اليهود، والتنبيه على أن المسلمين أكمل الأمم إيمانا، وأولى الناس برسول الله وكتبه، فهم أحرى بأن يسودوا غيرهم لسلامة إيمانهم من إنكار فضائل أهل الفضائل، ويدل لذلك قوله عقبه) ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه(، ويزيد ذلك تأييدا أنه قال) واليوم الآخر(فعطفه على الأشياء التي من يكفر بها فقد ضل، مع أنه لم يأمر المؤمنين بالإيمان باليوم الآخر فيما أمرهم به، لأن الإيمان به يشاركون فيه اليهود فلم يذكره فيما يجب الإيمان به، وذكره بعد ذلك تعريضا بالمشركين.

المسلك الثالث: أن يراد بالأمر بالإيمان الدوام عليه تثبيتا لهم على ذلك، وتحذيرا لهم من الارتداد، فيكون هذا الأمر تمهيدا وتوطئة لقوله) من يكفر بالله وملائكته(، ولقوله إن الذين آمنوا ثم كفروا(الآية).

المسلك الرابع: أن الخطاب للمنافقين، يعني: يا أيها الذين أظهروا الإيمان أخلصوا إيمانكم حقا.

المسلك الخامس: روي عن الحسن تأويل الأمر في قوله) آمنوا بالله(بأنه طلب لثباتهم على الإيمان الذي هم عليه، واختاره الجبائي. وهو الجاري على السنة أهل العلم، وبناء عليه جعلوا الآية شاهدا لاستعمال صيغة الأمر في طلب الدوام. والمراد بالكتاب الي أنزل من قبل الجنس، والتعريف للاستغراق يعني: والكتب التي أنزل الله من قبل القرآن، ويؤيده قوله بعده) وكتبه ورسوله(.

وقرأ نافع، وعاصم، وحمزة، والكسائي، وأبو جعفر، ويعقوب، وخلف:)نزل (و)أنزل(كليهما بالبناء للفاعل وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو بالبناء للنائب.-

وجاء في صلة وصف الكتاب) الذي نزل على رسوله(بصيغة التفعيل، وفي صلة الكتاب) الذي أنزل من قبل(بصيغة الإفعال تفننا،

أو لأن القرآن حينئذ بصدد النزول نجومًا، والتوراة يومئذ قد انقضت
نزولهما. ومن قال: لأن القرآن أنزل منجما بخلاف غيره من الكتب
فقد أخطأ إذ لا يعرف كتاب نزل دفعة واحدة.
(إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم
يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا)[137]

صفحة : 1042

استئناف عن قوله (ومن يكفر بالله (الآية، لأنه إذا كان الكفر كما
علمت، فما ظنك بكفر مضاعف يعاوده صاحبه بعد أن دخل في
الإيمان، وزالت عنه عوائق الاعتراف بالصدق، فكفره بنس الكفر.
وقد قيل: إن الآية أشارت إلى اليهود لأنهم آمنوا بموسى ثم كفروا
به، إذ عبدوا العجل، ثم آمنوا بموسى ثم كفروا بعبسى ثم ازدادوا
كفرا بمحمد، وعليه فالآية تكون من الذم المتوجه إلى الأمة باعتبار
فعل سلفها، وهو بعيد، لأن الآية حكم لا ذم، لقوله (لم يكن الله
ليغفر لهم) فإن الأولين من اليهود كفروا إذ عبدوا العجل، ولكنهم
تابوا فما استحقوا عدم المغفرة وعدم الهداية، كيف وقد قيل لهم (
فتوبوا إلى بارئكم) (إلى قوله) (فتاب عليكم)، ولأن المتأخرين منهم ما
عبدوا العجل حتى يعد عليهم الكفر الأول، على أن اليهود كفروا غير
مرة في تاريخهم فكفروا بعد موت سليمان وعبدوا الأوثان، وكفروا
في زمن بختنصر. والظاهر على هذا التأويل أن لا يكون المراد بقوله
(ثم ازدادوا كفرا) أنهم كفروا كفرة أخرى، بل المراد الإجمال، أي ثم
كفروا بعد ذلك، كما يقول الواقف: وأولادهم وأولاد أولادهم وأولاد
أولاد أولادهم لا يريد بذلك الوقوف عند الجيل الثالث، ويكون المراد
من الآية أن الذين عرف من دأبهم الخفة إلى تكذيب الرسل، وإلى
خلع ربة الديانة، هم قوم لا يغفر لهم صنعهم، إذ كان ذلك عن
استخفاف بالله ورسله.

وقيل: نزلت في المنافقين إذ كانوا يؤمنون إذا لقوا المؤمنين، فإذا
رجعوا إلى قومهم كفروا، ولا قصد حينئذ إلى عدد الإيمانات
والكفرات. وعندني: أنه يعني أقواما من العرب من أهل مكة كانوا
يتجرون إلى المدينة فيؤمنون، فإذا رجعوا إلى مكة كفروا وتكرر
منهم ذلك، وهم الذين ذكروا عند تفسير قوله (فما لكم في
المنافقين فئتين).

وعلى الوجه كلها فاسم الموصول من قوله (إن الذين
كفروا) مراد منه فريق معهود، فالآية وعيد لهم ونذارة بأن الله
حرمهم الهدى فلم يكن ليغفر لهم، لأنه حرمهم سبب المغفرة،
ولذلك لم تكن الآية دالة على أن من أحوال الكفر ما لا ينفع

الإيمان بعده. فقد أجمع المسلمون على أن الإيمان يجب ما قبله، ولو كفر المرء مائة مرة، وأن التوبة من الذنوب كذلك، وقد تقدم شبه هذه الآية في آل عمران وهو قوله (إن الذين كفروا بعد إيمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم).
فإن قلت: إذا كان كذلك فهؤلاء القوم قد علم الله أنهم لا يؤمنون وأخبر بنفي أن يهديهم وأن يغفر لهم، فإذن لا فائدة في الطلب منهم أن يؤمنوا بعد هذا الكلام، فهل هم مخصوصون من آيات عموم الدعوة.

قلت: الأشخاص الذين علم الله أنهم لا يؤمنون، كأبي جهل، ولم يخبر نبيه بأنهم لا يؤمنون فهم مخاطبون بالإيمان مع عموم الأمة، لأن علم الله تعالى بعدم إيمانهم لم ينصب عليه أمانة، كما علم من مسألة التكليف بالمحال لعارض في أصول الفقه، وأما هؤلاء فلو كانوا معروفين بأعيانهم لكانت هذه الآية صارفة عن دعوتهم إلى الإيمان بعد، وإن لم يكونوا معروفين بأعيانهم فالقول فيهم كالقول فيمن علم الله عدم إيمانه ولم يخبر به، وليس ثمة ضابط يتحقق به أنهم دعوا بأعيانهم إلى الإيمان بعد هذه الآية ونحوها. والنفي في قوله (لم يكن الله ليغفر لهم) أبلغ من: لا يغفر الله لهم، لأن أصل وضع هذه الصيغة للدلالة على أن اسم كان لم يجعل ليصدر منه خبرها، ولا شك أن الشيء الذي لم يجعل لشيء يكون نابيا عنه، لأنه ضد طبعه، ولقد أبدع النحاة في تسمية اللام، التي بعد كان المنفية لام الجحود .

صفحة : 1043

(بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما[138] الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين أيتنون عندهم العزة فإن العزة لله جميعا[139] وقد نزل عليكم في الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزا بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره إنكم إذا مثلهم إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا[140]
الذين يتربصون بكم فإن كان لكم فتح من الله قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا[141]) استئناف ابتدائي ناشئ عن وصف الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا، فإن أولئك كانوا مظهرين الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم، وكان ثمة طائفة تبطن الكفر وهم أهل النفاق، ولما كان التظاهر بالإيمان ثم تعقبه

بالكفر ضربا من التهكم بالإسلام وأهله، جيء في جزاء عملهم بوعيد مناسب لتهكمهم بالمسلمين، فجاء به على طريقة التهكم إذ قال (بشر المنافقين)، فإن البشارة هي الخير بما يفرح المخبر به، وليس العذاب كذلك. وللعرب في التهكم أساليب كقول شقيق ابن سليك الأسدي:

أتاني من أبي أنس وعيد
لغيظة الضحاك جسمي وقول النابغة:
فإنك سوف تحلم أو تناهى
شبت أو شاب الغراب وقول ابن زبابة:
نبئت عمرا غارزا رأسه
يوعد أخواله

وتلك منه غير مأمونة
أن يفعل
الشيء إذا قاله ومجيء صفتهم بطريقة الموصول لإفادة تعليل استحقاقهم العذاب الأليم، أي لأنهم اتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين، أي اتخذوهم أولياء لأجل مضادة المؤمنين. والمراد بالكافرين مشركو مكة، أو أحبار اليهود، لأنه لم يبق بالمدينة مشركون صرحاء في وقت نزول هذه السورة، فليس إلا منافقون ويهود. وجملة (أببتغون عندهم العزة فإن العزة لله) استئناف بياني باعتبار المعطوف (وهو) فإن العزة لله (وقوله) (أببتغون) هو منشأ الاستئناف، وفي ذلك إيماء إلى أن المنافقين لم تكن موالاتهم للمشركين لأجل المماثلة في الدين والعقيدة، لأن معظم المنافقين من اليهود، بل اتخذوهم ليعتروا بهم على المؤمنين، وإيماء إلى أن المنافقين شعروا بالضعف فطلبوا الاعتزاز، وفي ذلك نهاية التجهيل والذم. والاستفهام إنكار وتوبيخ، ولذلك صح التفرع عنه بقوله (فإن العزة لله جميعا) أي لا عزة إلا به، لأن الاعتزاز بغيره باطل. كما قيل: من اعتز بغير الله هان. وإن كان المراد بالكافرين اليهود فالاستفهام تهكم بالفريقين كقول المثل: كالمستغيث من الرمضاء بالنار. وهذا الكلام يفيد التحذير من مخالطتهم بطريق الكناية. وجملة (وقد نزل عليكم في الكتاب) الخ يجوز أن تكون معطوفة على جملة (بشر المنافقين) تذكيرا للمسلمين بما كانوا أعلموا به مما يؤكد التحذير من مخالطتهم، فضمير الخطاب موجه إلى المؤمنين، وضمائر الغيبة إلى المنافقين، ويجوز أن تكون في موضع الحال من ضمير (يتخذون)، فيكون ضمير الخطاب في قوله (وقد نزل عليكم) خطابا لأصحاب الصلة من قوله (الذين يتخذون الكافرين أولياء) على طريقة الالتفات، كأنهم بعد أن أجريت عليهم الصلة صاروا معينين معروفين، فالتفت إليهم بالخطاب، لأنهم يعرفون أنهم أصحاب تلك الصلة، فلعلهم أن يقلعوا عن موالة الكافرين. وعليه

فضمير الخطاب للمنافقين، وضمائر الغيبة للكافرين، والذي نزل في الكتاب هو آيات نزلت قبل نزول هذه السورة في القرآن: في شأن كفر الكافرين والمنافقين واستهزائهم.

صفحة : 1044

قال المفسرون: إن الذي أحيل عليه هنا هو قوله تعالى في سورة الأنعام (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره) لأن شأن الكافرين يسري إلى الذين يتخذونهم أولياء، والظاهر أن الذي أحال الله عليه هو ما تكرر في القرآن من قبل نزول هذه السورة نحو قوله في البقرة (وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون) مما حصل من مجموعة تقرر هذا المعنى.

(وأن) في قوله (أن إذا سمعتم) تفسيرية، لأن (نزل) تضمن معنى الكلام دون حروف القول، إذ لم يقصد حكاية لفظ (ما نزل) بل حاصل معناه. وجعلها بعضهم مخففة من الثقلة واسمها ضمير شأن محذوف، وهو بعيد.

(وإسناد الفعلين: يكفر) (و) يستهزأ (إلى المجهول لتتأى، بحذف الفاعل، صلاحية إسناد الفعلين إلى الكافرين والمنافقين. وفيه إيحاء إلى أن المنافقين يركنون إلى المشركين واليهود لأنهم يكفرون بالآيات ويستهزئون، فتنلج لذلك نفوس المنافقين، لأن المنافقين لا يستطيعون أن يتظاهروا بذلك للمسلمين فيشفي غليلهم أن يسمع المسلمون ذلك من الكفار.

وقد جعل زمان كفرهم واستهزائهم هو زمن سماع المؤمنين آيات الله. والمقصود أنه زمن نزول آيات الله أو قراءة آيات الله، فعدل عن ذلك إلى سماع المؤمنين، ليشير إلى عجب تضاد الحالين، ففي حالة اتصاف المنافقين بالكفر بالله والهزل بآياته يتصف المؤمنون بتلقي آياته والإصغاء إليها وقصد الوعي لها والعمل بها.

وأعقب ذلك بتفريع النهي عن مجالستهم في تلك الحالة حتى ينتقلوا إلى غيرها، لئلا يتوسل الشيطان بذلك إلى استضعاف حرص المؤمنين على سماع القرآن، لأن للأخلاق عدوى، وفي المثل تعدي الصحاح مبارك الجرب .

وهذا النهي يقتضي الأمر بمغادرة مجالسهم إذا خاضوا في الكفر بالآيات والاستهزاء بها. وفي النهي عن القعود إليهم حكمة أخرى: وهي وجوب إظهار الغضب لله من ذلك كقوله (تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق).

(وحتى) حرف يعطف غاية الشيء عليه، فالنهي عن القعود معهم غاية أن يكفوا عن الخوض في الكفر بالآيات والاستهزاء بها. وهذا الحكم تدريج في تحريم موالة المسلمين للكافرين، جعل مبدأ ذلك أن لا يحضروا مجالس كفرهم ليظهر التمايز بين المسلمين الخالص وبين المنافقين، ورخص لهم القعود معهم إذ خاضوا في حديث غير حديث الكفر، ثم نسخ ذلك بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا آباءكم وإخوانكم أولياء إن استحبوا الكفر على الإيمان ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون قل إن كان آباءكم وأبنائكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم وأموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها أحب إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بأمره). وجعل جواب القعود معهم المنهي عنه أنهم إذا لم ينتهوا عن القعود معهم يكونون مثلهم في الاستخفاف بآيات الله إذ قال (إنكم إذا مثلهم) فإن (إذن) حرف جواب وجزاء لكلام ملفوظ به أو مقدر. والمجازاة هنا لكلام مقدر دل عليه النهي عن القعود معهم؛ فإن التقدير: إن قعدتم معهم إذن إنكم مثلهم. ووقوع إذن جزاء لكلام مقدر شائع في كلام العرب كقول العنبري:

لو كنت من مازن لم تستبح إبلي

بنو اللقيطة من ذهل بن شيبانا

إذن لقام بنصري معشر خشن
الحفيظة إن ذو لوثة لانا قال المرزوقي في شرح الحماسة: وفائدة إذن هو أنه أخرج البيت الثاني مخرج جواب قائل له: ولو استباحوا ماذا كان يفعل بنو مازن؟ فقال: إذن لقام بنصري معشر خشن . قلت: ومنه قوله تعالى (وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه يمينك إذا لارتاب المبطلون). التقدير: فلو كنت تتلو وتخط إذن لارتاب المبطلون. فقد علم أن الجزاء في قوله (إنكم إذن مثلهم) عن المنهي عنه لا عن النهي، كقول الراجز، وهو من شواهد اللغة والنحو:

إني إذن

لا تتركني فيهم شطيرا
أهلك أو أطيرا

صفحة : 1045

والظاهر أن فريقا من المؤمنين كانوا يجلسون هذه المجالس فلا يقدمون على تغيير هذا ولا يقومون عنهم تقية لهم فنهوا عن ذلك. وهذه المماثلة لهم خارجة مخرج التخليط والتهديد والتخويف، ولا يصير المؤمن منافقا بجلوسه إلى المنافقين، وأريد المماثلة في

المعصية لا في مقدارها، أي أنكم تصيرون مثلهم في التلبس بالمعاصي.

وقوله (إن الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا) تحذير من أن يكونوا مثلهم، وإعلام بأن الفريقين سواء في عدواة المؤمنين، ووعيد للمنافقين بعدم جدوى إظهارهم الإسلام لهم. وجملة (الذين يتربصون بكم) صفة للمنافقين وحدهم بدليل قوله (وإن كان للكافرين نصيب).

والتربص حقيقة في المكث بالمكان، وقد مر قوله (يتربصن بأنفسهن) في سورة البقرة. وهو مجاز في الانتظار وترقب الحوادث. وتفصيله قوله (فإن كان لكم فتح من الله (الآيات) وجعل ما يحصل للمسلمين فتحا لأنه انتصار دائم، ونسب إلى الله لأنه مقدره ومريده بأسباب خفية ومعجزات بينة. والمراد بالكافرين هم المشركون من أهل مكة وغيرهم لا محالة، إذ لا حظ لليهود في الحرب، وجعل ما يحصل لهم من النصر نصيبا تحقيرا له، والراد نصيب من الفوز في القتال.

والاستحواذ: الغلبة والإحاطة، أبقوا الواو على أصلها ولم يقلبوها ألفا بعد الفتحة على خلاف القياس. وهذا أحد الأفعال التي صححت على خلاف القياس مثل: استجوب، وقد يقولون: استحاذ على القياس كما يقولون: استجاب واستصاب.

والاستفهام تقريرى. ومعنى (ألم نستحوذ عليكم) ألم نتول شؤونكم ونحيط بكم إحاطة العناية والنصرة ونمنعكم من المؤمنين، أي من أن ينالكم بأسهم، فالمنع هنا إما منع مكذوب يخيلونه الكفار واقعا وهو الظاهر، وإما منع تقديري وهو كف النصرة عن المؤمنين، والتجسس عليهم بإبلاغ أخبارهم للكافرين، وإلقاء الأراجيف والفتن بين جيوش المؤمنين، وكل ذلك مما يضعف بأس المؤمنين إن وقع، وهذا القول كان يقوله من يندس من المنافقين في جيش المسلمين في الغزوات، وخاصة إذا كانت جيوش المشركين قرب المدينة مثل غزوة الأحزاب.

وقوله (فأله يحكم بينكم يوم القيامة) الفاء للفصيحة، والكلام إنذار للمنافقين وكفاية لمهم المؤمنين، بأن فوض أمر جزاء المنافقين على مكائدهم وخزعاتهم إليه تعالى.

وقوله (ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا) تثبيت للمؤمنين، لأن مثل هذه الأخبار عن دخائل الأعداء وتأليبهم: من عدو مجاهر بكفره، وعدو مصانع مظهر للأخوة، وبيان هذه الأفعال الشيطانية البالغة أقصى المكر والحيلة، يثير مخاوف في نفوس المسلمين وقد يخيل لهم مهاوي الخيبة في مستقبلهم، فكان من شأن التلطف بهم أن يعقب ذلك التحذير بالشد على العضد، والوعد

بحسن العاقبة، فوعدهم الله بأن لا يجعل للكافرين، وإن تألبت عصاباتهم، واختلفت مناحي كفرهم، سبيلا على المؤمنين. والمراد بالسبيل طريق الوصول إلى المؤمنين بالهزيمة والغلبة، بقريئة تعديته بعلى، ولأن سبيل العدو إلى عدوه هو السعي إلى مضرتة، ولو قال لك الحبيب: لا سبيل إليك، لتحسرت؛ ولو قال لك العدو: لا سبيل إليك، لتهللت بشرا، فإذا عدي بعلى صار نسا في سبيل الشر والأذى. فالآية وعد محض دنيوي، وليست من التشريع في شيء، ولا من أمور الآخرة في شيء لنبو المقام عن هذين. فإن قلت: إذا كان وعدا لم يجز تخلفه، ونحن نرى الكافرين ينتصرون على المؤمنين انتصارا بينا، وربما تملكوا بلادهم وطال ذلك، فكيف تأويل هذا الوعد. قلت: إن أريد بالكافرين والمؤمنين الطائفتان المعهودتان بقريئة القصة فالإشكال زائل، لأن الله جعل عاقبة النصر أيامئذ للمؤمنين وقطع دابر القوم الذين ظلموا فلم يلبثوا أن ثقفوا وأخذوا وقتلوا تقتيلا ودخلت بقيتهم في الإسلام فأصبحوا أنصارا للدين؛ وإن أريد العموم فالمقصود من المؤمنين المؤمنون الخالص الذين تلبسوا بالإيمان بسائر أحواله وأصوله وفروعه، ولو استقام المؤمنون على ذلك لما نال الكافرون منهم منالا، ولدفعوا عن أنفسهم خيبة وخبالا.

صفحة : 1046

(إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراءون الناس ولا يذكرون الله إلا قليلا [142] مذبيبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا [143]) (استئناف ابتدائي، فيه زيادة بيان لمساويهم. والمناسبة ظاهرة. وتأکید الجملة بحرف) (إن) لتحقيق حالتهم العجيبة وتحقيق ما عقبها من قوله (وهو خادعهم).

وتقدم الكلام على معنى مخادعة المنافقين الله تعالى في سورة البقرة عند قوله (يخادعون الله والذين آمنوا). وزادت هذه الآية بقوله (وهو خادعهم) أي فقابلهم بمثل صنيعهم، فكما كان فعلهم مع المؤمنين المتبعين أمر الله ورسوله خداعا لله تعالى، كان إمهال الله لهم في الدنيا حتى اطمأنوا وحسبوا أن حيلتهم وكيدهم راجا على المسلمين وأن الله ليس ناصرهم، وإنذاره المؤمنين بكيدهم حتى لا تنطلي عليهم حيلهم، وتقدير أخذه إياهم بأخرة، شبيها بفعل المخادع جزاء وفاقا. فأطلاق الخداع على استدراج الله إياهم استعارة تمثيلية، وحسنها المشاكلة؛ لأن

المشاكلة لا تعدو أن تكون استعارة لفظ لغير معناه مع مزيد مناسبة مع لفظ آخر مثل اللفظ المستعار. فالمشاكلة ترجع إلى التمليح، أي إذا لم تكن لإطلاق اللفظ على المعنى المراد علاقة بين معنى اللفظ والمعنى المراد إلا محاكاة اللفظ، سميت مشاكلة كقول أبي الرقعمق.

قالوا: اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت: أطبخوا لي جبة وقميصا. (وكسالى) جمع كسلان على وزن فعالي، والكسلان المتصف بالكسل، وهو الفتور في الأفعال لسامة أو كراهية. والكسل في الصلاة مؤذن بقلة اكرثات المصلي بها وزهده في فعلها، فلذلك كان من شيم المنافقين. ومن أجل ذلك حذرت الشريعة من تجاوز حد النشاط في العبادة خشية السامة، ففي الحديث عليكم من الأعمال بما تطيقون فإن الله لا يمل حتى تملوا . ونهى على الصلاة والإنسان يريد حاجته، وعن الصلاة عند حضور الطعام، كل ذلك ليكون إقبال المؤمن على الصلاة بشره وعزم، لأن النفس إذا تطرقتها السامة من الشيء دبت إليها كراهيته ديبا حتى تتمكن منها الكراهية، ولا خطر على النفس مثل أن تكره الخير.

(وكسالى) (حال لازمة من ضمير) قاموا، لأن قاموا لا يصلح أن يقع وحده جوابا ل(إذا) التي شرطها) قاموا، لأنه لو وقع مجردا لكان الجواب عين الشرط، فلزم ذكر الحال، كقوله تعالى (وإذا مروا باللغو مروا كراما) وقول الأحوص الأنصاري:

فإذا تزول تزول عن متخبط

تخشى

بوادره على الأقران وجملة) يراءون الناس (حال ثانية، أو صفة ل) كسالي، أو جملة مستأنفة لبيان جواب من يسأل: ماذا قصدهم بهذا القيام للصلاة وهلا تركوا هذا القيام من أصله، فوقع البيان بأنهم يراءون بصلاتهم الناس. (و يراءون) فعل يقتضي أنهم يرون الناس صلاتهم ويربهم الناس كذلك. وليس الأمر كذلك، فالمفاعلة هنا لمجرد المبالغة في الإراءة، وهذا كثير في باب المفاعلة. وقوله) ولا يذكرون الله إلا قليلا (معطوف على) يراءون (إن كان) يراءون (حالا أو صفة، وإن كان) يراءون (استئناف فجملة) ولا يذكرون (حال، والواو واو الحال، أي: ولا يذكرون الله بالصلاة إلا قليلا. فالاستثناء إما من أزمنة الذكر، أي إلا وقتا قليلا، وهو وقت حضورهم مع المسلمين إذ يقومون إلى الصلاة معهم حينئذ فيذكرون الله بالتكبير وغيره، وإما من مصدر) يذكرون، أي إلا ذكرا قليلا في تلك الصلاة التي يراءون بها، وهو الذكر الذي لا مندوحة عن تركه مثل: التأمين، وقول ربنا لك الحمد، والتكبير، وما عدا ذلك لا يقولونه

من تسبيح الركوع، وقراءة ركعات السر. ولك أن تجعل جملة (ولا يذكرون) معطوفة على جملة (وإذا قاموا)، فهي خبر عن خصالهم، أي هم لا يذكرون الله في سائر أحوالهم إلا حالا قليلا أو زمنا قليلا، وهو الذكر الذي لا يخلو عنه عبد يحتاج لربه في المنشط والمكروه، أي أنهم ليسوا مثل المسلمين الذين يذكرون الله على كل حال، ويكثر من ذكره. وعلى كل تقدير فالآية أفادت عبوديتهم وكفرهم بنعمة ربهم زيادة على كفرهم برسوله وقرآنه.

صفحة : 1047

ثم جاء بحال تعبر عن جامع نفاقهم وهي قوله (مذبذبين بين ذلك) (وهو حال من ضمير) (يراءون).
والمذبذب اسم مفعول من الذبذبة. يقال: ذبذبه فتذبذب. والذبذبة: شدة الاضطراب من خوف أو وجل، قيل: إن الذبذبة مشتقة من تكوير ذب إذا طرد، لأن المطرود يعجل ويضطرب، فهو من الأفعال التي أفادت كثرة المصدر بالتكرير، مثل زلزل ولملم بالمكان وصلصل وكبكب، وفيه لغة بدالين مهملتين، وهي التي تجري في عاميتنا اليوم، يقولون: رجل مذبذب، أي يفعل الأشياء على غير صواب ولا توفيق. فقيل: إنها مشتقة من الدبة بضم الدال وتشديد الباء الموحدة أي الطريقة بمعنى أنه يسلك مرة هذا الطريق ومرة هذا الطريق.
والإشارة بقوله (بين ذلك) إلى ما استفيد من قوله (يراءون الناس) لأن الذي يقصد من فعله إرضاء الناس لا يلبث أن يصير مذبذبا، إذ يجد في الناس أصنافا متباينة المقاصد والشهوات. ويجوز جعل الإشارة راجعة إلى شيء غير مذكور، ولكن إلى ما من شأنه أن يشار إليه، أي مذبذبين بين طرفين كالإيمان والكفر.
وجملة (لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) (صفة ل) (مذبذبين) لقصد الكشف عن معناه لما فيه من خفاء الاستعارة، أو هي بيان لقوله (مذبذبين بين ذلك). (و) (هؤلاء) أحدهما إشارة إلى المؤمنين، والآخر إشارة إلى الكافرين من غير تعيين، إذ ليس في المقام إلا فريقان فأبها جعلته مشارا إليه بأحد اسمي الإشارة صح ذلك، ونظيره قوله تعالى (فوجد رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه).
والتقدير: لا هم إلى المسلمين ولا هم إلى الكافرين. (و) (إلى) متعلقة بمحذوف دل عليه معنى الانتهاء، أي لا ذاهبين إلى هذا الفريق ولا إلى الفريق الآخر، والذهاب الذي دلت عليه (إلى) ذهاب مجازي وهو الانتماء والانتساب، أي هم أضاعوا النسبتين فلا هم مسلمون ولا هم

كافرون ثابتون، والعرب تأتي بمثل هذا التركيب المشتمل على (لا) النافية مكررة في غرضين: تارة يقصدون به إضاعة الأمرين، كقول إحدى نساء حديث أم زرع لا سهل فيرتقى ولا سمين فينتقل وقوله تعالى) فلا صدق ولا صلى(لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث.) وتارة يقصدون به إثبات حالة وسط بين حالين، كقوله تعالى) لا شرقية ولا غربية لا فارض ولا بكر(، وقول زهير: فلا هو أخفاها ولم يتقدم وعلى الاستعمالين فمعنى الآية خفي، إذ ليس المراد إثبات حالة وسط للمنافقين بين الإيمان والكفر، لأنه لا طائل تحت معناه. فتعين أنه من الاستعمال الأول، أي ليسوا من المؤمنين ولا من الكافرين، وهم في التحقيق، إلى الكافرين، كما دل عليه آيات كثيرة، كقوله)الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين(وقوله)وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين(. فتعين أن المعنى أنهم أضاعوا الإيمان والانتماء إلى المسلمين. وأضاعوا الكفر بمفارقة نصره أهله، أي كانوا بحالة اضطراب وهو معنى التذبذب. والمقصود من هذا تحقيرهم وتنفير الفريقين من صحبتهم لينبذهم الفريقان.

وقوله)فلن تجد له سبيلا(الخطاب لغير معين، والمعنى: لن تجد له سبيلا إلى الهدى بقريئة مقابلته بقوله)فمن يضل الله(.
يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا[144].)

أقبل على المؤمنين بالتحذير من موالة الكافرين بعد أن شرح دخالهم واستصناعهم للمنافقين لقصد أذى المسلمين، فعلم السامع أنه لولا عداوة الكافرين لهذا الدين لما كان النفاق، وما كانت تصاريف المنافقين، فقال)يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين(. فهي استئناف ابتدائي، لأنها توجيه خطاب بعد الانتهاء من الإخبار عن المنافقين بطريق الغيبة. وهذه آية جامعة للتحذير من موالة الكافرين والمنافقين، ومن الوقوع في النفاق، لأن المنافقين تظاهروا بالإيمان ووالوا الكافرين. فالتحذير من موالة الكافرين تحذير من الاستشعار بشعار النفاق، وتحذير من موالة المنافقين الذين هم أولياء الكافرين. وتشهير بنفاق المنافقين، وتسجيل عليهم أن لا يقولوا: كنا نجهل أن الله لا يحب موالة الكافرين.

والظاهر أن المراد بالكافرين هنا مشركو مكة وأهل الكتاب من أهل المدينة، لأن المنافقين كانوا في الأكثر موالين لأهل الكتاب. وقوله (أتريدون أن تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا) استئناف بياني، لأن النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء مما يبعث الناس على معرفة جزاء هذا الفعل مع ما ذكرناه من قصد التشهير بالمنافقين والتسجيل عليهم، أي أنكم إن استمررتم على موالاته الكافرين جعلتم لله عليكم سلطانا مبينا، أي حجة واضحة على فساد إيمانكم، فهذا تعريض بالمنافقين.

فلاستفهام مستعمل في معنى التحذير والإنذار مجازا مرسلا. وهذا السلطان هو حجة الرسول عليهم بأنهم غير مؤمنين فتجري عليهم أحكام الكفر، لأن الله عالم بما في نفوسهم لا يحتاج إلى حجة عليهم، أو أريد حجة افتضاحهم يوم الحساب بموالاته الكافرين، كقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل). ومن هنا يجوز أيضا أن يكون المراد من الحجة قطع حجة من يرتكب هذه الموالاته والإعذار إليه.

(إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا) [145] إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين أجرا عظيما [146]). عقب التعريض بالمنافقين من قوله (لا تتخذوا الكافرين أولياء) كما تقدم بالتصريح بأن المنافقين أشد أهل النار عذابا. فإن الانتقال من النهي عن اتخاذ الكافرين أولياء إلى ذكر حال المنافقين يؤذن بأن الذين اتخذوا الكافرين أولياء معدودون من المنافقين، فإن لانتقالات جمل الكلام معاني لا يفيدها الكلام لما تدل عليه من ترتيب الخواطر في الفكر.

وجملة (إن المنافقين) مستأنفة استئنافا بيانيا، ثانيا إذ هي عود إلى أحوال المنافقين. وتأکید الخبر ب(إن) لإفادة أنه لا محيص لهم عنه. والدرك: اسم جمع دركة، ضد الدرج اسم جمع درجة. والدركة المنزلة في الهبوط. فالشيء الذي يقصد أسفله تكون منازل التدلي إليه دركات، والشيء الذي يقصد أعلاه منازل الرقي إليه درجات، وقد يطلق الاسمان على المنزلة الواحدة باختلاف الاعتبار، وإنما كان المنافقون في الدرك الأسفل، أي في أذل منازل العذاب، لأن كفرهم أسوأ الكفر لم حف به من الرذائل.

وقرأ الجمهور: (في الدرك) بفتح الراء على أنه اسم جمع دركة ضد الدرجة. وقرأه عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف بسكون الراء وهما لغتان. وفتح الراء هو الأصل، وهو أشهر.

والخطاب في (ولن تجد لهم نصيرا) لكل من يصح منه سماع الخطاب، وهو تأكيد للوعيد، وقطع لرجائهم، لأن العرب ألفوا

الشفاعات والنجدات في المضائق. فلذلك كثر في القرآن تذييل الوعيد بقطع الطمع في النصير والفداء ونحوهما. واستثنى من هذا الوعيد من آمن من المنافقين، وأصلح حاله، واعتصم بالله دون الاعتزاز بالكافرين، وأخلص دينه لله، فلم يشبه بتردد ولا تريبص بانتظار من ينتصر من الفريقين: المؤمنين والكافرين، فأخبر أن من صارت حاله إلى هذا الخير فهو مع المؤمنين، وفي لفظ (مع) إيماء إلى فضيلة من آمن من أول الأمر ولم يصم نفسه بالنفاق لأن (مع) تدخل على المتبوع وهو الأفضل. وجيء باسم الإشارة في قوله (فأولئك مع المؤمنين) لزيادة تمييز هؤلاء الذين تابوا، وللتنبية على أنهم أحرىء بما سيرد بعد اسم الإشارة.

وقد علم الناس ما أعد الله للمؤمنين بما تكرر في القرآن، ولكن زاده هنا تأكيداً بقوله (وسوف يؤتي الله المؤمنين أجراً عظيماً). وحرف التنفيس هنا دل على أن المراد من الأجر أجر الدنيا وهو النصر وحسن العاقبة وأجر الآخرة، إذ الكل مستقبل، وأن ليس المراد منه الثواب لأنه حصل من قبل.

(ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وأمنتكم وكان الله شاكراً عليماً) [147] (تذييل لكلتا الجملتين: جملة) (إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار) مع الجملة المتضمنة لاستثناء من يتوب منهم ويؤمن، وما تضمنته من التنويه بشأن المؤمنين من قوله (وسوف يؤتي الله المؤمنين أجراً عظيماً).

صفحة : 1049

والخطاب يجوز أن يراد به جميع الأمة، ويجوز أن يوجه إلى المنافقين على طريقة الالتفات من الغيبة إلى الخطاب ارتفاقاً بهم. والاستفهام في قوله (ما يفعل الله بعذابكم) أريد به الجواب بالنفي فهو إنكاري، أي لا يفعل بعذابكم شيئاً.

(ومعنى) (يفعل) (يصنع وينتفع، بدليل تعديته بالباء. والمعنى أن الوعيد الذي توعد به المنافقون إنما هو على الكفر والنفاق، فإذا تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله غفر لهم العذاب، فلا يحسبوا أن الله يعذبهم لكرهه في ذاتهم أو تشف منهم، ولكنه جزاء لاسوء، لأن الحكيم يضع الأشياء مواضعها، فيجازي على الإحسان بالإحسان، وعلى الإساءة بالإساءة، فإذا أوقع المسيء عن الإساءة أبطل الله جزاءه بالسوء، إذ لا ينتفع بعذاب ولا بثواب، ولكنها المسببات تجري على الأسباب. وإذا كان المؤمنون قد ثبتوا على إيمانهم وشكرهم،

وتجنبوا موالاة المنافقين والكافرين، فالله لا يعذبهم، إذ لا موجب لعذابهم.

وجملة (وكان الله شاكرا عليما) اعتراض في آخر الكلام، وهو إعلام بأن الله لا يعطل الجزاء الحسن عن الذين يؤمنون به ويشكرون نعمه الجمّة، والإيمان بالله وصفاته أول درجات شكر العبد ربه. (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم وكان الله سميعا عليما[148] إن تبدوا خيرا أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفوا قديرا[149]) (موقع هذه الآية عقب الآي التي قبلها: أن الله لما شوه حال المنافقين وشهر بفضائحهم تشهيرا طويلا، كان الكلام السابق بحيث يثير في نفوس السامعين نفورا من النفاق وأحواله، وبغضا للملموزين به، وخاصة بعد أن وصفهم باتخاذ الكافرين أولياء من دون المؤمنين، وأنهم يستهزئون بالقرآن، ونهى المسلمين عن القعود معهم، فحذر الله المسلمين من أن يعيظهم ذلك على من يتوسمون فيه النفاق، فيجاهروهم بقول السوء، ورخص لمن ظلم من المسلمين أن يجهر لظالمه بالسوء، لأن ذلك دفاع عن نفسه. روى البخاري: أن رجلا اجتمعوا في بيت عتبان بن مالك لطعام صنعه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قائل: أين مالك بن الدخشم، فقال بعضهم، ذلك منافق لا يحب الله ورسوله، فقال رسول الله: لا تقل ذلك ألا تراه قد قال: لا إله إلا الله، يريد بذلك وجه الله. فقال: فإننا نرى وجهه ونصيحته إلى المنافقين. الحديث. فظن هذا القائل بمالك أنه منافق، لملازمته للمنافقين، فوصفه بأنه منافق لا يحب الله ورسوله. فلعل هذه الآية نزلت للصد عن المجازفة بظن النفاق بمن ليس منافقا. وأيضا لما كان من أخص أوصاف المنافقين إظهار خلاف ما يبطنون فقد ذكرت نجواهم وذكر رؤياهم في هذه السورة وذكرت أشياء كثيرة من إظهارهم خلاف ما يبطنون في سورة البقرة كان ذلك يثير في النفوس خشية أن يكون إظهار خلاف ما في الباطن نفاقا فأراد الله تبين الفارق بين الحاليين.

وجملة (لا يحب) مفصولة لأنها استئناف ابتدائي لهذا الغرض الذي بيناه: الجهر بالسوء من القول، وقد علم المسلمون أن المحبة والكراهية تستحيل حقيقتهما على الله تعالى، لأنهما انفعالان للنفس نحو استحسان الحسن، واستنكار القبيح، فالمراد لازمهما المناسب للإلهية، وهما الرضا والغضب.

وصيغة (لا يحب)، بحسب قواعد الأصول، صيغة نفي الإذن. والأصل فيه التحريم. وهذا المراد هنا لأن (لا يحب) يفيد معنى يكره، وهو يرجع إلى معنى النهي. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله يرضى لكم ثلاثا ويكره

لكم ثلاثا إلى قوله ويكره لكم قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال . فهذه أمور ثلاثة أكثر أحوالها محررم أو مكروه. والمراد بالجهر ما يبلغ إلى أسمع الناس إذ ليس السر بالقول في نفس الناطق مما ينشأ عنه ضرر. وتقييده بالقول لأنه أضعف أنواع الأذى فيعلم أن السوء من الفعل أشد تحريما. واستثنى (من ظلم) فرخص له الجهر بالسوء من القول. والمستثنى منه هو فاعل المصدر المقدر الواقع في سياق النفي، المفيد للعموم، إذ التقدير: لا يحب الله جهر أحد بالسوء، أو يكون المستثنى مضافا محذوفا، أي: إلا جهر من ظلم، والمقصود ظاهر، وقد قضي في الكلام حق الإيجاز.

صفحة : 1050

ورخص الله للمظلوم الجهر بالقول السيئ ليشفي غضبه، حتى لا يثوب إلى السيف أو إلى البطش باليد، في هذا الإذن توسعة على من لا يمسك نفسه عند لحاق الظلم به، والمقصود من هذا هو الاحتراس في حكم (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول). وقد دلت الآية على الإذن للمظلوم في جميع أنواع الجهر بالسوء من القول، وهو مخصوص بما لا يتجاوز حد التظلم فيما بينه وبين ظالمه، أو شكاية ظلمه: أن يقول له: ظلمتني، أو أنت ظالم، وأن يقول للناس: إنه ظالم. ومن ذلك الدعاء على الظالم جهرا لأن الدعاء عليه إعلان بظلمه وإحالة على عدل الله تعالى، ونظير هذا المعنى كثير في القرآن، وذلك مخصوص بما لا يؤدي إلى القذف، فإن دلائل النهي عن القذف وصيانة النفس من أن تتعرض لحد القذف أو تعزيز الغيبة، قائمة في الشريعة. فهذا الاستثناء مفيد لإباحة الجهر بالسوء من القول من جانب المظلوم في جانب ظالمه؛ ومنه ما في الحديث مطلق الغني ظلم أي فللمطول أن يقول: فلان مماطل وظالم. وفي الحديث لي الواجد يحل عرضه وعقوبته . وجملة (وكان الله سميعا عليما) عطف على (لا يحب)، والمقصود أنه عليم بالأقوال الصادرة كلها، عليم بالمقاصد والأمور كلها، فذكر (عليما) بعد (سميعا) لقصد التعميم في العلم، تحذيرا من أن يظنوا أن الله غير عالم ببعض ما يصدر منهم. وبعد أن نهى ورخص، ندب المرخص لهم إلى العفو وقول الخير، فقال (إن تبدوا خيرا أو تخفوه أو تعفوا عن سوء فإن الله كان عفوا قديرا)، فإبداء الخير إظهاره. وعطف عليه (أو تخفوه) لزيادة الترغيب أن لا يظنوا أن الثواب على إبداء الخير خاصة، كقوله (إن

تبدوا الصدقات فنعمما هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم).

والعفو عن السوء بالصفح وترك المجازاة، فهو أمر عديم. (جملة) فإن الله كان عفوا قديرا (دليل جواب الشرط، وهو علة له، وتقدير الجواب: يعف عنكم عند القدرة عليكم، كما أنكم فعلتم الخير جهرا وخفية وعفوتم عند المقدرة على الأخذ بحقكم، لأن المأذون فيه شرعا يعتبر مقدورا للمأذون، فجواب الشرط وعد بالمغفرة لهم في بعض ما يقترفونه جزاء عن فعل الخير وعن العفو عن اقتراف ذنبا، فذكر) إن تبدوا خيرا أو تخفوه (تكلمة لما اقتضاه قوله) لا يحب الله الجهر بالسوء من القول (استكمالا لا لموجبات العفو عن السيئات، كما أفصح عنه قوله صلى الله عليه وسلم) وأتبع السيئة الحسنة تمحها).

هذا ما أراه في معنى الجواب. وقال المفسرون: جملة الجزاء تحريض على العفو ببيان أن فيه تخلقا بالكمال، لأن صفات الله غاية الكمالات. والتقدير: إن تبدوا خيرا الخ تكونوا متخلقين بصفات الله، فإن الله كان عفوا قديرا، وهذا التقدير لا يناسب إلا قوله (أو تعفوا عن سوء) ولا يناسب قوله (إن تبدوا خيرا أو تخفوه) إلا إذا خصص ذلك بإبداء الخير لمن ظلمهم، وإخفائه عن ظلمهم. وفي الحديث أن تعفو عن ظلمك وتعطي من حرمك وتصل من قطعك

(إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا [150] أولئك هم الكافرون حقا واعتدنا للكافرين عذابا مهينا [151] والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف نؤتيهم أجورهم وكان الله عفورا رحيفا [152]) (عادة القرآن عند التعرض إلى أحوال من أظهروا النوء للمسلمين أن ينتقل من صفات المنافقين، أو أهل الكتاب، أو المشركين إلى صفات الآخرين، فالمراد من الذين يكفرون بالله ورسله هنا هم اليهود والنصارى، قاله أهل التفسير. والأظهر أن المراد به اليهود خاصة لأنهم المختلطون بالمسلمين والمنافقين، وكان كثير من المنافقين يهودا وعبر عنهم بطريق الموصول دون الاسم لما في الصلة من الإيماء إلى وجه الخير، ومن شناعة صنيعهم ليناسب الإخبار عنهم باسم الإشارة بعد ذلك.

وجمع الرسل لأن اليهود كفروا بـعيسى ومحمد عليهما السلام،
النصارى كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم، فجمع الرسل باعتبار
مجموع الكفار، أو أراد بالجمع الاثنين، أو أراد بالإضافة معنى الجنس
فاستوى فيه صيغة الأفراد والجمع، لأن المقصود ذم من هذه صفتهم
بدون تعيين فريق، وطريقة العرب في مثل هذا أن يعبروا بصيغ
الجموع وإن كان المعرض به واحدا كقوله تعالى (أم يحسدون
الناس) (وقوله) الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل يحكم بها النبيون
الذين أسلموا للذين هادوا (وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما
بال أقوام يشترطون شروطا .

وجيء بالمضارع هنا للدلالة على أن هذا أمر متجدد فيهم مستمر،
لأنهم لو كفروا في الماضي ثم رجعوا لما كانوا أحرىء بالذم.
ومعنى كفرهم بالله: أنهم لما آمنوا به ووصفوه بصفات غير صفاته
من التجسيم واتخاذ صاحبة الولد والحلول ونحو ذلك، فقد آمنوا
بالاسم لا بالمسمى، وهم في الحقيقة كفروا بالمسمى، كما إذا كان
أحد يظن أنه يعرف فلانا فقلت له: صفه لي، فوصفه بغير صفاته،
تقول له: أنت لا تعرفه ؛ على أنهم لما كفروا بمحمد صلى الله
عليه وسلم فقد كفروا بما جاء به من توحيد الله وتنزيهه عن
مماثلة الحوادث، فقد كفروا بإلهيته الحقّة، إذ منهم من جسم ومنهم
من ثلث.

ومعنى قوله (ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله) أنهم يحاولون
ذلك فأطلقت الإرادة على المحاولة، وفيه إيذان بأنه أمر صعب
المنال، وأنهم لم يبلغوا ما أرادوا من ذلك، لأنهم لم يزالوا يحاولونه،
كما دل عليه التعبير بالمضارع في قوله (ويريدون) ولو بلغوا إليه
لقال: وفرقوا بين الله ورسله.

ومعنى التفريق بين الله ورسله أنهم ينكرون صدق بعض الرسل
الذين أرسلهم الله، ويعترفون بصدق بعض الرسل دون بعض،
ويزعمون أنهم يؤمنون بالله، فقد فرقوا بين الله ورسله إذ نفوا
رسالتهم فأبعدوهم منه، وهذا استعارة تمثيلية، شبه الأمر المتخيل
في نفوسهم بما يضمرة مريد التفريق بين الأولياء والأحباب، فهي
تشبيه هيئة معقولة بهيئة معقولة، والغرض من التشبيه تشويه
المشبه، إذ قد علم الناس أن التفرقة بين المتصلين ذميمة.

وهذه الآية في معنى الآيات التي تقدمت في سورة البقرة (لا
نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون لا نفرق بين أحد من
رسله)، وفي سورة آل عمران (لا نفرق بين أحد منهم ونحن له
مسلمون) إلا أن تلك الآيات في التحذير من التفريق بين الرسل،
والآية هذه في التحذير من التفريق بين الله وبعض رسله، ومآل

الجميع واحد: لأن التفريق بين الرسل يستلزم التفريق بين الله وبعض رسله.
وإضافة الجمع إلى الضمير هنا للعهد لا للعموم بالقرينة، وهي قوله (ويقولون نؤمن ببعض.)
وجملة (ويقولون نؤمن ببعض) واقعة في معنى الاستئناف البياني للتفريق بين الله ورسله، ولكنها عطفت؛ لأنها شأن خاص من شؤونهم، إذ مدلولها قول من أقوالهم الشنيعة، ومدلول (يريدون) هيئة حاصلة من كفرهم، فلذلك حسن العطف باعتبار المغايرة ولو في الجملة، ولو فصلت لكان صحيحا. ومعنى (يقولون نؤمن) الخ أن اليهود يقولون: نؤمن بالله وبموسى ونكفر بعبسى ومحمد، والنصارى يقولون: نؤمن بالله وبموسى وعبسى ونكفر بمحمد، فأمنوا بالله وبعض رسله ظاهرا وفرقوا بينه وبين بعض رسله.

والإرادة في قوله (ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا) إرادة حقيقية. والسبيل يحتمل أن يراد به سبيل النجاة من المؤاخذة في الآخرة توهمًا أن تلك حيلة تحقق لهم السلامة على تقدير سلامة المؤمنين، أو سبيل التنصل من الكفر ببعض الرسل، أو سبيلا بين دينين، وهذان الوجهان الأخيران يناسبان انتقالهم من الكفر الظاهر إلى النفاق، فكأنهما تهيئة للنفاق.
وهذا التفسير جار على ظاهر نظم الكلام، وهو أن يكون حرف العطف مشركا بين المتعاطفات في حكم المعطوف عليه، وإذ قد كان المعطوف عليه الأول صلة ل(الذين)، كان ما عطف عليه صلوات لذلك الموصول وكان ذلك الموصول صاحب تلك الصلوات كلها.

صفحة : 1052

ونسب إلى بعض المفسرين أنه جعل الواوات فيها بمعنى أو وجعل الموصول شاملا لفرق من الكفار تعددت أحوال كفرهم على توزيع الصلوات المتعاطفة، فجعل المراد بالذين يكفرون بالله ورسله المشركين، والذين يريدون أن يفرقوا بين الله ورسله قوما أثبتوا الخالق وأنكروا النبوءات كلها، والذين يقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض اليهود والنصارى. وسكت عن المراد من قوله (ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا)، ولو شاء لجعل أولئك فريقا آخر: وهم المنافقون المترددون الذين لم يثبتوا على إيمان ولا على كفر، بل كانوا بين الحالين، كما قال الله تعالى (مذبذبين بين ذلك). والذي دعاه إلى هذا التأويل أنه لم يجد فريقا جمع هذه الأحوال كلها على

ظاھرھا لأن اليهود لم يكفروا بالله ورسله، وقد علمت أن تأويل الكفر بالله الكفر بالصفات التي يستلزم الكفر بها نفي الإلهية. وهذا الأسلوب نادر الاستعمال في فصيح الكلام، إذ لو أريد ذلك لكان الشأن أن يقال: والذين يريدون أن يفرقوا بين الله ورسله والذين يقولون: نؤمن ببعض ونكفر ببعض، كما قال (إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا.) وقوله (أولئك هم الكافرون حقا) الجملة خبر إن والإشارة إلى أصحاب تلك الصلة الماضية، وموقع الإشارة هنا لقصد التنبيه على أن المشار إليهم لاستحضارهم بتلك الأوصاف أحرى بما سيحكم عليهم من الحكم المعاقب لاسم الإشارة.

وأفاد تعريف جزأي الجملة والإتيان بضمير الفصل تأكيد قصر صفة الكفر عليهم، وهو قصر ادعائي مجازي بتنزيل كفر غيرهم في جانب كفرهم منزلة العدم، كقوله تعالى في المنافقين (هم العدو). ومثل هذا القصر يدل على كمال الموصوف في تلك الصفة المقصورة. ووجه هذه المبالغة: أن كفرهم قد اشتمل على أحوال عديدة من الكفر، وعلى سفالة في الخلق، أو سفاهة في الرأي بمجموع ما حكى عنهم من تلك الصلات، فإن كل خصلة منها إذا انفردت هي كفر، فكيف بها إذا اجتمعت.

(وحقا) مصدر مؤكد لمضمون الجملة التي قبله، أي حقهم حقا أيها السامع بالغين النهاية في الكفر، ونظير هذا قولهم جدا . والتوكيد في مثل هذا لمضمون الجملة التي قبله على ما أفادته الجملة، وليس هو لرفع المجاز، فهو تأكيد لما أفادته الجملة من الدلالة على معنى النهاية لأن القصر مستعمل في ذلك المعنى، ولم يقصد بالتوكيد أن يصير القصر حقيقيا لظهور أن ذلك لا يستقيم، فقول بعض النحاة، في المصدر المؤكد لمضمون الجملة: إنه يفيد رفع احتمال المجاز، بناء منهم على الغالب في مفاد التأكيد.

(واعتدنا) معناه هيأنا وقدرنا، والتاء في (اعتدنا) بدل من الدال عند كثير من علماء اللغة، وقال كثير منهم: التاء أصلية، وأنه بناء على حدة هو غير بناء عد. وقال بعضهم: إن عد هو الأصل وأن عد أدغمت منه التاء في الدال، وقد ورد البناء كثيرا في كلامهم وفي القرآن.

وجيء بجملة (والذين آمنوا بالله ورسله) إلى آخرها لمقابلة المسيئين بالمحسنين، والندارة بالبشارة على عادة القرآن. والمراد بالذين آمنوا المؤمنون كلهم وخاصة من آمنوا من أهل الكتاب كعبد الله ابن سلام. فهم مقصودون ابتداء لما أشعر به موقع

هذه الجملة بعد ذكر ضلالهم ولما اقتضاه تذييل الجملة بقوله (وكان الله غفورا رحيمًا) أي غفورا لهم ما سلف من كفرهم، رحيمًا بهم. والقول في الإتيان بالموصول وباسم الإشارة في هذه الجملة كالقول في مقابله. وقوله (بين أحد منهم) تقدم الكلام على مثله في قوله تعالى (لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون) في سورة البقرة. وقرأ الجمهور: (نؤتيهم) بنون العظمة. وقرأه حفص عن عاصم بياء الغائب والضمير عائد إلى اسم الجلالة في قوله (والذين آمنوا بالله ورسوله).

صفحة : 1053

(يسئلك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وأتينا موسى سلطانا مبينا[153] ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا منهم ميثاقا غليظا[154]) لما ذكر معاذير أهل الكتابين في إنكارهم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم أعقبها بذكر شيء من اقتراحهم مجيء المعجزات على وفق مطالبهم. والجملة استئناف ابتدائي.

ومجيء المضارع هنا: إما لقصد استحضار حالتهم العجيبة في هذا السؤال حتى كان السامع يراهم كقوله (وبصنع الفلك)، وقوله (بل عجبت ويسخرون)، وقوله (والله الذي أرسل الرياح فتثير سحابا). وإما للدلالة على تكرار السؤال وتجده مرة بعد الأخرى بأن يكونوا ألحوا في هذا السؤال لقصد الإعانات، كقول طريف بن تميم العنبري: بعثوا إلي عريفهم يتوسم.

أي يكرر التوسم. والمقصود على كلا الاحتمالين التعجب من هذا السؤال، ولذلك قال بعده (فقد سألوا موسى). والسائلون هم اليهود، سألوا معجزة مثل معجزة موسى بأن ينزل عليه مثل ما أنزلت الألواح فيها الكلمات العشر على موسى، ولم يريدوا جميع التوراة كما توهمه بعض المفسرين فإن كتاب التوراة لم ينزل دفعة واحدة. فالمراد بأهل الكتاب هنا خصوص اليهود. والكتاب هنا إما اسم للشيء المكتوب كما نزلت ألواح موسى، وإما اسم لقطعة ملتئمة من أوراق مكتوبة، فيكونون قد سألوا معجزة تغاير معجزة موسى.

والفاء في قوله) فقد سألوا موسى(فاء الفصيحة دالة على مقدر دلت عليه صيغة المضارع المراد منها التعجيب، أي فلا تعجب من هذا فإن ذلك شنشنة قديمة لأسلافهم مع رسولهم إذ سألوه معجزة أعظم من هذا، والاستدلال على حالتهم بحالة أسلافهم من قبيل الاستدلال بأخلاق الأمم والقبائل على أحوال العشائر منهم، وقد تقدم بيان كثير منه في سورة البقرة.

وفي هذا الكلام تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم ودلالة على جرائتهم، وإظهار أن الرسل لا تجيء بإجابة مقترحات الأمم في طلب المعجزات بل تأتي المعجزات بإرادة الله تعالى عند تحدي الأنبياء، ولو أجاب الله المقترحين إلى ما يقترحون من المعجزات لجعل رسله بمنزلة المشعوذين وأصحاب الخنقنطرات والسيمياء، إذ يتلقون مقترحات الناس في المحافل والمجامع العامة والخاصة، وهذا مما يحط من مقدار الرسالة. وفي إنجيل متى: أن قوما قالوا للمسيح: نريد أن نرى منك آية فقال جيل شرير يطلب آية ولا تعطى له آية . وتكرر ذلك في واقعة أخرى. وقد يقبل ذلك من المؤمنين، كما حكى الله عن عيسى (إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين الى قوله قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين (، وقال تعالى) وما منعنا أن نرسل بالآيات إلا أن كذب بها الأولون وأتينا ثمود الناقة مبصرة فظلموا بها وما نرسل بالآيات إلا تخويفا).

وهم لما سألوا موسى أن يريهم الله جهرة ما أرادوا التيمن بالله، ولا التنعيم بالمشاهدة، ولكنهم أرادوا عجا ينظرونه ، فلذلك قالوا: أرنا الله جهرة، ولم يقولوا: ليتنا نرى ربنا.

(وجهرة) ضد خفية، أي علنا، فيجوز أن يكون صفة للرؤية المستفادة من (أرنا)، ويجوز أن يكون حالا من المرفوع في (أرنا): أي حال كونك مجاهرا لنا في رؤيته غير مخف رؤيته.

واستطرد هنا ما لحقهم من جرائ سؤالهم هذه الرؤية وما ترتب عليه فقال (فأخذتهم الصاعقة بظلمهم)، وهو ما حكاه تعالى في سورة البقرة بقوله (فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون). وكان ذلك إرهابا لهم وزجرا، ولذلك قال (بظلمهم).

والظلم هو المحكي في سورة البقرة من امتناعهم من تصديق موسى إلى أن يروا الله جهرة، وليس الظلم لمجرد طلب الرؤية؛ لأن موسى قد سأل مثل سؤالهم مرة أخرى: حكاة الله عنه بقوله (ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك) الآية في سورة الأعراف.

وبين أنهم لم يردعهم ذلك فاتخذوا العجل إليها من بعد ما جاءتهم البيئات الدالة على وحدانية الله ونفي الشريك. وعطفت جملة اتخاذهم العجل بحرف (ثم) المفيد في عطفه الجمل معنى التراخي الرتبي. فإن اتخاذهم العجل إليها أعظم جرماً مما حكي قبله، ومع ذلك عفا الله عنهم وأتى موسى سلطاناً مبيناً، أي حجة واضحة عليهم في تمردهم، فصار يزرهم ويؤنبهم. ومن سلطانه المبين أن أحرق لهم العجل الذي اتخذوه إليها.

ثم ذكر آيات أخرى أظهرها الله لهم وهي: رفع الطور، والأمر بقتال أهل أريحا، ودخولهم بابها سجداً. والباب يحتمل أنه باب مدينة أريحا، ويحتمل أنه باب الممر بين الجبال ونحوها، كما سيأتي عند قوله تعالى (قال رجلان من الذين يخافون إلى قوله ادخلوا عليهم الباب) في سورة العنود؛ وتحريم صيد البحر عليهم في السبت. وقد مضى الكلام عليها جميعاً في سورة البقرة.

وأخذ الميثاق عليهم: المراد به العهد، ووصفه بالغليظ. أي القوي، والغلظ من صفات الأجسام، فاستعير لقوة المعنى وكنى به عن توثق العهد لأن الغلظ يستلزم القوة، والمراد جنس الميثاق الصادق بالعهود الكثيرة التي أخذت عليهم، وقد ذكر أكثرها في أي سورة البقرة، والمقصود من هذا إظهار تأصلهم في اللجاج والعناد، من عهد أنبيائهم، تسلياً للنبي صلى الله عليه وسلم على ما لقي منهم، وتمهيداً لقوله (فبما نقضهم ميثاقهم).

وقوله (لا تعدوا) قرأه نافع في أصح الروايات، وهي لورش عنه ولقالون في إحدى روايته عنه بفتح العين وتشديد الدال المضمومة أصله: لا تعتدوا، والاعتداء افتعال من العدو، يقال: اعتدى على فلان، أي تجاوز حد الحق معه، فلما كانت التاء قريبة من مخرج الدال ووقعت متحركة وقبلها ساكن، تهاً إدغامها، فنقلت حركتها إلى العين الساكنة قبلها، وأدغمت في الدال إدغاماً لقصد التخفيف، ولذلك جاز في كلام العرب إظهارها؛ فقالوا: تعتدوا وتعدوا، لأنها وقعت قبل الدال، فكانت غير مجذوبة إلى مخرجه، ولو وقعت بعد الدال لوجب إدغامها في نحو أدان. وقرأ الجمهور، وقالون في إحدى روايتين عنه: (لا تعدوا) بسكون العين وتخفيف الدال مضارع مجزوم من العدو، وهو العدوان، كقوله (إذ يعدون في السبت) في سورة الأعراف. وفي إحدى روايتين عن قالون: باختلاس الفتحة، وقرأه أبو جعفر: بسكون

العين وتشديد الدال، وهي رواية عن نافع أيضا، رواها ابن مجاهد. قال أبو علي، في الحجة: وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين إذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الأول منهما حرف لين، نحو دابة، يقولون: المد يصير عوضا عن الحركة، قال: وإذا جاز نحو دويبة مع نقصان المد الذي فيه لم يمتنع أن يجمع بين الساكنين في نحو: تعدوا. لأن ما بين حرف اللين وغيره يسير، أي مع عدم تعذر النطق به.

(فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا) [155] (التفريع على قوله) (وأخذنا منهم ميثاقا غليظا) (والباء للسببية جارة ل) (نقضهم)، (و) (ما) (مزيدة بعد الباء لتوكيد التسبب، وحرف) (ما) (المزيد بعد الباء لا يكف الباء عن عمل الجر وكذلك إذا زيد) (ما) (بعد) (من) (وبعد) (عن).

وأما إذا زيد بعد كاف الجر وبعد رب فإنه يكف الحرف عن عمل الجر.

ومتعلق قوله) (بما نقضهم): يجوز أن يكون محذوفًا، لتذهب نفس السامع في مذاهب الهول، وتقديره: فعلنا بهم ما فعلنا. ويجوز أن يتعلق) (بحرمتنا عليهم طيبات أحلت لهم)، (وما بينهما مستطردات، ويكون قوله) (فبظلم من الذين هادوا) (كالفذلكة الجامعة لجرائمهم المعدودة من قبل. ولا يصلح تعليق المجرور ب) (طبع) (لأنه وقع ردا على قولهم: (قلوبنا غلف)، وهو من جملة المعطوفات الطالبة للتعلق، لكن يجوز أن يكون) (طبع) (دليلا على الجواب المحذوف.

صفحة : 1055

وتقدم تفسير هذه الأحداث المذكورة هنا في مواضعها. وقدم المتعلق لإفادة الحصر: وهو أن ليس التحريم إلا لأجل ما صنعوه، فالمعنى: ما حرمتنا عليهم طيبات إلا بسبب نقضهم، وأكد معنى الحصر والتسبب بما الزائدة. فأفادت الجملة حصرا وتأكيذا. وقوله) (بل طبع الله عليها بكفرهم) (اعتراض بين المعاطيف. والطبع: إحكام الغلق بجعل طين ونحوه على سد المغلوق بحيث لا ينفذ إليه مستخرج ما فيه إلا بعد إزالة ذلك الشيء المطبوع به، وقد يسمون على ذلك الغلق بسمة تترك رسما في ذلك المجعول، وتسمى الآلة الواسمة طابعا بفتح الباء فهو يرادف الختم. ومعنى) (بكفرهم) (بسببه، فالكفر المتزايد يزيد تعاصي القلوب عن تلقي الإرشاد، وأريد بقوله) (بكفرهم) (كفرهم المذكور في قوله) (وكفرهم بآيات الله).

والاستثناء في قوله (إلا قليلا) من عموم المفعول المطلق: أي لا يؤمنون إيمانا إلا إيمانا قليلا، وهو من تأكيد الشيء بما يشبه ضده إذ الإيمان لا يقبل القلة والكثرة، فالقليل من الإيمان عدم، فهو كفر. وتقدم في قوله (فقليلًا ما يؤمنون). ويجوز أن تكون قلة الإيمان كناية عن قلة أصحابه مثل عبد الله بن سلام. (وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما[156] وقولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم إلا اتباع الظن) عطف (وبكفرهم) مرة ثانية على قوله (فبما نقضهم) ولم يستغن عنه بقوله (وبكفرهم بآيات الله) وأعيد مع ذلك حرف الجر الذي يغني عنه حرف العطف قصدا للتأكيد، واعتبر العطف لأجل بعد ما بين اللفظين، ولأنه في مقام التهويل لأمر الكفر، فالمتكلم يذكره ويعيده: يثبت ويرى أنه لا ريبه في إناطة الحكم به، ونظير هذا التكرير قول لبيد:

فتنازعا سبطا يطير ظلالة
مشعلة يشب ضرامها
كدخان

مشمولة غلثت بنابت عرّج
نار ساطع أسنامها فأعاد التشبيه بقوله كدخان نار ليحقق معنى التشبيه الأول. وفي الكشاف تكرر الكفر منهم لأنهم كفروا بموسى ثم بعيسى ثم بمحمد صلوات الله عليهم فعطف بعض كفرهم على بعض ، أي فالكفر الثاني اعتبر مخالفا للذي قبله باعتبار عطف قوله (وقولهم على مريم بهتانا). ونظيره قول عوف القوافي:

اللؤم أكرم من وبر ووالده
أكرم من وبر وما ولدا إذ عطف قوله واللؤم أكرم من وبر باعتبار أن الثاني قد عطف عليه قوله (وما ولدا).
والبهتان مصدر بهته إذا أتاه بقول أو عمل لا يترقبه ولا يجد له جوابا، والذي يتعمد ذلك بهوت، وجمعه: بهت وبهت. وقد زين اليهود ما شاءوا في الإفك على مريم عليها السلام. أما قولهم إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم، فمحل المؤاخذة عليهم منه: هو أنهم قصدوا أن يعدوا هذا الإثم في مفاخر أسلافهم الراجعة إلى الإخلاف بالعهد المبين في سبيل نصر الدين.
والمسيح كان لقبا لعيسى عليه السلام لقبه به اليهود تهكما عليه: لأن معنى المسيح في اللغة العبرية بمعنى الملك. كما تقدم في قوله تعالى (اسمه المسيح عيسى ابن مريم) في سورة آل عمران، وهو لقب قصدوا منه التهكم، فصار لقبا له بينهم. وقلب الله قصدهم تحقيره فجعله تعظيما له. ونظيره ما كان يطلق بعض المشركين على النبي محمد صلى الله عليه وسلم اسم مذمم،

قالت امرأة أبي لهب: مذمما عصينا، وأمره أينا. فقال النبي صلى الله عليه وسلم ألا تعجبون كيف يصرف الله عني شتم قريش ولعنهم، يشتمون ويلعنون مذمما وأنا محمد.

صفحة : 1056

وقوله (رسول الله) إن كان من الحكاية: فالمقصود منه الثناء عليه والإيماء إلى أن الذين يتبحون بقتله أحرىء بما رتب لهم على قولهم ذلك، فيكون نصب (رسول الله) على المدح، وإن كان من المحكي: فوصفهم إياه منه التهكم، كقول المشركين للنبي صلى الله عليه وسلم (يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون) وقول أهل مدين (لشعيب) أصلواتك تأمرك أن تترك ما يعبد أبؤنا أو أن نفعل في أموالنا ما نشاء إنك لانت الحليم الرشيد (فيكون نصب (رسول الله) على النعت للمسيح.

وقوله (وما قتلوه) الخ الظاهر أن الواو فيه للحال، أي قولهم ذلك في حال أنهم ما قتلوه، وليس خبرا عن نفي القتل لأنه لو كان خبرا لاقتضى الحال تأكيده بمؤكدات قوية، ولكنه لما كان حالا من فاعل القول المعطوف على أسباب لعنهم ومؤاخذتهم كانت تلك الأسباب مفيدة ثبوت كذبهم، على أنه يجوز كونه خبرا معطوفا على الجمل المخبر بها عنهم، ويكون تجريده من المؤكدات: إما لاعتبار أن المخاطب به هم المؤمنون، وإما لاعتبار هذا الخبر غنيا عن التأكيد، فيكون ترك التأكيد تخريجا على خلاف مقتضى الظاهر، وإما لكونه لم يتلق إلا من الله العالم بخفيات الأمور فكان أعظم من أن يؤكد.

وعطف (وما صلبوه) لأن الصلب قد يكون دون القتل، فقد كانوا ربما صلبوا الجاني تعذيبا له ثم عفوا عنه، وقال تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويفسدون في الأرض أن يقتلوا أو يصلبوا).

والمشهور في الاستعمال: أن الصلب هو أن يوثق المعدود للقتل على خشبة بحيث لا يستطيع التحرك ثم يطعن بالرمح أو يرمى بسهم، وكذلك كانوا يزعمون أن عيسى صلب ثم طعن برمح في قلبه.

وجملة (ولكن شبه لهم) استدراك، والمستدرك هو ما أفاده (وما قتلوه) من كون هذا القول لا شبهة فيه. وأنه اختلاق محض، فبين بالاستدراك أن أصل ظنهم أنهم قتلوه أنهم توهموا أنهم قتلوه، وهي شبهة أوهمت اليهود أنهم قتلوا المسيح، وهي ما رأوه ظاهرا من

وقوع قتل وُصلب على ذات يعتقدونها ذات المسيح، وبهذا وردت الآثار في تاويل كيفية معنى الشبه.
وقوله (شبه لهم) يحتمل أن يكون معناه: أن اليهود الذين زعموا قتلهم المسيح في زمانهم قد شبه لهم مشبه بالمسيح فقتلوه، ونجى الله المسيح من إهانة القتل، فيكون قوله (شبه) فعلا مبنيًا للمجهول، مشتقا من الشبه، وهو المماثلة في الصورة. وحذف المفعول الذي حقه أن يكون نائب فاعل (شبه) لدلالة فعل (شبه) عليه؛ فالتقدير: شبه مشبه فيكون لهم) نائبا عن الفاعل. وضمير لهم) على هذا الوجه عائد إلى الذين قالوا (إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم) وهم يهود زمانه، أي وقعت لهم المشابهة، واللام على هذا بمعنى عند كما تقول: حصل لي ظن بكذا. والاستدراك بين على هذا الاحتمال.

ويحتمل أن يكون المعنى ولكن شبه لليهود الأولين والآخرين خبر صلب المسيح، أي اشتبه عليهم الكذب بالصدق، فيكون من باب قول العرب: خيل إليك، واختلط على فلان. وليس ثمة شبهة بعيسى ولكن الكذب في خبره شبيه بالصدق، واللام على هذا لام الأجل: أي لبس الخبر كذبه بالصدق لأجلهم، أي لتضليلهم، أي أن كبراءهم اختلقوه لهم ليبردوا غليلهم من الحنق على عيسى إذ جاء بإبطال ضلالتهم. أو تكون اللام بمعنى على للاستعلاء المجازي، كقوله تعالى (وإن أسأتم فلها). ونكتة العدول عن حرف على تضمين فعل شبه معنى صنع، أي صنع الأخبار هذا الخبر لأجل إدخال الشبهة على عامتهم.

وفي الأخبار أن يهوذا الاسخريوطي أحد أصحاب المسيح، وكان قد ضل وناق هو الذي وشى بعيسى عليه السلام وهو الذي ألقى عليه شبهة عيسى، وأنه الذي صلب، وهذا أصله في إنجيل برنابي أحد تلاميذ الحواريين. وهذا يلائم الاحتمال الأول.
ويقال: إن بيلاطس، وإلى فلسطين، سئل في رومة عن قضية قتل عيسى وصلبه فأجاب بأنه لا علم له بشيء من هذه القضية، فتأيد بذلك اضطراب الناس في وقوع قتله وصلبه، ولم يقع وإنما اختلق اليهود خبره، وهذا يلائم الاحتمال الثاني.

صفحة : 1057

والذي يجب اعتقاده بنص القرآن: أن المسيح لم يقتل، ولا صلب، وأن الله رفعه إليه ونجاه من طالبيه، وأما ما عدا ذلك فالأمر فيه

محتمل. وقد تقدم الكلام في رفعه في قوله تعالى (إني متوفيك ورافعك إلي) في سورة آل عمران. وقوله (وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه) يدل على وقوع خلاف في شأن قتل المسيح. والخلاف فيه موجود بين المسيحين: فجمهورهم يقولون: قتلته اليهود، وبعضهم يقول: لم يقتله اليهود، ولكن قتلوا يهوذا الاسخريوطي الذي شبه لهم بالمسيح، وهذا الاعتقاد مسطور في إنجيل برنابي الذي تعتبره الكنيسية اليوم كتابا محرفا فالمعنى أن معظم النصارى المختلفين في شأنه غير مؤمنين بصلبه. بل يخالغ أنفسهم الشك، ويتظاهرون باليقين، وما هو باليقين، فما لهم به من علم قاطع إلا اتباع الظن. فالمراد بالظن هنا: معنى الشك، وقد أطلق الظن على هذا في مواضع كثيرة من كلام العرب، وفي القرآن (إن بعض الظن إثم)، وفي الحديث الصحيح (إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث). فالاستثناء في قوله (إلا اتباع الظن) منقطع، كقول النابغة:

حلفت يمينا غير ذي مثنوية
ولا علم إلا حسن ظن بصاحب (وما قتلوه يقينا [157] بل رفعه الله إليه
وكان الله عزيزا حكيما [158]) (يجوز أن يكون معطوفا على قوله)
وما قتلوه وما صلبوه (ويجوز أن يعطف على قوله) ما لهم به من علم.)

واليقين: العلم الجازم الذي لا يحتمل الشك، فهو اسم مصدر، والمصدر اليقين بالتحريك، يقال: يقن كفرح يقن يقنا، وهو مصدر قليل الاستعمال، ويقال: أيقن يوقن إيقانا، وهو الشائع. وقوله (يقينا) يجوز أن يكون نصب على النيابة عن المفعول المطلق المؤكد لمضمون جملة قبله: لأن مضمون (وما قتلوه يقينا) بعد قوله (وقولهم إنا قتلنا المسيح إلى قوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم) يدل على أن انتفاء قتلهم إياه أمر متيقن، فصح أن يكون يقينا مؤكدا لهذا المضمون. ويصح أن يكون في موضع الحال من الواو في (قتلوه)، أي ما قتلوه متيقنين قتله، ويكون النفي منصبا على القيد والمقيد معا، بقرينة قوله قبله (وما قتلوه وما صلبوه)، أي: هم في زعمهم قتله ليسوا بموقنين بذلك للاضطراب الذي حصل في شخصه حين إمساك من أمسكوه، وعلى هذا الوجه فالقتل مستعمل في حقيقته. وضمير النصب في (قتلوه) عائد إلى عيسى بن مريم عليه السلام. ويجوز أن يكون القتل مستعملا مجازا في التمكن من الشيء والتغلب عليه كقولهم: قتل الخمر إذا مزجها حتى أزال قوتها، وقولهم: قتل أرضا عالمها، ومن شعر الحماسة في باب الهجاء:

يروعك من سعد ابن عمرو جسومها
وتزهّد فيها حين تقتلها خيرا وقول الشاعر:

وقد

كذلك تخبر عنها العالّامات بها
قتلت بعلمي ذلكم يقنا وقول الآخر:

خبرا فأبصر

قتلنتي الأيام حين قتلتها

قاتلا مقتولا وضمير النصب في (قتلوه) عائد إلى العلم من قوله
تعالى (ما لهم به من علم، فيكون) يقينا (على هذا تمييزا لنسبة)
قتلوه).

ولذلك كله أعقب بالإبطال بقوله (بل رفعه الله إليه) أي فلم
يظفروا به. والرفع: إبعاده عن هذا العالم إلى عالم السماوات،
(وإلى) إفادة الانتهاء المجازي بمعنى التشريف، أي رفعه الله رفع
قرب وزلفى.

وقد تقدم الكلام على معنى هذا الرفع، وعلى الاختلاف في أن
عيسى عليه السلام بقي حيا أو أماته الله، عند قوله تعالى (إني
متوفيك ورافعك إلي) في سورة آل عمران.

والتذييل بقوله (وكان الله عزيزا حكيما) ظاهر الموقع لأنه لما عز
فقد حق لعزه أن يعز أولياءه، ولما كان حكيما فقد أتقن صنع هذا
الرفع فجعله فتنة للكافرين، وتبصرة للمؤمنين، وعقوبة لليهودا الخائن.
(وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون
عليهم شهيدا [159]) (عطف على جملة) وما قتلوه (وهذا الكلام إخبار
عنهم، وليس أمرا لهم، لأن وقوع لام الابتداء فيه ينادي على
الخبرية. وإن) (نافية و) (من أهل الكتاب) صفة لموصوف محذوف
تقديره: أحد.

صفحة : 1058

والضمير المجرور عائد لعيسى: أي ليؤمنن بعيسى. والضمير في (موته)
يحتمل أن يعود إلى أحد أهل الكتاب، أي قبل أن يموت
الكتابي، ويؤيده قراءة أبي بن كعب (إلا ليؤمنن به قبل موتهم).
وأهل الكتاب يطلق على اليهود والنصارى؛ فأما النصارى فهم
مؤمنون بعيسى من قبل، فيتعين أن يكون المراد بأهل الكتاب
اليهود. والمعنى أن اليهود مع شدة كفرهم بعيسى لا يموت أحد
منهم إلا وهو يؤمن بنبوته قبل موته، أي ينكشف له ذلك عند
الاحتضار قبل انزهاق روحه، وهذه منة من الله بها على عيسى، إذ
جعل أعداءه لا يخرجون من الدنيا إلا وقد آمنوا به جزاء له على ما

لقي من تكذيبهم، لأنه لم يتمتع بمشاهدة أمة تتبعه. وقيل: كذلك النصراني عند موته ينكشف له أن عيسى عبد الله. وعندني أن ضمير (به) راجع إلى الرفع المأخوذ من فعل (رفعه الله إليه)، ويعم قوله (أهل الكتاب) اليهود، والنصارى، حيث استنوا مع اليهود في اعتقاد وقوع الصلب. والظاهر أن الله يقذف في نفوس أهل الكتابين الشك في صحة الصلب، فلا يزال الشك يخالج قلوبهم ويقوى حتى يبلغ مبلغ العلم بعدم صحة الصلب في آخر أعمارهم تصديقا لما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم حيث كذب أخبارهم فنفى الصلب عن عيسى عليه السلام.

وقيل الضمير في قوله (موته) عائد إلى عيسى، أي قبل موت عيسى؛ ففرع القائلون بهذا تفاريع: منها أن موته لا يقع إلا آخر الدنيا ليتم إيمان جميع أهل الكتاب به قبل وقوع الموت، لأن الله جعل إيمانهم مستقبلا وجعله قبل موته، فلزم أن يكون موته مستقبلا؛ ومنها ما ورد في الحديث: أن عيسى عليه السلام ينزل في آخر مدة الدنيا ليؤمن به أهل الكتاب، ولا يخفى أن عموم قوله (وإن من أهل الكتاب) يبطل هذا التفسير: لأن الذين يؤمنون به على حسب هذا التأويل هم الذين سيوجدون من أهل الكتاب لا جميعهم. والشهيد: الشاهد؛ يشهد بأنه بلغ لهم دعوة ربهم فأعرضوا، وبأن النصارى بدلوا، ومعنى الآية مفصل في قوله تعالى (يوم يجمع الله الرسل) الآيات في سورة العقود.

(فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا) [160] وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعدنا للكافرين منهم عذابا ألينا [161] لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرا عظيما [162] (إن كان متعلق قوله) فيما نقضهم (محذوفا على أحد الوجهين المتقدمين كان قوله) (فبظلم) مفرعا على مجموع جرائمهم السالفة. فيكون المراد بظلمهم ظلما آخر غير ما عدد من قبل، وإن كان قوله (فبما نقضهم) متعلقا بقوله (حرمنا عليهم) فقوله (فبظلم) (الخ بدل مطابق من جملة) (فبما نقضهم ميثاقهم) (بإعادة العامل في البديل منه لطول الفصل. وفائدة الإتيان به أن يظهر تعلقه بقوله) (حرمنا عليهم طيبات) (إذ بعد ما بينه وبين متعلقه، وهو قوله) (فبما نقضهم ميثاقهم) (ليقوى ارتباط الكلام. وأتي في جملة البديل بلفظ جامع للمبدل منه وما عطف عليه: لأن نقض الميثاق، والكفر، وقتل الأنبياء، وقولهم قلوبنا غلف، وقولهم على مريم بهتاناً، وقولهم قتلنا عيسى: كل ذلك ظلم. فكانت الجملة

الأخيرة بمنزلة الفذلكة لما تقدم، كأنه قيل: فبذلك كله حرمانا عليهم، لكن عدل إلى لفظ الظلم لأنه أحسن تفننا، وأكثر فائدة من الإتيان باسم الإشارة. وقد مر بيان ذلك قريبا عند قوله تعالى (فبما نقضهم).

ويجوز أن يكون ظلما آخر أجمله القرآن. وتنكير (ظلم) للتعظيم، والعدول عن أن يقول (فبظلمهم)، حتى تأتي الضمائر متتابعة من قوله (فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم) إلى آخره، إلى الاسم الظاهر وهو (الذين هادوا) لأجل بعد الضمير في الجملة المبدل منها: وهي (فبما نقضهم). ولأن في الموصول وصلته ما يقتضي التنزه عن الظلم لو كانوا كما وصفوا أنفسهم، فقالوا (إنا هدنا إليك!) فصدور الظلم عن الذين هادوا محل استغراب.

صفحة : 1059

والآية اقتضت: أن تحريم ما حرم عليهم إنما كان عقابا لهم، وأن تلك المحرمات ليس فيها من المفاسد ما يقتضي تحريم تناولها، وإلا لحرمت عليهم من أول مجيء الشريعة. وقد قيل: إن المراد بهذه الطيبات هو ما ذكر في قوله تعالى (وعلى الذين هادوا حرمانا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمانا عليهم شحومهما إلى قوله ذلك جزيناهم ببغيهم) في سورة الأنعام، فهذا هو الجزاء على ظلمهم. نقل الفخر في آية سورة الأنعام عن عبد الجبار أنه قال نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر منهم لأن التكليف تعريض للثواب، والتعريض للثواب إحسان، فلم يجز أن يكون التكليف جزاء على الجرم. قال الفخر: والجواب أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لقصد استحقاق الثواب ويمكن أن يكون للجرم. وهذا الجواب مصادرة على أن مما يقوي الإشكال أن العقوبة حقها أن تخص بالمجرمين ثم تنسخ. فالذي يظهر لي في الجواب: إما أن يكون سبب تحريم تلك الطيبات أن ما سرى في طباعهم بسبب بغيهم وظلمهم من القساوة صار ذلك طبعا في أمزجتهم فاقتضى أن يلطف الله طباعهم بتحريم مأكولات من طبعا تغليظ الطباع، ولذلك لما جاءهم عيسى أحل الله لهم بعض ما حرم عليهم من ذلك لزوال موجب التحريم، وإما أن يكون تحريم ما حرم عليهم عقابا للذين ظلموا وبغوا ثم بقي ذلك على من جاء بعدهم ليكون لهم ذكرى ويكون للأولين سوء ذكر من باب قوله (واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة)، وقول النبي صلى الله عليه وسلم ما من نفس تقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها

. ذلك لأنه أول من سن القتل. وإما لأن هذا التحريم عقوبة دنيوية راجعة إلى الحرمان من الطيبات فلا نظر إلى ما يعرض لهذا التحريم تارة من الثواب على نية الامتثال للنهي، لندرة حصول هذه النية في الترك.

وصدهم عن سبيل الله: إن كان مصدر صد القاصر الذي مضارعه يصد بكسر الصاد فالمعنى بإعراضهم عن سبيل الله؛ وإن كان مصدر المتعدي الذي قياس مضارعه بضم الصاد، فلعلمهم كانوا يصدون الناس عن التقوى، ويقولون: سيغفر لنا، من زمن موسى قبل أن يحرم عليهم بعض الطيبات. أما بعد موسى فقد صدوا الناس كثيرا، وعاندوا الأنبياء، وحاولوهم على كتم المواعظ، وكذبوا عيسى، وعارضوا دعوة محمد صلى الله عليه وسلم وسولوا لكثير من الناس، جهرا أو نفاقا، البقاء على الجاهلية، كما تقدم في قوله (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت) (الآيات. ولذلك وصف ب) كثيرا) حالا منه.

وأخذهم الربا الذي نهوا عنه هو أن يأخذه من قومهم خاصة ويسوغ لهم أخذه من غير الإسرائيليين كما في الإصحاح من سفر التثنية لا تقرض أخاك بربا ربا فضة أو ربا طعام أو ربا شيء ما مما يقرض بربا. للأجنبي تقرض بربا .
والربا محرم عليهم بنص التوراة في سفر الخروج في الإصحاح إن أقرضت فضة لشعبي الفقير الذي عندك فلا تكن له كالمرابي لا تضعوا عليه ربا .

وأكلهم أموال الناس بالباطل أعم من الربا فيشمل الرشوة المحرمة عندهم، وأخذهم الفداء على الأسرى من قومهم، وغير ذلك.

والاستدراك بقوله (لكن الراسخون في العلم) الخ ناشئ على ما يوهمه الكلام السابق ابتداء من قوله (يسألك أهل الكتاب) من توغلبهم في الضلالة حتى لا يرجى لأحد منهم خير وصلاح، فاستدرك بأن الراسخين في العلم منهم ليسوا كما توهم، فهم يؤمنون بالقرآن مثل عبد الله بن سلام ومخيريق.
والراسخ حقيقته الثابت القدم في المشي، لا يتزلزل؛ واستعير للتمكن من الوصف مثل العلم بحيث لا تغره الشبه. وقد تقدم عند قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) في سورة آل عمران.

والراسخ في العلم بعيد عن التكلف وعن التعنت، فليس بينه وبين الحق حاجب، فهم يعرفون دلائل صدق الأنبياء ولا يسألونهم خوارق العادات.

وعطف (المؤمنون) (على) (الراسخون) (ثناء عليهم بأنهم لم يسألوا نبيهم أن يريهم الآيات الخوارق للعادة. فلذلك قال) (يؤمنون)، أي جميعهم بما أنزل إليك، أي القرآن، وكفاهم به آية، وما أنزل من قبلك على الرسل، ولا يعادون رسل الله تعصبا وحمية.

صفحة : 1060

والمراد بالمؤمنين في قوله (والمؤمنون) الذين هداهم الله للإيمان من أهل الكتاب، ولم يكونوا من الراسخين في العلم منهم، مثل اليهودي الذي كان يخدم رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمن به. وعطف (المقيمين) بالنصب ثبت في المصحف الإمام، وقرأه المسلمون في الأقطار دون تنكير؛ فعلمنا أنه طريقة عربية في عطف الأسماء الدالة على صفات محامد، على أمثالها، فيجوز في بعض المعطوفات النصب على التخصيص بالمدح، والرفع على الاستئناف للاهتمام، كما فعلوا ذلك في النعوت المتتابعة، سواء كانت بدون عطف أم بعطف، كقوله تعالى (ولكن البر من آمن إلى قوله والصابرين). قال سيويه في كتابه باب ما ينتصب في التعظيم والمدح وإن شئت جعلته صفة فجرى على الأول، وإن شئت قطعته فابتدأته. وذكر من قبيل ما نحن بصدده هذه الآية فقال فلو كان كله رفعا كان جيدا، ومثله (والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء)، ونظيره قول الخرنق:

سم

لا يبعدين قومي الذين هموا

العداء وأفة الجزر

النازلون بكل معترك

والطيبين

معاقد الأزر في رواية يونس عن العرب: برفع النازلون ونصب الطيبين، لتكون نظير هذه الآية. والظاهر أن هذا مما يجري على قصد التفنن عند تكرار المتتابعات، ولذلك تكرر وقوعه في القرآن في معطوفات متتابعات كما في سورة البقرة وفي هذه الآية، وفي قوله (والصابون) في سورة المائدة.

وروي عن عائشة وأبان بن عثمان أن نصب (المقيمين) خطأ، من كاتب المصحف وقد عدت من الخطأ هذه الآية. وقوله (ولكن البر من آمن بالله إلى قوله والصابرين في البأساء) (وقوله) (إن هذان لساحران). (وقوله) (والصابون) في سورة المائدة. وقرأتها عائشة، وعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، والحسن، ومالك بن دينار، والجحدري، وسعيد بن جبير، وعيسى بن عمر، وعمرو ابن عبيد: (والمقيمون) بالرفع. ولا ترد قراءة الجمهور المجمع عليها بقراءة شاذة.

ومن الناس من زعم أن نصب (المقيمين) ونحوه هو مظهر تأويل قول عثمان لكتاب المصحف حين أتموها وقرأها أنه قال لهم أحسنتم وأجملتم وأرى لنا قليلا ستقيمه العرب بالسنتها . وهذه أوهام وأخبار لم تصح عن الذين نسبت إليهم. ومن البعيد جدا أن يخطئ كاتب المصحف في كلمة بين أخواتها فيفردا بالخطأ دون سابقتها أو تابعتها، وأبعد منه أن يجيء الخطأ في طائفة متماثلة من الكلمات وهي التي إعرابها بالحروف النائية عن حركات الإعراب من المثني والجمع على حده. ولا أحسب ما رواه عن عائشة وأبان بن عثمان في ذلك صحيحا. وقد علمت وجه عربيته في المتعاطفات، وأما وجه عربية (إن هذان لساحران) فيأتي عند الكلام على سورة طه.

والظاهر أن تأويل قول عثمان هو ما وقع في رسم المصحف من نحو الألفات المحذوفة. قال صاحب الكشاف وهم كانوا أبعد همة في الغيرة على الإسلام وذبح المطاعن عنه من أن يتركوا في كتاب الله ثلثة ليسدها من بعدهم وخرقا يرفوه من يلحق بهم . وقد تقدم نظير هذا عند قوله تعالى (والصابرين في البأساء والضراء) في سورة البقرة.

والوعد بالأجر العظيم بالنسبة للراسخين من أهل الكتاب لأنهم آمنوا برسولهم وبمحمد صلى الله عليه وسلم وقد ورد في الحديث الصحيح: أن لهم أجرين، وبالنسبة للمؤمنين من العرب لأنهم سبقوا غيرهم بالإيمان.

وقرأ الجمهور: (سنؤتيهم) بنون العظمة وقرأه حمزة وخلف بياء الغيبة والضمير عائد إلى اسم الجلالة في قوله (والمؤمنون بالله). (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وأتينا داود زبوراً[163] ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليماً[164] رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيماً[165])

صفحة : 1061

استأنفت هذه الآيات الرد على سؤال اليهود أن ينزل عليهم كتابا من السماء، بعد أن حمقوا في ذلك بتحقيق أسلافهم: بقوله (فقد سألو موسى أكبر من ذلك)، واستطردت بينهما جمل من مخالفة أسلافهم، وما نالهم من جراء ذلك، فأقبل الآن على بيان أن إنزال القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم لم يكن بدعا، فإنه شأن

الوحي للرسول، فلم يقدح في رسالتهم أنهم لم ينزل عليهم كتاب من السماء.

والتأكيد) بأن (للاهتمام بهذا الخبر أو لتنزيل المردود عليهم منزلة من ينكر كيفية الوحي للرسول غير موسى، إذ لم يجروا على موجب علمهم حتى أنكروا رسالة رسول لم ينزل إليه كتاب من السماء. والوحي إفادة المقصود بطريق غير الكلام، مثل الإشارة قال تعالى:) فخرج على قومه من المحراب فأوحى إليهم أن سبحوا بكرة وعشيا. وقال داود بن جرير:

يرمون بالخطب الطوال وتارة
اللواحظ خيفة الرقباء والتشبيه في قوله) كما أوحينا إلى

نوح) تشبيهه بجنس الوحي وإن اختلفت أنواعه، فإن الوحي إلى النبي صلى الله عليه وسلم كان بأنواع من الوحي ورد بيانها في حديث عائشة في الصحيح عن سؤال الحارث بن هشام النبي صلى الله عليه وسلم كيف يأتيك الوحي بخلاف الوحي إلى غيره ممن سماهم الله تعالى فإنه يحتمل بعض من الأنواع، على أن الوحي للنبي صلى الله عليه وسلم كان منه الكتاب القرآن ولم يكن لبعض من ذكر معه كتاب.

وعد الله هنا جمعا من النبيين والمرسلين وذكر أنه أوحى إليهم ولم يختلف العلماء في أن الرسل والأنبياء يوحى إليهم. وإنما اختلفت عباراتهم في معنى الرسول والنبي. ففي كلام جماعة من علمائنا لا نجد تفرقة، وأن كل نبي فهو رسول لأنه يوحى إليه بما لا يخلو من تبليغه ولو إلى أهل بيته. وقد يكون حال الرسول مبتدأ نبوة ثم يعقبها إرساله، فتلك النبوة تمهيد للرسالة كما كان أمر مبدأ الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه أخبر خديجة، ونزل عليه) وأنذر عشيرتك الأقربين(. والقول الصحيح أن الرسول أخص، وهو من أوحى إليه مع الأمر بالتبليغ، والنبي لا يؤمر بالتبليغ وإن كان قد يبلغ على وجه الأمر بالمعروف والدعاء للخير، يعني بدون إنذار وتبشير. وورد في بعض الأحاديث: الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا، وعد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر رسولا. وقد ورد في حديث الشفاعة، في الصحيح: أن نوحا عليه السلام أول الرسل. وقد دلت آيات القرآن على أن الدين كان معروفا في زمن آدم وأن الجزاء كان معلوما لهم، فقد قرب ابنا آدم قربانا، قال أحدهما للآخر) إنما يتقبل الله من المتقين(، وقال له) إني أخاف الله رب العالمين إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين(.

ودل على أنه لم يكن يومئذ بينهم من يأخذ على يد المعتدي ويتنصف للضعيف من القوي، وإنما كان ما تعلموه من طريقة الوعظ والتعليم وكانت رسالة عائلية.

ونوح هو أول الرسل، وهو نوح بن لامك، والعرب تقول: لمك بن متوشالغ بن أخنوخ. ويسميه المصريون هرمس، ويسميه العرب إدريس بن يارد بن مهللئيل بن قينان بن أنوش بن شيث بن آدم، حسب قول التوراة. وفي زمنه وقع الطوفان العظيم. وعاش تسعمائة وخمسين سنة، وقيل تسعمائة وتسعين سنة، والقرآن أثبت ذلك. وقد مات نوح قبل الهجرة بثلاثة آلاف سنة وتسعمائة سنة وسبعين سنة على حسب حساب اليهود المستمد من كتابهم. وإبراهيم هو الخليل، إبراهيم بن تارح والعرب تسميه آزر بن ناحور بن ساروغ بن أرعو بن فالغ بن عابر بن شالغ بن قينان بن أرفخشذ بن سام بن نوح. ولد سنة 2893 قبل الهجرة، في بلد أور الكلدانيين، ومات في بلاد الكنعانيين، وهي سوريا، في حبرون حيث مدفنه الآن المعروف ببلد الخليل سنة 2718 قبل الهجرة. وإسماعيل هو ابن إبراهيم من الجارية المصرية هاجر. توفي بمكة سنة 2686 قبل الهجرة تقريبا. وكان إسماعيل رسولا إلى قومه الذين حل بينهم من جرهم وغيرهم، وإلى أبنائه وأهله، قال تعالى (واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادقا الوعد وكان رسولا نبيا). وإسحاق هو ابن إبراهيم من سارة ابنة عمه، توفي قبل الهجرة سنة 2613، وكان إسحاق نبيا مؤيدا لشرع أبيه إبراهيم ولم يجئ بشرع.

صفحة : 1062

ويعقوب هو ابن إسحاق، الملقب بإسرائيل. توفي سنة 2586 قبل الهجرة. وكان يعقوب نبيا مؤيدا لشرع إبراهيم، قال تعالى (وأوصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب) ولم يجئ بشرع جديد. والأسباط هم أسباط إسحاق أي أحفاده، وهم أبناء يعقوب اثنا عشر ابنا: روبين، وشمعون، وجاد، ويهوذا، ويساكر، وزبولون، ويوسف، وبنيامين، ومنسى، ودان، وأشير، وثفتالي، فأما يوسف فكان رسولا لقومه بمصر. قال تعالى ليني إسرائيل على لسان مؤمن بني إسرائيل، أو خطابا من الله (ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى إذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا). وأما بقية الأسباط فكان كل منهم قائما بدعوة شريعة إبراهيم في بنيه وقومه. والوحي إلى هؤلاء متفاوت.

وعيسى هو عيسى بن مريم، ولد من غير أب قبل الهجرة سنة 622. ورفع إلى السماء قبلها سنة 589. وهو رسول بشرع ناسخ لبعض أحكام التوراة. ودامت دعوته إلى الله ثلاث سنين.

وأيوب هو نبي. قيل: أنه عربي الأصل من أرض عوص، في بلاد أدوم، وهي من بلاد حوران، وقيل، هو أيوب بن ناحور أخي إبراهيم، وقيل: اسمه عوض، وقيل: هو يوباب ابن حفيد عيسو. وقيل: كان قبل إبراهيم بمائة سنة. والصحيح أنه كان بعد إبراهيم وقبل موسى في القرن الخامس عشر قبل المسيح، أي في القرن الحادي والعشرين قبل الهجرة. ويقال: إن الكتاب المنسوب إليه في كتب اليهود أصله مؤلف باللغة العربية وأن موسى عليه السلام نقله إلى العبرانية على سبيل الموعظة، فظن كثير من الباحثين في التاريخ أن أيوب من قبيلة عربية. وليس ذلك بعيد. وكان أيوب رسولا نبيا. وكان له صاحب اسمه اليفاز اليماني هو الذي شد أزره في الصبر، كما سنذكره في موضعه. وإنما منع اسمه من الصرف إذ لم يكن من عرب الحجاز ونجد؛ لأن العرب اعتبرت القبائل البعيدة عنها عجما، وإن كان أصلهم عربيا، ولذلك منعوا ثمود من الصرف إذ سكنوا الحجر.

ويونس هو ابن متي من سبط زبولون من بني إسرائيل، بعثه الله إلى أهل نينوى عاصمة الآشوريين، بعد خراب بيت المقدس، وذلك في حدود القرن الحادي عشر قبل الهجرة. وهارون أخو موسى بن عمران توفي سنة 1972 قبل الهجرة وهو رسول مع موسى إلى بني إسرائيل.

وسليمان هو ابن داود. كان نبيا حاكما بالتوراة وملكا عظيما. توفي سنة 1597 قبل الهجرة. ومما أوحى الله به إليه ما تضمنه كتاب الجامعة وكتاب الأمثال من الحكمة والمواعظ، وهي منسوبة إلى سليمان ولم يقل فيها إن الله أوحاها إليه؛ فعلمنا أنها كانت موحى بمعانيها دون لفظها.

وداود أبو سليمان هو داود بن يسي، توفي سنة 1626 قبل الهجرة، بعثه الله لنصر بني إسرائيل. وأنزل عليه كتابا فيه مواعظ وأمثال، كان بنو إسرائيل يترنمون بفصوله، وهو المسمى بالزبور. وهو مصدر على وزن فعول مثل قبول. ويقال فيه: زبوربضم الزاي أي مصدرا مثل الشكور، ومعناه الكتابة ويسمى المكتوب زبورا فيجمع على الزبر، قال تعالى (بالبينات والزبر). وقد صار علما بالغلبة في لغة العرب على كتاب داود النبي، وهو أحد أسفار الكتاب المقدس عند اليهود.

وعطفت جملة) وأتينا داود زبوراً (على) أوحينا إليك). ولم يعطف اسم داود على بقية الأسماء المذكورة قبله للإيماء إلى أن الزبور موحى بأن يكون كتاباً. وقرأ الجمهور (زبوراً) بفتح الزاي، وقرأه حمزة وخلف يضم الزاي. وقوله: (ورسلاً) قد قصصناهم عليك من قبل (يعني في أي القرآن مثل: هود، وصالح، وشعيب، وزكريا، ويحيى، وإلياس، واليسع، ولوط، وتبع. ومعنى قوله) ورسلاً لم نقصصهم عليك (لم يذكرهم الله تعالى في القرآن؛ فمنهم من لم يرد ذكره في السنة: مثل حنظلة بن صفوان نبي أصحاب الرس، ومثل بعض حكماء اليونان عند بعض علماء الحكمة. قال السهروردي في حكمة الإشراف منهم أهل السفارة . ومنهم من ذكرته السنة: مثل خالد بن سنان العسبي. وإنما ذكر الله تعالى هنا الأنبياء الذين اشتهروا عند بني إسرائيل لأن المقصود محاجتهم. وإنما ترك الله أن يقص على النبي صلى الله عليه وسلم أسماء كثير من الرسل للاكتفاء بمن قصهم عليه، لأن المذكورين هم أعظم الرسل والأنبياء قصصاً ذات عبر.

صفحة : 1063

وقوله) وكلم الله موسى تكليماً (غير الأسلوب فعدل عن العطف إلى ذكر فعل آخر، لأن لهذا النوع من الوحي مزيد أهمية، وهو مع تلك المزية ليس إنزال كتاب من السماء، فإذا لم تكن عبرة إلا بإنزال كتاب من السماء حسب اقتراحهم، فقد بطل أيضاً ما عدا الكلمات العشر المنزلة في الألواح على موسى عليه السلام. وكلام الله تعالى صفة مستقلة عندنا. وهي المتعلقة بإبلاغ مراد الله إلى الملائكة والرسل، وقد تواتر ذلك في كلام الأنبياء والرسل تواتراً ثبت عند جميع المليين، فكلام الله صفة له ثبتت بالشرع لا يدل عليها الدليل العقلي على التحقيق إذ لا تدل الأدلة العقلية على أن الله يجب له إبلاغ مراده الناس بل يجوز أن يوجد الموجودات ثم يتركها وشأنها، فلا يتعلق علمه بحملها على ارتكاب حسن الأفعال وتجنب قبائحها. ألا ترى أنه خلق العجاوات فما أمرها و لا نهى، فلو ترك الناس فوضى كالحيوان لما استحال ذلك. وأنه إذا أراد حمل المخلوقات على شيء يريده فطرها على ذلك فانساقَت إليه بجبلاتها، كما فطر النحل على إنتاج العسل، والشجر على الإثمار، ولو شاء لحمل الناس أيضاً على جيلة لا يعدونها، غير أننا إذ قد علمنا أنه عالم، وأنه حكيم، والعلم يقتضي انكشاف حقائق الأشياء على ما هي عليه عنده، فهو إذ يعلم حسن الأفعال وقبحها، يريد

حصول المنافع وانتفاء المضار، ويرضى بالأولى، ويكره الثانية، وإذ اقتضت حكمته وإرادته أن جعل البشر قابلاً للتعلم والصلاح، وجعل عقول البشر صالحة لبلوغ غايات الخير، وغايات الشر، والتفنن فيهما، بخلاف الحيوان الذي يبلغ فيما جبل عليه من خير أو شر إلى غاية فطر عليها لا يعدوها، فكان من المتوقع طغيان الشر على الخير بعمل فريق الأشرار من البشر كان من مقتضى الحكمة أن يحمل الناس على فعل الخير الذي يرضاه، وترك الشر الذي يكرهه، وحملهم على هذا قد يحصل بخلق أفاضل الناس وجبلهم على الصلاح والخير، فيكونون دعاة للبشر، لكن حكمة الله وفضله اقتضى أن يخلق الصالحين القابلين للخير، وأن يعينهم على بلوغ ما جبلوا عليه بإرشاده وهديه، فخلق النفوس القابلة للنبوة والرسالة وأمدّها بالإرشاد الدال على مراده المعبر عنه بالوحي، كما اقتضاه قوله تعالى (الله أعلم حيث يجعل رسالته) فأثبت رسالة وتهيئة المرسل لقبولها ومن هنا ثبتت صفة الكلام. فعلمنا بأخبار الشريعة المتواترة أن الله أراد من البشر الصلاح وأمرهم به، وأن أمره بذلك بلغ إلى البشر في عصور كثيرة وذلك يدل على أن الله يرضى بعض أعمال البشر ولا يرضى بعضها وأن ذلك يسمى كلاماً نفيماً، وهو أزلي. ثم إن حقيقة صفة الكلام يحتمل أن تكون من متعلقات صفة العلم، أو من متعلقات صفة الإرادة، أو صفة مستقلة متميزة عن الصفتين الأخرين؛ فمنهم من يقول: علم حاجة الناس إلى الإرشاد فأرشدهم، أو أراد هدى الناس فأرشدهم. ونحن نقول: إن الإلهية تقتضي ثبوت صفات الكمال التي منها الرضا والكراهية والأمر والنهي للبشر أو الملائكة، فثبتت صفة مستقلة هي صفة الكلام النفسي؛ وكل ذلك متقارب، وتفصيله في علم الكلام.

صفحة : 1064

أما تكليم الله تعالى بعض عباده من الملائكة أو البشر فهو إيجاد ما يعرف منه الملك أو الرسول أن الله يأمر أو ينهى أو يخبر. فالتكليم تعلق لصفة الكلام بالمخاطب على جعل الكلام صفة مستقلة، أو تعلق العلم بإيصال المعلوم إلى المخاطب، أو تعلق الإرادة بإبلاغ المراد إلى المخاطب. فالأشاعرة قالوا: تكليم الله عبده هو أن يخلق للعبد إدراكاً من جهة السمع يتحصل به العلم بكلام الله دون حروف ولا أصوات. وقد ورد تمثيله بأن موسى سمع مثل الرعد علم منه مدلول الكلام النفسي. قلت: وقد مثله النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح عن أبي هريرة أن الله تعالى

إذا قضى الأمر في السماء ضربت الملائكة بأجنحتها خضعانا لقوله
كأنه سلسلة على صفوان فإذا فزع عن قلوبهم قالوا: ماذا قال
ربكم، قالوا للذي قال الحق وهو العلي الكبير ، فعلى هذا القول
لا يلزم أن يكون المسموع للرسول أو الملك حروفا وأصواتا بل هو
علم يحصل له من جهة سمعه يتصل بكلام الله، وهو تعلق من
تعلقات صفة الكلام النفسي بالمكلم فيما لا يزال، فذلك التعلق
حادث لا محالة كتعلق الإرادة. وقالت المعتزلة: يخلق الله حروفا
وأصواتا بلغة الرسول فيسمعها الرسول، فيعلم أن ذلك من عند
الله، بعلم يجده في نفسه، يعلم به أن ذلك ورد إليه من قبل الله،
إلا أنه ليس بواسطة الملك، فهم يفسرونه بمثل ما يفسر به نحن
نزول القرآن؛ فإسناد الكلام إلى الله مجاز في الإسناد، على قولهم،
لأن الله منزّه عن الحروف والأصوات. والكلام حقيقة حروف
وأصوات، وهذه سفسطة في الدليل لأنه لا يقول أحد بأن الحروف
والأصوات تتصف بها الذات العلية. وهو عندنا وعندهم غير الوحي
الذي يقع في قلب الرسول، وغير التبليغ الذي يكون بواسطة
جبريل، وهو المشار إليه بقوله تعالى (أو من وراء حجاب).
أما كلام الله الوارد للرسول بواسطة الملك وهو المعبر عنه
بالقرآن وبالتوراة وبالإنجيل وبالزبور: فتلك ألفاظ وحروف وأصوات
يعلمها الله للملك بكيفية لا نعلمها، يعلم بها الملك أن الله يدل،
بالألفاظ المخصوصة الملقاة للملك، على مدلولات تلك الألفاظ
فيلقيها الملك على الرسول كما هي قال تعالى (أو يرسل رسولا
فيوحي بإذنه ما يشاء وقال نزل به الروح الأمين على قبلك لتكون
من المنذرين بلسان عربي مبين). وهذا لا يمتري في حدوثه من له
نصيب من العلم في الدين. ولكن أمسك بعض أئمة الإسلام عن
التصريح بحدوثه، أو بكونه مخلوقا، في مجالس المناظرة التي
غشيتها العامة، أو ظلمة المكابرة، والتحفز إلى النبز والأذى: دفعا
للإيهام، وإبقاء على النسبة إلى الإسلام، وتنصلا من غوغاء الطغام،
فرحم الله نفوسا فتنت، وأجسادا أوجعت، وأفواها سكتت، والخير
أرادوا، سواء اقتصدوا أم زادوا. والله حسيب الذين ألبوا عليهم
وجمعوا، وأغروا بهم وبئس ما صنعوا.
وقوله (تكليما) مصدر للتوكيد. والتوكيد بالمصدر يرجع إلى تأكيد
النسبة وتحقيقها مثل (قد) (وإن)، ولا يقصد به رفع احتمال المجاز،
ولذلك أكدت العرب بالمصدر أفعالا لم تستعمل إلا مجازا كقوله
تعالى: (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم
تطهيرا) فإنه أراد أنه يطهرهم الطهارة المعنوية، أي الكمال النفسي،
فلم يفد التأكيد رفع المجاز. وقالت هند بنت النعمان بن بشير تدم
زوجها روح بن زنباع:

بكى الخز من روح وأنكر جلده
وعجت عجيجا من جذام المطارف وليس العجيج إلا مجازا، فالمصدر
يؤكد، أي يحقق حصول الفعل المؤكد على ما هو عليه من المعنى
قبل التأكيد.

صفحة : 1065

فمعنى قوله (تكليما) هنا: أن موسى سمع كلاما من عند الله،
بحيث لا يحتمل أن الله أرسل إليه جبريل بكلام، أو أوحى إليه في
نفسه. وأما كيفية صدور هذا الكلام عن جانب الله فغرض آخر هو
مجال للنظر بين الفرق، ولذلك فاحتجاج كثير من الأشاعرة بهذه
الآية على كون الكلام الذي سمعه موسى الصفة الذاتية القائمة
بالله تعالى احتجاج ضعيف. وقد حكى ابن عرفة أن المازري قال
في شرح التلقين: إن هذه الآية حجة على المعتزلة في قولهم: إن
الله لم يكلم موسى مباشرة بل بواسطة خلق الكلام لأنه أكده
بالمصدر، وأن ابن عبد السلام التونسي، شيخ ابن عرفة، رده بأن
التأكيد بالمصدر لإزالة الشك عن الحديث لا عن المحدث عنه. وتعقبه
ابن عرفة بما يؤول إلى تأييد رد ابن عبد السلام.
وقوله (رسلا) حال من المذكورين، وقد سماهم رسلا لما قدمناه،
وهي حال موطئة لصفتها، أعني مبشرين؛ لأنه المقصود من الحال.
وقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) (تعليلا لقوله)
مبشرين ومنذرين) (ولا يصح جعله تعليلا لقوله) (إنا أوحينا إليك) لأن
ذلك مسوق لبيان صحة الرسالة مع الخلو عن هبوط كتاب من
السماء ردا على قولهم (حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه). (فموقع قوله)
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) (موقع الإدماج تعليما
للأمة بحكمة من الحكم في بعثته الرسل.
والحجة ما يدل على صدق المدعي وحقية المعتذر، فهي تقتضي
عدم المؤاخذة بالذنب أو التقصير. والمراد هنا العذر البين الذي
يوجب التنصل من الغضب والعقاب. فأرسال الرسل لقطع عذر
البشر إذا سئلوا عن جرائم أعمالهم، واستحقوا غضب الله وعقابه.
فعلم من هذا أن للناس قبل إرسال الرسل حجة إلى الله أن
يقولوا: (لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين).
وأشعرت الآية أن من أعمال الناس ما هو بحيث يغضب الله
ويعاقب عليه، وهي الأفعال التي تدل العقول السليمة على قبحها
لإفضائها إلى الفساد والأضرار البينة. ووجه الإشعار أن الحجة إنما
تقابل محاولة عمل ما، فلما بعث الله الرسل لقطع الحجة علمنا أن

الله حين بعث الرسل كان بصد أن يؤخذ المبعوث إليهم، فاقتضت رحمته أن يقطع حجتهم ببعثة الرسل وإرشادهم وإنذارهم، ولذلك جعل قطع الحجة علة غائية للتبشير والإنذار: إذ التبشير والإنذار إنما يبينان عواقب الأعمال، ولذلك لم يعلل بعثة الرسل بالتنبيه إلى ما يرضي الله وما يسخطه.

فهذه الآية ملجئة لجميع الفرق إلى القول بأن بعثة الرسل تتوقف عليها المؤاخذة بالذنوب، وظاهرها أن سائر أنواع المؤاخذة تتوقف عليها، سواء في ذلك الذنوب الراجعة إلى الاعتقاد، والراجعة إلى العمل، وفي وجوب معرفة الله. فأرسال الرسل عندنا من تمام العدل من الله لأنه لو لم يرسلهم لكانت المؤاخذة بالعذاب مجرد الإطلاق الذي تقتضيه الخالق إذ لا يسأل عما يفعل، وكانت عدلا بالمعنى الأعم.

فأما جمهور أهل السنة، الذين تترجم عن أقوالهم طريقة الأشعري، فعمموا وقالوا: لا يثبت شيء من الواجبات، ولا مؤاخذة على ترك أو فعل إلا ببعثة الرسل حتى معرفة الله تعالى، واستدلوا بهذه الآية وغيرها: (مثل) وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا (وبالإجماع. وفي دعوى الإجماع نظر، وفي الاستدلال به على أصل من أصول الدين نظر آخر، وفي الاستدلال بالآيات، وهي ظواهر، على أصل من أصول الدين نظر ثالث، إلا أن يقال: إنها تكاثرت كثرة أبلغتها إلى مرتبة القطع، وهذا أيضا مجال للنظر، وهم ملجئون إلى تأويل هذه الآية، لأنهم قائلون بمؤاخذة أهل الفترة على إشراكهم بالله. والجواب أن يقال: إن الرسل في الآية كل إفرادي، صادق بالرسول الواحد، وهو يختلف باختلاف الدعوة. فأما الدعوة إلى جملة الإيمان والتوحيد فقد تقررتر بالرسل الأولين، الذين تقرر من دعواتهم عند البشر وجوب الإيمان والتوحيد، وأما الدعوة إلى تفصيل الآيات والصفات وإلى فروع الشرائع، فهي تقرر بمجيء الرسل الذين يختصون بأمر معروفة.

صفحة : 1066

وأما المعتزلة فقد أثبتوا الحسن والقبح الذاتيين في حالة عدم إرسال رسول؛ فقالوا: إن العقل يثبت به وجوب كثير من الأحكام، وحرمة كثير، لا سيما معرفة الله تعالى، لأن المعرفة دافعة للضرر المظنون، وهو الضرر الأخروي، من لحاق العذاب في الآخرة. حيث أخبر عنه جميع كثير، وخوف ما يترتب على اختلاف الفرق في معرفة الصانع قبل المعرفة الصحيحة من المحاربات، وهو ضرر

دنيوي، وكل ما يدفع الضرر المظنون أو المشكوك واجب عقلا، كمن أراد سلوك طريق فأخبر بأن فيه سبعا، فإن العقل يقتضي أن يتوقف ويبحث حتى يعلم أيسلك ذلك الطريق أم لا، وكذلك وجوب النظر في معجزة الرسل وسائر ما يؤدي إلى ثبوت الشرائع. فلذلك تأولوا هذه الآية بما ذكره في الكشف إذ قال فإن قلت: كيف يكون للناس على الله حجة قبل الرسل وهم محجوجون بما نصبه الله من الأدلة التي النظر فيها موصل إلى المعرفة، والرسل في أنفسهم لم يتوصلوا إلى المعرفة بالنظر في تلك الأدلة، أي قبل الرسالة. قلت: الرسل منبهون عن الغفلة وباعثون على النظر مع تبليغ ما حملوه من أمور الدين وتعليم الشرائع؛ فكان إرسالهم إزاحة للعلة، وتتميما لإلزام الحجة . يعني أن بعثة الرسل رحمة من الله لا عدل، ولو لم يبعثهم لكانت المؤاخذة على القبائح عدلا، فبعثة الرسل إتمام للحجة في أصل المؤاخذة، وإتمام للحجة في زيادة التزكية أن يقول الناس: ربنا لم لم ترشدنا إلى ما يرفع درجاتنا في مراتب الصديقين وقصرتنا على مجرد النجاة من العذاب، حين اهتدينا لأصل التوحيد بعقولنا.

وقال الماتريدي بموافقة الجمهور فيما عدا المعرفة بالله تعالى عند إرادة إفحام الرسل خاصة لأنه راه مبني أصول الدين، كما يشير إليه قول صدر الشريعة في التوضيح أي يكون الفعل صفة يحمده فاعل الفعل ويثاب لأجلها أو يذم ويعاقب لأجلها؛ لأن وجوب تصديق النبي إن توقف على الشرع يلزم الدور وصرح أيضا بأنها تعرف بالشرع أيضا.

وقد ضايق المعتزلة الأشاعرة في هذه المسألة بخصوص وجوب المعرفة فقالوا: لو لم تجب المعرفة إلا بالشرع للزم إفحام الرسل، فلم تكن للبعثة فائدة. ووجه اللزوم أن الرسول إذا قال لأحد: انظر في معجزتي حتى يظهر صدقي لديك، فله أن يقول: لا أنظر ما لم يجب علي، لأن ترك غير الواجب جائز، ولا يجب علي حتى يثبت عندي الوجوب بالشرع، ولا يثبت الشرع ما دمت لم أنظر، لأن ثبوت الشرع نظري لا ضروري. وظاهرهم الماتريدية وبعض الشافعية على هذا الاستدلال.

ولم أر للأشاعرة جوابا مقنعا، سوى أن إمام الحرمين في الإرشاد أجاب: بأن هذا مشترك الإلزام لأن وجوب التأمل في المعجزة نظري لا ضروري لا محالة، فلمن دعاه الرسول أن يقول: لا أتأمل في المعجزة ما لم يجب ذلك علي عقلا، ولا يجب علي عقلا ما لم أنظر، لأنه وجوب نظري، والنظري يحتاج إلى ترتيب مقدمات، فأنا لا أرتبها. وتبعه على هذا الجواب جميع المتكلمين بعده من الأشاعرة مثل البيضاوي والعصدي والتفتزاني. وقال ابن عرفة في الشامل: إنه

اعتراف بلزوم الإفحام فلا يزيل الشبهة بل يعمها بيننا وبينهم، فلم يحصل دفع الإشكال وكلام ابن عرفة رد متمكن.
والظاهر أن مراد إمام الحرمين أن يسقط استدلال المعتزلة لأنفسهم على الوجوب العقلي بتمحض الاستدلال بالأدلة الشرعية وهو مطلوبنا.
وأنا أرى أن يكون الجواب بأحد طريقتين:

صفحة : 1067

أولهما بالمنع وهو أن نمنع أن يكون وجوب سماع دعوة الرسول متوقفا على الإصغاء إليه، والنظر في معجزته، وأنه لو لم يثبت وجوب ذلك بالعقل يلزم إفحام الرسول، بل ندعي أن ذلك أمر ثبت بالشرائع التي تعاقب ورودها بين البشر، بحيث قد علم كل من له علاقة بالمدينة البشرية بأن دعاة أتوا إلى الناس في عصور مختلفة، ودعوتهم واحدة: كل يقول إنه مبعوث من عند الله ليدعو الناس إلى ما يريده الله منهم، فاستقر في نفوس البشر كلهم أن هنالك إيمانا وكفرا، ونجاة وارتباقا، استقرارا لا يجدون في نفوسهم سبيلا إلى دفعه، فإذا دعا الرسول الناس إلى الإيمان حضرت في نفس المدعو السامع تلك الأخبار الماضية والمحاورات، فوجب عليه وجوبا اضطراريا استماعه والنظر في الأمر المقرر في نفوس البشر، ولذلك أخذ الله أهل الفترة بالإشراك كما دلت عليه نصوص كثيرة من الكتاب والسنة. ولذلك فلو قدرنا أحدا لم يخالط جماعات البشر، ولم يسبق له شعور بأن الناس آمنوا وكفروا وأثبتوا وعطلوا، لما وجب عليه الإصغاء إلى الرسول لأن ذلك الانسياق الضروري مفقود عنده. وعلى هذا الوجه يكون الوجوب غير شرعي، ولا عقلي نظري، بل هو من الأمور الضرورية التي لا يستطيع دفعها فلا عجب أن تقع المؤاخذة بتعمد مخالفتها.

وثاني الجوابين بالتسليم، غير أن ما وقر في جيلة البشر من استطلاع الحوادث والأخبار الجديدة، والإصغاء لكل صاحب دعوة، أمر يحمل كل من دعاه الرسول إلى الدين على أن يستمع لكلامه، ويتلقى دعوته وتحديه ومعجزته، فلا يشعر إلا وقد سلكت دعوته إلى نفس المدعو، فحركت فيه داعية النظر، فهو ينجذب إلى تلقي الدعوة، رويدا رويدا، حتى يجد نفسه قد وعها وعلمها علما لا يستطيع بعده أن يقول: إني لا أنظر المعجزة، أو لا أصغي إلى الدعوة. فإن هو أعرض بعد ذلك فقد اختار العمى على الهدى، فكان مؤاخذا، فلو قدرنا أحدا مر برسول يدعو فشغله شاغل عن تعرف أمره والإصغاء لكلامه والنظر في أعماله، لسلمنا أنه لا يكون

مخاطبا، وأن هذا الواحد وأمثاله إذا أفحم الرسول لا تتعطل الرسالة، ولكنه خسر هديه، وسفه نفسه. ولا يرد علينا أن من سمع دعوة الرسول فجعل أصابعه في أذنيه وأعرض هاربا حينئذ، لا يتوجه إليه وجوب المعرفة، لأن هذا ما صنع صنعه إلا بعد أن علم أنه قد تهيأ لتوجه المؤاخذة عليه إذا سمع فعصى، وكفي بهذا شعورا منه بتوجه التكليف إليه فيكون مؤاخذا على استحبابه العمى على الهدى، كما قال تعالى في قوم نوح (وإني كلما دعوتهم أي إلى الإيمان لتغفر لهم جعلوا أصابعهم في أذانهم واستغشوا ثيابهم). والإظهار في مقام الإضمار في قوله (بعد الرسل) دون أن يقال: بعدهم، للاهتمام بهذه القضية واستقلالها في الدلالة على معناها حتى تسير مسرى الأمثال.

ومناسبة التذييل بالوصفين في قوله (عزيزا حكيما): أما بوصف الحكيم فظاهرة، لأن هذه الأخبار كلها دليل حكمته تعالى، وأما بوصف العزيز فلأن العزيز يناسب عزته أن يكون غالبا من كل طريق فهو غالب من طريق المعبودية، لا يسأل عما يفعل، وغالب من طريق المعقولية إذ شاء أن لا يؤاخذ عبده إلا بعد الأدلة والبراهين والآيات. وتأخير وصف الحكيم لأن إجراء عزته على هذا التمام هو أيضا من ضروب الحكمة الباهرة. (لكن الله يشهد بما أنزل إليك أنزله بعلمه والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا[166]) (هذا استدراك على معنى آثاره الكلام: لأن ما تقدم من قوله (يسألك أهل الكتاب) مسوق مساق بيان تعنتهم ومكابرتهم عن أن يشهدوا بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم وصحة نسبة القرآن إلى الله تعالى، فكان هذا المعنى يستلزم أنهم يابون من الشهادة بصدق الرسول، وأن ذلك يحزن الرسول صلى الله عليه وسلم، فجاء الاستدراك بقوله (لكن الله يشهد). فإن الاستدراك تعقيب الكلام برفع ما يتوهم ثبوته أو نفيه. والمعنى: لم يشهد أهل الكتاب لكن الله شهد وشهادة الله خير من شهادتهم.

صفحة : 1068

وقد مضى عند قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) في سورة البقرة، أن حقيقة الشهادة إخبار لتصديق مخبر، وتكذيب مخبر آخر. وتقدم أنها تطلق على الخبر المحقق الذي لا يتطرفه الشك عند قوله تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو) في سورة آل عمران. فالشهادة في قوله (لكن الله يشهد) أطلقت على الإخبار بنزول

القرآن من الله إطلاقا مجازيا، لأن هذا الخبر تضمن تصديق الرسول وتكذيب معانديه، وهو إطلاق على وجه الاستعارة من الإطلاق الحقيقي هو غير الإطلاق الذي في قوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) فإنه على طريقة المجاز المرسل. وعطف شهادة الملائكة على شهادة الله: لزيادة تقرير هذه الشهادة بتعدد الشهود، ولأن شهادة الله مجاز في العلم وشهادة الملائكة حقيقة. وإظهار فعل (يشهدون) مع وجود حرف العطف للتأكيد. وحرف (لكن) بسكون النون مخفف لكن المشددة النون التي هي من أخوات (إن) وإذا خفت بطل عملها.

وقوله (وكفى بالله شهيدا) يجري على الاحتمالين.
وقوله (بما أنزل إليك أنزله بعلمه) وقع تحويل في تركيب الجملة لقصد الإجمال الذي يعقبه التفصيل، ليكون أوقع في النفس. وأصل الكلام: يشهد بانزال ما أنزله إليك بعلمه، لأن قوله (بما أنزل إليك) لم يفد المشهود به إلا ضمنا مع المشهود فيه إذا جيء باسم الموصول ليوصل بصلة فيها إيماء إلى المقصود، ومع ذلك لم يذكر المقصود من الشهادة الذي هو حق مدخول الباء بعد مادة شهد، فتكون جملة (أنزله بعلمه) مكملة معنى الشهادة. وهذا قريب من التحويل الذي يستعمله العرب في تمييز النسبة. وقال الزمخشري: موقع قوله (أنزله بعلمه) من قوله (لكن الله يشهد بما أنزل إليك) موقع الجملة المفسرة لأنه بيان للشهادة وأن شهادته بصحته أنه أنزله بالنظم المعجز. فلعله يجعل جملة (لكن الله يشهد بما أنزل إليك) مستقلة بالفائدة، وأن معنى (بما أنزل إليك) بصحة ما أنزل إليك، وما ذكرته أعرق في البلاغة.

ومعنى (أنزله بعلمه) أي متلبسا بعلمه، أي بالغا الغاية في باب الكتب السماوية، شأن ما يكون بعلم من الله تعالى، ومعنى ذلك أنه معجز لفظا ومعنى، فكما أعجز البلغاء من أهل اللسان أعجز العلماء من أهل الحقائق العالية.

والباء في قوله (وكفى بالله شهيدا) زائدة للتأكيد، وأصله: كفى الله شهيدا كقوله:

كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا أو يضمن (كفى) معنى اقتنعوا، فتكون الباء للتعدية.

(إن الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا [167]) (يجوز أن يكون المراد بالذين كفروا هنا أهل الكتاب، أي اليهود، فتكون الجملة بمنزلة الفذلكة للكلام السابق الراد على اليهود من التحاور المتقدم. وصددهم عن سبيل الله يحتمل أن يكون من صد القاصر الذي قياس مضارعه يصد بكسر الصاد، أي أعرضوا عن سبيل الله. أي الإسلام، أو هو من صد المتعدي الذي قياس مضارعه

بضم الصاد، أي صدوا الناس. وحذف المفعول لقصد التكثر. فقد كان اليهود يتعرضون للمسلمين بالفتنة، ويقوون أوهام المشركين بتكذيبهم النبي صلى الله عليه وسلم. ويجوز أن يكون المراد بالذين كفروا المشركين، كما هو الغالب في إطلاق هذا الوصف في القرآن، فتكون الجملة استئنافا ابتدائيا، انتقل إليه بمناسبة الخوض في مناوأة أهل الكتاب للإسلام. وصددهم عن سبيل الله، أي صددهم الناس عن الدخول في الإسلام مشهور.

والضلال الكفر لأنه ضياع عن الإيمان، الذي هو طريق الخير والسعادة، فأطلاق الضلال على الكفر استعارة مبنية على استعارة الطريق المستقيم للإيمان.

ووصف الضلال بالبعيد مع أن البعد من صفات المسافات هو استعارة البعد لشدة الضلال وكماله في نوعه، بحيث لا يدرك مقداره، وهو تشبيه شائع في كلامهم: أن يشبهوا بلوغ الكمال بما يدل على المسافات والنهايات كقولهم: بعيد الغور، وبعيد القعر، ولا نهاية له، ولا غاية له، ورجل بعيد الهمة، وبعيد المرمى، ولا منهي لكبارها، وبحر لا ساحل له، وقولهم: هذا إغراق في كذا.

ومن بديع مناسبته هنا أن الضلال الحقيقي يكون في الفيافي والموامي، فإذا اشتد التيه والضلال بعد صاحبه عن المعمور، فكان في وصفه بالبعيد تعاهد للحقيقة، وإيماء إلى أن في إطلاقه على الكفر والجهل نقلا عرفيا.

صفحة : 1069

(إن الذين كفروا وظلموا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا[168] إلا طريق جهنم خالدين فيها أبدا وكان ذلك على الله يسيرا[169]) (الجملة بيان لجملة) قد ضلوا ضللا بعيدا، لأن السامع يتربص معرفة جزاء هذا الضلال فبينته هذه الجملة. وإعادة الموصول وصلته دون أن يذكر ضميرهم لتبني عليه صلة (وظلموا)، ولأن في تكرير الصلة تنديدا عليهم. ويجيء على الوجهين في المراد من الذين كفروا في الآية التي قبلها أن يكون عطف الظلم على الكفر في قوله (إن الذين كفروا وظلموا) إما أن يراد به ظلم النفس، وظلم النبي والمسلمين، وذلك اللائق بأهل الكتاب؛ وإما أن يراد به الشرك، كما هو شائع في استعمال القرآن كقوله (إن الشرك لظلم عظيم)، فيكون من عطف الأخص على الأعم في الأنواع؛ وإما أن يراد به التعدي على الناس، كظلمهم النبي صلى الله عليه وسلم بإخراجه من أرضه، وتأليب الناس عليه، وغير ذلك،

وظلمهم المؤمنين بتعذيبهم في الله، وإخراجهم، ومصادرتهم في أموالهم، ومعاملتهم بالنفاق والسخرية والخداع؛ وإما أن يراد به ارتكاب المفسد والجرائم مما استقر عند أهل العقول أنه ظلم وعدوان.

وقوله (لم يكن الله ليغفر لهم) صيغة جحود، وقد تقدم بيانها عند قوله تعالى (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب) في سورة آل عمران، فهي تقتضي تحقيق النفي، وقد نفي عن الله أن يغفر لهم تحذيرا من البقاء على الكفر والظلم، لأن هذا الحكم نيط بالوصف ولم ينط بأشخاص معروفين، فإن هم أقلعوا عن الكفر والظلم لم يكونوا من الذين كفروا وظلموا. ومعنى نفي أن يهديهم طريقا: إن كان طريقا يوم القيامة فهو واضح: أي لا يهديهم طريقا يوصلهم إلى مكان إلا طريقا يوصل إلى جهنم. ويجوز أن يراد من الطريق الآيات في الدنيا، كقوله (اهدنا الصراط المستقيم). فنفي هديهم إليه إنذار بأن الكفر والظلم من شأنهما أن يخима على القلب بغشاوة تمنعه من وصول الهدى إليه، ليحذر المتلبس بالكفر والظلم من التوغل فيهما، فلعله أن يصبح ولا مخلص له منهما. ونفي هدى الله إياهم على هذا الوجه مجاز عقلي في نفي تيسير أسباب الهدى بحسب قانون حصول الأسباب وحصول آثارها بعدها. وعلى أي الاحتمالين فتوبة الكافر الظالم بالإيمان مقبولة، وكثيرا ما آمن الكافرون الظالمون وحسن إيمانهم، وآيات قبول التوبة، وكذلك مشاهدة الواقع، مما يهدي إلى تاويل هذه الآية، وتقدم نظير هذه الآية قريبا، أي (الذين آمنوا ثم كفروا) الآية.

وقوله (إلا طريق جهنم) استثناء متصل إن كان الطريق الذي نفي هديهم إليه الطريق الحقيقي، ومنقطع إن أريد بالطريق الأول الهدى. وفي هذا الاستثناء تأكيد الشيء بما يشبه ضده: لأن الكلام مسوق للإنذار، والاستثناء فيه رائحة إطماع، ثم إذا سمع المستثنى تبين أنه من قبيل الإنذار. وفيه تهكم لأنه استثنى من الطريق المعمول (ليهديهم)، وليس الإقحام بهم في طريق جهنم يهدي لأن الهدى هو إرشاد الضال إلى المكان المحبوب.

ولذلك عقبه بقوله (وكان ذلك) أي الإقحام بهم في طريق النار على الله يسيرا إذ لا يعجزه شيء، وإذ هم عبيده يصرفهم إلى حيث يشاء.

(يا أيها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فأمّنوا خيرا لكم وإن تكفروا فإن لله ما في السماوات والأرض وكان الله عليما حكيمًا [170]) (بعد استفراغ الحوار مع أهل الكتاب، ثم خطاب أهل الكفر بما هو صالح لأن يكون شاملا لأهل الكتاب، وجه الخطاب إلى الناس جميعا: ليكون تذييلا وتأكيدا لما سبقه، إذ قد تهيأ من القوارع

السالفة ما قامت به الحجة، واتسعت المحجة، فكان المقام للأمر باتباع الرسول والإيمان. وكذلك شأن الخطيب إذا تهيأت الأسماع، ولانت الطباع. ويسمى هذا بالمقصد من الخطاب، وما يتقدمه بالمقدمة. على أن الخطاب بيا أيها الناس يعني خصوص المشركين في الغالب، وهو المناسب لقوله (فأمنوا خيرا لكم).

صفحة : 1070

(والتعريف في) الرسول(للعهد، وهو المعهود بين ظهرانيهم.)
والحق(هو الشريعة والقرآن، و)من ربكم(متعلق ب) جاءكم(، أو صفة للحق، و)من(للابتداء المجازي فيهما، وتعدية جاء إلى ضمير المخاطبين ترغيب لهم في الإيمان لأن الذي يجيء مهتما بناس يكون حقا عليهم أن يتبعوه، وأيضا في طريق الإضافة من قوله (ربكم) ترغيب ثان لما تدل عليه من اختصاصهم بهذا الدين الذي هو أت من ربهم، فلذلك أتى بالأمر بالإيمان مفرعا على هاته الجمل بقوله (فأمنوا خيرا لكم).

وانتصب (خيرا) على تعلقه بمحذوف لازم الحذف في كلامهم لكثرة الاستعمال، فجرى مجرى الأمثال، وذلك فيما دل على الأمر والنهي من الكلام نحو) انتهوا خيرا لكم(، ووراءك أوسع لك، أي تأخر، وحسبك خيرا لك، وقول عمر بن أبي ربيعة:

فواعديه سرحتي مالك
أو الربى
بينهما. أسهلا فنصبه مما لم يختلف فيه عن العرب، واتفق عليه أئمة النحو، وإنما اختلفوا في المحذوف: فجعله الخليل وسيبويه فعلا أمرا مدلولا عليه من سياق الكلام، تقديره: أيت أو أقصد، قالا: لأنك لما قلت له: انته، أو افعل، أو حسبك، فأنت تحمله على شيء آخر أفضل له. وقال الفراء من الكوفيين: هو في مثله صفة مصدر محذوف، وهو لا يتأتى فيما كان منتصبا بعد نهي، ولا فيما كان منتصبا بعد غير متصرف، نحو: وراءك وحسبك. وقال الكسائي والكوفيون: نصب بكان محذوفة مع خبرها، والتقدير: يكن خيرا. وعندني: أنه منصوب على الحال من المصدر الذي تضمنه الفعل، وحده، أو مع حرف النهي، والتقدير: فأمنوا حال كون الإيمان خيرا، وحسبك حال كون الاكتفاء خيرا، ولا تفعل كذا حال كون الانتهاء خيرا. وعود الحال إلى مصدر الفعل في مثله كعود الضمير إليه في قوله (اعدلوا هو أقرب للتقوى)، لا سيما وقد جرى هذا مجرى الأمثال، وشأن الأمثال قوة الإيجاز. وقد قال بذلك بعض الكوفيين وأبو البقاء.

وقوله (وإن تكفروا) أريد به أن تبقوا على كفركم.
وقوله (فإن لله ما في السماوات والأرض) هو دليل على جواب الشرط، والجواب محذوف لأن التقدير: إن تكفروا فإن الله غني عن إيمانكم لأن لله ما في السماوات وما في الأرض، وصرح بما حذف هنا في سورة الزمر في قوله تعالى (إن تكفروا فإن الله غني عنكم) وفيه تعريض بالمخاطبين، أي أن كفركم لا يفلتكم من عقابه، لأنكم عبيده، لأن له ما في السماوات وما في الأرض.
(يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه) استئناف ابتدائي بخطاب موجه إلى النصارى خاصة، وخوطينا بعنوان أهل الكتاب تعريضا بأنهم خالفوا كتابهم. وقرينة أنهم المراد هي قوله (إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله إلى قوله أن يكون عبدا لله) فإنه بيان للمراد من إجمال قوله (لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق) وابتدئت موعظتهم بالنهي عن الغلو لأن النصارى غلوا في تعظيم عيسى فادعوا له بنوة الله، وجعلوه ثالث الآلهة.

والغلو: تجاوز الحد المألوف، مشتق من غلوة السهم، وهي منتهى اندفاعه، واستعير للزيادة على المطلوب من المعقول، أو المشروع في المعتقدات، والإدراكات، والأفعال. والغلو في الدين أن يظهر المتدين ما يفوت الحد الذي حدد له الدين. ونهاهم عن الغلو لأنه أصل لكثير من ضلالهم وتكذيبهم للرسول الصادقين. وغلوا أهل الكتاب تجاوزهم الحد الذي طلبه دينهم منهم: فاليهود طولبوا باتباع التوراة ومحبة رسولهم، فتجاوزوه إلى بغضة الرسل كعيسى ومحمد عليهما السلام، والنصارى طولبوا باتباع المسيح فتجاوزوا فيه الحد إلى دعوى إلهيته أو كونه ابن الله، مع الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم.

وقوله (ولا تقولوا على الله إلا الحق) عطف خاص على عام للاهتمام بالنهي عن الافتراء الشنيع.

وفعل القول إذا عدي بحرف (على) دل على أن نسبة القائل القول إلى المجرور (ب) على (نسبة كاذبة، قال تعالى) ويقولون على الله الكذب. ومعنى القول على الله هنا: أن يقولوا شيئا يزعمون أنه من دينهم، فإن الدين من شأنه أن يتلقى من عند الله.

وقوله) إنما المسيح عيسى ابن مريم(جملة مبينة للحد الذي كان الغلو عنده، فإنه مجمل؛ ومبينة للمراد من قول الحق. ولكونها تنزل من التي قبلها منزلة البيان فصلت عنها. وقد أفادت الجملة قصر المسيح على صفات ثلاث: صفة الرسالة، وصفة كونه كلمة الله أُلقيت إلى مريم، وصفة كونه روحاً من عند الله. فالقصر قصر موصوف على صفة. والقصد من هذا القصر إبطال ما أحدثه غلوهم في هذه الصفات غلواً أخرجها عن كنهها؛ فإن هذه الصفات ثابتة لعيسى، وهم مثبتون لها فلا ينكر عليهم وصف عيسى بها، لكنهم تجاوزوا الحد المحدود لها فجعلوا الرسالة النبوة، وجعلوا الكلمة اتحاد حقيقة الإلهية بعيسى في بطن مريم فجعلوا عيسى ابناً لله ومريم صاحبة لله سبحانه، وجعلوا معنى الروح على ما به تكونت حقيقة المسيح في بطن مريم من نفس الإلهية. والقصر إضافي، وهو قصر أفراد، أي عيسى مقصور على صفة الرسالة والكلمة والروح، لا يتجاوز ذلك إلى ما يزداد على تلك الصفات من كون المسيح ابناً لله واتحاد الإلهية به وكون مريم صاحبة.

ووصف المسيح بأنه كلمة الله وصف جاء التعبير به في الأناجيل؛ ففي صدر إنجيل يوحنا في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله ثم قال والكلمة صار جسداً وحل بيننا. وقد حكاها القرآن وأثبتته فدل على أنه من الكلمات الإنجيلية، فمعنى ذلك أنه أثر كلمة الله. والكلمة هي التكوين، وهو المعبر عنه في الاصطلاح ب)كن(. فأطلاق الكلمة على التكوين مجاز، وليس هو بكلمة، ولكنه تعلق القدرة. ووصف عيسى بذلك لأنه لم يكن لتكوينه التأثير الظاهر المعروف في تكوين الأجنة، فكان حدوثه بتعلق القدرة، فيكون في)كلمته(في الآية مجازان: مجاز حذف، ومجاز استعارة صار حقيقة عرفية.

ومعنى)ألقاها إلى مريم(أوصلها إلى مريم، وروعي في الضمير تأنيث لفظ الكلمة، وإلا فإن المراد منها عيسى، أو أراد كلمة أمر التكوين. ووصف عيسى بأنه روح الله وصف وقع في الأناجيل. وقد أقره الله هنا، فهو مما نزل حقاً.

ومعنى كون عيسى روحاً من الله أن روحه من الأرواح التي هي عناصر الحياة، لكنها نسبت إلى الله لأنها وصلت إلى مريم بدون تكون في نطفة فهذا امتاز عن بقية الأرواح. ووصف بأنه مبتدأ من جانب الله، وقيل: لأن عيسى لما غلبت على نفسه الملكية وصف بأنه روح، كان حظوظ الحيوانية مجردة عنه. وقيل: الروح النفخة. والعرب تسمى النفس روحاً والنفخ روحاً. قال ذو الرمة يذكر لرفيقه أن يوقد ناراً بحطب:

فقلت له ارفعها إليك فأحيها
واقته لها قيته قدرا أي بنفخك .
وتلقيب عيسى بالروح طفحت به عبارات الأناجيل. (و) من (ابتدائية
على التقادير.

فإن قلت: ما حكمة وقوع هذين الوصفين هنا على ما فيهما من
شبهة ضلت بها النصارى، وهلا وصف المسيح في جملة القصر بمثل
ما وصف به محمد صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى (قل إنما
أنا بشر مثلكم يوحى إلي) فكان أصح في بيان العبودية، وأنفى
للضلال.

قلت: الحكمة في ذلك أن هذين الوصفين وقعا في كلام الإنجيل،
أو في كلام الحواريين وصفا لعيسى عليه السلام، وكانا مفهوميين
في لغة المخاطبين يومئذ، فلما تغيرت أساليب اللغات وساء الفهم
في إدراك الحقيقة والمجاز تسرب الضلال إلي النصارى في سوء
وضعهما فأريد التنبيه على ذلك الخطأ في التأويل، أي أن قسارى
ما وقع لديكم من كلام الأناجيل هو وصف المسيح بكلمة الله وبروح
الله، وليس في شيء من ذلك ما يؤدي إلى اعتقاد أنه ابن الله
وأنه إله.

وتصدير جملة القصر بأنه (رسول الله) ينادي على وصف العبودية
إذ لا يرسل الإله إليها مثله، ففيه كفاية من التنبيه على معنى
الكلمة والروح.

(فأمّنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم إنما الله إله
واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السماوات وما في الأرض
وكفى بالله وكيلًا [171])

صفحة : 1072

الفاء للتفريع عن جملة القصر وما بنيت عليه. أي إذا وضح كل
ما بينه الله من وحدانيته، وتنزيهه، وصدق رسله، يتفرع أن أمركم
بالإيمان بالله ورسله. وأمروا بالإيمان بالله مع كونهم مؤمنين، أي
النصارى، لأنهم لما وصفوا الله بما لا يليق فقد أفسدوا الإيمان،
وليكون الأمر بالإيمان بالله تمهيدا للأمر بالإيمان برسله، وهو
المقصود، وهذا هو الظاهر عندي. وأريد بالرسول جميعهم، أي لا
تكفروا بواحد من رسله. وهذا بمنزلة الاحتراس عن أن يتوهم
متوهمون أن يعرضوا عن الإيمان برسالة عيسى عليه السلام مبالغة
في نفي الإلهية عنه.

وقوله (ولا تقولوا ثلاثة) أي لا تنطقوا بهذه الكلمة، ولعلها كانت
شعارا للنصارى في دينهم ككلمة الشهادة عند المسلمين، ومن

عوائدهم الإشارة إلى التثليث بالأصابع الثلاثة: الإبهام والخنصر والبنصر. والمقصود من الآية النهي عن النطق بالمشتهر من مدلول هذه الكلمة وعن الاعتقاد. لأن أصل الكلام الصدق فلا ينطق أحد إلا عن اعتقاد، فالنهي هنا كناية بإرادة المعنى ولازمه. والمخاطب بقوله (ولا تقولوا) خصوص النصارى.

(وثلاثة) خبر مبتدأ محذوف كان حذفه ليصلح لكل ما يصلح تقديره من مذاهبهم من التثليث، فإن النصارى اضطربوا في حقيقة تثليث الإله كما سيأتي، فيقدر المبتدأ المحذوف على حسب ما يقتضيه المردود من أقوالهم في كيفية التثليث مما يصح الإخبار عنه بلفظ (ثلاثة) من الأسماء الدالة على الإله، وهي عدة أسماء. ففي الآية (الأخرى) لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة. (وفي آية آخر هذه السورة) أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله، أي إلهين مع الله، كما سيأتي، فالمجموع ثلاثة: كل واحد منهم إله؛ ولكنهم يقولون: إن مجموع الثلاثة إله واحد أو اتحدت الثلاثة فصار إله واحد. قال في الكشف: (ثلاثة) خبر مبتدأ محذوف. فإن صحت الحكاية عنهم أنهم يقولون: هو جوهر واحد وثلاثة أقانيم، فتقديره الله ثلاثة وإلا فتقديره الآلهة ثلاثة اه.

والتثليث أصل في عقيدة النصارى كلهم، ولكنهم مختلفون في كيفية. ونشأ من اعتقاد قدماء الإلهيين من نصارى اليونان أن الله تعالى ثالث، أي أنه جوهر واحد، وهذا الجوهر مجموع ثلاثة أقانيم، واحدها أقنوم بضم الهمزة وسكون القاف. قال في القاموس: هو كلمة رومية، وفسره القاموس بالأصل، وفسره التفتزاني في كتاب المقاصد بالصفة. ويظهر أنه معرب كلمة قنوم بقاف معقد عجمي وهو الاسم، أي الكلمة. وعبروا عن مجموع الأقانيم الثلاثة بعبارة آبا ابنا روحا قدسا وهذه الأقانيم يتفرع بعضها عن بعض: فالأقنوم الأول أقنوم الذات أو الوجود القديم وهو الأب وهو أصل الموجودات.

والأقنوم الثاني أقنوم العلم، وهو الابن، وهو دون الأقنوم الأول، ومنه كان تدبير جميع القوى العقلية.

والأقنوم الثالث أقنوم الروح القدس، وهو صفة الحياة، وهي دون أقنوم العلم ومنها كان إيجاد عالم المحسوسات.

وقد أهملوا ذكر صفات تقتضيها الإلهية، مثل القدم والبقاء، وتركوا صفة الكلام والقدرة والإرادة، ثم أرادوا أن يتأولوا ما يقع في الإنجيل كم صفات الله فسموا أقنوم الذات بالأب، وأقنوم العلم بالابن، وأقنوم الحياة بالروح القدس، لأن الإنجيل أطلق اسم الأب على الله، وأطلق اسم الابن على المسيح رسوله، وأطلق الروح القدس على ما به كون المسيح في بطن مريم، على أنهم أرادوا

أن ينيها على أن أقنوم الوجود هو مفيض الأقنومين الآخرين فراموا أن يدلوا على عدم تأخر بعض الصفات عن بعض فعبروا بالأب والابن، كما عبر الفلاسفة اليونان بالتولد . وسموا أقنوم العلم بالكلمة لأن من عبارات الإنجيل إطلاق الكلمة على المسيح، فأرادوا أن المسيح مظهر علم الله، أي أنه يعلم ما علمه الله ويبلغه، وهو معنى الرسالة إذ كان العلم يوم تدوين الأناجيل مكللا بالألفاظ الاصطلاحية للحكمة الإلهية الرومية، فلما اشتبهت عليهم المعاني أخذوا بالظواهر فاعتقدوا أن الأرباب ثلاثة وهذا أصل النصرانية، وقاربوا عقيدة الشرك.

صفحة : 1073

ثم جرهم الغلو في تقديس المسيح فتوهموا أن علم الله اتحد بالمسيح، فقالوا: إن المسيح صار ناسوته لاهوتا، باتحاد أقنوم العلم به، فالمسيح جوهران وأقنوم واحد، ثم نشأت فيهم عقيدة الحلول، أي حلول الله في المسيح بعبارات متنوعة، ثم اعتقدوا اتحاد الله بالمسيح، فقالوا: الله هو المسيح. هذا أصل التثليث عند النصارى، وعنه تفرعت مذاهب ثلاثة أشار إلى جميعها قوله تعالى (ولا تقولوا ثلاثة وقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقوله أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله) وكانوا يقولون: في عيسى لاهوتية من جهة الأب وناسوتية أي إنسانية من جهة الأم.

وظهر بالإسكندرية راهب اسمه آريوس قال بالتوحيد وأن عيسى عبد الله مخلوق، وكان في زمن قسطنطينوس سلطان الروم باني القسطنطينية . فلما تدين قسطنطينوس المذكور بالتصراية سنة 327 تبع مقالة آريوس ، ثم رأى مخالفة معظم الرهبان له فأراد أن يوحد كلمتهم، فجمع مجمعا من علماء النصارى في أواخر القرن الرابع من التاريخ المسيحي، وكان في هذا المجمع نحو ألفي عالم من النصارى فوجدهم مختلفين اختلافا كثيرا ووجد أكثر طائفة منهم على قول واحد ثلاثمائة وبضعة عشر عالما فأخذ قولهم وجعله أصل المسيحية ونصره، وهذه الطائفة تلقب الملكانية نسبة للملك. واتفق قولهم على أن كلمة الله اتحدت بجسد عيسى، وتقمصت في ناسوته، أي إنسانيته، ومازجته امتزاج الخمر بالماء، فصارت الكلمة ذاتا في بطن مريم، وصارت تلك الذات ابنا لله تعالى، فالإله مجموع ثلاثة أشياء: الأول الأب ذو الوجود، والثاني الابن ذو الكلمة، أي العلم، والثالث روح القدس.

ثم حدثت فيهم فرقة اليعقوبية وفرقة النسطورية في مجامع أخرى انعقدت بين الرهبان. فاليعقوبية، ويسمون الآن أرثوذكس، ظهوروا في أواسط القرن السادس المسيحي، وهم أسبق من النسطورية؛ قالوا: انقلبت الإلهية لحما ودما؛ فصار الإله هو المسيح فلأجل ذلك صدرت عن المسيح خوارق العادات من إحياء الموتى وإبراء الأكمة والأبرص فأشبهه صنعه صنع الله تعالى مما يعجز عنه غير الله تعالى. وكان نصارى الحبشة يعاقبة، وستعرض لذكرها عند قوله تعالى) لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم (في سورة المائدة، وعند قوله تعالى) فاختلف الأحزاب من بينهم.) والنسطورية قالت: اتحدت الكلمة بجسد المسيح بطريق الإشراق كما تشرق الشمس من كوة من بلور، فالمسيح إنسان، وهو كلمة الله، فلذلك هو إنسان إله، أو هو له ذاتتان ذات إنسانية وأخرى إلهية، وقد أطلق على الرئيس الديني لهذه النحلة لقب جاثليق . وكانت النحلة النسطورية غالبية على نصارى العرب. وكان رهبان اليعاقبة ورهبان النسطوريين يتسابقون لبث كل فريق نحلته بين قبائل العرب. وكان الأكاسرة حماة للنسطورية، وقياصرة الروم حماة لليعقوبية. وقد شاعت النصرانية بنحلتها في بكر، وتغلب، وربيعة، ولخم، وجدام، وتنوخ، وكلب، ونجران، واليمن، والبحرين. وقد بسطت هذا ليعلم حسن الإيجاز في قوله تعالى) ولا تقولوا ثلاثة) وإتيانه على هذه المذاهب كلها. فلهذا الإعجاز العلمي.

والقول في نصب) خيرا) (من قوله) انتهوا خيرا لكم) كالقول في قوله تعالى) فأمنوا خيرا لكم.)

والقصر في قوله) إنما الله إله واحد) قصر موصوف على صفة، لأن) إنما) المقصور، وهو هنا قصر إضافي، أي ليس الله بثلاثة. وقوله) سبحانه أن يكون له ولد) إظهار لغلطهم في أفهامهم، وفي إطلاقاتهم لفظ الأب والابن كيفما كان محلهما لأنهما إما ضلالة وإما إيهامها، فكلمة) سبحانه) تفيد قوة التنزيه لله تعالى عن أن يكون له ولد، والدلالة على غلط مثبتيه، فإن الإلهية تنافي الكون أبا واتخاذ ابن، لاستحالة الفناء، والاحتياج، والانفصال، والمماثلة للمخلوقات عن الله تعالى. والبنوة تستلزم ثبوت هذه المستحيلات لأن النسل قانون كوني للموجودات لحكمة استبقاء النوع، والناس يتطلبونها لذلك، وللإعانة على لوازم الحياة، وفيها انفصال المولود عن أبيه، وفيها أن الابن مماثل لأبيه فأبوه مماثل له لا محالة.

(وسبحان) اسم مصدر سبح، وليس مصدرا، لأنه لم يسمع له فعل سالم. وجزم ابن جني بأنه علم على التسييح، فهو من أعلام الأجناس، وهم ممنوع من الصرف للعلمية والزيادة. وتقدم الكلام عليه عند قوله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا) في سورة البقرة.

وقوله (أن يكون له ولد) متعلق ب(سبحان) بحرف الجر، وهو حرف (عن) محذوفا.

وجملة (له ما في السماوات وما في الأرض) تعليل لقوله (سبحانه أن يكون له ولد) لأن الذي له ما في السماوات وما في الأرض قد استغنى عن الولد، ولأن من يزعم أنه ولد له هو مما في السماوات والأرض كالملائكة أو المسيح، فالكل عبده وليس الابن بعيد.

وقوله (وكفى بالله وكيلا) تذييل، والوكيل الحافظ، والمراد هنا حافظ ما في السماوات والأرض، أي الموجودات كلها. وحذف مفعول (كفى) للعموم، أي كفى كل أحد، أي فتوكلوا عليه، ولا تتوكلوا على من تزعمونه ابنا له. وتقدم الكلام على هذا التركيب عند قوله تعالى (وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا) في هذه السورة.

(لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا [172] فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون من دون الله وليا ولا نصيرا [173]) (استئناف واقع موقع تحقيق جملة) (له ما في السماوات وما في الأرض) (أو موقع الاستدلال على ما تضمنته جملة) (سبحانه أن يكون له ولد).

والاستنكاف: التكبر والامتناع بأنفة، فهو أشد من الاستكبار. ونفي استنكاف المسيح: إما إخبار عن اعتراف عيسى بأنه عبد الله، وإما احتجاج على النصارى بما يوجد في أناجيلهم. قال الله تعالى حكاية عنه (قال إني عبد الله آتاني الكتاب) (إخ. وفي نصوص الإنجيل كثير مما يدل على أن المسيح عبد الله وأن الله إلهه وربّه، كما في مجادلته مع إبليس، فقد قال له المسيح للرب إلهك تسجد وإياه وحده تعبد .

وعدل عن طريق الإضافة في قوله عبدا لله فأظهر الحرف الذي تقدر الإضافة عليه: لأن التنكير هنا أظهر في العبودية، أي عبدا من جملة العبيد، ولو قال: عبد الله لأوهمت الإضافة أنه العبد الخالص، أو أن ذلك علم له. وأما ما حكى الله عن عيسى عليه السلام في قوله قال (إني عبد الله آتاني الكتاب) (فلأنه لم يكن في مقام خطاب من ادعوا له الإلهية).

وعطف الملائكة على المسيح مع أنه لم يتقدم ذكر لمزاعم المشركين بأن الملائكة بنات الله حتى يتعرض لرد ذلك، إدماج لقصد استقصاء كل من ادعيت له بنوة الله، ليشمله الخبر بنفي استنكافه عن أن يكون عبدا لله، إذ قد تقدم قبله قوله (سبحانه أن يكون له ولد)، وقد قالت العرب: إن الملائكة بنات الله من نساء الجن، ولأنه قد تقدم أيضا قوله (له ما في السماوات وما في الأرض)، ومن أفضل ما في السماوات الملائكة، فذكروا هنا للدلالة على اعترافهم بالعبودية. وإن جعلت قوله (لن يستنكف المسيح) استدلالا على ما تضمنه قوله (سبحانه أن يكون له ولد) كان عطف (ولا الملائكة المقربون) محتملا للتميم كقوله (الرحمان الرحيم) فلا دلالة فيه على تفضيل الملائكة على المسيح، ولا على العكس؛ ومحتملا للترقي إلى ما هو الأولى بعكس الحكم في أوهام المخاطبين، وإلى هذا الأخير مال صاحب الكشاف ومثله بقوله تعالى (ولن ترضي عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) (وجعل، الآية) دليلا على أن الملائكة أفضل من المسيح، وهو قول المعتزلة بتفضيل الملائكة على الأنبياء، وزعم أن علم المعاني لا يقتضي غير ذلك، وهو تضيق لواسع، فإن الكلام محتمل لوجوه، كما علمت، فلا ينهض به الاستدلال.

صفحة : 1075

واعلم أن تفضيل الأنبياء على الملائكة مطلقا هو قول جمهور أهل السنة، وتفضيل الملائكة عليهم قول جمهور المعتزلة والباقلاني والحليمي من أهل السنة، وقال قوم بالتفصيل في التفضيل، ونسب إلى بعض الماتريديّة، ولم يضبط ذلك التفصيل، والمسألة اجتهادية، ولا طائل وراء الخوض فيها، وقد نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن الخوض في تفاضل الأنبياء، فما ظنك بالخوض في التفاضل بين الأنبياء وبين مخلوقات عالم آخر لا صلة لنا به. (والمقربون)، يحتمل أن يكون وصفا كاشفا، وأن يكون مقيدا، فيراد بهم الملقبون بالكروبيين وهم سادة الملائكة: جبريل وإسرافيل وميكائيل وعزرائيل. ووصفهم بالكروبيين وصف قديم وقع في بيت نسب إلى أمية ابن أبي الصلت. وقد قالوا: إنه وصف مشتق من كرب مرادف قرب، وزيد فيه صيغتا مبالغة، وهي زنة فعول وياء النسب. والذي أظن أن هذا اللفظ نقل إلى العربية من العبرانية: لوقوع هذا اللفظ في التوراة في سفر اللاويين وفي سفر الخروج، وأنه في العبرانية بمعنى القرب، فلذلك عدل عنه القرآن وجاء

بمرادفه الفصيح فقال (المقربون)، وعليه فمن دونهم من الملائكة يثبت لهم عدم الاستنكاف عن العبودية لله بدلالة الأخرى. وقوله (ومن يستنكف عن عبادته) الآية تخلص إلى تهديد المشركين كما أنبأ عنه قوله (وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا). وضمير الجمع في قوله (فسيحشرهم) عائد إلى غير مذكور في الكلام، بل إلى معلوم من المقام، أي فسيحشر الناس إليه جميعا كما دل عليه التفصيل المفرع عليه وهو قوله (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات) (الخ. وضمير) ولا يجدون (عائد إلى) الذين استنكفوا واستكبروا، أي لا يجدون وليا حين يحشر الله الناس جميعا. ويجوز أن يعود إلى الذين استنكفوا واستكبروا (ويكون) جميعا، بمعنى مجموعين إلى غيرهم، منصوبا، فإن لفظ جميع له استعمالات جملة: منها أن يكون وصفا بمعنى المجتمع، وفي كلام عمر للعباس وعلي: ثم جئتماني وأمركما جميع أي متفق مجموع، فيكون منصوبا علي: الحال وليس تأكيدا. وذكر فريق المؤمنين في التفصيل يدل على أحد التقديرين.

والتوفية أصلها إعطاء الشيء وافيا، أي زائدا على المقدار المطلوب، ولما كان تحقق المساواة يخفى لقلة الموازين عندهم، ولاعتمادهم على الكيل، جعلوا تحقق المساواة بمقدار فيه فضل على المقدار المساوي، أطلقت التوفية على إعطاء المعادل؛ وتقابل بالخسران وبالغبن، قال تعالى حكاية عن شعيب (أوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرين) ولذلك قال هنا (ويزيدهم من فضله)، وهذه التوفية والزيادة يرجعان إلى تقدير يعلمه الله تعالى. وقوله (ولا يجدون لهم من دون الله وليا نصيرا) تأسيس لهم إذ قد عرف عند العرب وغيرهم، من أمم ذلك العصر، الاعتماد عند الضيق على الأولياء والنصراء ليكفوا عنهم المصائب بالقتال أو الفداء، قال النابغة.

يأملن رحلة نصر وابن سيار ولذلك كثر في القرآن نفي الولي، والنصير، والفداء) فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهبا ولو افتدى به أولئك لهم عذاب أليم وما لهم من نصيرين). (يا أيها الناس قد جاءكم برهن من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا) [174] فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما [175] (فذلكة للكلام السابق بما هو جامع للأخذ بالهدى ونبذ الضلال، بما اشتمل عليه القرآن من دلائل الحق وكبح الباطل. فالجملة استئناف وإقبال على خطاب الناس كلهم بعد أن كان الخطاب موجها إلى أهل الكتاب خاصة.

والبرهان: الحجة، وقد يخصص بالحجة الواضحة الفاصلة، وهو غالب ما يقصد به في القرآن، ولهذا سمي حكماء الإسلام أجل أنواع الدليل، برهاناً.

والمراد هنا دلائل النبوة. وأما النور المبين فهو القرآن لقوله؛ (وأنزلنا) والقول في (جاءكم) كالقول في نظيره المتقدم في قوله (قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم؛) وكذلك القول في (أنزلنا إليكم).

صفحة : 1076

(و)أما (في قوله) فإما الذين آمنوا بالله (يجوز أن يكون للتفصيل: تفصيلاً لما دل عليه) يا أيها الناس (من اختلاف الفرق والنزعات: بين قابل للبرهان والنور، ومكابر جاحد، ويكون معادل هذا الشق محذوفاً للتهويل، أي: وأما الذين كفروا فلا تسل عنهم، ويجوز أن يكون) أما) لمجرد الشرط دون تفصيل، وهو شرط لعموم الأحوال، لأن (أما) في الشرط بمعنى مهما يكن من شيء وفي هذه الحالة لا تفيد التفصيل ولا تطلب معادلاً.

والاعتصام: اللوذ، والاعتصام بالله استعارة للوذ بدينه، وتقدم في قوله (واعتصموا بحبل الله جميعاً) في سورة آل عمران. والإدخال في الرحمة والفضل عبارة عن الرضى. وقوله (ويهديهم إليه صراطاً مستقيماً): تعلق الجار والمجرور (ب)يهدي (فهو ظرف لغو، و)صراطاً (مفعول) يهدي، والمعنى يهديهم صراطاً مستقيماً ليصلوا إليه، أي إلى الله، وذلك هو متمناهم، إذ قد علموا أن وعدهم عنده.

(يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين بين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم)[176] (لا مناسبة بين هذه الآية وبين اللاتي قبلها، فوقوعها عقبها لا يكون إلا لأجل نزولها عقب نزول ما تقدمها من هذه السورة مع مناسبتها لآية الكلالة السابقة في أثناء ذكر الفرائض؛ لأن في هذه الآية بيانا لحقيقة الكلالة أشار إليه قوله تعالى) ليس له ولد، وقد تقدم في أول السورة أنه الحق بالكلالة المالك الذي ليس له والد، وهو قول الجمهور ومالك بن أنس. فحكم الكلالة قد بين بعضه في آية أول هذه السورة، ثم إن الناس سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صورة أخرى

من صور الكلالة. وثبت في الصحيح أن الذي سأله هو جابر بن عبد الله قال: عাদني رسول الله وأبو بكر ماشيين في بني سلمة فوجداني مغمى علي فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وصب علي وضوءه فأفقت وقلت: كيف أصنع في مالي فإنما يرثني كلاله. فنزل قوله تعالى (يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة) الآية. وقد قيل: إنها نزلت ورسول الله صلى الله عليه وسلم متجهز لحجة الوداع في قضية جابر بن عبد الله.

فضمير الجماعة في قوله (يستفتونك) غير مقصود به جمع، بل أريد به جنس السائلين، على نحو: ما بال أقوام يشترطون شروطاً وهذا كثير في الكلام. ويجوز أن يكون السؤال قد تكرر وكان آخر السائلين جابر بن عبد الله فتأخر الجواب لمن سأل قبله، وعجل البيان له لأنه وقت الحاجة لأنه كان يظن نفسه ميتاً من ذلك المرض وأراد أن يوصي بماله، فيكون من تأخير البيان إلى وقت الحاجة.

والتعبير بصيغة المضارع في مادة السؤال طريقة مشهورة، (نحو: يسألونك عن الأهلة، ويسألونك ماذا ينفقون). لأن شأن السؤال يتكرر، فشاع إيراده بصيغة المضارع، وقد يغلب استعمال بعض صيغ الفعل في بعض المواقع، ومنه غلبة استعمال المضارع في الدعاء في مقام الإنكار: كقول عائشة يرحم الله أبا عبد الرحمان تعني ابن عمر، وقولهم يغفر الله له. ومنه غلبة الماضي مع لا النافية في الدعاء إذا لم تكرر لا؛ (نحو) فلا رجع. على أن الكلالة قد تكرر فيها السؤال قبل نزول الآية وبعدها. وقد قال عمر بن الخطاب: ما راجعت رسول الله في شيء مراجعتي إياه في الكلالة، وما أغلظ لي رسول الله صلى الله عليه وسلم في شيء ما أغلظ لي فيها حتى طعن في نحري وقال يكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء. وقوله (في الكلالة) يتنازعه في التعلق كل من فعل (يستفتونك) وفعل (يفتيكم).

وقد سمى النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية بآية الصيف، وعرفت بذلك، كما عرفت آية الكلالة التي في أول السورة بآية الشتاء، وهذا يدلنا على أن سورة النساء نزلت في مدة متفرقة من الشتاء إلى الصيف وقد تقدم هذا في افتتاح السورة.

صفحة : 1077

وقد روي: أن هذه الآية في الكلالة نزلت في طريق حجة الوداع، ولا يصح ذلك لأن حجة الوداع كانت في زمن البرد لأنه لا شك أن

غزوة تبوك وقعت في وقت الحر حين طابت الثمار، والناس يحبون المقام في ثمارهم وظلالهم، وذلك يقتضي أن تكون غزوة تبوك في نحو شهر أغسطس أو اشتنبز وهو وقت طيب البسر والرطب، وكانت سنة تسع وكانت في رجب ونزل فيها قوله تعالى (وقالوا لا تنفروا في الحر). ثم كانت حجة أبي بكر في ذي القعدة من تلك السنة، سنة تسع، وذلك يوافق دجنبر. وكان حج رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة الوداع في ذي الحجة من سنة عشر فيوافق نحو شهر دجنبر أيضا.

وعن عمر بن الخطاب: أنه خطب فقال ثلاث لو بينها رسول الله لكان أحب إلي من الدنيا وما فيها: الجد. والكلالة، وأبواب الربا . وفي رواية والخلافة. وخطب أيضا فقال: والله إني ما أدع بعدي شيئا هو أهم إلي من أمر الكلالة. وقال في مجمع من الصحابة: لأقضي في الكلالة قضاء تتحدث به النساء في خدورها. وأنه كتب كتابا في ذلك فمكث يستخير الله فيه، فلما طعن دعا بالكتاب فمحاها. وليس تحير عمر في أمر الكلالة بتحير في فهم ما ذكره الله تعالى في كتابه ولكنه في اندراج ما لم يذكره القرآن تحت ما ذكره بالقياس. وقد ذكر القرآن الكلالة في أربع آيات: آيتي هذه السورة المذكور فيها لفظ الكلالة، وآية في أول هذه السورة وهي قوله (فإن لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث). وآية آخر الأنفال وهي قوله (وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله) عند من رأى توارث ذوي الأرحام. ولا شك أن كل فريضة ليس فيها ولد ولا والد فهي كلالة بالاتفاق، فأما الفريضة التي ليس فيها ولد وفيها والد فالجمهور أنها ليست بكلالة. وقال بعض المتقدمين: هي كلالة.

وأمره بأن يجب بقوله (الله يفتيكم) للتنبؤ به بشأن الفريضة، فتقديم المسند إليه للاهتمام لا للقصر، إذ قد علم المستفتون أن الرسول لا ينطق إلا عن وحي، فهم لما استفتوه وإنما طلبوا حكم الله، فإسناد الإفتاء إلى الله تنويه بهذه الفريضة.

والمراد بالأخت هنا الأخت الشقيقة أو التي للأب في عدم الشقيقة بقرينة مخالفة نصيبها لنصيب الأخت للأم المقصودة في آية الكلالة الأولى. وبقرينة قوله (وهو يرثها) لأن الأخ للأم لا يرث جميع المال إن لم يكن لأخته للأم ولد إذ ليس له إلا السدس. وقوله (إن امرؤ هلك) تقديره: إن هلك امرؤ، فامرؤ مخبر عنه (ب) هلك (في سياق الشرط، وليس) هلك (بوصف ل) امرؤ (فلذلك كان الامرؤ المفروض هنا جنسا عاما.

وقوله (وهو يرثها) يعود الضمير فيه على لفظ (امرؤ) الواقع في سياق الشرط، المفيد للعموم: ذلك أنه وقع في سياق الشرط لفظ

(امرؤ) (ولفظ) أخ (أو) أخت، وكلها نكرات واقعة في سياق الشرط، فهي عامة مقصود منها أجناس مدلولاتها، وليس مقصودا بها شخص معين قد هلك، ولا أخت معينة قد ورثت، فلما قال (وهو يرثها) كان الضمير المرفوع راجعا إلى (امرؤ) لا إلى شخص معين قد هلك؛ إذ ليس لمفهوم اللفظ هنا فرد معين فلا يشكل عليك بأن قوله (امرؤ هلك) يتأكد بقوله (وهو يرثها) إذ كيف يصير الهالك وارثا. وأيضا كان الضمير المنصوب في (يرثها) عائدا إلى مفهوم لفظ أخت لا إلى أخت معينة، إذ ليس لمفهوم اللفظ هنا فرد معين، وعلم من قوله (يرثها) أن الأخت إن توفيت ولا ولد لها يرثها أخوها، والأخ هو الوارث في هذه الصورة، وهي عكس التي قبلها. فالتقدير: ويرث الأخت امرؤ إن هلكت أخته ولم يكن لها ولد. وعلم معنى الإخوة من قوله (وله أخت)، وهذا إيجاز بديع، ومع غاية إيجازه فهو في غاية الوضوح، فلا يشكل بأن الأخت كانت وارثة لأخيها فكيف عاد عليها الضمير بأن يرثها أخوها الموروث، وتصير هي مورثة، لأن هذا لا يفرضه عالم بالعربية، وإنما يتوهم ذلك لو وقع الهلك وصفا لامرئ؛ بأن قيل: المرء الهالك يرثه وارثه وهو يرث وارثه إن مات وارثه قبله. والفرق بين الاستعمالين رشيق في العربية.

صفحة : 1078

وقوله (يبين الله لكم أن تضلوا) (امتنان، وأن) (تضلوا) (تعليلا ل) (يبين) (حذفت منه اللام، وحذف الجار مع) (أن) (شائع. والمقصود التعليل بنفي الضلال لا لوقوعه؛ لأن البيان ينافي التضليل، فحذفت لا النافية، وحذفها موجود في مواقع من كلامهم إذا أتضح المعنى، كما ورد مع فعل القسم في نحو:
فألينا عليها أن تباعا أي أن لا تباع، وقوله:
آليت حب العراق الدهر أطعمه وهذا كقول عمرو بن كلثوم:
نزلتم منزل الأضياف منا
القرى أن تشتمونا أي أن لا تشتمونا بالبخل، وهذا تأويل الكوفيين، وتأول البصريون الآية والبيت ونظائرها على تقدير مضاف يدل عليه السياق هو المفعول لأجله، أي كراهة أن تضلوا، وبذلك قدرها في الكشف.

وقد جعل بعض المفسرين (أن تضلوا) (مفعولا به ل) (يبين) (وقال: المعنى أن الله فيما بينه من الفرائض قد بين لكم ضلالكم الذي كنتم عليه في الجاهلية، وهذا بعيد؛ إذ ليس ما فعلوه في الجاهلية ضلالا قبل مجيء الشريعة، لأن قسمة المال ليست من الأفعال

المشتملة على صفة حسن وقبيح بينه إلا إذا كان فيها حرمان لمن هو حقيق بالمؤاساة والمبرة، ولأن المصدر مع (أن) يتعين أن يكون بمعنى المستقبل، فكيف يصح أن يراد ب(أن) أن تضلوا (ضلالاً قد مضى، وسيجيء زيادة بيان لهذا عند قوله تعالى) أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا (في سورة الأنعام). وعن عمر أنه كان إذا قرأ هذه الآية يقول اللهم من بينت له الكلالة فلم تبين لي رواه الطبري، وفي سنده انقطاع، وقد ضعفه.

وقوله (والله بكل شيء عليم) تذييل. وفي هذه الآية إيدان بختم الكلام، كقوله (هذا بيان للناس ولينذروا به) الآية، وكقوله تعالى في حكاية كلام صاحب موسى (ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبراً). فتؤذن بختام السورة.

وتؤذن بختام التنزيل إن صح أنها آخر آية نزلت كما ذلك في بعض الروايات، وإذا صح ذلك فلا أرى اصطلاح علماء بلدنا على أن يهتموا تقرير دروسهم بقولهم (والله أعلم) إلا تيمناً بمحاكاة ختم التنزيل.

بسم الله الرحمن الرحيم
سورة المائدة

هذه السورة سميت في كتب التفسير، وكتب السنة، بسورة المائدة: لأن فيها قصة المائدة التي أرسلها الحواريون من عيسى عليه السلام، وقد اختصت بذكرها. وفي مسند أحمد بن حنبل وغيره وقعت تسميتها سورة المائدة في كلام عبد الله بن عمر، وعائشة أم المؤمنين، وأسماء بنت يزيد، وغيرهم. فهذا أشهر أسمائها. وتسمى أيضاً سورة العقود: إذ وقع هذا اللفظ في أولها. وتسمى أيضاً المنقذة. ففي أحكام ابن الفرس: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال سورة المائدة تدعى في ملكوت السماوات المنقذة.

قال: أي أنها تنقذ صاحبها من أيدي ملائكة العذاب.

وفي كتاب كنايات الأدباء لأحمد الجرجاني يقال: فلان لا يقرأ سورة الأخيار، أي لا يفى بالعهد، وذلك أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يسمون سورة المائدة سورة الأخيار. قال جرير:

إن البيعث وعبد آل متاعس
لا يقران

بسورة الأخيار وهي مدنية باتفاق، روي أنها نزلت منصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحديبية، بعد سورة الممتحنة، فيكون نزولها بعد الحديبية بمدة، لأن سورة الممتحنة نزلت بعد رجوع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة من صلح الحديبية، وقد جاءت المؤمنات مهاجرات، وطلب منه المشركون إرجاعهن

إليهم عملاً بشروط الصلح، فأذن الله للمؤمنين بعدم إرجاعهن بعد امتحانهم.

روى ابن أبي حاتم عن مقاتل أن آية (يا أيها الذين آمنوا ليلونكم الله بشيء من الصيد إلى عذاب أليم) نزلت عام الحديبية فلعل ذلك الباعث للذين قالوا: إن سورة العقود نزلت عام الحديبية. وليس وجود تلك الآية في هذه السورة بمقتضى أن يكون ابتداء نزول السورة سابقاً على نزول الآية إذ قد تلحق الآية بسورة نزلت متأخرة عنها.

وفي الإتيان: إنها نزلت قبل سورة النساء، ولكن صح أن آية (اليوم أكملت لكم دينكم) نزلت يوم عرفة في عام حجة الوداع. ولذلك اختلفوا في أن هذه السورة نزلت متتابعة أو متفرقة، ولا ينبغي التردد في أنها نزلت منجمة.

صفحة : 1079

وقد روي عن عبد الله بن عمرو وعائشة أنها آخر سورة نزلت، وقد قيل: إنها نزلت بعد النساء، وما نزل بعدها إلا سورة براءة، بناء على أن براءة آخر سورة نزلت، وهو قول البراء بن عازب في صحيح البخاري. وفي مسند أحمد عن عبد الله بن عمرو، وأسماء بنت يزيد: أنها نزلت ورسول الله في سفر، وهو على ناقته العضباء، وأنها نزلت عليه كلها. قال الربيع بن أنس: نزلت سورة المائدة في مسير رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى حجة الوداع.

وفي شعب الإيمان، عن أسماء بنت يزيد: أنها نزلت بمنى. وعن محمد بن كعب: أنها نزلت في حجة الوداع بين مكة والمدينة. وعن أبي هريرة: نزلت مرجع رسول الله من حجة الوداع في اليوم الثامن عشر من ذي الحجة. وضعف هذا الحديث. وقد قيل: إن قوله تعالى (ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام) أنزل يوم فتح مكة.

ومن الناس من روى عن عمر بن الخطاب: أن سورة المائدة نزلت بالمدينة في يوم اثنين. وهناك روايات كثيرة أنها نزلت عام حجة الوداع؛ فيكون ابتداء نزولها بالمدينة قبل الخروج إلى حجة الوداع.

وقد روي عن مجاهد: أنه قال: (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم إلى غفور رحيم) نزل يوم فتح مكة. ومثله عن الضحاك، فيقتضي قولهما أن تكون هذه السورة نزلت في فتح مكة وما بعده.

وعن محمد بن كعب القرظي: أن أول ما نزل من هذه السورة قوله تعالى (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب إلى قوله صراط مستقيم) ثم نزلت بقية السورة في عرفة في حجة الوداع. ويظهر عندي أن هذه السورة نزل بعضها بعد بعض سورة النساء، وفي ذلك ما يدل على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد استقام له أمر العرب وأمر المنافقين ولم يبق في عناد الإسلام إلا اليهود والنصارى. أما اليهود فلأنهم مختلطون بالمسلمين في المدينة وما حولها، وأما النصارى فلأن فتوح الإسلام قد بلغت تخوم ملكهم في حدود الشام. وفي حديث عمر في صحيح البخاري: وكان من حول رسول الله قد استقام له ولم يبق إلا ملك غسان بالشام كنا نخاف أن يأتينا.

وقد امتازت هذه السورة باتساع نطاق المجادلة مع النصارى، واختصار المجادلة مع اليهود، عما في سورة النساء. مما يدل على أن أمر اليهود أخذ في تراجع ووهن، وأن الاختلاط مع النصارى أصبح أشد منه من ذي قبل.

وفي سورة النساء تحريم السكر عند الصلوات خاصة، وفي سورة المائدة تحريمه بتاتا، فهذا متأخر عن بعض سورة النساء لا محالة. وليس يلزم أن لا تنزل سورة حتى ينتهي نزول أخرى بل يجوز أن تنزل سورتان في مدة واحدة.

وهي، أيضا، متأخرة عن سورة براءة: لأن براءة تشتمل على كثير من أحوال المنافقين وسورة المائدة لا تذكر من أحوالهم إلا مرة، وذلك يؤذن بأن النفاق حين نزولها قد انقطع، أو خضت شوكة أصحابه. وإذ قد كانت سورة براءة نزلت في عام حج أبي بكر بالناس، أعني سنة تسع من الهجرة.

فلا جرم أن بعض سورة المائدة نزلت في عام حجة الوداع، وحسبك دليلا اشتغالها على آية (اليوم أكملت لكم دينكم) التي اتفق أهل الأثر على أنها نزلت يوم عرفة، عام حجة الوداع، كما في خبر عن عمر بن الخطاب. وفي سورة المائدة قوله تعالى (اليوم يؤس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم). وفي خطبة حجة الوداع يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الشيطان قد يؤس أن يعبد في بلدكم هذا ولكنه قد رضي بما دون ذلك مما تحقرون من أعمالكم .

وقد عدت السورة الحادية والتسعين في عدد السور على ترتيب النزول. عن جابر بن زيد، نزلت بعد سورة الأحزاب وقبل سورة الممتحنة.

وعدد آيها: مائة واثنان وعشرون في عدد الجمهور، ومائة وثلاث وعشرون في عد البصريين، ومائة وعشرون عند الكوفيين. وجعلت هذه السورة في المصحف قبل سورة الأنعام مع أن سورة الأنعام أكثر منها عدد آيات: لعل ذلك لمراعاة اشتغال هذه السورة على أغراض تشبه ما اشتملت عليه سورة النساء عونا على تبين إحداهما للأخرى في تلك الأغراض.

صفحة : 1080

وقد احتوت هذه السورة على تشريعات كثيرة تنبئ بأنها أنزلت لاستكمال شرائع الإسلام، ولذلك افتتحت بالوصاية بالوفاء بالعقود، أي بما عاقدوا الله عليه حين دخولهم في الإسلام من التزام ما يؤمرون به، فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم يأخذ البيعة على الصلاة والزكاة والنصح لكل مسلم، كما في حديث جابر بن عبد الله في الصحيح. وأخذ البيعة على الناس بما في سورة الممتحنة، كما روى عبادة بن الصامت. ووقع في أولها قوله تعالى (إن الله يحكم ما يريد). فكانت طالعها براءة استهلال.

وذكر القرطبي أن فيها تسع عشرة فريضة ليست في غيرها، وهي سبع في قوله (والمنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع وما ذبح على النصب وأن تستقسموا بالأزلام وما علمتم من الجوارح مكلبين)؛ وطعام الذين أوتوا الكتاب، والمحصات من الذين أوتوا الكتاب، وتمام الطهور إذا قمتم إلى الصلاة، أي إتمام ما لم يذكر في سورة النساء والسارق والسارقة. ولا تقتلوا الصيد وأنتم حرم إلى قوله (عزيز ذو انتقام) (وما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام)، وقوله تعالى (شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) (الآية وقوله) (وإذا ناديتم إلى الصلاة) ليس في القرآن ذكر للأذان للصلوات إلا في هذه السورة. اهـ.

وقد احتوت على تمييز الحلال من الحرام في المأكولات، وعلى حفظ شعائر الله في الحج والشهر الحرام، والنهي عن بعض المحرمات من عوائد الجاهلية مثل الأزلام، وفيها شرائع الوضوء، والغسل، والتيمم، والأمر بالعدل في الحكم، والأمر بالصدق في الشهادة، وأحكام القصاص في الأنفس والأعضاء، وأحكام الحراة، وتسلية الرسول صلى الله عليه وسلم عن نفاق المنافقين، وتحريم الخمر والميسر، والأيمان وكفارتها، والحكم بين أهل الكتاب، وأصول المعاملة بين المسلمين، وبين أهل الكتاب، وبين المشركين والمنافقين، والخشية من ولايتهم أن تفضي إلى ارتداد المسلم عن

دينه، وإبطال العقائد الضالة لأهل الكتابين، وذكر مساو من أعمال اليهود، وإنصاف النصارى فيما لهم من حسن الأدب وأنهم أرجى للإسلام وذكر قضية التيه، وأحوال المنافقين، والأمر بتخلق المسلمين بما يناقض أخلاق الضالين في تحريم ما أحل لهم، والتنويه بالكعبة وفضائلها وبركاتها على الناس، وما تخلل ذلك أو تقدمه من العبر، والتذكير للمسلمين بنعم الله تعالى، والتعريض بما وقع فيه أهل الكتاب من نبد ما أمروا به والتهاون فيه، واستدعائهم للإيمان بالرسول الموعود به.

وختمت بالتذكير بيوم القيامة، وشهادة الرسل على أممهم، وشهادة عيسى على النصارى، وتمجيد الله تعالى.

(يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود) تصدير السورة بالأمر بالإيفاء بالعقود مؤذن بأن سترد بعده أحكام وعقود كانت عقدت من الله على المؤمنين إجمالاً وتفصيلاً، ذكرهم بها لأن عليهم الإيفاء بما عاقدوا الله عليه. وهذا كما تفتتح الظهائر السلطانية بعبارة: هذا ظهير كريم يتقبل بالطاعة والامثال. وذلك براعة استهلال.

فالتعريف في العقود تعريف الجنس للاستغراق، فشمّل العقود التي عاقد المسلمون عليها ربهم وهو الامثال لشريعته، وذلك كقوله (واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به)، ومثل ما كان يبايع عليه الرسول المؤمنين أن لا يشركوا بالله شيئاً ولا يسرقوا ولا يزنوا، ويقول لهم: فمن وفى منكم فأجره على الله.

وشمّل العقود التي عاقد المسلمون عليها المشركين، مثل قوله (فسيحوا في الأرض أربعة أشهر)، وقوله (ولا أمين البيت الحرام). ويشمّل العقود التي يتعاقدونها المسلمون بينهم.

والإيفاء هو إعطاء الشيء وافياً، أي غير منقوص، ولما كان تحقق ترك النقص لا يحصل في العرف إلا بالزيادة على القدر الواجب، صار الإيفاء مراداً منه عرفاً العدل، وتقدم عند قوله تعالى (فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهما أجورهم) في سورة النساء. والعقود جمع عقد بفتح العين، وهو الالتزام الواقع بين جانبيين في فعل ما. وحقيقته أن العقد هو ربط الحبل بالعرورة ونحوها، وشد الحبل في نفسه أيضاً عقد. ثم استعمل مجازاً في الالتزام، فغلب استعماله حتى صار حقيقة عرفية، قال الحطيئة:

قوم اذا عقدوا عقداً لجارهم
العجاج وشدوا فوقه الكربا

فذكر مع العقد العناج وهو جبل يشد القربة، وذكر الكرب وهو جبل آخر للقربة؛ فرجع بالعقد المجازي إلى لوازمه فتخيل معه عناجا وكربا، وأراد بجمعها تخيل الاستعارة. فالعقد في الأصل مصدر سمي به ما يعقد، وأطلق مجازا على التزام من جانبين لشيء ومقابلته، والموضع المشدود من الجبل يسمى عقدة. وأطلق العقد أيضا على الشيء المعقود إطلاقا للمصدر على المفعول. فالعهود عقود، والتحالف من العقود، والتبايع والمؤاجرة ونحوهما من العقود، وهي المراد هنا. ودخل في ذلك الأحكام التي شرعها الله لأنها كالعقود، إذ قد التزمها الداخل في الإسلام ضمنا، وفيها عهد الله الذي أخذه على الناس أن يعبدوه ولا يشركوا به. ويقع العقد في اصطلاح الفقهاء على إنشاء تسليم أو تحمل من جانبين ؛ فقد يكون إنشاء تسليم كالبيع بثمن ناض؛ وقد يكون إنشاء تحمل كالإجازة بأجر ناض، وكالسلم والقراض؛ وقد يكون إنشاء تحمل من جانبين كالنكاح، إذ المهر لم يعتبر عوضا وإنما العوض هو تحمل كل من الزوجين حقوقا للآخر. والعقود كلها تحتاج إلى إيجاب وقبول.

والأمر بالإيفاء بالعقود يدل على وجوب ذلك، فتعين أن إيفاء العاقد بعقده حق عليه، فلذلك يقضى به عليه، لأن العقود شرعت لسد حاجات الأمة فهي من قسم المناسب الحاجي، فيكون إتمامها حاجيا؛ لأن مكمل كل قسم من أقسام المناسب الثلاثة يلحق بمكمله: إن ضروريا، أو حاجيا، أو تحسينا. وفي الحديث المسلمون على شروطهم إلا شرطا أحل حراما أو حرم حلالا . فالعقود التي اعتبر الشرع في انعقادها مجرد الصيغة تلزم بإتمام الصيغة أو ما يقوم مقامها، كالنكاح والبيع. والمراد بما يقوم مقام الصيغة نحو الإشارة للأبكم، ونحو المعاطاة في البيوع. والعقود التي اعتبر الشرع في انعقادها الشرع فيها بعد الصيغة تلزم بالشرع، كالجعل والقراض. وتميز جزئيات أحد النوعين من جزئيات الآخر مجال للاجتهاد.

وقال القرافي في الفرق التاسع والمائتين: إن أصل العقود من حيث هي اللزوم، وإن ما ثبت في الشرع أو عند المجتهدين أنه مبني على عدم اللزوم بالقول فإنما ذلك لأن في بعض العقود خفاء الحق الملتزم به فيخشى تطرق الغرر إليه، فوسع فيها على المتعاقدين فلا تلزمهم إلا بالشرع في العمل، لأن الشرع فرع التأمل والتدبر. ولذلك اختلف المالكية في عقود المغارسة والمزارعة والشركة هل تلحق بما مصلحته في لزومه بالقول، أو بما مصلحته في لزومه بالشرع. وقد احتج في الفرق السادس والتسعين والمائة على أن أصل العقود أن تلزم بالقول بقوله تعالى (أوفوا بالعقود).

وذكر أن المالكية احتجوا بهذه الآية على إبطال حديث: خيار المجلس؛ يعني بناء على أن هذه الآية قررت أصلا من أصول الشريعة، وهو أن مقصد الشارع من العقود تمامها، وبذلك صار ما قرره مقدما عند مالك على خبر الآحاد، فلذلك لم يأخذ مالك على خبر الآحاد، فلذلك لم يأخذ مالك بحديث ابن عمر لمتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا .

واعلم أن العقد قد ينعقد على اشتراط عدم اللزوم، كبيع الخيار، فضبطه الفقهاء بمدة يحتاج إلى مثلها عادة في اختيار المبيع أو التشاور في شأنه.

ومن العقود الأمور بالوفاء بها عقود المصالحات والمهادنات في الحروب، والتعاقد على نصر المظلوم، وكل تعاقد وقع على غير أمر حرام، وقد أغنت أحكام الإسلام عن التعاقد في مثل هذا إذ أصبح المسلمون كالجسد الواحد، فبقي الأمر متعلقا بالإيفاء بالعقود المنعقدة في الجاهلية على نصر المظلوم ونحوه: كحلف الفضول. وفي الحديث: أوفوا بعقود الجاهلية ولا تحدثوا عقدا في الإسلام. وبقي أيضا ما تعاقد عليه المسلمون والمشركون كصلح الحديبية بين النبي صلى الله عليه وسلم وقريش. وقد روي أن فرات بن حيان العجلي سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حلف الجاهلية فقال: لعلك تسأل عن حلف لجيم وقيم، قال: نعم، قال: لا يزيد الإسلام إلا شدة . قلت: وهذا من أعظم ما عرف به الإسلام بينهم في الوفاء لغير من يعتدي عليه. وقد كانت خزاعة من قبائل العرب التي لم تناو المسلمين في الجاهلية، كما تقدم في قوله تعالى (الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) في سورة آل عمران.

صفحة : 1082

(أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد)[1] (أشعر كلام بعض المفسرين بالتوقف في توجيه اتصال قوله تعالى) أحلت لكم بهيمة الأنعام (بقوله) أوفوا بالعقود. (ففي تلخيص الكواشي، عن ابن عباس: المراد بالعقود ما بعد قوله) أحلت لكم بهيمة الأنعام (اه. ويتعين أن يكون مراد ابن عباس ما مبدؤه قوله) إلا ما يتلى عليكم (الآيات. وأما قول الزمخشري) أحلت لكم بهيمة الأنعام (تفصيل لمجمل قوله) أوفوا بالعقود (فتأويله أن مجموع الكلام تفصيل لا خصوص جملة) أحلت لكم بهيمة الأنعام؛ فإن إباحة الأنعام ليست عقدا يجب

الوفاء به إلا باعتبار ما بعده من قوله (إلا ما يتلى عليكم). وباعتبار إبطال ما حرم أهل الجاهلية باطلا مما شمله قوله تعالى (ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة) الآيات.

والقول عندي أن جملة (أحلت لكم بهيمة الأنعام) تمهيد لما سيرد بعدها من المنهيات: كقوله (غير محلي الصيد) وقوله (وتعاونوا على البر والتقوى) التي هي من عقود شريعة الإسلام فكان الابتداء بذكر بعض المباح امتنانا وتأنيسا للمسلمين، ليتلقوا التكليف بنفوس مطمئنة؛ فالمعنى: إن حرمتنا عليكم أشياء فقد أبحنا لكم أكثر منها، وإن ألزمتناكم أشياء فقد جعلناكم في سعة من أشياء أوفر منها، ليعلموا أن الله ما يريد منهم إلا صلاحهم واستقامتهم. فجملة (أحلت لكم بهيمة الأنعام) مستأنفة استئنافا ابتدائيا لأنها تصدير للكلام بعد عنوانه.

والبهيمة: الحيوان البري من ذوي الأربع إنسيها ووحشيها، عدا السباع، فتشمل بقر الوحش والظباء. وإضافة بهيمة إلى الأنعام من إضافة العام للخاص، وهي بيانية كقولهم: ذباب النحل ومدينة بغداد. فالمراد الأنعام خاصة، لأنها غالب طعام الناس، وأما الوحش فداخل في قوله (غير محلي الصيد وأنتم حرم)، وهي هنا لدفع توهم أن يراد من الأنعام خصوص الإبل لغلبة إطلاق اسم الأنعام عليها، فذكرت (بهيمة) لشمول أصناف الأنعام الأربعة: الإبل، والبقر، والغنم، والمعز.

والإضافة البيانية على معنى (من) التي للبيان، كقوله تعالى (فاجتنبوا الرجس من الأوثان).

والاستثناء في قوله (إلا ما يتلى عليكم) من عموم الذوات والأحوال، وما يتلى هو ما سيفصل عند قوله (حرمت عليكم الميتة)، وكذلك قوله (غير محلي الصيد وأنتم حرم)، الواقع حالا من ضمير الخطاب في قوله (أحلت لكم)، وهو حال مقيد معنى الاستثناء من عموم أحوال وأمكنة، لأن الحرم جمع حرام مثل رداح على ردهج. وسيأتي تفصيل هذا الوصف عند قوله تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس) في هذه السورة.

والحرام وصف لمن أحرم بحج أو عمرة، أي نواهما. ووصف أيضا لمن كان حالا في الحرم، ومن إطلاق المحرم على الحال بالحرم قول الراعي:

قتلوا ابن عفان الخليفة محرما أي حالا بحرم المدينة.

والحرم: هو المكان المحدود المحيط بمكة من جهاتها على حدود معروفة، وهو الذي لا يصاد صيده ولا يعضد شجره ولا تحل لقطته، وهو المعروف الذي حدده إبراهيم عليه السلام ونصب أنصابا تعرف بها حدوده، فاحترمه العرب، وكان قصي قد جددها، واستمرت إلى أن بدا لقريش أن ينزعوها، وذلك في مدة إقامة النبي صلى الله عليه وسلم بمكة، واشتد ذلك على رسول الله، ثم أن قريشا لم يلبثوا أن أعادوها كما كانت. ولما كان عام فتح مكة بعث النبي عليه الصلاة والسلام تميما بن أسد الخزاعي فجدها. ثم أحيها وأوضحها عمر بن الخطاب في خلافته سنة سبع عشرة، فبعث لتجديد حدود الحرم أربعة من قريش كانوا يتبدون في بوادي مكة، وهم: مخزومي بن نوفل الزهري، وسعيد بن يربوع المخزومي، وجويطب بن عبد العزى العامري، وأزهر بن عوف الزهري، فأقاموا أنصابا جعلت علامات على تخطيط الحرم على حسب الحدود التي حددها النبي صلى الله عليه وسلم وتبتدئ من الكعبة فتذهب للماشي إلى المدينة نحو أربعة أميال إلى التنعيم، والتنعيم ليس من الحرم، وتمد في طريق الذهاب إلى العراق ثمانية أميال فتنتهي إلى موضع يقال له: المقطع، وتذهب في طريق الطائف تسعة بتقديم المثناة أميال فتنتهي إلى الجعرانة، ومن جهة اليمن سبعة بتقديم السين فينتهي إلى أضاة لبن، ومن طريق جدة عشرة أميال فينتهي إلى آخر الحديبية، والحديبية داخله في الحرم. فهذا الحرم يحرم صيده، كما يحرم الصيد على المحرم بحج أو عمرة.

فقوله (وأنتم حرم) يجوز أن يراد به محرمون، فيكون تحريما للصيد على المحرم: سواء كان في الحرم أم في غيره، ويكون تحريم صيد الحرم لغير المحرم ثابتا بالسنة، ويجوز أن يكون المراد به: محرمون وحالون في الحرم، ويكون من استعمال اللفظ في معنيين يجمعهما قدر مشترك بينهما وهو الحرمة، فلا يكون من استعمال المشترك في معنييه إن قلنا بعدم صحة استعماله فيهما، أو يكون من استعماله فيهما، على رأي من يصح ذلك، وهو الصحيح، كما قدمناه في المقدمة التاسعة.

وقد تفنن الاستثناء في قوله (إلا ما يتلى عليكم) وقوله (غير محلي الصيد)، فجيء بالأول بأداة الاستثناء، والثاني بالحالين الدالين على مغايرة الحالة المأذون فيها، والمعنى: إلا الصيد في حالة كونكم محرمين، أو في حالة الإحرام.

وإنما تعرض لحكم الصيد للمحرم هنا لمناسبة كونه مستثنى من بهيمة الأنعام في حال خاص، فذكر هنا لأنه تحريم عارض غير ذاتي، ولولا ذلك لكان موضع ذكره مع الممنوعات المتعلقة بحكم الحرم

والإحرام عند قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله) الآية.

والصيد يجوز أن يكون هنا مصدرا على أصله، وأن يكون مطلقا على اسم المفعول: كالخلق على المخلوق، وهو إطلاق شائع أشهر من إطلاقه على معناه الأصلي، وهو الأنسب هنا لتكون مواقفه في القرآن على وتيرة واحدة، فيكون التقدير: غير محلي إصابة لصيد. والصيد بمعنى المصدر: إمساك الحيوان الذي لا يألَف، باليد أو بوسيلة ممسكة، أو جارحة: كالشباك، والحبائل، والرماح، والسهام، والكلاب، والبزاة؛ وبمعنى المفعول هو المصيد.

وانتصب (غير) على الحال من الضمير المجرور في قوله (لكم). وجملة (وأنتم حرم) في موضع الحال من ضمير (محلي)، وهذا نسج بديع في نظم الكلام استفيد منه إباحة وتحريم: فالإباحة في حال عدم الإحرام، والتحريم له في حال الإحرام.

وجملة (إن الله يحكم ما يريد) تعليل لقوله (أوفوا بالعقود)، أي لا يصرفكم عن الإيفاء بالعقود أن يكون فيما شرعه الله لكم شيء من ثقل عليكم، لأنكم عاقدتم على عدم العصيان، وعلى السمع والطاعة لله، والله يحكم ما يريد لا ما تريدون أنتم. والمعنى أن الله أعلم بصلكم منكم.

وذكر ابن عطية: أن النقاش حكى: أن أصحاب الكندي قالوا له: أيها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القرآن، قال: نعم أعمل لكم مثل بعضه، فاحتجب عنهم أياما ثم خرج فقال: والله ما أقدر عليه، ولا يطيق هذا أحد، إني فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة فنظرت فإذا هو قد أمر بالوفاء ونهى عن النكث وحلل تحليلا عاما ثم استثنى استثناء بعد استثناء ثم أخبر عن قدرته وحكمته في سطرين ولا يستطيع أحد أن يأتي بهذا إلا في أجلاذ جمع جلد أي أسفار.

صفحة : 1084

(يا أيها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا أمين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا) اعتراض بين الجمل التي قبله وبين جملة (وإذا حللتم فاصطادوا). ولذلك أعيد الخطاب بالنداء بقوله (يا أيها الذين آمنوا). وتوجيه الخطاب إلى الذين آمنوا مع انهم لا يظن بهم إحلال المحرمات، يدل على أن المقصود النهي عن الاعتداء على الشعائر الإلهية التي يأتيها المشركون كما يأتيها المسلمون.

ومعنى (لا تحلوا شعائر الله) لا تحلوا المحرم منها بين الناس،
بقرينة قوله (لا تحلوا)، فالتقدير: لا تحلوا محرم شعائر الله، كما قال
تعالى، في إحلال الشهر الحرام بعمل النسيء (فيحلوا ما حرم الله؛
وإلا فمن شعائر الله ما هو حلال كالحلق، ومنها ما هو واجب.
والمحرمات معلومة.

والشعائر: جمع شعيرة. وقد تقدم تفسيرها عند قوله تعالى (إن
الصفا والمروة من شعائر الله). وقد كانت الشعائر كلها معروفة
لديهم، فلذلك عدل عن عداها هنا. وهي أمكنة، وأزمنة، وذوات؛
فالصفا، والمروة، والمشعر الحرام، من الأمكنة. وقد مضت في
سورة البقرة. والشهر الحرام من الشعائر الزمانية، والهدي والقلائد
من الشعائر الذوات. فعطف الشهر الحرام والهدي وما بعدهما من
شعائر الله عطف الجزئي على كليه للاهتمام به، والمراد به جنس
الشهر الحرام، لأنه في سياق النفي، أي الأشهر الحرم الأربعة التي
في قوله تعالى (منها أربعة حرم فلا تظلموا فيهن أنفسكم).
فالتعريف تعريف الجنس، وهو كالنكرة يستوي فيه المفرد والجمع.
وقال ابن عطية: الأظهر أنه أريد رجب خاصة ليشدد أمر تحريمه إذ
كانت العرب غير مجمعة عليه، وإنما خص بالنهي عن إحلاله إذ لم
يكن جميع العرب يحرّمونه، فلذلك كان يعرف بـرجب مضر؛ فلم تكن
ربيعة ولا إياد ولا أنمار يحرّمونه. وكان يقال له: شهر بني أمية أيضا،
لأن قريشا حرّموه قبل جميع العرب فتبعتهم مضر كلها لقول عوف
بن الأحوص:

وشهر بني أمية والهدايا
مضرجهما الدقاء وعلى هذا يكون التعريف للعهد فلا يعم. والأظهر أن
التعريف للجنس، كما قدمناه.
والهدي: هو ما يهدى إلى مناسك الحج لينحر في المنحر من منى،
أو بالمروة، من الأنعام.

والقلائد: جمع قلادة وهي ظفائر من صوف أو وبر، يربط فيها
نعلان أو قطعة من لحاء الشجر، أي قشره، وتوضع في أعناق
الهدايا مشبهة بقلائد النساء، والمقصود منها أن يعرف الهدى فلا
يتعرض له بغارة أو نحوها. وقد كان بعض العرب إذا تأخر في مكة
حتى خرجت الأشهر الحرم، وأراد أن يرجع إلى وطنه، وضع في
عنقه قلادة من لحاء شجر الحرم فلا يتعرض له بسوء.
ووجه عطف القلائد على الهدى المبالغة في احترامه بحيث يحرم
الاعتداء على قلالته بله ذاته، وهذا كقول أبي بكر: والله لو منعوني
عقالا كانوا يؤدونه إلى رسول الله لقاتلتهم عليه. على أن القلائد
مما ينتفع به، إذ كان أهل مكة يتخذون من القلائد نعالا لفقرائهم،
كما كانوا ينتفعون بجلال البدن، وهي شقق من ثياب توضع على

كفل البدنة؛ فيتخذون منها قمصا لهم وأزرا، فلذلك كان النهي عن إحلالها كالنهي عن إحلال الهدى لأن في ذلك تعطيل مصالح سكان الحرم الذين استجاب الله فيهم دعوة إبراهيم إذ قال (فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات) قال تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد).

صفحة : 1085

وقوله (ولا أمين البيت الحرام) (عطف على) شعائر الله (: أي ولا تحلوا قاصدي البيت الحرام وهم الحجاج، فالمراد قاصدوه لحجة، لأن البيت لا يقصد إلا للحج، ولذلك لم يقل: ولا أمين مكة، لأن من قصد مكة قد يقصدها لتجر ونحوه، لأن من جملة حرمة البيت حرمة قاصدة. ولا شك أن المراد أمين البيت من المشركين؛ لأن أمين البيت من المؤمنين محرم أذاهم في حالة قصد البيت وغيرها من الأحوال. وقد روي ما يؤيد هذا في أسباب النزول: وهو أن خيلا من بكر بن وائل وردوا المدينة وقائدهم شريح بن ضبيعة الملقب بالحطم بوزن زفر ، والمكنى أيضا بابن هند، نسبة إلى أمه هند بنت حسان بن عمرو بن مرثد، وكان الحطم هذا من بكر بن وائل، من نزلاء اليمامة، فترك خيله خارج المدينة ودخل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال إلام تدعو فقال رسول الله إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . فقال حسن ما تدعو إليه وسأنظر ولعلي أن أسلم وأرى في أمرك غلظة ولي من ورائي من لا أقطع أمرا دونهم وخرج فمر بسرح المدينة فاستاق إبلا كثيرة ولحقه المسلمون لما أعلموا به فلم يلحقوه، وقال في ذلك رجزا، وقيل: الرجز لأحد أصحابه، وهو رشيد بن رميض العنزي وهو:

قد
هذا أوان الشد فاشتدي زيم
لها الليل بسواق حطم
ليس براعي إبل ولا غنم
على ظهر وضم
باتوا نياما وابن هند لم ينم
يقاسيها غلام كالزلم

خدلج الساقين خفاق القدم ثم أقبل الحطم في العام القابل وهو عام القضية فسمعوا تلبية حجاج اليمامة فقالوا: هذا الحطم وأصحابه ومعهم هدي هو مما نهيه من إبل المسلمين، فاستأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في نهيمهم، فنزلت الآية في النهي

عن ذلك. فهي حكم عام نزل بعد ذلك القضية، وكان النهي عن التعرض لبدن الحطم مشمولاً لما اشتملت عليه هذه الآية. والبيت الحرام هو الكعبة. وسيأتي بيان وصفه بهذا الوصف عند قوله (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس) في هذه السورة. وجملة (يبتغون فضلاً من ربهم) (صفة ل) أمين (من قصدهم ابتغاء فضل الله ورضوانه وهو الذين جاءوا لأجل الحج إيماناً إلى سبب حرمة آمي البيت الحرام).

وقد نهى الله عن التعرض للحجيج بسوء لأن الحج ابتغاء فضل الله ورضوانه، وقد كان أهل الجاهلية يقصدون منه ذلك، قال النابغة:
حياك ربي فإننا لا يحل لنا
النساء وإن الدين قد عزمنا

مشمرين على خوص مزممة
الإله ونرجو البر والطعما ويتنزهون عن فحش الكلام، قال العجاج:
ورب أسراب حجيج كظم
ورفت التكلم ويظهرون الزهد والخشوع، قال النابغة:
بمصطحبات من لصاد وثبرة
إلا سيرهن التدافع

عليهن شعث عامدون لربهم
كأطراف الحني خواشع ووجه النهي عن التعرض للحجيج بسوء وإن كانوا مشركين: أن الحالة التي قصدوا فيها الحج وتلبسوا عندها بالإجرام، حالة خير وقرب من الإيمان بالله وتذكر نعمه، فيجب أن يعانون على الاستكثار منها لأن الخير يتسرب إلى النفس رويداً، كما أن الشر يتسرب إليها كذلك، ولذلك سيجيء عقب هذه الآية قوله (وتعاونوا على البر والتقوى).

والفضل: خير الدنيا، وهو صلاح العمل. والرضوان: رضى الله تعالى عنهم. وهو ثواب الآخرة، وقيل: أراد بالفضل الربح في التجارة، وهذا بعيد أن يكون هو سبب النهي إلا إذا أريد تمكينهم من إبلاغ السلع إلى مكة.

(وإذا حللتم فاصطادوا)

صفحة : 1086

تصريح بمفهوم قوله (غير محلي الصيد وأنتم حرم) لقصد تأكيد الإباحة. فالأمر فيه للإباحة، وليس هذا من الأمر الوارد بعد النهي، لأن تلك المسألة مفروضة في النهي عن شيء نهياً مستمراً، ثم الأمر به كذلك، وما هنا: إنما هو نهى مؤقت وأمر في بقية الأوقات، فلا يجري هنا ما ذكر في أصول الفقه من الخلاف في مدلول

صيغة الأمر الوارد بعد حظر: أهو الإباحة أو النذب أو الوجوب. فالصيد مباح بالإباحة الأصلية، وقد حرم في حالة الإحرام. فإذا انتهت تلك الحالة رجع إلى إباحته.

(واصطادوا) صيغة افتعال، استعملت في الكلام لغير معنى المطاوعة التي هي مدلول صيغة الافتعال في الأصل، فاصطاد في كلامهم مبالغة في صاد. ونظيره: اضطره إلى كذا. وقد نزل (اصطادوا) منزلة فعل لازم فلم يذكر له مفعول. (ولا يجر منكم شنان قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا) عطف على قوله (لا تحلوا شعائر الله) لزيادة تقرير مضمونه، أي لا تحلوا شعائر الله ولو مع عدوكم إذا لم يبدأوكم بحرب. ومعنى (يجر منكم) يكسينكم، يقال: جرمه يجرمه، مثل ضرب. وأصله كسب. من جرم النخلة إذا جذ عراجينها، فلما كان الجرم لأجل الكسب شاع إطلاق جرم بمعنى كسب، قالوا: جرم فلان لنفسه كذا، أي كسب.

وعدي إلى مفعول ثان (وهو) أن تعتدوا، والتقدير: يكسينكم الشنان الاعتداء. وأما تعديته بعلى في قوله (ولا يجر منكم شنان قوم على أن لا تعدلوا) فلتضمينه معنى يحملنكم.

والشنان بفتح الشين المعجمة وفتح النون في الأكثر، وقد تسكن النون إما أصالة وإما تخفيفا هو البغض. وقيل: شدة البغض، وهو المناسب، لعطفه على البغضاء في قول الأحوز:

أنمي على البغضاء والشنان وهو من المصادر الدالة على الاضطراب والتقلب، لأن الشنان فيه اضطراب النفس، فهو مثل الغليان والنزوان.

وقرأ الجمهور: (شنان) بفتح النون. وقرأ ابن عامر، وأبو بكر عن عاصم، وأبو جعفر بسكون النون. وقد قيل: إن ساكن النون وصف مثل غضبان، أي عدو، فالمعنى: لا يجر منكم عدو قوم، فهو من إضافة الصفة إلى الموصوف. وإضافة شنان إذا كان مصدرا من إضافة المصدر إلى مفعوله، أي بغضكم قوما، بقرينة قوله (أن صدوكم)، لأن المبغض في الغالب هو المعتدى عليه. وقرأ الجمهور: (أن صدوكم) بفتح همزة (أن). وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب: بكسر الهمزة على أنها (إن) الشرطية، فجواب الشرط محذوف دل عليه ما قبل الشرط.

والمسجد الحرام اسم جعل علما بالغبلة على المكان المحيط بالكعبة المحصور ذي الأبواب، وهو اسم إسلامي لم يكن يدعى بذلك في الجاهلية، لأن المسجد مكان السجود ولم يكن لأهل الجاهلية سجود عند الكعبة، وقد تقدم عند قوله تعالى (فول وجهك شطر

المسجد الحرام) في سورة البقرة، وسيأتي عند قوله تعالى (سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام).
(وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب)[2]

صفحة : 1087

تعليل للنهي الذي في قوله (ولا يجر منكم شأن قوم). وكان مقتضى الظاهر أن تكون الجملة مفصلة، ولكنها عطفت: ترجيحاً لما تضمنته من التشريع على ما اقتضته من التعليل، يعني: أن واجبكم أن تتعاونوا بينكم على فعل البر والتقوى، وإذا كان هذا واجبهم فيما بينهم، كان الشأن أن يعينوا على البر والتقوى، لأن التعاون عليها يكسب محبة تحصيلها، فيصير تحصيلها رغبة لهم، فلا جرم أن يعينوا عليها كل ساع إليها. ولو كان عدواً، والحج بر فأعينوا عليه وعلى التقوى، فهم وإن كانوا كفاراً يعاونون على ما هو بر: لأن البر يهدي للتقوى، فلعل تكرر فعله يقربهم من الإسلام. ولما كان الاعتداء على العدو إنما يكون بتعاونهم عليه نبهوا على أن التعاون لا ينبغي أن يكون صداً عن المسجد الحرام، وقد أشرنا إلى ذلك آنفاً؛ فالضمير والمفاعلة في (تعاونوا) للمسلمين، أي ليعن بعضكم بعضاً على البر والتقوى. وفائدة التعاون تيسير العمل، وتوفير المصالح، وإظهار الاتحاد والتناصر، حتى يصبح ذلك خلقاً للأمة. وهذا قبل نزول قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا).

وقوله (ولا تعاونوا على الإثم والعدوان) تأكيد لمضمون (وتعاونوا على البر والتقوى) لأن الأمر بالشيء، وإن كان يتضمن النهي عن ضده، فالاهتمام بحكم الضد يقتضي النهي عنه بخصوصه. والمقصود أنه يجب أن يصد بعضكم بعضاً عن ظلم قوم لكم نحوهم شأن. وقوله (واتقوا الله) الآية تذييل. وقوله (شديد العقاب) تعريض بالتهديد.

(حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيت وما ذبح على النصب) استئناف بياني ناشئ عن قوله (أحلت لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم)، فهو بيان لما ليس بحلال من الأنعام.

ومعنى تحريم هذه المذكورات تحريم أكلها، لأنه المقصود من مجموع هذه المذكورات هنا، وهي أحوال من أحوال الأنعام تقتضي تحريم أكلها. وأدمج فيها نوع من الحيوان ليس من أنواع الأنعام وهو

الخنزير، لاستيعاب محرمات الحيوان. وهذا الاستيعاب دليل لإباحة ما سوى ذلك، إلا ما ورد في السنة من تحريم الحمر الأهلية، على اختلاف بين العلماء في معنى تحريمها، والظاهر أنه تحريم منظور فيه إلى حالة لا إلى الصنف. وألحق مالك بها الخيل والبغال قياساً، وهو من قياس الأدون، ولقول الله تعالى إذ ذكرها في معرض الامتنان (والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة). وهو قول أبي حنيفة خلافاً لصاحبيه، وهو استدلال لا يعرف له نظير في الدلالة الفقهية. وقال الشافعي وأبو يوسف ومحمد: يجوز أكل الخيل. وثبت في الصحيح، عن أسماء بنت أبي بكر قالت: ذبحنا فرساً على عهد رسول الله فأكلناه. ولم يذكر أن ذلك منسوخ. وعن جابر ابن عبد الله أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر ورخص في لحوم الخيل.

وأما الحمر الأهلية فقد ورد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن أكلها في غزوة خيبر. فقيل: لأن الحمر كانت حمولتهم في تلك الغزاة. وقيل: نهى عنها أبداً. وقال ابن عباس بإباحتها. فليس لتحريم هذه الثلاثة على الإطلاق وجه بين من الفقه ولا من السنة.

والميتة الحيوان الذي زالت منه الحياة، والموت حالة معروفة تنشأ عن وقوف حركة الدم باختلال عمل أحد الأعضاء الرئيسية أو أكلها. وعلة تحريمها أن الموت ينشأ عن علل يكون معظمها مضراً بسبب العدوى، وتمييز ما يعدي عن غيره عسير، ولأن الحيوان الميت لا يدرى غالباً مقدار ما مضى عليه في حالة الموت، فربما مضت مدة تستحيل معها منافع لحمه ودمه مضاراً، فنيط الحكم بغالب الأحوال وأضببطها.

والدم هنا هو الدم المهرق، أي المسفوح، وهو الذي يمكن سيلانه كما صرح به في آية الأنعام، حملاً لمطلق هذه الآية على مقيد آية الأنعام، وهو الذي يخرج من عروق جسد الحيوان بسبب قطع العرق وما عليه من الجلد، وهو سائل لزج أحمر اللون متفاوت الحمرة باختلاف السن واختلاف أصناف العروق.

صفحة : 1088

والظاهر أن علة تحريمه القذارة: لأنه يكتسب رائحة كريهة عند لقاءه الهواء، ولذلك قال كثير من الفقهاء بنجاسة عينه، ولا تعرض في الآية لذلك، أو لأنه يحمل ما في جسد الحيوان من الأجزاء المضرة التي لا يحاط بمعرفتها، أو لما يحدثه تعود شرب الدم من

الضراوة التي تعود على الخلق الإنساني بالفساد. وقد كانت العرب تأكل الدم، فكانوا في المجاعات يفصدون من إبلهم ويخلطون الدم بالوبر وبأكلونه، يسمونه العلهز بكسر العين والهاء وكانوا يملأون المصير بالدم ويشوونها ويأكلونها، وقد تقدم ذلك عند قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة والدم) في سورة البقرة. وإنما قال (ولحم الخنزير) ولم يقل والخنزير كما قال (وما أهل لغير الله به) إلى آخر المعطوفات. ولم يذكر تحريم الخنزير في جميع آيات القرآن إلا بإضافة لفظ لحم إلى الخنزير. ولم يأت المفسرون في توجيه ذلك بوجه ينتلج له الصدر. وقد بينا ذلك في نظير هذه الجملة من سورة البقرة. ويبدو لي أن إضافة لفظ لحم إلى الخنزير للإيماء إلى أن المحرم أكل لحمه لأن اللحم إذا ذكر له حكم فإنما يراد به أكله. وهذا إيماء إلى أن ما عدا أكل لحمه من أحوال استعمال أجزائه هو فيها كسائر الحيوان في طهارة شعره، إذا انتزع منه في حياته بالجز، وطهارة عرقه وطهارة جلده بالديغ، إذا اعتبرنا الديغ مطهرا جلد الميتة، اعتبارا بأن الديغ كالذكاة. وقد روي القول بطهارة جلد الخنزير بالديغ عن داود الظاهري وأبي يوسف أخذا بعموم قوله صلى الله عليه وسلم أيما إهاب ديغ فقد طهر رواه مسلم والترمذي عن ابن عباس.

وعلة تحريم الخنزير أن لحمه يشتمل على جراثيم مضرّة لا تقتلها حرارة النار عند الطبخ، فإذا وصلت إلى دم أكله عاشت في الدم فأحدثت أضرارا عظيمة، منها مرض الديدان التي في المعدة. (وما أهل لغير الله به) هو ما سمي عليه عند الذبح اسم غير الله. والإهلال: الجهر بالصوت ومنه الإهلال بالحج، وهو التلبية الدالة على الدخول في الحج، ومنه استهل الصبي صارخا. قيل: ذلك مشتق من اسم الهلال، لأن العرب كانوا إذا رأوا هلال أول ليلة من الشهر رفعوا أصواتهم بذلك ليعلم الناس ابتداء الشهر، ويحتمل عندي أن يكون اسم الهلال قد اشتق من جهر الناس بالصوت عند رؤيته. وكانوا إذا ذبحوا القرابين للأصنام نادوا عليها باسم الصنم، فقالوا: باسم اللات، باسم العزى.

(والمنخقة) هي التي عرض لها ما يخنقها. والخنق: سد مجاري النفس بالضغط على الحلق، أو بسده، وقد كانوا يربطون الدابة عند خشية فرما تخبطت فانخقت ولم يشعروا بها، ولم يكونوا يخنقونها عند إرادة قتلها. ولذلك قيل هنا: المنخقة، ولم يقل المنخوقة بخلاف قوله (والموقوذة)، فهذا مراد ابن عباس بقوله: كان أهل الجاهلية يخنقون الشاة وغيرها فإذا ماتت أكلوها.

وحكمة تحريم المنخقة أن الموت بانحباس النفس يفسد الدم باحتباس الحوامض الفحمية الكائنة فيه فتصير أجزاء اللحم المشتمل على الدم مضرة لآكله.

(والموقوذة): المضروبة بحجر أو عصا ضربا تموت به دون إهراق الدم، وهو اسم مفعول من وقذ إذا ضرب ضربا مثخنا. وتأنيث هذا الوصف لتأويله بأنه وصف بهيمة. وحكمة تحريمها تماثل حكمة تحريم المنخقة.

(والمتردية): هي التي سقطت من جبل أو سقطت في بئر ترديا تموت به، والحكمة واحدة.

(والنطيحة) فعيلة بمعنى مفعولة. والنطح ضرب الحيوان ذي القرنين بقرنيه حيوانا آخر. والمراد التي نطحتها بهيمة أخرى فماتت.

وتأنيث النطيحة مثل تأنيث المنخقة، وظهرت علامة التأنيث في هذه الأوصاف وهي من باب فعيل بمعنى مفعول لأنها لم تجر على موصوف مذكور فصارت بمنزلة الأسماء.

(وما أكل السبع): أي بهيمة أكلها السبع، والسبع كل حيوان يفترس الحيوان كالأسد والنمر والضبع والذئب والثعلب، فحرم على الناس كل ما قتله السبع، لأن أكيلة السبع تموت بغير سفح الدم غالبا بل بالضرب على المقاتل.

صفحة : 1089

(وقوله) إلا ما ذكيتم (استثناء من جميع المذكور قبله من قوله) حرمت عليكم الميتة؛ لأن الاستثناء الواقع بعد أشياء يصلح لأن يكون هو بعضها، يرجع إلى جميعها عند الجمهور، ولا يرجع إلى الأخيرة إلا عند أبي حنيفة والإمام الرازي، والمذكورات قبل بعضها محرمت لذاتها وبعضها محرمت لصفاتهما. وحيث كان المستثنى حالا لا ذاتا، لأن الذكاة حالة، تعين رجوع الاستثناء لما عدا لحم الخنزير، إذ لا معنى لتحريم لحمه إذا لم يذك وتحليله إذا ذكي، لأن هذا حكم جميع الحيوان عند قصد أكله. ثم إن الذكاة حالة تقصد لقتل الحيوان فلا تتعلق بالحيوان الميت، فعلم عدم رجوع الاستثناء إلى الميتة لأنه عبث، وكذلك إنما تتعلق الذكاة بما فيه حياة فلا معنى لتعلقها بالدم، وكذا ما أهل لغير الله به، لأنهم يهلون به عند الذكاة، فلا معنى لتعلق الذكاة بتحليله، فتعين أن المقصود بالاستثناء: المنخقة، والموقوذة، والمتردية، والنطيحة، وما أكل السبع، فإن هذه المذكورات تعلق بها أحوال تفضي بها إلى الهلاك، فإذا هلكت بتلك الأحوال لم يبح أكلها لأنها حينئذ ميتة، وإذا تداركوها بالذكاة قبل

الفوات أبيع أكلها. والمقصود أنها إذا ألحقت الذكاة بها في حالة هي فيها حية، وهذا البيان ينبه إلى وجه الحصر في قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به). فذكر أربعة لا تعمل الذكاة فيها شيئا ولم يذكر المنخقة والموقوذة وما عطف عليها هنا، لأنها تحرم في حال اتصال الموت بالسبب لا مطلقا. فعضوا على هذا بالنواجد.

وللفقهاء في ضبط الحالة التي تعمل فيها الذكاة في هاته الخمس عبارات مختلفة: فالجمهور ذهبوا إلى تحديدها بأن يبقى في الحيوان رمق وعلامة حياة قبل الذبح أو النحر، من تحريك عضو أو عين أو فم تحريكا يدل على الحياة عرفا، وليس هو تحريك انطلاق الموت. وهذا قول مالك في الموطأ، ورواية جمهور أصحابه عنه. وعن مالك: أن المذكورات إذا بلغت مبلغا أنفذت معه مقاتلها، بحيث لا ترجى حياتها لو تركت بلا ذكاة، لا تصح ذكاتها، فإن لم تنفذ مقاتلها عملت فيها الذكاة. وهذه رواية ابن القاسم عن مالك، وهو أحد قولي الشافعي. ومن الفقهاء من قالوا: إنما ينظر عند الذبح أحية هي أم ميتة، ولا ينظر إلى حالة هل يعيش مثلها لو تركت دون ذبح. وهو قول ابن وهب من أصحاب مالك، واختاره ابن حبيب، وأحد قولين للشافعي. ونفس الاستثناء الواقع في الآية يدل على أن الله رخص في حالة هي محل توقف في أعمال الذكاة، أما إذا لم تنفذ المقاتل فلا يخفى على أحد أنه يباح الأكل، إذ هو حينئذ حيوان مرضوض أو مجروح، فلا يحتاج إلى الإعلام بإباحة أكله بذكاة، إلا أن يقال: إن الاستثناء هنا منقطع بمعنى لكن، أي لكن كلوا ما ذكيتم دون المذكورات، وهو بعيد. ومن العلماء من جعل الاستثناء من قوله (وما أكل السبع) على رأي من يجعل الاستثناء للأخيرة، ولا وجه له إلا أن يكون ناظرا إلى غلبة هذا الصنف بين العرب، فقد كانت السباع والذئاب تتباهم كثيرا، ويكثر أن يلحقوها فتترك أكيلتها فيدركوها بالذكاة.

صفحة : 1090

(وما ذبح على النصب) هو ما كانوا يذبحونه من القرابين والنشترات فوق الأنصاب. والنصب بضمين الحجر المنسوب، فهو مفرد مراد به الجنس، وقيل: هو جمع وواحد نصاب، ويقال: نصب بفتح فسكون (كأنهم إلى نصب يوفضون). وهو قد يطلق بما يرادف الصنم، وقد يخص الصنم بما كانت له صورة، والنصب بما كان

صخرة غير مصورة مثل ذي الخلصة ومثل سعد. والأصح أن النصب هو حجارة غير مقصود منها أنها تمثال للآلهة، بل هي موضوعة لأن تذبح عليها القرابين والنسائك التي يتقرب بها للآلهة وللجن، فإن الأصنام كانت معدودة ولها أسماء وكانت في مواضع معينة تقصد للتقرب. وأما الأنصاب فلم تكن معدودة ولا كانت لها أسماء وإنما كانوا يتخذها كل حي يتقربون عنها، فقد روى أئمة أخبار العرب: أن العرب كانوا يعظمون الكعبة، وهم ولد إسماعيل، فلما تفرق بعضهم وخرجوا من مكة عظم عليهم فراق الكعبة فقالوا: الكعبة حجر، فنحن ننصب في أحيائنا حجارة تكون لنا بمنزلة الكعبة، فنصبوا هذه الأنصاب، وربما طافوا حولها، ولذلك يسمونها الدوار بضم الدال المشددة وبتشديد الواو ويذبحون عليها الدماء المتقرب بها في دينهم.

وكانوا يطلبون لذلك أحسن الحجارة. وعن أبي رجاء العطاردي في صحيح البخاري: كنا نعبد الحجر فإذا وجدنا حجرا خيرا منه ألقينا الأول وأخذنا الآخر فإذا لم نجد حجرا أي في بلاد الرمل جمعنا جثوة من تراب ثم جئنا بالشاة فحلبناها عليه ليصير نظير الحجر ثم طفنا به.

فالنصب: حجارة أعدت للذبح وللطواف على اختلاف عقائد القبائل: مثل حجر الغبغب الذي كان حول العزى. وكانوا يذبحون على الأنصاب ويشرحون اللحم ويشوونه، فيأكلون بعضه ويتركون بعضا للسدنة، قال الأعشى، يذكر وصايا النبي صلى الله عليه وسلم في قصيدته التي صنعها في مدحه:

وذا النصب المنسوب لا تنسكته وقال زيد بن عمرو بن نفيل للنبي صلى الله عليه وسلم قبل البعثة، وقد عرض عليه الرسول سفرة ليأكل معه في عكاظ: إني لا أكل مما تذبحون على أنصابكم . وفي حديث فتح مكة: كان حول البيت ثلاثمائة ونيف وستون نصبا، وكانوا إذا ذبحوا عليها رشوها بالدم ورشوا الكعبة بدمائها. وقد كان في الشرائع القديمة تخصيص صخور لذبح القرابين عليها، تميزا بين ما ذبح تدينا وبين ما ذبح للأكل، فمن ذلك صخرة بيت المقدس، قيل: إنها من عهد إبراهيم وتحتها جب يعبر عنها ببئر الأرواح، لأنها تسقط فيها الدماء، والدم يسمى روحا. ومن ذلك فيما قيل: الحجر الأسود كان على الأرض ثم بناه إبراهيم في جدر الكعبة. ومنها حجر المقام، في قول بعضهم. فلما اختلطت العقائد في الجاهلية جعلوا هذه المذابح لذبح القرابين المتقرب بها للآلهة وللجن. وفي البخاري عن ابن عباس: النصب: أنصاب يذبحون عليها. قلت: ولهذا قال الله تعالى (وما ذبح على النصب) بحرف (على)، ولم يقل وما ذبح

للنصب لأن الذبيحة تقصد للأصنام والجن، وتذبح على الأنصاب، فصارت الأنصاب من شعائر الشرك.
ووجه عطف (وما ذبح على النصب) على المحرمات المذكورة هنا، مع أن هذه السورة نزلت بعد أن مضت سنين كثيرة على الإسلام وقد هجر المسلمون عبادة الأصنام، أن في المسلمين كثيرين كانوا قريبي عهد بالدخول في الإسلام، وهم وإن كانوا يعلمون بطلان عبادة الأصنام، أول ما يعلمونه من عقيدة الإسلام، فقد كانوا مع ذلك مدة الجاهلية لا يختص الذبح على النصب عندهم بذبائح الأصنام خاصة، بل يكون في ذبائح الجن ونحوها من النشورات وذبائح دفع الأمراض ودفع التابعة عن ولدانهم، فقالوا: كانوا يستدفعون بذلك عن أنفسهم البرص والجذام ومس الجن، وبخاصة الصبيان، ألا ترى إلى ما ورد في كتب السيرة: أن الطفيل بن عمرو الدوسي لما أسلم قبل الهجرة ورجع إلى قومه ودعا امرأته إلى الإسلام قالت له: أتخشى على الصبية من ذي الشرى صنم دوس . فقال: لا، أنا ضامن، فأسلمت، ونحو ذلك، فقد يكون منهم من استمر على ذبح بعض الذبائح على الأنصاب التي في قبائلهم على نية التداوي والانتشار، فأراد الله تنبيههم وتأكيد تحريم ذلك وإشاعته. ولذلك ذكر في صدر هذه السورة وفي آخرها عند قوله (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان) الآيات.

صفحة : 1091

(وأن تستقسموا بالأزلام ذلكم فسق) الشأن في العطف التناسب بين المتعاطفات، فلا جرم أن هذا المعطوف من نوع المتعاطفات التي قبله، وهي المحرم أكلها. فالمراد هنا النهي عن أكل اللحم الذي يستقسمون عليه بالأزلام، وهو لحم جزور الميسر لأنه حاصل بالمقامرة، فتكون السين والتاء في (تستقسموا) مزيدتين كما هما في قولهم: استجاب واستراب. والمعني: وأن تقسموا اللحم بالأزلام. ومن الاستقسام بالأزلام ضرب آخر كانوا يفعلونه في الجاهلية يتطلبون به معرفة عاقبة فعل يريدون فعله: هل هي النجاح والنفع أو هي خيبة وضر. وإذ قد كان لفظ الاستقسام يشمل فوجه أن يكون مرادا من النهي أيضا، على قاعدة استعمال المشترك في معنييه، فتكون إرادته إدماجا وتكون السين والتاء للطلب، أي طلب القسم. وطلب القسم بالكسر أي الحظ من خير أو ضده، أي طلب معرفته. كان العرب، كغيرهم من المعاصرين، مولعين بمعرفة الاطلاع

على ما سيقع من أحوالهم أو على ما خفي من الأمور المكتومة، وكانوا يتوهمون بأن الأصنام والجن يعلمون تلك المغيبات فسولت سدنة الأصنام لهم طريقة يموهون عليهم بها فجعلوا أزالاما. والأزلام جمع زلم بفتحين ويقال له: بكسر القاف وسكون الدال وهو سهم لا حديدة فيه.

وكيفية استقسام الميسر: المقامرة على أجزاء جزور ينحرونه ويتقامرون على أجزائه، وتلك عشرة سهام تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى (يسألونك عن الخمر والميسر) الآية في سورة البقرة. وكان مقتضى الظاهر أن يقال: وما استقسمتم عليه بالأزلام، فغير الأسلوب وعدل إلى (وأن تستقسموا الأزلام)، ليكون أشمل للنهي عن طريقتي الاستقسام كليهما، وذلك إدماج بديع.

وأشهر صور الاستقسام ثلاثة قداح: أحدهما مكتوب عليه (أمرني ربي) وربما كتبوا عليه (افعل) ويسمونه الأمر. والآخر مكتوب عليه نهاني ربي ، أو لا تفعل ويسمونه الناهي. والثالث غفل بضم الغين المعجمة وسكون الفاء أخت القاف أي متروك بدون كتابة. فإذا أراد أحدهم سفرا أو عملا لا يدري أيكون نافعا أم ضارا، ذهب إلى سادن صنمهم فأجال الأزلام، فإذا خرج الذي عليه كتابة، فعلوا ما رسم لهم، وإذا خرج الغفل أعادوا الإجابة. ولما أراد امرؤ القيس أن يقوم لأخذ ثار أبيه حجر، استقسم بالأزلام عند ذي الخلصة، صنم خثعم، فخرج له الناهي فكسر القداح وقال:

مثلي

لو كنت ياذا الخلص الموتورا

وكان شيخك المقبورا

لم تنه عن قتل العداة زورا وقد ورد، في حديث فتح مكة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجد صورة إبراهيم يستقسم بالأزلام فقال (كذبوا والله إن استقسم بها قط) وهم قد اختلقوا تلك الصورة، أو توهموها لذلك، تنويها بشأن الاستقسام بالأزلام، وتضليلا للناس الذين يجهلون.

وكانت لهم أزلام أخرى عند كل كاهن كم كهانهم، ومن حكاهمهم، وكان منها عند هبل في الكعبة سبعة قد كتبوا على كل واحد شيئا من أهم ما يعرض لهم في شؤونهم، كتبوا على أحدها العقل في الدية، إذا اختلفوا في تعيين من يحمل الدية منهم؛ وأزلام لإثبات النسب، مكتوب على واحد منكم ، وعلى واحد من غيركم ، وفي آخر ملصق . وكانت لهم أزلام لإعطاء الحق في المياه إذا تنازعوا فيها. وبهذه استقسم عبد المطلب حين استشار الآلهة في فداء ابنه عبد الله من النذر الذي نذره أن يذبحه إلى الكعبة بعشرة من الإبل، فخرج الزلم على عبد الله فقالوا له: أرض الآلهة فزاد عشرة حتى بلغ مائة من الإبل فخرج الزلم على الإبل

فنحرها. وكان الرجل قد يتخذ أزالما لنفسه، كما ورد في حديث الهجرة أن سراقه ابن مالك لما لحق النبي صلى الله عليه وسلم ليأتي بخبره إلى أهل مكة استقسم الأزالما فخرج له ما يكره . والإشارة في قوله (ذلكم فسق) (راجعة إلى المصدر وهو) أن تستقسموا.(وجيء بالإشارة للتنبيه عليه حتى يقع الحكم على متميز معين.

والفسق: الخروج عن الدين، وعن الخير، وقد تقدم عند قوله تعالى (وما يضل به إلا الفاسقين) في سورة البقرة.

صفحة : 1092

وجعل الله الاستقسام فسقا لأن منه ما هو مقامرة، وفيه ما هو من شرائع الشرك، لتطلب المسببات من غير أسبابها، إذ ليس الاستقسام سببا عاديا مضبوطا، ولا سببا شرعيا، فتمحض لأن يكون افتراء، مع أن ما فيه من توهم الناس إياه كاشفا عن مراد الله بهم، من الكذب على الله، لأن الله نصب لمعرفة المسببات أسبابا عقلية: هي العلوم والمعارف المنتزعة من العقل، أو من أدلته، كالتجربة، وجعل أسبابا لا تعرف سببيتها إلا بتوقيف منه على لسان الرسل: كجعل الزوال سببا للصلاة. وما عدا ذلك كذب وبهتان، فمن أجل ذلك كان فسقا، ولذلك قال فقهاؤنا بجرحة من ينتحل ادعاء معرفة الغيوب.

وليس من ذلك تعرف المسببات من أسبابها كتعرف نزول المطر من السحاب، وترقب خروج الفرخ من البيضة بانقضاء مدة الحضنة، وفي الحديث إذا نشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غديقة أي من جهة بحرهم، ومعنى عين أنها كثيرة المطر. وأما أزالما الميسر، فهي فسق، لأنها من أكل المال بالباطل، (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون) جملة وقعت معترضة بين آية المحرمات المتقدمة، وبين آية الرخصة الآتية: وهي قوله (فمن اضطر في مخمصة) لأن اقتران الآية بفاء الفرع يقضي باتصالها بما تقدمها. ولا يصلح للاتصال بها إلا قوله (حرمت عليكم الميتة) الآية.

والمناسبة في هذا الاعتراض: هي أن الله لما حرم أمورا كان فعلها من جملة دين الشرك، وهي ما أهل لغير الله به، وما ذبح على النصب، وتحريم الاستقسام بالأزالما، وكان في كثير منها تضيق عليهم بمفارقة معتادهم، والتقليل من أقواتهم، أعقب هذه الشدة بإيناسهم بتذكير أن هذا كله إكمال لدينهم، وإخراج لهم من أحوال

ضلال الجاهلية، وأنهم كما أيدوا بدين عظيم سمح فيه صلاحهم، فعليهم أن يقبلوا ما فيه من الشدة الراجعة إلى إصلاحهم: فالبعض مصلحته راجعة إلى المنافع البدنية، والبعض مصلحته راجعة إلى الترفع عن حضيض الكفر: وهو ما أهل به لغير الله، وما ذبح على النصب. والاستقسام بالأزلام أذكرهم بفوزهم على من يناوبهم، وبمحاسن دينهم وإكماله، فإن من إكمال الإصلاح إجراء الشدة عند الاقتضاء. وذكروا بالنعمة، على عادة القرآن في تعقيب الشدة باللين. وكان المشركون، زمانا، إذا سمعوا أحكام الإسلام رجوا أن تثقل على المسلمين فيرتدوا عن الدين، ويرجعوا إلى الشرك، كما قال المنافقون لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى ينفضوا . فلما نزلت هذه الأحكام أنزل الله هذه الآية: بشارة للمؤمنين، ونكاية بالمشركين. وقد روي: أنها نزلت يوم فتح مكة، كما رواه الطبري عن مجاهد، والقرطبي عن الضحاك. وقيل: نزلت يوم عرفة في حجة الوداع مع الآية التي ستأتي عقبها، وهو ما رواه الطبري عن ابن زيد وجمع، ونسبه ابن عطية إلى عمر بن الخطاب وهو الأصح. (ف)اليوم) يجوز أن يراد به اليوم الحاضر، وهو يوم نزول الآية، وهو إن أريد به يوم فتح مكة، فلا جرم أن ذلك اليوم كان أبهج أيام الإسلام، وظهر فيه من قوة الدين، بين ظهرائي من بقي على الشرك، ما أياسهم من تقهقر أمر الإسلام، ولا شك أن قلوب جميع العرب كانت متعلقة بمكة وموسم الحج ومناسكه: التي كانت فيها حياتهم الاجتماعية والتجارية والدينية والأدبية، وقوام شؤونهم، وتعارفهم، وفصل نزاعهم، فلا جرم أن يكون أفراد المسلمين بتلك المواطن قاطعا لبقية آمالهم: من بقاء دين الشرك، ومن محاولة الفت في عضد الإسلام. فذلك اليوم على الحقيقة: يوم تمام اليأس وانقطاع الرجاء، وقد كانوا قبل ذلك يعاودهم الرجاء تارة. فقد قال أبو سفيان يوم أحد اعل هبل وقال لنا العزى ولا عزى لكم . وقال صفوان بن أمية أو أخوه، يوم هوازن، حين انكشف المسلمون ووطنها هزيمة للمسلمين: ألا بطل السحر اليوم . وكان نزول هذه الآية يوم حجة الوداع مع الآية التي بعدها، كما يؤيده قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبته يومئذ في قول كثير من أصحاب السير أيها الناس إن الشيطان قد يئس أن يعبد في بلدكم هذا ولكنه قد رضي منكم بما دون ذلك فيما تحقرون من أعمالكم فاحذروه على أنفسكم .

(واليوم) يجوز أن يراد به يوم معين، جدير بالامتنان بزمانه، ويجوز أن يجعل (اليوم) بمعنى الآن، أي زمان الحال، الصادق بطائفة من الزمان، رسخ اليأس، في خلالها، في قلوب أهل الشرك بعد أن خامر نفوسهم التردد في ذلك، فإن العرب يطلقون (اليوم) على زمن الحال، والأمس على الماضي، و الغد على المستقبل. قال زهير:

وأعلم علم اليوم والأمس قبله

ولكنني عن علم ما في غد عمي يريد باليوم زمان الحال، وبالأمس ما مضى، وبالغد ما يستقبل، ومنه قول زياد الأعجم:

رأيتك أمس خير بني معد

وأنت

اليوم خير منك أمس

كذاك تزيد

وأنت غدا تزيد الخير خيرا

سادة عبد شمس وفعل (يئس) يتعدى ب) من (إلى الشيء الذي كان مرجوا من قبل، وذلك هو القرينة على أن دخول (من) التي هي لتعدية (يئس) على قوله (دينكم)، إنما هو بتقدير مضاف، أي يئسوا من أمر دينكم، يعني الإسلام، ومعلوم أن الأمر الذي كانوا يطعمون في حصوله: هو فتور انتشار الدين وارتداد متبعيه عنه.

وتفريع النهي عن خشية المشركين في قوله: (فلا تخشوهم) على الإخبار عن يأسهم من أذى الدين: لأن يأس العدو من نوال عدوه يزيل بأسه، ويذهب حماسه، ويقعده عن طلب عدوه. وفي الحديث: نصرت بالرعب . فلما أخبر عن يأسهم طمن المسلمين من بأس عدوهم، فقال (فلا تخشوهم واخشون) أو لأن اليأس لما كان حاصلًا من آثار انتصارات المسلمين، يوما فيوما، وذلك من تأييد الله لهم، ذكر الله المسلمين بذلك بقوله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم)، وإن فريقا لم يغن عنهم بأسهم من الله شيئا لأحرىء بأن لا يخشى بأسهم، وأن يخشى من خذلهم ويمكن أولياءه منهم.

وقد أفاد قوله (فلا تخشونهم واخشون) مفاد صيغة الحصر، ولو قيل: فإياي فإخشون لجرى على الأكثر في مقام الحصر، ولكن عدل إلى جملي نفي وإثبات: لأن مفاد كلتا الجملتين مقصود، فلا يحسن طي إحداهما. وهذا من الدواعي الصارفة عن صيغة الحصر إلى الإتيان بصيغتي إثبات ونفي، كقول السموأل أو عبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي:

تسيل على حد الطبات نفوسنا

وليست على غير الطبات تسيل ونظيره قوله الآتي (فلا تخشوا الناس واخشون).

(اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا) إن كانت آية (اليوم أكملت لكم دينكم) نزلت يوم حجة

الوداع بعد آية) اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) بنحو العامين، كما قال الضحاك، كانت جملة مستقلة، ابتدائية، وكان وقوعها في القرآن، عقب التي قبلها، بتوقيف النبي صلى الله عليه وسلم بجمعها مع نظيرها في إكمال أمر الدين، اعتقادا وتشريعا، وكان اليوم المعهود في هذه غير اليوم المعهود في التي قبلها وإن كانتا نزلتا معا يوم الحج الأكبر، عام حجة الوداع، وهو ما رواه الطبري عن ابن زيد وآخرين. وفي كلام ابن عطية أنه منسوب إلى عمر بن الخطاب، وذلك هو الراجح الذي عول عليه أهل العلم وهو الأصل في موافقة التلاوة للنزول، كان اليوم المذكور في هذه وفي التي قبلها يوما واحدا، وكانت هذه الجملة تعدادا لمئة أخرى، وكان فصلها عن التي قبلها جاريا على سنن الجمل التي تساق للتعداد في مئة أو توييح، ولأجل ذلك: أعيد لفظ) اليوم(ليتعلق بقوله) أكملت(، ولم يستغن بالظرف الذي تعلق بقوله) يئس(فلم يقل: وأكملت لكم دينكم.

صفحة : 1094

والدين: ما كلف الله به الأمة من مجموع العقائد، والأعمال، والشرائع، والنظم. وقد تقدم بيان ذلك عند قوله تعالى) إن الدين عند الله الإسلام(في سورة آل عمران. فإكمال الدين هو إكمال البيان المراد لله تعالى الذي اقتضت الحكمة تنجيمه، فكان بعد نزول أحكام الاعتقاد، التي لا يسع المسلمين جهلها، وبعد تفاصيل أحكام قواعد الإسلام التي آخرها الحج بالقول والفعل، وبعد بيان شرائع المعاملات وأصول النظام الإسلامي، كان بعد ذلك كله قد تم البيان المراد لله تعالى في قوله) ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء(وقوله) لتبين للناس ما نزل إليهم(بحيث صار مجموع التشريع الحاصل بالقرآن والسنة، كافيا في هدي الأمة في عبادتها، ومعاملتها، وسياستها، في سائر عصورها، بحسب ما تدعو إليه حاجاتها، فقد كان الدين وافيا في كل وقت بما يحتاجه المسلمون. ولكن ابتدأت أحوال جماعة المسلمين بسيطة ثم اتسعت جامعتهم، فكان الدين يكفيهم لبيان الحاجات في أحوالهم بمقدار اتساعها، إذ كان تعليم الدين بطريق التدرج ليتمكن رسوخه، حتى استكملت جامعة المسلمين كل شؤون الجوامع الكبرى، وصاروا أمة كأكمل ما تكون أمة، فأكمل من بيان الدين ما به الوفاء بحاجاتهم كلها، فذلك معنى إكمال الدين لهم يومئذ. وليس في ذلك ما يشعر بأن الدين كان ناقصا، ولكن أحوال الأمة في الأممية غير مستوفاة، فلما توفرت

كامل الدين لهم فلا إشكال على الآية. وما نزل من القرآن بعد هذه الآية لعله ليس فيه تشريع شيء جديد، ولكنه تأكيد لما تقرر تشريعه من قبل بالقرآن أو السنة. فما نجده في هذه السورة من الآيات، بعد هذه الآية، مما فيه تشريع أنف مثل جزاء صيد المحرم، نجزم بأنها نزلت قبل هذه الآية وأن هذه الآية لما نزلت أمر بوضعها في هذا الموضوع. وعن ابن عباس: لم ينزل على النبي بعد ذلك اليوم تحليل ولا تحريم ولا فرض. فلو أن المسلمين أضعوا كل أثاره من علم والعياذ بالله ولم يبق بينهم إلا القرآن لاستطاعوا الوصول به إلى ما يحتاجونه في أمور دينهم. قال الشاطبي القرآن، مع اختصاره، جامع. ولا يكون جامعاً إلا والمجموع فيه أمور كلية، لأن الشريعة تمت بتمام نزوله لقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم)، وأنت تعلم: أن الصلاة، والزكاة، والجهاد، وأشباه ذلك، لم تبين جميع أحكامها في القرآن، إنما بينها السنة، وكذلك العادات من العقود والحدود وغيرها، فإذا نظرنا إلى رجوع الشريعة إلى كلياتها المعنوية، وجدناها قد تضمنها القرآن على الكمال، وهي: الضروريات، والحاجيات، والتحسينات ومكمل كل واحد منها، فالخارج عن الكتاب من الأدلة: وهو السنة، والإجماع، والقياس، إنما نشأ عن القرآن. وفي الصحيح عن ابن مسعود أنه قال لعن الله الواشمات والمستوشمات والواصلات والمستوصلات والمتنصتات للحسن المغيرات خلق الله فبلغ كلامه امرأة من بني أسد يقال لها: أم يعقوب، وكانت تقرأ القرآن، فأنته فقالت: لعنت كذا وكذا فذكرته، فقال عبد الله وما لي لا ألعن من لعن رسول الله وهو في كتاب الله، فقالت المرأة لقد قرأت ما بين لوحى المصحف، فما وجدته، فقال لئن كنت قرأته لقد وجدته: قال الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا) اهـ.

فكلام ابن مسعود يشير إلى أن القرآن هو جامع أصول الأحكام، وأنه الحجة على جميع المسلمين، إذ قد بلغ لجمعهم ولا يسعهم جهل ما فيه، فلو أن المسلمين لم تكن عندهم أثاره من علم غير القرآن لكفاهم في إقامة الدين، لأن كلياته وأوامره المفصلة ظاهرة الدلالة، ومجملاته تبعث المسلمين على تعرف بيانها من استقراء أعمال الرسول وسلف الأمة، المتلقين عنه، ولذلك لما اختلف الأصحاب في شأن كتابة النبي لهم كتاباً في مرضه قال عمر: حسينا كتاب الله، فلو أن أحداً قصر نفسه على علم القرآن فوجد (أقيموا الصلاة وآتوا حقه يوم حصاده وكتب عليكم الصيام وأتموا الحج والعمرة لله)، لتطلب بيان ذلك مما تقرر من عمل سلف الأمة، وأيضاً ففي القرآن تعليم طرق الاستدلال الشرعية كقوله (لعلمه الذين يستنبطونه منهم).

فلا شك أن أمر الإسلام بدئ ضعيفا. ثم أخذ يظهر ظهور سنا الفجر، وهو في ذلك كله دين، يبين لأتباعه الخير والحرام والحلال، فما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وقد أسلم كثير من أهل مكة، ومعظم أهل المدينة، فلما هاجر رسول الله أخذ الدين يظهر في مظهر شريعة مستوفاة فيها بيان عبادة الأمة، وآدابها، وقوانين تعاملها، ثم لما فتح الله مكة وجاءت الوفود مسلمين، وغلب الإسلام على بلاد العرب، تمكن الدين وخدمته القوة، فأصبح مرهوبا بأسه، ومنع المشركين من الحج بعد عام، فحج رسول الله صلى الله عليه وسلم عام عشرة وليس معه غير المسلمين، فكان ذلك أجلى مظاهر كمال الدين: بمعنى سلطان الدين وتمكينه وحفظه، وذلك تبين واضحا يوم الحج الذي نزلت فيه هذه الآية. لم يكن الدين في يوم من الأيام غير كاف لأتباعه: لأن الدين في كل يوم، من وقت البعثة، هو عبارة عن المقدار الذي شرعه الله للمسلمين يوما فيوما، فمن كان من المسلمين أخذا بكل ما أنزل إليهم في وقت من الأوقات فهو متمسك بالإسلام، فأكمال الدين يوم نزول الآية إكمال له فيما يراد به، وهو قبل ذلك كامل فيما يراد من أتباعها الحاضرين.

وفي هذه الآية دليل على وقوع تأخير البيان إلى وقت الحاجة. وإذا كانت الآية نازلة يوم فتح مكة، كما يروى عن مجاهد، فأكمال الدين إكمال بقية ما كانوا محرومين منه من قواعد الإسلام، إذ الإسلام قد فسر في الحديث بما يشمل الحج، إذ قد مكنهم يومئذ من أداء حجهم دون معارض، وقد كمل أيضا سلطان الدين بدخول الرسول إلى البلد الذي أخرجوه منه، ومكنه من قلب بلاد العرب فالمراد من الدين دين الإسلام وإضافته إلى ضمير المسلمين لتشيرفهم بذلك.

ولا يصح أن يكون المراد من الدين القرآن: لأن آيات كثيرة نزلت بعد هذه الآية، وحسبك من ذلك بقية سورة المائدة وآية الكلاله، التي في آخر النساء، على القول بأنها آخر آية نزلت، وسورة (إذا جاء نصر الله) كذلك، وقد عاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول آية (اليوم أكملت لكم دينكم) نحو من تسعين يوما، يوحى إليه.

ومعنى (اليوم) (في قوله) (اليوم أكملت لكم دينكم) نظير معناه في قوله (اليوم يتأس الذين كفروا من دينكم).

وقوله) وأتممت عليكم نعمتي(إتمام النعمة: هو خلوصها مما يخالطها: من الحرج، والتعب.

وظاهره أن الجملة معطوفة على جملة) أكملت لكم دينكم(فيكون متعلقا للظرف وهو اليوم، فيكون تمام النعمة حاصلًا يوم نزول هذه الآية. وإتمام هذه النعمة هو زوال ما كانوا يلقونه من الخوف فمكثهم من الحج آمنين، مؤمنين، خالصين، وطوع إليهم أعداءهم يوم حجة الوداع، وقد كانوا من قبل في نعمة فأتى عليها، فلذلك قيد إتمام النعمة بذلك اليوم، لأنه زمان ظهور هذا الإتمام: إذ الآية نازلة يوم حجة الوداع على أصح الأقوال، فإن كانت نزلت يوم فتح مكة، وإن كان القول بذلك ضعيفا، فتمام النعمة فيه على المسلمين: أن مكثهم من أشد أعدائهم، وأحرصهم على استئصالهم، لكن يناكده قوله) أكملت لكم دينكم(إلا على تأويلات بعيدة. وظاهر العطف يقتضي: أن تمام النعمة منة أخرى غير إكمال الدين، وهي نعمة النصر، والأخوة، وما نالوه من المغانم، ومن جعلتها إكمال الدين، فهو عطف عام على خاص. وجوزوا أن يكون المراد من النعمة الدين، وإتمامها هو إكمال الدين، فيكون مفاد الجملتين واحدا، ويكون العطف لمجرد المغايرة في صفات الذات، ليفيد أن الدين نعمة وأن إكماله إتمام للنعمة؛ فهذا العطف كالذي في قول الشاعر أنشده الفراء في معاني القرآن:

م وليث

إلى الملك القرم وابن الهما
الكتيبة في المزدحم

صفحة : 1096

وقوله) ورضيت لكم الإسلام دينا(الرضى بالشيء الركون إليه وعدم النفرة منه، ويقابله السخط: فقد يرضى أحد شيئا لنفسه فيقول: رضيت بكذا، وقد يرضى شيئا لغيره، فهو بمعنى اختياره له، واعتقاده مناسبه له، فيعدي باللام: للدلالة على أن رضاه لأجل غيره، كما تقول: اعتذرت له. وفي الحديث إن الله يرضى لكم ثلاثا ، وكذلك هنا، فلذلك ذكر قوله) لكم(وعدي) رضيت(إلى الإسلام بدون الباء. وظاهر تناسق المعطوفات: أن جملة) رضيت(معطوفة على الجملتين اللتين قبلها، وأن تعلق الظرف بالمعطوف عليه الأول سار إلى المعطوفين، فيكون المعنى: ورضيت لكم الإسلام دينا اليوم. وإذ قد كان رضى الإسلام دينا للمسلمين ثابتا في علم الله ذلك اليوم وقبله، تعين التأويل في تعليق ذلك الظرف ب) رضيت(؛ فتأوله صاحب الكشاف بأن المعنى: أذنتكم بذلك في هذا اليوم، أي أعلمتكم: يعني أي هذا التأويل مستفاد من قوله) اليوم(، لأن الذي

حصل في ذلك اليوم هو إعلان ذلك، والإيدان به، لا حصول رضى الله به دينا لهم يومئذ، لأن الرضى به حاصل من قبل، كما دلت عليه آيات كثيرة سابقة لهذه الآية. فليس المراد أن (رضيت) مجاز (في معنى) أذنت (لعدم استقامة ذلك: لأنه يزول منه معنى اختيار الإسلام لهم، وهو المقصود، ولأنه لا يصلح للتعدي إلى قوله) (الإسلام). وإذا كان كذلك فدلالة الخبر على معنى الإيدان من دلالة على لازم من لوازم معناه بالقرينة المعينة، فيكون من الكناية في التركيب. ولو شاء أحد أن يجعل هذا من استعمال الخبر في لازم الفائدة، فكما استعمل الخبر كثيرا في الدلالة على كون المخبر عالما به، استعمل هنا في الدلالة على الإعلام وإعلانه. وقد يدل قوله (ورضيت لكم الإسلام دينا) على أن هذا الدين دين أبدي: لأن الشيء المختار المدخر لا يكون إلا أنفس ما أظهر من الأديان، والأنفس لا يبطله شيء إذ ليس بعده غاية، فتكون الآية مشيرة إلى أن نسخ الأحكام قد انتهى.

(فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم) [3] (وجود الفاء في صدر هذه الجملة، مع عدم مناسبة ما بعد الفاء لما وليته، يعين أن تكون متصلة ببعض الآي التي سبقت، وقد جعلها المفسرون مرتبطة بآية تحريم الميتة وما عطف عليها من المأكولات، من غير تعرض في كلامهم إلى انتظام نظم هذه الآية مع التي قبلها. وقد انفرد صاحب الكشاف ببيان ذلك فجعل ما بين ذلك اعتراضا.

ولا شك أنه يعني باتصال هذه الجملة بما قبلها: اتصال الكلام الناشيء عن كلام قبله، فتكون الفاء عنده للفصيحة، لأنه لما تضمنت الآيات تحريم كثير مما كانوا يقتاتونه، وقد كانت بلاد العرب قليلة الأقوات، معرضة للمخمصة: عند انحباس الأمطار، أو في شدة كلب الشتاء، فلم يكن عندهم من صنوف الأطعمة ما يعتاضون ببعضه عن بعض، كما طفحت به أقوال شعرائهم.

فلا جرم أن يكون تحريم كثير من معتاد طعامهم مؤذنا بتوقع منهم أن يفضي ذلك إلى امتداد يد الهلاك إليهم عند المخمصة، فناسب أن يفصح عن هذا الشرط المعرب عن أحوالهم بتقدير: فإن خشيتم الهلاك في مخمصة فمن اضطر في مخمصة الخ. ولا تصلح الفاء على هذا الوجه للعطف: إذ ليس في الجمل السابقة من جمل التحريم ما يصلح لعطف (من اضطر في مخمصة) عليه.

والأحسن عندي أن يكون موقع (فمن اضطر في مخمصة) متصلا بقوله (ورضيت لكم الإسلام دينا)، اتصال المعطوف بالمعطوف عليه، والفاء للتفريع: تفريع منة جزئية على منة كلية، وذلك أن الله امتن في هذه الجمل الثلاث بالإسلام ثلاث مرات: مرة بوصفه في قوله (

دينكم)، ومرة بالعموم الشامل له في قوله (نعمتي)، ومرة باسمه في قوله (الإسلام)؛ فقد تقرر بينهم: أن الإسلام أفضل صفاته السماحة والرفق، من آيات كثيرة قبل هذه الآية، فلما علمهم يوجسون خيفة الحاجة في الأزمات بعد تحريم ما حرم عليهم من المطعومات، وأعقب ذلك بالمنة ثم أزال عقب ذلك ما أوجسوه من نفوسهم بقوله (فمن اضطر) الخ؛ فناسب أن تعطف هاته التوسعة، وتفرغ على قوله (ورضيت لكم الإسلام ديناً) وتعقب المنة العامة بالمنة الخاصة.

صفحة : 1097

والاضطرار: الوقوع في الضرورة، وفعله غلب عليه البناء للمجهول، وقد تقدم بيانه عند قوله تعالى (ثم أضطره إلى عذاب النار) في سورة البقرة.

والمخمصة: المجاعة، اشتقت من الخمص وهو ضمور البطن، لأن الجوع يضمير البطون، وفي الحديث تغدو خماسا وتروح بطانا . والتجانف: التمايل، والجنف: الميل، قال تعالى (فمن خاف من موص جنفا) الآية. والمعنى أنه اضطر غير مائل إلى الحرام من أخذ أموال الناس، أو من مخالفة الدين. وهذه حال قصد بها ضبط حالة الاضطرار في الإقدام والإحجام، فلا يقدم على أكل المحرمات إذا كان رائما بذلك تناولها مع ضعف الاحتياج، ولا يحجم عن تناولها إذا خشى أن يتناول ما في أيدي الناس بالغصب والسرقة، وهذا بمنزلة قوله (فمن اضطر غير باغ ولا عاد)، أي غير باغ ولا عاد على الناس ولا على أحكام الدين.

ووقع قوله (فإن الله غفور رحيم) مغنيا عن جواب الشرط لأنه كالعلة له، وهي دليل عليه، والاستغناء بمثله كثير في كلام العرب وفي القرآن. والتقدير: فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فله تناول ذلك إن الله غفور، كما قال في الآية نظيرتها (فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم).

(يسألونك ماذا أحل لهم قل أحل لكم الطيبات) إن كان الناس قد سألوا عما أحل لهم من المطعومات بعد أن سمعوا ما حرم عليهم في الآية السابقة، أو قبل أن يسمعوا ذلك، وأريد جوابهم عن سؤالهم الآن، فالمضارع مستعمل للدلالة على تجدد السؤال، أي تكرر أو توقع تكرر. وعليه فوجه فصل جملة (يسألونك) أنها استئناف بياني ناشئ عن جملة (حرمت عليكم الميتة) وقوله (فمن اضطر في مخمصة)؛ أو هي استئناف ابتدائي: للانتقال من بيان

المحرمات إلى بيان الحلال بالذات، وإن كان السؤال لم يقع، وإنما قصد به توقع السؤال، كأنه قيل: إن سألوكم، فالإتيان بالمضارع بمعنى الاستقبال لتوقع أن يسأل الناس عن ضبط الحلال، لأنه مما تتوجه النفوس إلى الإحاطة به، وإلى معرفة ما عسى أن يكون قد حرم عليهم من غير ما عدد لهم في الآيات السابقة، وقد بينا في مواضع مما تقدم منها قوله تعالى (يسألونك عن الأهلة) في سورة البقرة: أن صيغة يسألونك في القرآن تحتمل الأمرين. فعلى الوجه الأول يكون الجواب قد حصل ببيان المحرمات أولاً ثم ببيان الحلال، أو ببيان الحلال فقط، إذا كان بيان المحرمات سابقاً على السؤال، وعلى الوجه الثاني قد قصد الاهتمام ببيان الحلال بوجه جامع، فعنون الاهتمام به بإيراده بصيغة السؤال المناسب لتقدم ذكره. (والطيبات) صفة لمحذوف معلوم من السياق، أي الأطعمة الطيبة، وهي الموصوفة بالطيب، أي التي طابت. وأصل معنى الطيب معنى الطهارة والزكاء والوقوع الحسن في النفس عاجلاً وأجلاً، فالشيء المستلذ إذا كان وخماً لا يسمى طيباً؛ لأنه يعقب ألماً أو ضراً، ولذلك كان طيب كل شيء أن يكون من أحسن نوعه وأنفعه. وقد أطلق الطيب على المباح شرعاً؛ لأن إباحة الشرع الشيء علامة على حسنه وسلامته من المضرة، قال تعالى (كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً). والمراد بالطيبات في قوله (أحل لكم الطيبات) معناها اللغوي ليصح إسناد فعل (أحل) إليها. وقد تقدم شيء من معنى الطيب عند قوله تعالى (يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً) في سورة البقرة، ويجيء شيء منه عند قوله تعالى (والبلد الطيب) في سورة الأعراف. (والطيبات) وصف للأطعمة قرن به حكم التحليل، فدل على أن الطيب علة التحليل، وأفاد أن الحرام ضده وهو الخبائث، كما قال في آية الأعراف، في ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث .

صفحة : 1098

وقد اختلف أقوال السلف في ضبط وصف الطيبات؛ فعن مالك: الطيبات الحلال، ويتعين أن يكون مراده أن الحل هو المؤذن بتحقيق وصف الطيب في الطعام المباح، لأن الوصف الطيب قد يخفى، فأخذ مالك بعلامته وهي الحل كيلاً يكون قوله (الطيبات) حوالة على ما لا ينضبط بين الناس مثل الاستلذاد، فيتعين، إذن، أن يكون قوله (أحل لكم الطيبات) غير مراد منه ضبط الحلال، بل أريد به الامتنان

والإعلام بأن ما أحله الله لهم فهو طيب، إبطالا لما اعتقدوه في زمن الشرك: من تحريم ما لا موجب لتحريمه، وتحليل ما هو خبيث. ويدل لذلك تكرر ذكر الطيبات مع ذكر الحلال في القرآن، مثل قوله (اليوم أحل لكم الطيبات) وقوله في الأعراف (ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث). وعن الشافعي: الطيبات: الحلال المستلذ، فكل مستقدر كالوزغ فهو من الخبائث حرام. قال فخر الدين: العبرة في الاستلذاد والاستطابة بأهل المروءة والأخلاق الجميلة، فإن أهل البادية يستطيعون أكل جميع الحيوانات، وتتأكد دلالة هذه الآيات بقوله تعالى (خلق لكم ما في الأرض جميعا) فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الأرض، إلا أنه دخله التخصيص بحرمة الخبائث، فصار هذا أصلا كبيرا في معرفة ما يحل ويحرم من الأطعمة. منها أن لحم الخيل مباح عند الشافعي. وقال أبو حنيفة: ليس بمباح. حجة الشافعي أنه مستلذ مستطاب، والعلم بذلك ضروري، وإذا كان كذلك وجب أن يكون حلالا، لقوله تعالى (أحل لكم الطيبات). وفي شرح الهداية في الفقه الحنفي لمحمد الكاكي أن ما استطابه العرب حلال، لقوله تعالى (ويحل لهم الطيبات)، وما استخبثه العرب حرام، لقوله (ويحرم عليهم الخبائث). والذين تعتبر استطابتهم أهل الحجاز من أهل الأمصار، لأن القرآن أنزل عليهم وخوطبوا به، ولم يعتبر أهل البوادي لأنهم يأكلون ما يجدون للضرورة والمجاعة. وما يوجد في أمصار المسلمين مما لا يعرفه أهل الحجاز رد إلى أقرب ما يشبهه في الحجاز اه. وفيه من التحكم في تحكيم عوائد بعض الأمة دون بعض ما لا يناسب التشريع العام، وقد استقدر أهل الحجاز لحم الضب بشهادة قوله صلى الله عليه وسلم في حديث خالد بن الوليد ليس هو من أرض قومي فأجذني أعافه ومع ذلك لم يحرمه على خالد.

والذي يظهر لي: أن الله قد ناط إباحة الأطعمة بوصف الطيب فلا جرم أن يكون ذلك منظورا فيه إلى ذات الطعام، وهو أن يكون غير ضار ولا مستقدر ولا مناف للدين، وأمارة اجتماع هذه الأوصاف أن لا يحرمه الدين، وأن يكون مقبولا عند جمهور المعتدلين من البشر، من كل ما يعده البشر طعاما غير مستقدر، بقطع النظر عن العوائد والمألوفات، وعن الطبائع المنحرفات. ونحن نجد أصناف البشر يتناول بعضهم بعض المأكولات من حيوان ونبات، ويترك بعضهم ذلك البعض. فمن العرب من يأكل الضب واليربوع والقنفاذ، ومنهم من لا يأكلها. ومن الأمم من يأكل الضفادع والسلاحف والزواحف ومنهم من يتقدر ذلك. وأهل مدينة تونس يأبون أكل اللحم أنشى الضأن ولحم المعز، وأهل جزيرة شريك يستجيدون لحم المعز، وفي أهل الصحاري تستجاد لحوم الإبل وألبانها، وفي أهل الحضرة

من يكره ذلك، وكذلك دواب البحر وسلاحفه وحياته. والشريعة أوسع من ذلك كله فلا يقضي فيها طبع فريق على فريق. والمحرمات فيها من الطعوم ما يضر تناوله بالبدن أو العقل كالسموم والخمور والمخدرات كالأفيون والحشيشة المخدرة، وما هو نجس الذات بحكم الشرع، وما هو مستقذر كالنخامة وذرقة الطيور وأرواث النعام، وما عدا ذلك لا تجد فيه ضابطا للتحريم إلا المحرمات بأعيانها وما عداها فهو في قسم الحلال لمن شاء تناوله. والقول بأن بعضها حلال دون بعض بدون نص ولا قياس هو من القول على الله بما لا يعلمه القائل، فما الذي سوغ الطيبي وحرمة الأرنب، وما الذي سوغ السمكة وحرمة حية البحر، وما الذي سوغ الجمل وحرمة الفرس، وما الذي سوغ الضب والقنفذ وحرمة السلحفاة، وما الذي أحل الجراد وحرمة الحلزون، إلا أن يكون له نص صحيح، أو نظر رجح، وما سوى ذلك فهو ريح. وغرضنا من هذا تنوير البصائر إذا اعترى التردد لأهل النظر في إناطة حظر أو إباحة بما لا نص فيه أو في مواقع المتشابهات.

صفحة : 1099

(وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما أمسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله إن الله سريع الحساب[4]) (يجوز أن يكون عطفاً على) الطيبات (عطف المفرد، على نية مضاف محذوف، والتقدير: وصيد ما علمتم من الجوارح، يدل عليه قوله) فكلوا مما أمسكن عليكم(. فما موصولة وفاء) فكلوا) للتفريع.

ويجوز أن يكون عطف جملة على جملة، وتكون (ما) شرطية وجواب الشرط) فكلوا مما أمسكن(.).

وخص بالبيان من بين الطيبات لأن طيبه قد يخفى من جهة خفاء معنى الذكاة في جرح الصيد، لا سيما صيد الجوارح، وهو محل التنبيه هنا الخاص بصيد الجوارح. وسيذكر صيد الرماح والقنص في قوله تعالى) لبيونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم(. والمعنى: وما أمسك عليكم ما علمتم بقريئة قوله بعد) فكلوا مما أمسكن عليكم) لظهور أن ليس المراد إباحة أكل الكلاب والطيور المعلمة.

والجوارح: جمع الجارح، أو الجارحة، جرى على صيغة جمع فاعلة، لأن الدواب مراعى فيها تأنيث جمعها، كما قالت العرب للسباع: الكواسب، قال لبيد:

غبس كواسب ما يمن طعامها ولذلك تجمع جمع التأنيث، كما سيأتي (فكلوا مما أمسكن عليكم).

(ومكلبين) (حال من ضمير) علمتم (مبينة لنوع التعليم وهو تعليم المكلب، والمكلب بكسر اللام بصيغة اسم الفاعل معلم الكلاب، يقال: مكلب، ويقال: كلاب).

(فمكلبين) وصف مشتق من الاسم الجامد اشتق من اسم الكلب جريا على الغالب في صيد الجوارح، ولذلك فوقعه حالا من ضمير علمتم (ليس مخصصا للعموم الذي أفاده قوله) وما علمتم (فهذا العموم يشمل غير الكلاب من فهود وبزاة. وخالف في ذلك ابن عمر، حكى عنه ابن المنذر أنه قصر إباحة أكل ما قتله الجارح على صيد الكلاب لقوله تعالى) مكلبين (قال: فأما ما يصاد به من البزاة وغيرها من الطير فما أدركت ذكاته فذكه فهو لك حلال وإلا فلا تطعمه. وهذا أيضا قول الضحاك والسدي: فأما الكلاب فلا إباحة عموم صيد المعلمات منها، إلا ما شذ من قول الحسن وقتادة والنخعي بكراهة صيد الكلب الأسود البهيم، أي علم السواد، محتجين بقول النبي صلى الله عليه وسلم الكلب الأسود شيطان أخرجه مسلم، وهو احتجاج ضعيف، مع أن النبي عليه السلام سماه كلبا، وهل يشك أحد أن معنى كونه شيطانا أنه مظنة للعقر وسوء الطبع. على أن مورد الحديث في أنه يقطع الصلاة إذا مر بين يدي المصلي. على أن ذلك متناول. وعن أحمد بن حنبل: ما أعرف أحدا يرخص فيه أي في أكل صيده إذا كان بهيما، وبه قال إسحق ابن راهوية، وكيف يصنع بجمهور الفقهاء.

وقوله (تعلمونهن مما علمكم الله) (حال ثانية، قصد بها الامتتان والعبرة والمواهب التي أودعها الله في الإنسان، إذ جعله معلما بالجبلة من يوم قال) يادم أنبئهم بأسمائهم، (والمواهب التي أودعها الله في بعض الحيوان، إذ جعله قابلا للتعلم. فباعتبار كون مفاد هذه الحال هو مفاد عاملها تنزل منزلة الحال المؤكدة، وباعتبار كونها تضمنت معنى الامتتان فهي مؤسسة. قال صاحب الكشاف وفي تكرير الحال فائدة أن على كل أحد علما أن لا يأخذه إلا من أقتل أهله علما وأنحرهم دراية وأغوصهم على لطائفه وحقائقه وإن احتاج إلى أن يضرب إليه أكباد الإبل، فكم من أخذ عن غير متقن قد ضيع أيامه وعض عند لقاء النجارير أنامله . اهـ.

والفاء في قوله (فكلوا مما أمسكن عليكم) فاء الفصيحة عن قوله (وما علمتم من الجوارح) (إن جعلت) (ما) (من قوله) (وما علمتم) (موصولة، فإن جعلتها شرطية فالفاء رابطة للجواب. وحرف) (من) (في قوله) (مما أمسكن عليكم) (للتبويض، وهذا تبويض شائع الاستعمال في كلام العرب عند ذكر المتناولات، كقوله) (كلوا

من ثمره.) وليس المقصود النهي عن أكل جميع ما يصيده الصائد، ولا أن ذلك احتراس عن أكل الريش، والعظم، والجلد، والقرون؛ لأن ذلك كله لا يتوهمه السامع حتى يحترس منه. وحرف (على) (في قوله) مما أمسكن عليكم (بمعنى لام التعليل، كما تقول: سجن على الاعتداء، وضرب الصبي على الكذب، وقول علقمة ابن شيبان:

صفحة : 1100

ونطاعن الأعداء عن أبنائنا
بصائرنا وإن لم نبصر أي نطاعن على حقائقنا: أي لحماية الحقيقة، ومن هذا الباب قوله تعالى (أمسك عليك زوجك)، وقوله صلى الله عليه وسلم (أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك) . ومعنى الآية إباحة أكل ما صاده الجوارح: من كلاب، وفهود، وسباع طير: كالبزاة، والصقور، إذا كانت معلمة وأمسكت بعد إرسال الصائد. وهذا مقدار اتفق علماء الأمة عليه وإنما اختلفوا في تحقق هذه القيود.

فأما شرط التعليم فاتفقوا على أنه إذا أشلي، فانشلي، فاشتد وراء الصيد، وإذا دعي فأقبل، وإذا زجر فانزجر، وإذا جاء بالصيد إلى ربه، أن هذا معلم. وهذا على مراتب التعلم. ويكتفي في سباع الطير بما دون ذلك: فيكتفي فيها بأن تؤمر فتطيع. وصفات التعليم راجعة إلى عرف أهل الصيد، وأنه صار له معرفة، وبذلك قال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي: ولا حاجة إلى ضبط ذلك بمرتين أو ثلاث، خلافا لأحمدن وأبي يوسف، ومحمد.

وأما شرط الإمساك لأجل الصائد: فهو يعرف بإمساكها الصيد بعد إشلأ الصائد إياها، وهو الإرسال من يده إذا كان مشدودا، أو أمره إياها بلفظ اعتادت أن تفهم منه الأمر كقوله هذا لك لأن الإرسال يقوم مقام نية الذكاة. ثم الجرح ما دام في استرساله معتبر حتى يرجع إلى ربه بالصيد. واختلفوا في أكل الجرح من الصيد قبل الإتيان به إلى ربه هل يبطل حكم الإمساك على ربه: فقال جماعة من الصحابة والتابعين: إذا أكل الجرح من الصيد لم تؤكل البقية؛ لأنه إنما أمسك على نفسه، لا على ربه. وفي هذا المعنى حديث عدي بن حاتم في الصحيح: أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكلب، فقال وإذا أكل فلا تأكل وإنما أمسك على نفسه . وبه أخذ الشافعي، وأحمد، وأبو ثور، وإسحاق. وقال جماعة من الصحابة: إذا أكل الجرح لم يضر أكله، ويؤكل ما بقي. وهو قول

مال وأصحابه: لحديث أبي ثعلبة الخشني، في كتاب أبي داود: أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال وإن أكل منه . ورام بعض أصحابنا أن يحتج لهذا بقوله تعالى (مما أمسكن عليكم) حيث جاء بمن المفيدة للتبعيض، المؤذنة بأنه يؤكل إذا بقي بعضه، وهو دليل واه فقد ذكرنا أنفاً أن (من) تدخل على الاسم في مثل هذا وليس المقصود التبعض، والكلب أو الجارح، إذا أشلاه القناص فانشلى، وجاء بالصيد إلى ربه، فهو قد أمسكه عليه وإن كان قد أكل منه، فقد يأكل لفرط جوع أو نسيان. ونحا بعضهم في هذا إلى تحقيق أن أكل الجارح من الصيد هل يقدر في تعليمه، والصواب أن ذلك لا يقدر في تعليمه، إذا كانت أفعاله جارية على وفق أفعال الصيد، وإنما هذا من الفلته أو من التهور. ومال جماعة إلى الترخيص في ذلك في سباع الطير خاصة، لأنها لا تفقه من التعليم ما يفقه الكلب، وروي هذا عن ابن عباس، وحماد، والنخعي، وأبي حنيفة، وأبي ثور.

وقد نشأ عن شرط تحقق إمساكه على صاحبه مسألة لو أمسك الكلب أو الجارح صيدا لم يره صاحبه وتركه ورجع دونه، ثم وجد الصائد بعد ذلك صيدا في الجهة التي كان يجوسها الجارح أو عرف أثر كلبه فيه؛ فعن مالك: لا يؤكل، وعن بعض أصحابه: يؤكل. وأما إذا وجد الصائد سهمه في مقاتل الصيد فإنه يؤكل لا محالة. وأحسب أن قوله تعالى (مما أمسكن عليكم) احتراز عن أن يجد أحد صيدا لم يصدده هو، ولا رأى الجارح حين أمسكه، لأن ذلك قد يكون موته على غير المعتاد فلا يكون ذكاة، وأنه لا يحرم على من لم يتصد للصيد أن يأكل صيدا رأى كلب غيره حين صاده إذا لم يجد الصائد قريبا، أو ابتاعه من صائده، أو استعطاه إياه. وقوله (واذكروا اسم الله عليه) أمر بذكر الله على الصيد، ومعناه أن يذكره عند الإرسال لأنه قد يموت بجرح الجارح، وأما إذا أمسكه حيا فقد تعين ذبحه فيذكر اسم الله عليه حينئذ. ولقد أبدع إيجاز كلمة (عليه) ليشمل الحالتين. وحكم نسيان التسمية وتعمد تركها معلوم من كتب الفقه والخلاف، والدين يسر.

صفحة : 1100

ونطاعن الأعداء عن أبنائنا
بصائرنا وإن لم نبصر أي نطاعن على حقائقنا: أي لحماية الحقيقة،
وعلى

ومن هذا الباب قوله تعالى (أمسك عليك زوجك)، وقوله صلى الله عليه وسلم (أمسك عليك بعض مالك فهو خير لك) .
ومعنى الآية إباحة أكل ما صاده الجوارح: من كلاب، وفهود، وسباع طير: كالبزاة، والصقور، إذا كانت معلمة وأمسكت بعد إرسال الصائد. وهذا مقدار اتفق علماء الأمة عليه وإنما اختلفوا في تحقق هذه القيود.

فأما شرط التعليم فاتفقوا على أنه إذا أشلي، فانشلى، فاشتد وراء الصيد، وإذا دعي فأقبل، وإذا زجر فانزجر، وإذا جاء بالصيد إلى ربه، أن هذا معلم. وهذا على مراتب التعلم. ويكتفي في سباع الطير بما دون ذلك: فيكتفي فيها بأن تؤمر فتطيع. وصفات التعليم راجعة إلى عرف أهل الصيد، وأنه صار له معرفة، وبذلك قال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي: ولا حاجة إلى ضبط ذلك بمرتين أو ثلاث، خلافا لأحمدن وأبي يوسف، ومحمد.

وأما شرط الإمساك لأجل الصائد: فهو يعرف بإمساكها الصيد بعد إشلاء الصائد إياها، وهو الإرسال من يده إذا كان مشدودا، أو أمره إياها بلفظ اعتادت أن تفهم منه الأمر كقوله هذا لك لأن الإرسال يقوم مقام نية الذكاة. ثم الجرح ما دام في استرساله معتبر حتى يرجع إلى ربه بالصيد. واختلفوا في أكل الجرح من الصيد قبل الإتيان به إلى ربه هل يبطل حكم الإمساك على ربه: فقال جماعة من الصحابة والتابعين: إذا أكل الجرح من الصيد لم تؤكل البقية؛ لأنه إنما أمسك على نفسه، لا على ربه. وفي هذا المعنى حديث عدي بن حاتم في الصحيح: أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الكلب، فقال وإذا أكل فلا تأكل وإنما أمسك على نفسه . وبه أخذ الشافعي، وأحمد، وأبو ثور، وإسحاق. وقال جماعة من الصحابة: إذا أكل الجرح لم يضر أكله، ويؤكل ما بقي. وهو قول مال وأصحابه: لحديث أبي ثعلبة الخشني، في كتاب أبي داود: أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال وإن أكل منه . ورام بعض أصحابنا أن يحتج لهذا بقوله تعالى (مما أمسكن عليكم) حيث جاء بمن المفيدة للتبعيض، المؤذنة بأنه يؤكل إذا بقي بعضه، وهو دليل واه فقد ذكرنا أنفا أن (من) تدخل على الاسم في مثل هذا وليس المقصود التبعض، والكلب أو الجرح، إذا أشلاه القناص فانشلى، وجاء بالصيد إلى ربه، فهو قد أمسكه عليه وإن كان قد أكل منه، فقد يأكل لفرط جوع أو نسيان. ونحا بعضهم في هذا إلى تحقيق أن أكل الجرح من الصيد هل يقدر في تعليمه، والصواب أن ذلك لا يقدر في تعليمه، إذا كانت أفعاله جارية على وفق أفعال الصيد، وإنما هذا من الفلته أو من التهور. ومال جماعة إلى الترخيص في ذلك في سباع الطير خاصة، لأنها لا تفقه من

التعليم ما يفقه الكلب، وروي هذا عن ابن عباس، وحماد، والنخعي، وأبي حنيفة، وأبي ثور.

وقد نشأ عن شرط تحقق إمساكه على صاحبه مسألة لو أمسك الكلب أو الجارح صيدا لم يره صاحبه وتركه ورجع دونه، ثم وجد الصائد بعد ذلك صيدا في الجهة التي كان يجوسها الجارح أو عرف أثر كلبه فيه؛ فعن مالك: لا يؤكل، وعن بعض أصحابه: يؤكل. وأما إذا وجد الصائد سهمه في مقاتل الصيد فإنه يؤكل لا محالة. وأحسب أن قوله تعالى (مما أمسكن عليكم) احتراز عن أن يجد أحد صيدا لم يصده هو، ولا رأى الجارح حين أمسكه، لأن ذلك قد يكون موته على غير المعتاد فلا يكون ذكاة، وأنه لا يحرم على من لم يتصد للصيد أن يأكل صيدا رأى كلب غيره حين صاده إذا لم يجد الصائد قريبا، أو ابتاعه من صائده، أو استعطاه إياه. وقوله (واذكروا اسم الله عليه) أمر بذكر الله على الصيد، ومعناه أن يذكره عند الإرسال لأنه قد يموت بجرح الجارح، وأما إذا أمسكه حيا فقد تعين ذبحه فيذكر اسم الله عليه حينئذ. ولقد أبدع إيجاز كلمة (عليه) ليشمل الحالتين. وحكم نسيان التسمية وتعمد تركها معلوم من كتب الفقه والخلاف، والدين يسر.

صفحة : 1101

وقد اختلف الفقهاء: في أن الصيد رخصة، أو صفة من صفات الذكاة. فالجمهور ألحقوه بالذكاة، وهو الراجح، ولذلك أجازوا أكل صيد الكتابي دون المجوسي. وقال مالك: هو رخصة للمسلمين فلا يؤكل صيد الكتابي ولا المجوسي وتلا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ليلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم). وهو دليل ضعف: لأنه وارد في غير بيان الصيد، ولكن في حرمة الحرم. وخالفه اشهب، وابن وهب، من أصحابه. ولا خلاف في عدم أكل صيد المجوسي إلا رواية عن أبي ثور إذ ألحقهم بأهل الكتاب فهو اختلاف في الأصل لا في الفرع.

وقوله (واتقوا الله) الآية تذييل عام ختمت به آية الصيد، وهو عام المناسبة.

(اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم) (يجيء في التقييد) (اليوم) هنا ما جاء في قوله (اليوم يئس الذين كفروا من دينكم) (وقوله) (اليوم أكملت لكم دينكم)، عدا وجه تقييد حصول الفعل حقيقة بذلك اليوم، فلا يجيء هنا، لأن إحلال الطيبات أمر سابق إذ لم يكن شيء منها محرما، ولكن ذلك

اليوم كان يوم الإعلام به بصفة كلية، فيكون كقوله (ورضيت لكم الإسلام ديناً) (في تعلق قوله) (اليوم) به، كما تقدم. ومناسبة ذكر ذلك عقب قوله (اليوم يئس) (و)اليوم أكملت) أن هذا أيضاً منة كبرى لأن إلقاء الأحكام بصفة كلية نعمة في التفقه في الدين.

والكلام على الطيبات تقدم آنفاً، فأعيد ليبنى عليه قوله (وطعام الذين أوتوا الكتاب). (وعطف جملة) (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) (على جملة) (اليوم أحل لكم الطيبات) (لأجل ما في هذه الرخصة من المنة لكثرة مخالطة المسلمين أهل الكتاب فلو حرم الله عليهم طعامهم لشق ذلك عليهم).

والطعام في كلام العرب ما يطعمه المرء ويأكله، وإضافته إلى أهل الكتاب للملابسة، أي ما يعالجه أهل الكتاب بطبخ أو ذبح. قال ابن عطية: الطعام الذي لا محاولة فيه كالبر والفاكهة ونحوهما لا يغيره تملك أحد له، والطعام الذي تقع فيه محاولة صنعته لا تعلق للدين بها كخبز الدقيق وعصر الزيت. فهذا إن تجنب من الذمي فعلى جهة التقذر. والتذكية هي المحتاجة إلى الدين والنية، فلما كان القياس أن لا تجوز ذبائحهم رخص الله فيها على هذه الأمة وأخرجها عن القياس. وأراد بالقياس قياس أحوال ذبائحهم على أحوالهم المخالفة لأحوالنا، ولهذا قال كثير من العلماء: أراد الله هنا بالطعام الذبائح، مع اتفاقهم على أن غيرها من الطعام مباح، ولكن هؤلاء قالوا: إن غير الذبائح ليس مراداً، أي لأنه ليس موضع تردد في إباحة أكله.

والأولى حمل الآية على عمومها فتشمل كل طعام قد يظن أنه محرم علينا إذ تدخله صنعتهم، وهم لا يتوقون ما نتوقى، وتدخله ذكاتهم وهم لا يشترطون فيها ما نشترطه. ودخل في طعامهم صيدهم على الأرجح.

والذين أوتوا الكتاب: هم أتباع التوراة والإنجيل، سواء كانوا ممن دعاهم موسى وعيسى عليهما السلام إلى اتباع الدين، أم كانوا ممن اتبعوا الدينين اختياراً؛ فإن موسى وعيسى دعوا بني إسرائيل خاصة، وقد تهود من العرب أهل اليمن، وتنصر من العرب تغلب، وبهراء، وكلب، ولخم، ونجران، وبعض ربيعة وغسان، فهؤلاء من أهل الكتاب عند الجمهور عدا علياً بن أبي طالب فإنه قال: لا تحل ذبائح نصارى تغلب، وقال: إنهم لم يتمسكوا من النصرانية بشيء سوى شرب الخمر. وقال القرطبي: هذا قول الشافعي، وروى الربيع عن الشافعي: لا خير في ذبائح نصارى العرب من تغلب. وعن الشافعي: من كان من أهل الكتاب قبل البعثة المحمدية فهو من أهل الكتاب،

ومن دخل في دين أهل الكتاب بعد نزول القرآن فلا يقبل منه إلا الإسلام، ولا تقبل منه الجزية، أي كالمشركين.
وأما المجوس فليسوا أهل كتاب بالإجماع، فلا تؤكل ذبائحهم، وشذ من جعلهم أهل كتاب. وأما المشركون وعبدة الأوثان فليسوا من أهل الكتاب دون خلاف.

صفحة : 1102

وحكمة الرخصة في أهل الكتاب: لأنهم على دين إلهي يحرم الخبائث، ويتقي النجاسة، ولهم في شؤونهم أحكام مضبوطة متبعة لا تظن بهم مخالفتها، وهي مستندة للوحي الإلهي، بخلاف المشركين وعبدة الأوثان. وأما المجوس فلم كتاب لكنه ليس بالإلهي، فمنهم أتباع زرادشت ، لهم كتاب الزندفستا وهؤلاء هم محل الخلاف. وأما المجوس المانوية فهم إباحية فلا يختلف حالهم عن حال المشركين وعبدة الأوثان، أو هم شر منهم. وقد قال مالك: ما ليس فيه ذكاة من طعام المجوس فليس بحرام يعني إذا كانوا يتقون النجاسة. وفي جامع الترمذي: أن أبا ثعلبة الخشني سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قدور المجوس. فقال له أنقوها غسلا واطبخوا فيها . وفي البخاري: أن أبا ثعلبة سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أنية أهل الكتاب. فقال له إن وجدتم غيرها فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها . قال ابن العربي: فغسل أنية المجوس أبا ثعلبة مميم مميم فرض، وغسل أنية أهل الكتاب ندب . يريد لأن الله أباح لنا طعام أهل الكتاب فقد علم حالهم، وإنما يسري الشك إلى أنيتهم من طعامهم وهو مأذون فيه، ولم يبح لنا طعام المجوس، فذلك منزع التفرقة بين أنية الفريقين.

ثم الطعام الشامل للذكاة إنما يعتبر طعاما لهم إذا كانوا يستحلونه في دينهم، ويأكله أحبارهم وعلمائهم، ولو كان مما ذكر القرآن أنه حرمه عليهم، لأنهم قد تناولوا في دينهم تأويلات، وهذا قول مالك. وأرى أن دليله: أن الآية عممت طعامهم فكان عمومها دليلا للمسلمين، ولا التفات إلى ما حكى الله أنه حرمه عليهم ثم أباحه للمسلمين، فكان عموم طعامهم في شرعنا مباحا ناسخا للمحرم عليهم، ولا نصبر إلى الاحتجاج بشرع من قبلنا... إلا إذا لم يكن لنا دليل على حكمه في شرعنا. وقيل: لا يؤكل ما علمنا تحريمه عليهم بنص القرآن، وهو قول بعض أهل العلم، وقيل به في مذهب مالك،

والمعتمد عن مالك كراهة شحوم بقر وغنم اليهود من غير تحريم؛ لأن الله ذكر أنه حرم عليهم الشحوم. ومن المعلوم أن لا تعمل ذكاة أهل الكتاب ولا إباحة طعامهم فيما حرمه الله علينا بعينه: كالخنزير والدم، ولا ما حرمه علينا بوصفه، الذي ليس بذكاة: كالميتة والمنخقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وأكيلة السبع، إذا كانوا هم يستحلون ذلك، فأما ما كانت ذكاتهم فيه مخالفة لذكاتنا مخالفة تقصير لا مخالفة زيادة فذلك محل نظر كالمضروبة بمحدد على رأسها فتموت، والمفتولة العنق فتتمزق العروق، فقال جمهور العلماء: لا تؤكل. وقال أبو بكر ابن العربي من المالكية: تؤكل. وقال في الأحكام: فإن قيل فما أكلوه على غير وجه الذكاة كالخنق وحطم الرأس فالجواب: أن هذه ميتة، وهي حرام بالنص، وإن أكلوها فلا ناكلها نحن، كالخنزير فإنه حلال لهم ومن طعامهم وهو حرام علينا يريد إباحتها عند النصارى ثم قال: ولقد سئلت عن النصراني يقتل عنق الدجاجة ثم يطبخها؛ هل تؤكل معه أو تؤخذ طعاما منه، فقلت: تؤكل لأنها طعامه وطعام أحباره ورهبانه، وإن لم تكن هذه ذكاة عندنا ولكن الله تعالى أباح طعامهم مطلقا وكل ما يروونه في دينهم فإنه حلال لنا في ديننا . وأشكل على كثير من الناظرين وجه الجمع بين كلامي ابن العربي، وإنما أراد التفرقة بين ما هو من أنواع قطع الحلقوم والأوداج ولو بالخنق، وبين نحو الخنق لحبس النفس، ورض الرأس. وقول ابن العربي شذوذ.

وقوله (وطعامكم حل لهم) لم يعرج المفسرون على بيان المناسبة بذكر (وطعامكم حل لهم). والذي أراه أن الله تعالى نبهنا بهذا إلى التيسير في مخالطتهم، فأباح لنا طعامهم، وأباح لنا أن نطعمهم طعامنا، فعلم من هذين الحكمين أن علة الرخصة في تناولنا طعامهم هو الحاجة إلى مخالطتهم، وذلك أيضا تمهيد لقوله بعد (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب) لأن ذلك يقتضي شدة المخالطة معهم لتزوج نسائهم والمصاهرة معهم. (والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا أتيتموهن أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين)[5]

صفحة : 1103

عطف (والمحصنات من المؤمنات) على (وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم) عطف المفرد على المفرد. ولم يعرج المفسرون

على بيان المناسبة لذكر حل المحصنات من المؤمنات في أثناء إباحة طعام أهل الكتاب، وإباحة تزوج نسائهم. وعندني: أنه إيماء إلى أنهن أولى بالمؤمنين من محصنات أهل الكتاب، والمقصود هو حكم المحصنات من الذين أوتوا الكتاب فإن هذه الآية جاءت لإباحة التزوج بالكتابات. فقله) والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب (عطف على) وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم. فالتقدير: والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب حل لكم.

والمحصنات: النسوة اللاء أحصنهن ما أحصنهن، أي منعهن عن الخنا أو عن الريب، فأطلق الإحصان: على المعصومات بعصمة الأزواج كما في قوله تعالى في سورة النساء عطفاً على المحرمات (والمحصنات من النساء!) وعلى المسلمات لأن الإسلام وزعهن عن الخنا، قال الشاعر:

ويصدهن عن الخنا الإسلام وأطلق على الحرائر، لأن الحرائر يترفعن عن الخنا من عهد الجاهلية.

ولا يصلح من هذه المعاني هنا الأول، إذ لا يحل تزوج ذات الزوج، ولا الثاني لقوله) من المؤمنات) الذي هو ظاهر في أنهن بعض المؤمنات فتعين معنى الحرية، ففسرها مالك بالحرائر، ولذلك منع نكاح الحر الأمة إلا إذا خشي العنت ولم يجد للحرائر طولاً، وجوز ذلك للعبد، وكأنه جعل الخطاب هنا للأحرار بالقرينة وبقرينة آية النساء) ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات) وهو تفسير بين ملتئم. وأصل ذلك لعمر بن الخطاب ومجاهد. ومن العلماء من فسر المحصنات هنا بالعائف، ونقل عن الشعبي وغيره، فمنعوا تزوج غير العفيفة من النساء لرقه دينها وسوء خلقها.

وكذلك القول في تفسير قوله) والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) أي الحرائر عند مالك، ولذلك منع نكاح إمام أهل الكتاب مطلقاً للحر والعبد. والذين فسروا المحصنات بالعائف منعوا هنا ما منعوا هناك.

وشمل أهل الكتاب: الذميين، والمعاهدين، وأهل الحرب، وهو ظاهر، إلا أن مالكا كره نكاح النساء الحربيات. وعن ابن عباس: تخصيص الآية بغير نساء أهل الحرب، فمنع نكاح الحربيات. ولم يذكروا دليله. والأجور: المهور، وسميت هنا) أجورا) مجازاً في معنى الأعواض عن المنافع الحاصلة من آثار عقدة النكاح، على وجه الاستعارة أو المجاز المرسل. والمهر شعار متقدم في البشر للتفرقة بين النكاح وبين المخادنة. ولو كانت المهور أجوراً حقيقة لوجب تحديد مدة الانتفاع ومقداره وذلك مما تنزه عنه عقدة النكاح.

والقول في قوله (محصنين غير مسافحين ولا متخذي
أخدان) كالقول في نظيره (محصات غير مسافحات) تقدم في سورة
النساء.

وجملة (ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله) معترضة بين الجمل.
والمقصود التنبيه على أن إباحة تزوج نساء أهل الكتاب لا يقتضي
تزكية لحالهم، ولكن ذلك تيسير على المسلمين. وقد ذكر في سبب
نزولها أن نساء أهل الكتاب قلن لولا أن الله رضي ديننا لم يبح
لكم نكاحنا .

والمراد بالإيمان الإيمان المعهود وهو إيمان المسلمين الذي بسببه
لقبوا بالمؤمنين، فالكفر هنا الكفر بالرسول، أي: ينكر الإيمان، أي
ينكر ما يقتضيه الإيمان من المعتقدات، إذ الإيمان صار لقباً لمجموع
ما يجب التصديق به.

والحبط بسكون الموحدة والحبوط: فساد شيء كان صالحاً، ومنه
سمي الحبط بفتحين مرض يصيب الإبل من جراء أكل الخضر في
أول الربيع فتنتفخ أمعاؤها وربما ماتت. وفعل (حبط) يؤذن بأن
الحابط كان صالحاً فانقلب إلى فساد. والمراد من الفساد هنا الضياع
والبطلان، وهو أشد الفساد، فدل فعل (حبط) على أن الأعمال
صالحة، وحذف الوصف لدلالة الفعل عليه. وهذا تشبيه لضياع الأعمال
الصالحة بفساد الذوات النافعة، ووجه الشبه عدم انتفاع مكتسبها
منها. والمراد ضياع ثوابها وما يترقبه العامل من الجزاء عليها والفوز
بها.

والمراد التحذير من الارتداد عن الإيمان، والترغيب في الدخول فيه
كذلك، ليعلم أهل الكتاب أنهم لا تنفعهم قرباتهم وأعمالهم، ويعلم
المشركون ذلك.

صفحة : 1104

(يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم
وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برءوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن
كنتم جنباً فاطهروا وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم
من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً
فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون[6]) (إذا جرينا
على ما تحصح لدينا وتمحص: من أن سورة المائدة هي من آخر
السرور نزولاً، وأنها نزلت في عام حجة الوداع، جزمنا بأن هذه الآية
نزلت هنا تذكيراً بنعمة عظيمة من نعم التشريع: وهي منة شرع

التيتم عند مشقة التطهر بالماء، فجزمنا بأن هذا الحكم كله مشروع من قبل، وإنما ذكر هنا في عداد النعم التي امتن الله بها على المسلمين، فإن الآثار صحت بأن الوضوء والغسل شرعا مع وجوب الصلاة، وبأن التيمم شرع في غزوة المريسيع سنة خمس أو ست. وقد تقدم لنا في تفسير قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) في سورة النساء الخلاف في أن الآية التي نزل فيها شرع التيمم هي آية سورة النساء، أم آية سورة المائدة. وذكرنا هنالك أن حديث الموطأ من رواية مالك عن عبد الرحمان بن القاسم عن أبيه عن عائشة ليس فيه تعيين الآية ولكن سماها آية التيمم، وأن القرطبي اختار أنها آية النساء لأنها المعروفة بآية التيمم، وكذلك اختار الواحدي في أسباب النزول، وذكرنا أن صريح رواية عمرو بن حريث عن عائشة: أن الآية التي نزلت في غزوة المريسيع هي قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة) الآية، كما أخرجه البخاري عن يحيى عن ابن وهب عن عمرو بن حريث عن عبد الرحمان بن القاسم، ولا يساعد مختارنا في تاريخ نزول سورة المائدة، فإن لم يكن ما في حديث البخاري سهوا من أحد رواته غير عبد الرحمان بن القاسم وأبيه، أراد أن يذكر آية (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ولا جنبا إلا عابري سبيل حتى تغتسلوا)، وهي آية النساء، فذكر آية (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) الآية. فتعين تأويله حينئذ بأن تكون آية (يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة) قد نزلت قبل نزول سورة المائدة، ثم أعيد نزولها في سورة المائدة، أو أمر الله أن توضع في هذا الموضع من سورة المائدة، والأرجح عندي: أن يكون ما في حديث البخاري وهما من بعض رواته لأن بين الآيتين مشابهة. فالأظهر أن هذه الآية أريد منها تأكيد شرع الوضوء وشرع التيمم خلفا عن الوضوء بنص القرآن، لأن ذلك لم يسبق نزول قرآن فيه ولكنه كان مشروعاً بالسنة. ولا شك أن الوضوء كان مشروعاً من قبل ذلك، فقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصل صلاة إلا بوضوء. قال أبو بكر ابن العربي في الأحكام لا خلاف بين العلماء في أن الآية مدنية، كما أنه لا خلاف أن الوضوء كان مفعولاً قبل نزولها غير متلو ولذلك قال علماؤنا: إن الوضوء كان بمكة سنة، معناه كان بالسنة. فأما حكمه فلم يكن قط إلا فرضاً. وقد روى ابن إسحاق وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم لما فرض الله سبحانه عليه الصلاة ليلة الإسراء ونزل جبريل ظهر ذلك اليوم ليصلي بهم فهمز بعقبه فانبعث ماء وتوضأ معلماً له وتوضأ هو معه

فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهذا صحيح وإن كان لم يروه أهل الصحيح ولكنهم تركوه لأنهم لم يحتاجوا إليه اه. وفي سيرة ابن إسحاق ثم انصرف جبريل فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم خديجة فتوضأ لها ليربها كيف الطهور للصلاة كما أراه جبريل اه. وقولهم: الوضوء سنة روي عن عبد الله بن مسعود. وقد تأوله ابن العربي بأنه ثابت بالسنة. قال بعض علمائنا: ولذلك قالوا في حديث عائشة: فنزلت آية التيمم؛ ولم يقولوا: آية الوضوء؛ لمعرفتهم إياه قبل الآية.

صفحة : 1105

فالوضوء مشروع مع الصلاة لا محالة، إذ لم يذكر العلماء إلا شرع الصلاة ولم يذكروا شرع الوضوء بعد ذلك، فهذه الآية قررت حكم الوضوء ليكون ثبوته بالقرآن. وكذلك الاغتسال فهو مشروع من قبل، كما شرع الوضوء بل هو أسبق من الوضوء؛ لأنه من بقايا الحنيفية التي كانت معروفة حتى أيام الجاهلية، وقد وضحنا ذلك في سورة النساء. ولذلك أجمل التعبير عنه هنا وهناك بقوله هنا (فاطهروا)، وقوله هنالك (فاغتسلوا)، فتمحضت الآية لشرع التيمم عوضاً عن الوضوء.

ومعنى (إذا قمتم إلى الصلاة) إذا عزمتم على الصلاة، لأن القيام يطلق في كلام العرب بمعنى الشروع في الفعل، قال الشاعر:
فقام يذود الناس عنها بسيفه
وقال
إلا لا من سبيل إلى هند وعلى العزم على الفعل، قال النابغة:
قاموا فقالوا حمانا غير مقروب أي عزموا رأيهم فقالوا. والقيام هنا كذلك بقرينة تعديته ب(إلى) لتضمينه معنى عمدتم إلى أن تصلوا. وروى مالك في الموطأ عن زيد بن أسلم أنه فسر القيام بمعنى الهبوب من النوم، وهو مروى عن السدي. فهذه وجوه الأقوال في تفسير معنى القيام في هذه الآية، وكلها تؤول إلى أن إيجاب الطهارة لأجل أداء الصلاة.

وأما ما يرجع إلى تأويل معنى الشرط الذي في قوله (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) الآية. فظاهر الآية الأمر بالوضوء عند كل صلاة لأن الأمر بغسل ما أمر بغسله شرط ب(إذا) قمتم) فافتضى طلب غسل هذه الأعضاء عند كل قيام إلى الصلاة. والأمر ظاهر في الوجوب. وقد وقف عند هذا الظاهر قليل من السلف؛ فروى عن علي بن أبي طالب وعكرمة وجوب الوضوء لكل صلاة ونسبه الطبرسي إلى داود الظاهري، ولم يذكر ذلك ابن حزم

في المحلى ولم أراه لغير الطبرسي. وقال بريدة بن أبي بردة: كان الوضوء واجبا على المسلمين لكل صلاة ثم نسخ ذلك عام الفتح بفعل النبي صلى الله عليه وسلم، فصلى يوم الفتح الصلوات الخمس بوضوء واحد، وصلى في غزوة خيبر العصر والمغرب بوضوء واحد. وقال بعضهم: هذا حكم خاص بالنبي صلى الله عليه وسلم. وهذا قول عجيب إن أراد به صاحبه حمل الآية عليه، كيف وهي مصدرة بقوله (يا أيها الذين آمنوا). والجمهور حملوا الآية على معنى: إذا قمتم محدثين ولعلمهم استندوا في ذلك إلى آية النساء المصدرة بقوله (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى إلى قوله ولا جنبا) الآية. وحملوا ما كان يفعله النبي صلى الله عليه وسلم من الوضوء لكل صلاة على أنه كان فرضا على النبي صلى الله عليه وسلم خاصة به غير داخل في هذه الآية، وأنه نسخ وجوبه عليه يوم فتح مكة، ومنهم من حمله على أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يلتزم ذلك وحملوا ما كان يفعله الخلفاء الراشدون وابن عمر من الوضوء لفضل إعادة الوضوء لكل صلاة. وهو الذي لا ينبغي القول بغيره. والذين فسروا القيام بمعنى القيام من النوم أرادوا تمهيد طريق التأويل بأن يكون الأمر قد نيط بوجود موجب الوضوء. وإنني لأعجب من هذه الطرق في التأويل مع استغناء الآية عنها؛ لأن تأويلها فيها بين لأنها افتتحت بشرط، هو القيام إلى الصلاة، فعلمنا أن الوضوء شرط في الصلاة على الجملة ثم بين هذا الإجمال بقوله (وإن كنتم مرضى إلى قوله أو جاء أحد منكم من الغائط إلى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا) فجعل هذه الأشياء موجبة للتيمم إذا لم يوجد الماء، فعلم من هذا بدلالة الإشارة أن امتثال الأمر يستمر إلى حدوث حادث من هذه المذكورات، إما مانع من أصل الوضوء وهو المرض والسفر، وإما رافع لحكم الوضوء بعد وقوعه وهو الأحداث المذكور بعضها بقوله (أو جاء أحد منكم من الغائط)، فإن وجد الماء فالوضوء وإلا فالتيمم، فمفهوم الشرط وهو قوله (وإن كنتم مرضى) ومفهوم النفي وهو (فلم تجدوا ماء) تأويل بين في صرف هذا الظاهر عن معناه بل في بيان هذا المجمل، وتفسير واضح لحمل ما فعله الخلفاء على أنه لقصد الفضيلة لا للوجوب.

صفحة : 1106

وما ذكره القرآن من أعضاء الوضوء هو الواجب وما زاد عليه سنة واجبة. وحددت الآية الأيدي ببلوغ المرافق لأن اليد تطلق على ما بلغ الكوع وما إلى المرفق وما إلى الإبط فرفعت الآية الإجمال

في الوضوء لقصد المبالغة في النظافة وسكنت في التيمم فعلمنا أن السكوت مقصود وأن التيمم لما كان مبناه على الرخصة اكتفى بصورة الفعل وظاهر العضو، ولذلك اقتصر على قوله (وأيديكم) في التيمم في هذه السورة وفي سورة النساء.

وهذا من طريق الاستفادة بالمقابلة، وهو طريق بديع في الإيجاز أهمله علماء البلاغة وعلماء الأصول فاحتفظ به وألحقه بمسائلهما. وقد اختلف الأئمة في أن المرافق مغسولة أو متروكة، والأظهر أنها مغسولة لأن الأصل في الغاية في الحد أنه داخل في المحدود. وفي المدارك أن القاضي إسماعيل بن إسحاق سئل عن دخول الحد في المحدود فتوقف فيها. ثم قال للسائل بعد أيام: قرأت كتاب سيبويه فرأيت أن الحد داخل في المحدود. وفي مذهب مالك: قولان في دخول المرافق في الغسل، وأولاهما دخولهما. قال الشيخ أبو محمد: وإدخالهما فيه أحوط لزوال تكلف التحديد. وعن أبي هريرة: أنه يغسل يديه إلى الإبطين، وتؤول عليه بأنه أراد إطالة الغرة يوم القيامة. وقيل: تكره الزيادة.

وقوله (وأرجلكم) قرأه نافع، وابن عامر، والكسائي، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر، ويعقوب بالنصب عطفًا على (وأيديكم) وتكون جملة (وامسحوا برؤوسكم) معترضة بين المتعاطفين. وكان فائدة الاعتراض الإشارة إلى ترتيب أعضاء الوضوء لأن الأصل في الترتيب الذكري أن يدل على الترتيب الوجودي، فالأرجل يجب أن تكون مغسولة؛ إذ حكمة الوضوء وهي النقاء والوضاءة والتنظيف والتأهب لمناجاة الله تعالى تقتضي أن يباليغ في غسل ما هو أشد تعرضًا للوسخ؛ فإن الأرجل تلاقي غبار الطرقات وتفرز الفضلات بكثرة حركة المشي، ولذلك كان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر بمبالغة الغسل فيها، وقد نادى بأعلى صوته الذي لم يحسن غسل رجليه (ويل للأعقاب من النار).

وقرأه ابن كثير، وأبو عمرو، وحمزة، وأبو بكر عن عاصم، وخلف بخفض (وأرجلكم). وللعلماء في هذه القراءة تأويلات: منهم من أخذ بظاهرها فجعل حكم الرجلين المسح دون الغسل، وروي هذا عن ابن عباس، وأنس بن مالك، وعكرمة، والشعبي، وقتادة. وعن أنس بن مالك أنه بلغه أن الحجاج خطب يومًا بالأهواز فذكر الوضوء فقال إنه ليس شيء من ابن آدم أقرب من خبثه من قدميه فاغسلوا بطونهما وظهورهما وعراقيهما فسمع ذلك أنس ابن مالك فقال: صدق الله وكذب الحجاج قال الله تعالى (وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم). ورويت عن أنس رواية أخرى: قال نزل القرآن بالمسح والسنة بالغسل، وهذا أحسن تأويل لهذه القراءة فيكون مسح الرجلين منسوخًا بالسنة؛ ففي الصحيح أن رسول الله صلى الله

عليه وسلم رأى قوما يتوضؤون وأعقابهم تلوح، فنادى بأعلى صوته (ويل للأعقاب من النار) مرتين. وقد أجمع الفقهاء بعد عصر التابعين على وجوب غسل الرجلين في الوضوء ولم يشذ عن ذلك إلا الإمامية من الشيعة، قالوا: ليس في الرجلين إلا المسح، وإلا ابن جرير الطبري: رأى التخيير بين الغسل والمسح، وجعل القراءتين بمنزلة روايتين في الإخبار إذا لم يمكن ترجيح إحداهما على رأي من يرون التخيير في العمل إذا لم يعرف المرجح. واستأنس الشعبي لمذهبه بأن التيمم يمسخ فيه ما كان يغسل في الوضوء ويلغى فيه ما كان يمسخ في الوضوء. ومن الذين قرأوا بالخفض من تأول المسح في الرجلين بمعنى الغسل، وزعموا أن العرب تسمى الغسل الخفيف مسحا وهذا الإطلاق إن صح لا يصح أن يكون مرادا هنا لأن القرآن فرق في التعبير بين الغسل والمسح. (جملة) وإن كنتم جنبا فاطهروا إلى قوله وأيديكم منه (مضى القول في نظيره في سورة النساء بما أغنى عن إعادته هنا. (جملة) ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج (تعليل لرخصة التيمم، ونفي الإرادة هنا كناية عن نفي الجعل لأن المريد الذي لا غالب له لا يحول دون إرادته عائق).

صفحة : 1107

واللام في (ليجعل) داخلة على أن المصدرية محذوفة وهي لام يكثر وقوعها بعد أفعال الإرادة وأفعال مادة الأمر، وهي لام زائدة على الأرجح، وتسمى لام أن. وتقدم الكلام عليها عند قوله تعالى (يريد الله ليبين لكم) في سورة النساء، وهي قريبة في الموقع من موقع لام الجحود.

والحرج: الضيق والشدة، والحرجة: البقعة من الشجر الملتف المتضايق، والجمع حرج. والحرج المنفي هنا هو الحرج الحسي لو كلفوا بطهارة الماء مع المرض أو السفر، والحرج النفسي لو منعوا من أداء الصلاة في حال العجز عن استعمال الماء لضر أو سفر أو فقد ماء فإنهم يرتاحون إلى الصلاة ويحبونها. وقوله (ولكن يريد ليظهركم) إشارة إلى أن من حكمة الأمر بالغسل والوضوء التطهير وهو تطهير حسي لأنه تنظيف، وتطهير نفسي جعله الله فيه لما جعله عبادة؛ فإن العبادات كلها مشتملة على عدة أسرار: منها ما تهدي إليه الأفهام ونعبر عنها بالحكمة؛ ومنه ما لا يعلمه إلا الله، ككون الظهر أربع ركعات، فإذا ذكرت حكم للعبادات فليس المراد أن الحكم منحصرة فيما علمناه وإنما هو بعض من كل وظن لا يبلغ

منتهى العلم، فلما تعذر الماء عوض بالتيمة، ولو أراد الحرج لكلفهم طلب الماء ولو بالثمن أو ترك الصلاة إلى أن يوجد الماء ثم يقضون الجميع. فالتيمم ليس فيه تطهير حسي وفيه التطهير النفسي الذي في الوضوء لما جعل التيمم بدلا عن الوضوء، كما تقدم في سورة النساء.

وقوله (وليتم نعمته عليكم) أي يكمل النعم الموجودة قبل الإسلام بنعمة الإسلام، أو يكمل نعمة الإسلام بزيادة أحكامه الراجعة إلى التزكية والتطهير مع التيسير في أحوال كثيرة. فالإتمام إما بزيادة أنواع من النعم لم تكن، وإما بتكثير فروع النوع من النعم. وقوله (لعلكم تشكرون) أي رجاء بشركم إياه. جعل الشكر علة لإتمام النعمة على طريقة المجاز بأن استعيرت صيغة الرجاء إلى الأمر لقصد الحث عليه وإظهاره في صورة الأمر المستقرب الحصول.

(واذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به إذ قلتم سمعنا وأطعنا واتقوا الله إن الله عليم بذات الصدور[7]) (عطف على جملة) ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج (الآية الواقعة تذيلا لقوله) يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة (الآية). والكلام مرتبط بما افتتحت به السورة من قوله (أوفوا بالعقود) لأن في التذكير بالنعمة تعريضا بالحث على الوفاء.

ذكرهم بنعم مضت تذكيرا يقصد منه الحث على الشكر وعلى الوفاء بالعهود، والمراد من النعمة جنسها لا نعمة معينة، وهي ما في الإسلام من العز والتمكين في الأرض وذهاب أحوال الجاهلية وصلاح أحوال الأمة.

والميثاق: العهد، وواثق: عاهد. وأطلق فعل واثق على معنى الميثاق الذي أعطاه المسلمون، وعلى وعد الله لهم ما وعدهم على الوفاء بعهدهم. ففي صيغة (واثقكم) استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه. (وإذ) اسم زمان عرف هنا بالإضافة إلى قول معلوم عند المخاطبين.

صفحة : 1108

والمسلمون عاهدوا الله في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم عدة عهود: أولها عهد الإسلام كما تقدم في صدر هذه السورة. ومنها عهد المسلمين عندما يلاقون الرسول عليه الصلاة والسلام وهو البيعة أن لا يشركوا بالله شيئا ولا يسرقوا ولا يزنوا ولا يقتلوا أولادهم ولا يأتوا ببهتان يفترونه بين أيديهم وأرجلهم ولا يعصونه في

معروف، وهو عين العهد الذي ذكره القرآن في سورة الممتحنة عند ذكر بيعة النساء المؤمنات، كما ورد في الصحيح أنه كان يبايع المؤمنين على مثل ذلك. ومنها بيعة الأنصار رسول الله صلى الله عليه وسلم في موسم الحج سنة ثلاث عشرة من البعثة قبل الهجرة، وكانوا ثلاثة وسبعين رجلا اتقوا برسول الله بعد الموسم في العقبة ومعهم العباس بن عبد المطلب، فبايعوا علي أن يمنعوا رسول الله كما يمنعون نساءهم وأبناءهم، وعلى أنهم يأوونه إذا هاجر إليهم. وقد تقدم هذه البيعة بيعتان إحداهما سنة إحدى عشرة من البعثة، بايعه نفر من الخزرج في موسم الحج. والثانية سنة اثنتي عشرة من البعثة، بايع اثنا عشر رجلا من الخزرج في موسم الحج بالعقبة ليلبغوا الإسلام إلى قومهم. ومن المواثيق ميثاق بيعة الرضوان في الحديبية تحت الشجرة سنة ست من الهجرة، وفي كل ذلك واثقوا على السمع والطاعة في المنشط والمكروه.

(ومعنى) سمعنا وأطعنا (الاعتراف بالتبليغ، والاعتراف بأنهم سمعوا ما طلب منهم العهد عليه. فالسمع أريد بع العلم بما واثقوا عليه، ويجوز أن يكون) سمعنا (مجازا في الامتثال،) وأطعنا (تأكيدا له. وهذا من استعمال سمع، ومنه قولهم: بايعوا على السمع والطاعة. وقال النابغة يذكر حالة من لدغته حية فأخذوا يرقونه:

تناذرها الراقون من سوء سمعها أي من سوء طاعتها للرقية، أي عدم نجاح الرقية في سمها. وعقب ذلك بالأمر بالتقوى؛ لأن النعمة تستحق أن يشكر مسديها. وشكر الله تقواه. وجملة) إن الله عليم بذات الصدور (تذييل للتحذير من إضمار المعاصي ومن توهم أن الله لا يعلم إلا ما يبدو منهم. وحرف) إن (أفاد أن الجملة علة لما قبلها على الأسلوب المقرر في البلاغة في قول بشار:

إن ذاك النجاح في التبكير) يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون [8] (لما ذكرهم بالنعمة عقب ذلك بطلب الشكر للمنعم والطاعة له، فأقبل على خطابهم بوصف الإيمان الذي هو منبع النعم الحاصلة لهم. فالجملة استئناف نشأ عن ترقيب السامعين بعد تعداد النعم. وقد تقدم نظير هذه الآية في سورة النساء، ولكن آية سورة النساء تقول) كونوا قوامين بالقسط شهداء لله (وما هنا بالعكس. ووجه ذلك أن الآية التي في سورة النساء وردت عقب آيات القضاء في الحقوق المبتدأة بقوله) إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله، ثم تعرضت لقضية بني أبيرق في قوله) ولا تكن للخائنين خصيما، ثم أردفت بأحكام المعاملة بين

الرجال والنساء، فكان الأهم فيها أمر العدل فالشهادة، فلذلك قدم فيها (كونوا قوامين بالقسط شهداء لله؛) فالقسط فيها هو العدل في القضاء، ولذلك عدي إليه بالباء، إذ قال (كونوا قوامين بالقسط.) وأما الآية التي نحن بصدد تفسيرها فهي واردة بعد التذكير بميثاق الله، فكان المقام الأول للحض على القيام لله، أي الوفاء له بعهودهم له، ولذلك عدي قوله (قوامين) باللام. وإذا كان العهد شهادة أتبع قوله (قوامين لله) بقوله (شهداء بالقسط)، أي شهداء بالعدل شهادة لا حيف فيها، وأولى شهادة بذلك شهادتهم لله تعالى. وقد حصل من مجموع الآيتين: وجوب القيام بالعدل، والشهادة به، ووجوب القيام لله، والشهادة له. وتقدم القول في معنى (ولا يجرمنكم شنآن قوم) قريبا، ولكنه هنا صرح بحرف (على) وقد بيناه هنالك. والكلام على العدل تقدم في قوله (وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل).

صفحة : 1109

والضمير في قوله (هو أقرب) عائد إلى العدل المفهوم من (تعدلوا)، لأن عود الضمير يكتفى فيه بكل ما يفهم حتى قد يعود على ما لا ذكر له، نحو) حتى توارت بالحجاب(. على أن العرب تجعل الفعل بمعنى المصدر في مراتب: المرتبة الأولى: أن تدخل عليه (أن) المصدرية.

الثانية: أن تحذف (أن) المصدرية ويبقى النصب بها، كقول طرفة: ألا أيهذا الزاجري أحضر الوغى وأن أشهد اللذات هل أنت مخلدي بنصب أحضر في رواية، ودل عليه عطف وأن أشهد .

الثالثة: أن تحذف (أن) ويرفع الفعل عملا على القرينة، كما روي بيت طرفة أحضر برفع أحضر، ومنه قول المثل تسمع بالمعيدي خير من أن تراه ، وفي الحديث تحمل لأخيك الركاب صدقة . الرابعة: عود الضمير على الفعل مرادا به المصدر، كما في هذه الآية. وهذه الآية اقتصر عليها النحاة في التمثيل حتى يخيل للناظر أنه مثال فذ في بابه، وليس كذلك بل منه قوله تعالى (وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا). وأمثله كثيرة: منها قوله تعالى (ما لهم به من علم)، فضمير (به) عائد إلى القول المأخوذ من (قالوا)، ومنه قوله تعالى (ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه)، فضمير (فهو) عائد للتعظيم المأخوذ من فعل (يعظم)، وقول بشار:

ما إن غدرت ولا

والله رب محمد

نويته أي الغدر.

ومعنى (أقرب للتقوى) أي للتقوى الكاملة التي لا يشذ معها شيء من الخير، وذلك أن العدل هو ملاك كبح النفس عن الشهوة وذلك ملاك التقوى.

(وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم[10]) (عقب أمرهم بالتقوى بذكر ما وعد الله به المتقين ترغيبا في الامتثال، وعطف عليه حال أصدقاء المتقين ترهيبا. فالجملة مستأنفة استئنافا بيانيا. ومفعول) (وعد) الثاني محذوف تنزيلا للفعل منزلة المتعدي إلى واحد.

(وجملة) (لهم مغفرة) (مبينة لجملة) (وعد الله الذين آمنوا)، (فاستغني بالبيان عن المفعول، فصار التقدير: وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات مغفرة وأجرا عظيما لهم. وإنما عدل عن هذا النظم لما في إثبات المغفرة لهم بطريق الجملة الاسمية من الدلالة على الثبات والتقرر.

والقصر في قوله) (أولئك أصحاب الجحيم) (قصر ادعائي لأنهم لما كانوا أحق الناس بالجحيم وكانوا خالدين فيه جعلوا كالمفردين به، أو هو قصر حقيقي إذا كانت إضافة) (أصحاب) (مؤذنة بمزيد الاختصاص بالشيء كما قالوه في مرادفها، وهو ذو كذا، كما نبهوا عليه في قوله) (والله عزيز ذو انتقام) (فيكون وجه هذا الاختصاص أنهم الباقون في الجحيم أبدا.

(يا أيها الذين آمنوا اذكروا نعمت الله عليكم إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم فكف أيديهم عنكم واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون[11]) (بعد قوله تعالى) (واذكروا نعمت الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به) (أعيد تذكيرهم بنعمة أخرى عظيمة على جميعهم إذ كانت فيها سلامتهم، تلك هي نعمت إلقاء الرعب في قلوب أعدائهم لأنها نعمت يحصل بها ما يحصل من النصر دون تجشم مشاق الحرب ومتالفها. وافتتاح الاستئناف بالنداء ليحصل إقبال السامعين على سماعه. ولفظ) (يا أيها الذين آمنوا) (وما معه من ضمائر الجمع يؤذن بأن الحادثة تتعلق بجماعة المؤمنين كلهم. وقد أجمل النعمة ثم بينها بقوله) (إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم). وقد ذكر المفسرون احتمالات في تعيين القوم المذكورين في هذه الآية. والذي يبدو لي أن المراد قوم يعرفهم المسلمون يومئذ؛ فيتعين أن تكون إشارة إلى وقعة مشهورة أو قريبة من تاريخ نزول هذه السورة. ولم أر فيما ذكره ما تطمئن له النفس. والذي أحسب أنها تذكير بيوم الأحزاب؛ لأنها تشبه قوله) (يا أيها الذين آمنوا اذكروا

نعمة الله عليكم إذ جاءتكم جنود فأرسلنا عليهم ريحا و جنودا لم تروها) (الآية).

صفحة : 1110

ويجوز أن تكون الإشارة إلى ما كان من عزم أهل مكة على الغدر بالمسلمين حين نزول المسلمين بالحديبية عام صلح الحديبية ثم عدلوا عن ذلك. وقد أشارت إليها الآية) وهو الذي كف أيديهم عنكم وأيديكم عنهم ببطن مكة) الآية. ويجوز أن تكون الإشارة إلى عزم أهل خيبر وأنصارهم من غطفان وبني أسد على قتال المسلمين حين حصار خيبر، ثم رجعوا عن عزمهم وألقوا بأيديهم، وهي التي أشارت إليها آية) وعدكم الله مغنم كثيرة تأخذونها فعجل لكم هذه وكف أيدي الناس عنكم). وعن قتادة: سبب الآية ما همت به بنو محارب وبنو ثعلبة يوم ذات الرقاع من الحمل على المسلمين في صلاة العصر فأشعر الله رسوله بذلك، ونزلت صلاة الخوف، وكف الله أيديهم عن المؤمنين.

وأما ما يذكر من غير هذا مما هم به بنو النضير من قتل النبي صلى الله عليه وسلم حين جاءهم يستعينهم على دية العامريين فتأمروا على أن يقتلوه، فأوحى الله إليه بذلك فخرج هو وأصحابه. وكذا ما يذكر من أن المراد قصة الأعرابي الذي اخترط سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قائل في منصرفه من إحدى غزواته؛ فذلك لا يناسب خطاب الذين آمنوا، ولا يناسب قصة الأعرابي لأن الذي أهم بالقتل واحد لا قوم.

ويسط اليد مجاز في البطش قال تعالى) ويبسطوا إليكم أيديهم وألسنتهم بالسوء) ويطلق على السلطة مجازا أيضا، كقولهم: يجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل من بسطت يده في الأرض، وعلى الجود، كما في قوله تعالى) بل يدها مبسوطتان). وهو حقيقة في محاولة الإمساك بشيء، كما في قوله تعالى حكاية عن ابن آدم) لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك).

وأما كف اليد فهو مجاز عن الإعراض عن السوء خاصة) وكف أيدي الناس عنكم).

والأمر بالتقوى عقب ذلك لأنها أظهر الشكر، فعطف الأمر بالتقوى بالواو للدلالة على أن التقوى مقصودة لذاتها، وأنها شكر لله بدلالة وقوع الأمر عقب التذكير بنعمة عظمى.

وقوله) وعلى الله فليتوكل المؤمنون(أمر لهم بالاعتماد على الله دون غيره. وذلك التوكل يعتمد امثال الأوامر واجتناب المنهيات فناسب التقوى. وكان من مظاهره تلك النعمة التي ذكروا بها. (ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله إني معكم لئن أقمتن الصلوة وأتيتن الزكوة وأمنتن برسلي وعزرتموهم وأقرضتم الله قرصا حسنا لأكفرن عنكم سيئاتكم ولأدخلنكم جنت تجري من تحتها الأنهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل[12]) (ناسب ذكر ميثاق بني إسرائيل عقب ذكر ميثاق المسلمين من قوله) وميثاقه الذي واثقكم به(تحذيرا من أن يكون ميثاقنا كميثاقهم. ومحل الموعظة هو قوله) فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل(. وهكذا شأن القرآن في التفنن ومجيء الإرشاد في قالب القصص، والتنقل من أسلوب إلى أسلوب. وتأكيد الخبر الفعلي بقدر وباللام للاهتمام به، كما يجيء التأكيد بإن للاهتمام وليس ثم متردد ولا منزل منزلته. وذكر موثيق بني إسرائيل تقدم في سورة البقرة. والبعث أصله التوجيه والإرسال، ويطلق مجازا على الإقامة والإنهاض كقوله) من بعثنا من مرقدنا وقوله فهذا يوم البعث(. ثم شاع هذا المجاز حتى بني عليه مجاز آخر بإطلاقه على الإقامة المجازية) إذ بعث فيهم رسولا من أنفسهم(. ثم أطلق على إثارة الأشياء وإنشاء الخواطر في النفس. قال متمم بن نويرة: فقلت لهم إن الأسى يبعث الأسى أي أن الحزن يثير حزنا آخر. وهو هنا يحتمل المعنى الأول والمعنى الثالث. والعدول عن طريق الغيبة من قوله) ولقد أخذ الله) إلى طريق التكلم في قوله) وبعثنا) التفات. والنقيب فعيل بمعنى فاعل: إما من نقب إذا حفر مجازا، أو من نقب إذا بعث) فنقبوا في البلاد(. وعلى الأخير يكون صوغ فعيل منه على خلاف القياس، وهو وارد كما صيغ سميع من أسمع في قول عمرو بن معد يكرب: أمن ريحانة الداعي السميع أي المسمع.

صفحة : 1111

ووصفه تعالى بالحكيم بمعنى المحكم للأمر. فالنقيب الموكول إليه تدبير القوم، لأن ذلك يجعله باحثا عن أحوالهم؛ فيطلق على الرئيس وعلى قائد الجيش وعلى الرائد، ومنه ما في حديث بيعة العقبة أن نقيب الأنصار يومئذ كانوا اثني عشر رجلا.

والمراد بنقباء بني إسرائيل هنا يجوز أن يكونوا رؤساء جيوش، ويجوز أن يكونوا روادا وجواسيس، وكلاهما واقع في حوادث بني إسرائيل.

فأما الأول فيناسب أن يكون البعث معه بمعنى الإقامة، وقد أقام موسى عليه السلام من بني إسرائيل اثني عشر رئيسا على جيش بني إسرائيل على عدد الأسباط المجندين، فجعل لكل سبط نقيباً، وجعل لسبط يوسف نقيبين، ولم يجعل لسبط لاوي نقيباً، لأن اللاويين كانوا غير معدودين في الجيش إذ هم حفظة الشريعة، فقد جاء في أول سفر العدد: كلم الله موسى: أحصوا كل جماعة إسرائيل بعشائرتهم بعدد الأسماء من ابن عشرين فصاعداً كل خارج للحرب في إسرائيل حسب أجنادهم، تحسبهم أنت وهارون، ويكون معكم رجل لكل سبط رؤوس ألوف إسرائيل وكلم الرب موسى قائلاً: أما سبط لاوي فلا تعده بل وكل اللاويين على مسكن الشهادة وعلى جميع أمتعه . وكان ذلك في الشهر الثاني من السنة الثانية من خروجهم من مصر في بركة سيناء.

وأما الثاني فيناسب أن يكون البعث فيه بمعناه الأصلي، فقد بعث موسى اثني عشر رجلاً من أسباط إسرائيل لاختبار أحوال الأمم التي حولهم في أرض كنعان، وهم غير الاثني عشر نقيباً الذين جعلهم رؤساء على قبائلهم. ومن هؤلاء يوشع بن نون من سبط أفرائيم، وكالب بن يفته من سبط يهوذا، وهما الوارد ذكرهما في قوله تعالى (قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلا عليهم الباب)، كما سيأتي في هذه السورة. وقد ذكرت أسماؤهم في الفصل الثالث عشر من سفر العدد. والظاهر أن المراد هنا النقباء الذين أقيموا لجند إسرائيل.

والمعنى في قوله (إني معكم) معية مجازية، تمثيل للعناية والحفظ والنصر، قال تعالى (إذ يوحى ربك إلى الملائكة أني معكم) (وقال) (إني معكم أسمع وأرى) (وقال) وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون خبير). والظاهر أن هذا القول وقع وعداً بالجزاء على الوفاء بالميثاق.

وجملة (لئن أقمت الصلاة) استئناف محض ليس منها شيء يتعلق ببعض ألفاظ الجملة التي قبلها وإنما جمعها العامل، وهو فعل القول، فكلتاهما مقول، ولذلك يحسن الوقف على قوله (إني معكم)، ثم يستأنف قوله (لئن أقمت الصلاة) (إلى آخره. ولام) (لئن أقمت) (موطئة للقسم، ولام) (لأكفرن) (لام جواب القسم، ولعل هذا بعض ما تضمنه الميثاق، كما أن قوله) (لأكفرن عنكم سيئاتكم) (بعض ما شمله قوله) (إني معكم).

والمراد بالزكاة ما كان مفروضاً على بني إسرائيل: من إعطائهم عشر محصولات ثمارهم وزرعهم، مما جاء في الفصل الثامن عشر من سفر العدد، والفصل الرابع عشر والفصل التاسع عشر من سفر التثنية. وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين) في سورة البقرة. والتعزير: النصر. يقال: عزره مخففاً، وعزره مشدداً، وهو مبالغة في عزره عزراً إذا نصره، وأصله المنع، لأن الناصر يمنع المعتدي على منصوره.

(ومعنى) وأقرضتم الله قرصاً حسناً (الصدقات غير الواجبة. وتكفير السيئات: مغفرة ما فرط منهم من التعاصي للرسول فجعل الطاعة والتوبة مكفرتين عن المعاصي. وقوله) فقد ضل سواء السبيل (أي فقد حاد عن الطريق المستقيم، وذلك لا عذر للسائر فيه حين يضل، لأن الطريق السوي لا يحوج السائر فيه إلى الروغان في ثنيات قد تختلط عليه وتفضي به إلى التيه في الضلال.

(فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظاً مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم إلا قليلاً منهم فاعف عنهم واصفح إن الله يحب المحسنين) [13] (قوله) فيما نقضهم ميثاقهم لعناهم (قد تقدم الكلام على نظيره في قوله تعالى) فيما نقضهم ميثاقهم وكفرهم وقوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات (في سورة النساء.

صفحة : 1112

واللعن هو الإبعاد، والمراد هنا الإبعاد من رحمة الله تعالى ومن هديه إذ استوجبوا غضب الله لأجل نقض الميثاق.

(وجعلنا قلوبهم قاسية) قساوة القلب مجاز، إذ أصلها الصلابة والشدة، فاستعيرت لعدم تأثر القلوب بالمواعظ والنذر. وقد تقدم في قوله تعالى) ثم قست قلوبكم من بعد ذلك (، وقرأ الجمهور: (قاسية) بصيغة اسم الفاعل. وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف: قسية فيكون بوزن فعيلة من قسا يقسو.

وجملة) يحرفون الكلم عن مواضعه (استئناف أو حال من ضمير) لعناهم).

والتحريف: الميل بالشيء إلى الحرف، والحرف هو الجانب. وقد كثر في كلام العرب استعارة معاني السير وما يتعلق به إلى معاني العمل والهدى وضده؛ فمن ذلك قولهم: السلوك، والسيرة؛ والسعي؛

ومن ذلك قولهم: الصراط المستقيم، وصراطا سويان وسواء السبيل، وجادة الطريق، والطريقة الواضحة، وسواء الطريق؛ وفي عكس ذلك قالوا: المرواغة، والانحراف، وقالوا: بنيات الطريق، ويعبد الله على حرف، ويشعب الأمور. وكذلك ما هنا، أي يعدلون بالكلم النبوية عن مواضعها فيسيرون بها في غير مسالكها، وهو تبديل معاني كتبهم السماوية. وهذا التحريف يكون غالبا بسوء التأويل اتباعا للهوى، ويكون بكتمان أحكام كثيرة مجارة لأهواء العامة، قيل: ويكون بتبديل ألفاظ كتبهم. وعن ابن عباس: ما يدل على أن التحريف فساد التأويل. وقد تقدم القول في ذلك عند قوله تعالى (من الذين يحرفون الكلم عن مواضعه) في سورة النساء.

وجيء بالمضارع للدلالة على استمرارهم. (جملة) ونسوا خطأ (معطوفة على جملة) يحرفون. (والنسيان مراد به الإهمال المفضي إلى النسيان غالبا. وعبر عنه بالفعل الماضي لأن النسيان لا يتجدد، فإذا حصل مضي، حتى يذكره مذكر. وهو وإن كان مرادا به الإهمال فإن في صوغه بصيغة الماضي ترشيحا للاستعارة أو الكناية لتهاونهم بالذكرى. والخط النصيب، وتنكيره هنا للتعظيم أو التكثير بقرينة الذم. وما ذكروا به هو التوراة.

وقد جمعت الآية من الدلائل على قلة اكتراثهم بالدين ورقة اتباعهم ثلاثة أصول من ذلك: وهي التعمد إلى نقض ما عاهدوا عليه من الامتثال، والغرور بسوء التأويل، والنسيان الناشئ عن قلة تعهد الدين وقلة الاهتمام به.

والمقصود من هذا أن نعتبر بحالهم وتتعض من الوقوع في مثلها. وقد حاط علماء الإسلام رضي الله عنهم هذا الدين من كل مسارب التحريف، فميزوا الأحكام المنصوصة والمقيسة ووضعوا ألقابا للتمييز بينها، ولذلك قالوا في الحكم الثابت بالقياس: يجوز أن يقال: هو دين الله، ولا يجوز أن يقال: قاله الله.

وقوله (ولا تزال تطلع على خائنة منهم) انتقال من ذكر نقضهم لعهد الله إلى خيسهم بعهدهم مع النبي صلى الله عليه وسلم. وفعل (لا تزال) يدل على استمرار، لأن المضارع للدلالة على استمرار الفعل لأنه في قوة أن يقال: يدوم اطلعك. فالاطلاع مجاز مشهور في العلم بالأمر، والاطلاع هنا كناية عن المطلع عليه، أي لا يزالون يخونون فتطلع على خيانتهم.

والاطلاع افتعال من طلع. والطلوع: الصعود. وصيغة الافتعال فيه لمجرد المبالغة، إذ ليس فعله متعديا حتى يصاغ له مطاوع، فاطلع بمنزلة تطلع، أي تكلف الطلوع لقصد الإشراف. والمعنى: ولا تزال تكشف وتشاهد خائنة منهم.

والخائنة: الخيانة فهو مصدر على وزن الفاعلة، كالعاقبة ، والطاغية. ومنه) يعلم خائنة الأعين(. وأصل الخيانة: عدم الوفاء بالعهد، ولعل أصلها إظهار خلاف الباطن. وقيل:)خائنة(صفة لمحدوف، أي فرقة خائنة.

واستثنى قليلا منهم جبلوا على الوفاء، وقد نقض يهود المدينة عهدهم مع رسول الله والمسلمين فظاهروا المشركين في وقعة الأحزاب، قال تعالى) وأنزل الذين ظاهروهم من أهل الكتاب من صياصيتهم(. وأمره بالعفو عنهم والصفح حمل على مكارم الأخلاق، وذلك فيما يرجع إلى سوء معاملتهم للنبي صلى الله عليه وسلم. وليس المقام مقام ذكر المناوأة القومية أو الدينية، فلا يعارض هذا قوله في براءة)قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون(لأن تلك أحكام التصرفات العامة، فلا حاجة إلى القول بأن هذه الآية نسخت بآية براءة.

صفحة : 1113

(ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون[14]) (ذكر بعد ميثاق اليهود ميثاق النصارى. وجاءت الجملة علي شبه اشتغال العامل عن المعمول بضميره حيث قدم متعلق)أخذنا ميثاقهم(وفيه اسم ظاهر، وجيء بضميره مع العامل للنكته الداعية للاشتغال من تقرير المتعلق وتشبيته في الذهن إذ يتعلق الحكم باسمه الظاهر وبضميره، فالتقدير: وأخذنا، من الذين قالوا: إنا نصارى، ميثاقهم، وليس تقديم المجرور بالحرف لقصد الحصر. وقيل: ضمير)ميثاقهم(عائد إلى اليهود، والإضافة على معنى التشبيه، أي من النصارى أخذنا ميثاق اليهود، أي مثله، فهو تشبيه بليغ حذفت الأداة فانتصب المشبه به. وهذا بعيد، لأن ميثاق اليهود لم يفصل في الآية السابقة حتى يشبه به ميثاق النصارى.

وعبر عن النصارى ب)الذين قالوا إنا نصارى(هنا وفي قوله الآتي) ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى(تسجيلا عليهم بأن اسم دينهم مشير إلى أصل من أصوله، وهو أن يكون أتباعه أنصارا لما يأمر به الله،)وإذ قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله(. ومن جملة

ذلك أن ينصروا القائم بالدين بعد عيسى من أتباعه، مثل بولس وبطرس وغيرهما من دعاة الهدى؛ وأعظم من ذلك كله أن ينصروا النبي المبشر به في التوراة والإنجيل الذي يجيء بعد عيسى قبل منتهي العالم ويخلص الناس من الضلال) وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما أتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه (الآية). فجميع أتباع الرسل قد لزمهم ما التزمه أنبياءهم وبخاصة النصارى، فهذا اللقب، وهو النصارى، حجة عليهم قائمة بهم متلبسة بجماعتهم كلها.

وبفيد لفظ (قالوا) بطريق التعريض الكنائي أن هذا القول موفى به وأنه يجب أن يوفى به. هذا إذا كان النصارى جمعا لناصري أو نصراني على معنى النسبة إلى النصر مبالغة، كقولهم: شعراني، ولحياني، أي الناصر الشديد النصر؛ فإن كان النصارى اسم جمع ناصري، بمعنى المنسوب إلى الناصري، والناصري عيسى، لأنه ظهر من مدينة الناصرة. فالناصري صفة عرف بها المسيح عليه السلام في كتب اليهود لأنه ظهر بدعوة الرسالة من بلد الناصرة في فلسطين؛ فلذلك كان معنى النسبة إليه النسبة إلى طريقته وشرعه؛ فكل من حاد عن شرعه لم يكن حقيقا بالنسبة إليه إلا بدعوى كاذبة، فلذلك قال (قالوا إنا نصارى). وقيل: إن النصارى جمع نصراني، منسوب إلى النصر؛ كما قالوا: شعراني، ولحياني، لأنهم قالوا: نحن أنصار الله. وعليه فمعنى (قالوا: إنا نصارى) أنهم زعموا ذلك بقولهم ولم يؤيدوه بفعلهم.

وقد أخذ الله على النصارى ميثاقا على لسان المسيح عليه السلام. وبعضه مذكور في مواضع من الأناجيل.

وقوله (وأغرينا بينهم العداوة) حقيقة الإغراء حث أحد على فعل وتحسينه إليه حتى لا يتوانى في تحصيله؛ فاستعير الإغراء لتكوين ملازمة العداوة والبغضاء في نفوسهم أي لزومهما لهم فيما بينهم، شبه تكوين العداوة والبغضاء مع استمرارهما فيهم بإغراء أحد أحدا بعمل يعمل تشبيه معقول بمحسوس. ولما دل الظرف، وهو (بينهم)، على أنهما أغريتا بهم استغني عن ذكر متعلق (أغرينا). وتقدير الكلام: فأغرينا العداوة والبغضاء بهم كائنتين بينهم. ويشبه أن يكون العدول على تعدية (أغرينا) بحرف الجر إلى تعليقه بالظرف قرينة أو تجريدا لبيان أن المراد ب(أغرينا) ألقينا.

وما وقع في الكشاف من تفسير (أغرينا) بمعنى ألقينا تطوح عن المقصود إلى رائحة الاشتقاق من الغراء، وهو الدهن الذي يلصق الخشب به، وقد تنوسي هذا المعنى في الاستعمال. والعداوة والضمير المجرور بإضافة بين إليه يعود إلى النصارى لتتنسق الضمائر.

والعداوة والبغضاء اسمان لمعنيين من جنس الكراهية الشديدة،
فهما ضدان للمحبة.

صفحة : 1114

وظاهر عطف أحد الاسمين على الآخر في مواضع من القرآن،
في هذه الآية وفي الآيتين بعدها في هذه السورة وفي آية سورة
الممتحنة، أنهما ليسا من الأسماء المترادفة؛ لأن التزام العطف بهذا
الترتيب يبعد أن يكون لمجرد التأكيد، فليس عطف أحدهما على
الآخر من قبيل عطف المرادف لمجرد التأكيد كقول عدي:
وألفى قولها كذبا ومينا وقد ترك علماء اللغة بيان التفرقة بين
العداوة والبغضاء، وتابعهم المفسرون على ذلك؛ فلا تجد من تصدى
للفرق بينهما سوى الشيخ ابن عرفة التونسي، فقال في تفسيره
العداوة أعم من البغضاء لأن العداوة سبب في البغضاء؛ فقد يتعادى
الأخ مع أخيه ولا يتمادى على ذلك حتى تنشأ عنه المباغضة، وقد
يتمادى على ذلك اه.

ووقع لأبي البقاء الكفوي في كتاب الكليات أنه قال العداوة أخص
من البغضاء لأن كل عدو مبغض، وقد يبغض من ليس بعدو . وهو
يخالف كلام ابن عرفة. وفي تعليقيهما مصادرة واضحة، فإن كانت
العداوة أعم من البغضاء زادت فائدة العطف لأنه يصير في معنى
الاحتراس، وإن كانت العداوة أخص من البغضاء لم يكن العطف إلا
للتأكيد، لأن التأكيد يحصل بذكر لفظ يدل على بعض مطلق من
معنى الموكد، فيتقرر المعنى ولو بوجه أعم أو أخص، وذلك يحصل
به معنى التأكيد.

وعندي: أن كلا الوجهين غير ظاهر، والذي أرى أن بين معنيي
العداوة والبغضاء التضاد والتباين؛ فالعداوة كراهية تصدر عن صاحبها؛
معاملة بجفاء، أو قطيعة، أو إضرار، لأن العداوة مشتقة من العدو
وهو التجاوز والتباعد، فإن مشتقات مادة ع د و كلها تحوم حول
التفرق وعدم الوئام. وأما البغضاء فهي شدة البغض، وليس في مادة
ب غ ض إلا معنى جنس الكراهية فلا سبيل إلى معرفة اشتقاق
لفظها من مادتها. نعم يمكن أن يرجع فيه إلى طريقة القلب، وهو
من علامات الاشتقاق، فإن مقلوب بغض يكون غضب لا غير،
فالبغضاء شدة الكراهية غير مصحوبة بعدو، فهي مضمرة في
النفس. فإذا كان كذلك لم يصح اجتماع معنيي العداوة والبغضاء في
موصوف واحد في وقت واحد فيتعين أن يكون إلقاؤهما بينهم على

معنى التوزيع، أي أغرينا العداوة بين بعض منهم والبغضاء بين بعض آخر.

فوقع في هذا النظم إيجاز بديع، لأنه يرجع إلى الاعتماد على علم المخاطبين بعدم استقامة اجتماع المعنيين في موصوف واحد. ومن اللطائف ما ذكره ابن هشام، في شرح قصيدة كعب بن زهير عند قول كعب:

لكنها خلة قد سيط من دمها
وولع وإخلاف وتبديل أن الزمخشري قال: إنه رأى نفسه في النوم يقول: العداوة مشتقة من عدوة الوادي، أي جانبه، لأن المتعادين يكون أحدهما مفارقا للآخر فكان كل واحد منهما على عداوة اه. فيكون مشتقا من الاسم الجامد وهو بعيد. وإلقاء العداوة والبغضاء بينهم كان عقابا في الدنيا لقوله) إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون(جزاء على نكثهم العهد.

وأسابب العداوة والبغضاء شدة الاختلاف: فتكون من اختلافهم في نحل الدين بين يعاقبه، وملكانية، ونسطورية، وهراثة بروتستانت ؛ وتكون من التحاسد على السلطان ومتاع الدنيا، كما كان بين ملوك النصرانية، وبينهم وبين رؤساء ديانتهم.

فإن قيل: كيف أغريت بينهم العداوة وهم لم يزالوا إلبا على المسلمين؟ فجوابه: أن العداوة ثابتة بينهم في الدين بانقسامهم فرقا، كما قدمناه في سورة النساء عند قوله تعالى) وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه(، وذلك الانقسام يجر إليهم العداوة وخذل بعضهم بعضا. ثم إن دولهم كانت منقسمة ومتحاربة، ولم تزل كذلك، وإنما تألبوا في الحروب الصليبية على المسلمين ثم لم يلبثوا أن تخاذلوا وتحاربوا، ولا يزال الأمر بينهم كذلك إلى الآن. وكم ضاعت مساعي الساعين في جمعهم على كلمة واحدة وتأليف اتحاد بينهم، وكان اختلافهم لطفا بالمسلمين في مختلف عصور التاريخ الإسلامي، على أن اتفاقهم على أمة أخرى لا ينافي تمكن العداوة فيما بينهم، وكفى بذلك عقابا لهم على نسيانهم ما ذكروا به. وقيل: الضمير عائد على الفريقين، أي بين اليهود والنصارى، ولا إشكال في تجسم العداوة بين الملتين.

صفحة : 1115

وقوله) وسوف ينبئهم الله(تهديد لأن المراد بالإبناء إبناء المؤاخذة بصنيعهم كقوله) فسوف تعلمون(. وهذا يحتمل أن يحصل في الآخرة

فالإنباء على حقيقته، ويحتمل أن يحصل في الدنيا، فالإنباء مجاز في تقدير الله لهم حوادث يعرفون بها سوء صنيعتهم.

(يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا بين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين)[15] يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور بإذنه ويهديهم إلى صراط مستقيم[16]) (بعد أن ذكر من أحوال فريقى أهل الكتاب وأنبيائهم ما لا يعرفه غير علمائهم وما لا يستطيعون إنكاره أقبل عليهم بالخطاب بالموعظة؛ إذ قد تها من ظهور صدق الرسول صلى الله عليه وسلم ما يسهل إقامة الحجة عليهم، ولذلك ابتدئ وصف الرسول بأنه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون من الكتاب، ثم أعقبه بأنه يعفو عن كثير. ومعنى (يعفو) يعرض ولا يظهر، وهو أصل مادة العفو. يقال: عفا الرسم بمعنى لم يظهر، وعفاه: أزال ظهوره. ثم قالوا: عفا عن الذنب، بمعنى أعرض، ثم قالوا: عفا عن المذنب، بمعنى ستر عنه ذنبه، ويجوز أن يراد هنا معنى الصفح والمغفرة، أي ويصفح عن ذنوب كثيرة، أي يبين لكم دينكم ويعفو عن جهلكم. وجملة (قد جاءكم من الله نور) (بدل من جملة) (قد جاءكم رسولنا) بدل اشتمال، لأن مجيء الرسول اشتمل على مجيء الهدى والقرآن، فوزانها وزان (علمه) (من قولهم: نفعني زيد علمه، ولذلك فصلت عنها، وأعيد حرف (قد) الداخل على الجملة المبدل منها زيادة في تحقيق مضمون جملة البدل، لأن تعلق بدل الاشتمال بالمبدل منه أضعف من تعلق البدل المطابق. وضمير (به) (راجع إلى الرسول أو إلى الكتاب المبين. وسبل السلام: طرق السلامة التي لا خوف على السائر فيها. وللعرب طرق معروفة بالأمن وطرق معروفة بالمخافة، مثل وادي السباع، الذي قال فيه سحيم بن وثيل الرياحي: ومررت على وادي السباع ولا أرى كوادي السباع حين يظلم واديا أقل به ركب أتوه تثية وأخوف إلا ما وقى الله ساريا فسبيل السلام استعارة لطرق الحق. والظلمات والنور استعارة للضلال والهدى. والصراط المستقيم مستعار للإيمان.

(لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير[17]) (هذا من ضروب عدم الوفاء بميثاق الله تعالى.

كان أعظم ضلال النصارى ادعاؤهم إلهية عيسى عليه السلام، فإبطال زعمهم ذلك هو أهم أحوال إخراجهم من الظلمات إلى النور وهديتهم إلى الصراط المستقيم، فاستأنف هذه الجملة (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم) استئناف البيان. وتعين ذكر الموصول هنا لأن المقصود بيان ما في هذه المقالة من الكفر لا بيان ما عليه النصارى من الضلال، لأن ضلالهم حاصل لا محالة إذا كانت هذه المقالة كفرا.

صفحة : 1116

وحكى قولهم بما تؤديه في اللغة العربية جملة (إن الله هو المسيح ابن مريم)، وهو تركيب دقيق المعنى لم يعطه المفسرون حقه من بيان انتزاع المعنى المراد به، من تركيبه، من الدلالة على اتحاد مسمى هذين الاسمين بطريق تعريف كل من المسند إليه والمسند بالعلمية بقريئة السياق الدالة على أن الكلام ليس مقصودا للإخبار بأحداث لذوات، المسمى في الاصطلاح: حمل اشتقاق بل هو حمل مواطأة، وهو ما يسمى في المنطق: حمل هو هو ، وذلك حين يكون كل من المسند إليه والمسند معلوما للمخاطب ويراد بيان أنها شيء واحد، كقولك حين تقول: قال زياد، فيقول سامعك: من هو زياد، فتقول: زياد هو النابغة، ومثله قولك: ميمون هو الأعشى، وابن أبي السمط هو مروان بن أبي حفصة، والمرعث هو بشار، وأمثال ذلك. فمجرد تعريف جزأي الإسناد كاف في إفادة الاتحاد، وإقحام ضمير الفصل بين المسند إليه والمسند في مثل هذه الأمثلة استعمال معروف لا يكاد يتخلف قصدا لتأكيد الاتحاد، فليس في مثل هذا التركيب إفادة قصر أحد الجزأين على الآخر، وليس ضمير الفصل فيه بمفيد شيئا سوى التأكيد. وكذلك وجود حرف (إن) لزيادة التأكيد، ونظيره قوله رويشد بن كثير الطائي من شعراء الحماسة:

وقل لهم بادروا بالعدر والتمسوا
قولا يبرئكم إنني أنا الموت فلا يأتي في هذا ما لعلماء المعاني من
الخلاف في أن ضمير الفصل هل يفيد قصر المسند إليه، وهو
الأصح؛ أو العكس، وهو قليل، لأن مقام اتحاد المسميين يسوي
الاحتمالين ويصرف عن إرادة القصر. وقد أشار إلى هذا المعنى
إشارة خفية قول صاحب الكشاف عقب قوله (الذين قالوا إن الله
هو المسيح ابن مريم) معناه بت القول على أن حقيقة الله هو
المسيح لا غير . ومحل الشاهد من كلام الكشاف ما عدا قوله (لا

غير)، لأن الظاهر أن (لا غير) يشير إلى استفادة معنى القصر من مثل هذا التركيب، وهو بعيد. وقد يقال: إنه أراد أن معنى الانحصار لازم بمعنى الاتحاد وليس ناشئاً عن صيغة قصر.

ويفيد قولهم هذا أنهم جعلوا حقيقة الإله الحق المعلوم متحدة بحقيقة عيسى عليه السلام بمنزلة اتحاد الاسمين للمسمى الواحد، ومرادهم امتزاج الحقيقة الإلهية في ذات عيسى. ولما كانت الحقيقة الإلهية معنونة عند جميع المتدينين باسم الجلالة جعل القائلون اسم الجلالة المسند إليه، واسم عيسى المسند ليدلوا على أن الله اتحد بذات المسيح.

وحكاية القول عنهم ظاهرة في أن هذا قالوه صراحة عن اعتقاد، إذ سرى لهم القول باتحاد اللاهوت بناسوت عيسى إلى حد أن اعتقدوا أن الله سبحانه قد اتحد بعيسى وامتزج وجود الله بوجود عيسى. وهذا مبالغة في اعتقاد الحلول. وللنصارى في تصوير هذا الحلول أو الاتحاد أصل، وهو أن الله تعالى جوهر واحد، هو مجموع ثلاثة أقانيم جمع أقنوم بضم الهمزة وسكون القاف وهو كلمة رومية معناها: الأصل، كما في القاموس؛ وهذه الثلاثة هي أقنوم الذات، وأقنوم العلم وأقنوم الحياة، وانقسموا في بيان اتحاد هذه الأقانيم بذات عيسى إلى ثلاثة مذاهب: مذهب الملكانية وهم الجائقية الكاثوليك، ومذهب النسطورية، ومذهب اليعقوبية.

وتفصيله في كتاب المقاصد. وتقدم مفصلاً عند تفسير قوله تعالى)فآمنوا بالله ورسوله ولا تقولوا ثلاثة(في سورة النساء. وهذا قول اليعاقبة من النصارى، وهم أتباع يعقوب البرذعاني، وكان راهباً بالقسطنطينية، وقد حدثت مقالته هذه بعد مقالة الملكانية، ويقال لليعاقبة: أصحاب الطبيعة الواحدة، وعليها درج نصارى الحبشة كلهم. ولا شك أن نصارى نجران كانوا على هذه الطريقة.

ولقرب أصحابها الحبشة من بلاد العرب تصدى القرآن لبيان ردها هنا وفي الآية الآتية في هذه السورة. وقد بينا حقيقة معتقد النصارى في اتحاد اللاهوت بالناسوت وفي اجتماع الأقانيم عند قوله تعالى (وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه) في سورة النساء.

صفحة : 1117

وبين الله لرسوله الحجة عليهم بقوله (قل فمن يملك من الله شيئاً) الآية، فالفاء عاطفة للاستفهام الإنكاري على قولهم: إن الله هو المسيح، للدلالة على أن الإنكار ترتب على هذا القول الشنيع، فهي للتعقيب الذكري. وهذا استعمال كثير في كلامهم، فلا حاجة إلى ما

قيل: إن الفاء عاطفة على محذوف دل عليه السياق، أي ليس الأمر كما زعمتم، ولا أنها جواب شرط مقدر، أي إن كان ما تقولون فمن يملك من الله شيئاً إلخ.

ومعنى يملك شيئاً هنا يقدر على شيء، فالمركب مستعمل في لازم معناه على طريقة الكناية، وهذا اللازم متعدد وهو الملك، فاستطاعة التحويل، وهو استعمال كثير ومنه قوله تعالى (قل فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضراً) الآية في سورة الفتح. وفي الحديث قال رسول الله لعينيه بن حصن (أفأملك لك أن نزع الله من قلبك الرحمة) لأن الذي يملك يتصرف في مملوكه كيف شاء.

فالتنكير في قوله (شيئاً) للتقليل والتحقير. ولما كان الاستفهام هنا بمعنى النفي كان نفي الشيء القليل مقتضياً نفي الكثير بطريق الأولى، فالمعنى: فمن يقدر على شيء من الله، أي من فعله وتصرفه أن يحوله عنه، ونظيره (وما أغني عنكم من الله من شيء). وسياطي لمعنى (يملك) استعمال آخر عند قوله تعالى (قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضراً ولا نفعاً) في هذه السورة، وسياطي قريب من هذا الاستعمال عند قوله تعالى (ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً) في هذه السورة. وحرف الشرط من قوله (إن أراد) مستعمل في مجرد التعليق من غير دلالة على الاستقبال، لأن إهلاك أم المسيح قد وقع بلا خلاف، ولأن إهلاك المسيح، أي موته واقع عند المجادلين بهذا الكلام، فينبغي إرخاء العنان لهم في ذلك لإقامة الحجة، وهو أيضاً واقع في قول عند جمع من علماء الإسلام الذين قالوا: إن الله أماته ورفعته دون أن يمكن اليهود منه، كما تقدم عند قوله تعالى (وما قتلوه وما صلبوه وقوله إني متوفيك ورافعك إلي). وعليه فليس في تعليق هذا الشرط إشعار بالاستقبال. والمضارع المقترن بأن وهو (أن يهلك) مستعمل في مجرد المصدرية. والمراد ب(من في الأرض) حينئذ من كان في زمن المسيح وأمه من أهل الأرض فقد هلكوا كلهم بالضرورة. والتقدير: من يملك أن يصد الله إذ أراد إهلاك المسيح وأمه ومن في الأرض يومئذ.

ولك أن تلتزم كون الشرط للاستقبال باعتبار جعل (من في الأرض جميعاً) بمعنى نوع الإنسان، فتعليق الشرط باعتبار مجموع مفاعيل (يهلك) على طريقة التغليب؛ فإن بعضها وقع هلكه وهو أم المسيح، وبعضها لم يقع وسيقع وهو إهلاك من في الأرض جميعاً، أي إهلاك جميع النوع، لأن ذلك أمر غير واقع ولكنه ممكن الوقوع. والحاصل أن استعمال هذا الشرط من غرائب استعمال الشروط في العربية، ومرجعه إلى استعمال صيغة الشرط في معنى حقيقي

ومعنى مجازي تغليبا للمعنى الحقيقي، لأن (من في الأرض) يعم الجميع وهو الأكثر. ولم يعطه المفسرون حقه من البيان. وقد هلكت مريم أم المسيح عليهما السلام في زمن غير مضبوط بعد رفع المسيح.

والتذييل بقوله (ولله ملك السماوات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء) فيه تعظيم شأن الله تعالى. ورد آخر عليهم بأن الله هو الذي خلق السماوات والأرض وملك ما فيها من قبل أن يظهر المسيح، فالله هو الإله حقا، وأنه يخلق ما يشاء، فهو الذي خلق المسيح خلقا غير معتاد، فكان موجب ضلال من نسب له الألوهية. وكذلك قوله (والله على كل شيء قدير).

(وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله ملك السماوات والأرض وما بينهما وإليه المصير[18])

صفحة : 1118

مقال آخر مشترك بينهم وبين اليهود يدل على غباوتهم في الكفر إذ يقولون ما لا يليق بعظمة الله تعالى، ثم هو مناقض لمقالاتهم الأخرى. عطف على المقال المختص بالنصارى، وهو جملة (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح). وقد وقع في التوراة والإنجيل التعبير بأبناء الله؛ ففي سفر التثنية أول الفصل الرابع عشر قول موسى أنتم أولاد للرب أبيكم . وأما الأناجيل فهي مملوءة بوصف الله تعالى بأبي المسيح، وبأبي المؤمنين به، وتسمية المؤمنين أبناء الله في متى في الإصحاح الثالث وصوت من السماء قائلا هذا هو ابني الحبيب الذي به سررت وفي الإصحاح الخامس طوبي لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون . وفي الإصحاح السادس وأبوكم السماوي يقوتها . وفي الإصحاح العاشر لأن لستم أنتم المتكلمين بل روح أبيكم الذي يتكلم فيكم . وكلها جائية على ضرب من التشبيه فتوهمها دهماؤهم حقيقة فاعتقدوا ظاهرها. وعطف (وأحباؤه) على (أبناء الله) أنهم قصدوا أنهم أبناء محبوبون إذ قد يكون الابن مغضوبا عليه.

وقد علم الله رسوله أن يبطل قولهم بنقضين: أولهما من ا لشريعة، وهو قوله (قل فلم يعذبكم بذنوبكم) يعني أنهم قائلون بأن نصيبا من العذاب ينالهم بذنوبهم، فلو كانوا أبناء الله وأحباؤه لما عذبهم بذنوبهم، وشأن المحب أن لا يعذب حبيبه وشأن الأب أن لا يعذب أبناءه. روي أن الشبلي سأل أبا بكر بن مجاهد: أين تجد في

القرآن أن المحب لا يعذب حبيبه فلم يهتد ابن مجاهد، فقال له الشيلي في قوله (قل فلم يعذبكم بذنوبكم). وليس المقصود من هذا أن يرد عليهم بوقوع العذاب عليهم في نفس الأمر، من تقدير العذاب لهم في الآخرة على كفرهم، لأن ذلك لا يعترفون به فلا يصلح للرد به، إذ يصير الرد مصادرة، بل المقصود الرد عليهم بحصول عذاب يعتقدون حصوله في عقائد دينهم، سواء كان عذاب الآخرة أم عذاب الدنيا. فأما اليهود فكتبهم طافحة بذكر العذاب في الدنيا والآخرة، كما في قوله تعالى (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة). وأما النصارى فلم أر في الأناجيل ذكرا لعذاب الآخرة إلا أنهم قائلون في عقائدهم بأن بني آدم كلهم استحقوا العذاب الأخرى بخطيئة أبيهم آدم، فجاء عيسى بن مريم مخلصا وشافعا وعرض نفسه للصلب ليكفر عن البشر خطيئتهم الموروثة، وهذا يلزمهم الاعتراف بأن العذاب كان مكتوبا على الجميع لولا كفارة عيسى فحصل الرد عليهم باعتقادهم به بله اعتقادنا. ثم أخذت النتيجة من البرهان بقوله (بل أنتم بشر ممن خلق) أي ينالكم ما ينال سائر البشر. وفي هذا تعريض أيضا بأن المسيح بشر، لأنه ناله ما ينال البشر من الأعراض والخوف، وزعموا أنه ناله الصلب والقتل. وجملة قوله (يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء) كالاختراع، لأنه لما رتب على نوال العذاب إياهم أنهم بشر دفع توهم النصارى أن البشرية مقتضية استحقاق العذاب بوراثه تبعة خطيئة آدم فقال (يغفر لمن يشاء، أي من البشر) ويعذب من يشاء.) (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير[19])

صفحة : 1119

كرر الله موعظتهم ودعوتهم بعد أن بين لهم فساد عقائدهم وغرور أنفسهم بيانا لا يدع للمنصف متمسكا بتلك الضلالات، كما وعظهم ودعاهم أنفا بمثل هذا عقب بيان نقضهم المواثيق. فموقع هذه الآية تكرير لموقع قوله (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثير مما كنتم تخفون من الكتاب) (الآيات، إلا أنه ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم هنا بوصف مجيئه على فترة من الرسل ليذكرهم بأن كتبهم مصرحة بمجيء رسول عقب رسلهم، وليبرهم أن مجيئه لم يكن بدعا من الرسل إذ كانوا يجيئون على فتر بينهم. وذكر الرسول هنالك بوصف تبيينه ما يخفونه من الكتاب لأن ما ذكر

قبل الموعظة هنا قد دل على مساواة الرسل في البشرية ومساواة الأمم في الحاجة إلى الرسالة، وما ذكر قبل الموعظة هنالك إنما كان إنباء بأسرار كتبهم وما يخفون علمه عن الناس لما فيه من مساوئهم وسوء سمعتهم. وحذف مفعول (يبين) لظهور أن المراد بيان الشريعة. فالكلام خطاب لأهل الكتاب ينزل منزلة تأكيد لجملة (يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثير مما كنتم تخفون)، فلذلك فصلت.

وقوله (على فترة من الرسل) حال من ضمير (يبين لكم)، فهو ظرف مستقر، ويجوز أن يكون ظرفاً لغواً متعلقاً ب(جاءكم). ويجوز تعلقه بفعل (يبين) لأن البيان انقطع في مدة الفترة. (و) على (للاستعلاء المجازي بمعنى بعد لأن المستعلي يستقر بعد استقرار ما يستعلي هو فوقه، فشبه استقراره بعده باستعلائه عليه، فاستعير له الحرف الدال على الاستعلاء. والفترة: انقطاع عمل ما.

(وحرف) من (في قوله) من الرسل (للابتداء، أي فترة من الزمن ابتداءً لها مدة وجود الرسل، أي أيام إرسال الرسل. والمجيء مستعار لأمر الرسول بتبليغ الدين، فكما سمي الرسول رسولا سمي تبليغه مجيئاً تشبيهاً بمجيء المرسل من أحد إلى آخر. والمراد بالرسل رسل أهل الكتاب المتعاقبين من عهد موسى إلى المسيح، أو أريد المسيح خاصة. والفترة بين البعثة وبين رفع المسيح، كانت نحو خمسمائة وثمانين سنة. وأما غير أهل الكتاب فقد جاءتهم رسل مثل خالد بن سنان وحنظلة بن صفوان. (و) أن تقولوا (تعليل لقوله) قد جاءكم (ليبين بعض الحكم من بعثة الرسول، وهي قطع معذرة أهل الكتاب عند مؤاخذتهم في الآخرة، أو تفرغهم في الدنيا على ما غيروا من شرائعهم، لئلا يكون من معاذيرهم أنهم اعتادوا تعاقب الرسل لإرشادهم وتجديد الديانة، فلعلهم أن يعتذروا بأنهم لما مضت عليهم فترة بدون إرسال رسول لم يتجه عليهم ملام فيما أهملوا من شرعهم وأنهم لو جاءهم رسول لاهتدوا. فالمعنى أن تقولوا: ما جاءنا رسول في الفترة بعد موسى أو بعد عيسى. وليس المراد أن يقولوا: ما جاءنا رسول إلينا أصلاً، فإنهم لا يدعون ذلك، وكيف وقد جاءهم موسى وعيسى. فكان قوله) أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير (تعليلاً لمجيء الرسول صلى الله عليه وسلم إليهم، ومتعلقاً بفعل) ما جاءنا (ووجب تقدير لام التعليل قبل) أن (وهو تقدير يقتضيه المعنى. ومثل هذا التقدير كثير في حذف حرف الجر قبل) أن (حذفاً مطرداً، والمقام يعين الحرف المحذوف؛ فالمحذوف هنا حرف اللام.

وبشكل معنى الآية بأن علة إرسال إليهم هي انتفاء أن يقولوا (ما جاءنا من بشير ولا نذير) لا إثباته كما هو واضح، فلماذا لم يقل: أن لا تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير، وقد جاء في القرآن نظائر لهذه الآية، وفي شعر العرب كقول عمرو بن كلثوم:
فعلنا القرى أن تشتمونا أراد أن لا تشتمونا. فاختلف النحويون في تقدير ما به يتقوم المعنى في الآيات وغيرها: فذهب البصريون إلى تقدير اسم يناسب أن يكون مفعولا لأجله لفعل (جاءكم)، وقدروه: كراهية أن تقولوا ، وعليه درج صاحب الكشاف ومتابعوه من جمهور المفسرين؛ وذهب الكوفيون إلى تقدير حرف نفي محذوف بعد (أن)، والتقدير: أن لا تقولوا، ودرج عليه بعض المفسرين مثل البغوي؛ فيكون من إيجاز الحذف اعتمادا على قرينة السياق والمقام. وزعم ابن هشام في مغني اللبيب أنه تعسف، وذكر أن بعض النحويين زعم أن من معاني (أن) (أن تكون بمعنى (لئلا)).

صفحة : 1120

وعندي: أن الذي ألجأ النحويين والمفسرين لهذا التأويل هو البناء على أن (أن) تخلص المضارع للاستقبال فتقتضي أن قول أهل الكتاب: ما جاءنا بشير ولا نذير غير حاصل في حال نزول الآية، وأنه مقدر حصوله في المستقبل. ويظهر أن إفادة (أن) تخلص المضارع للمستقبل إفادة أكثرية وليست بمطرده، وقد ذهب إلى ذلك أبو حيان وذكر أن أبا بكر الباقلاني ذهب إليه، بل قد تفيد (أن) مجرد المصدرية كقوله تعالى (وأن تصوموا خير لكم)، وقول امرئ القيس:
فإما تريني لا أغمض ساعة
إلا أن أكب وأنعسا فإنه لا يريد أنه ينعس في المستقبل. وأن صرفها عن إفادة الاستقبال يعتمد على القرائن، فيكون المعنى هنا أن أهل الكتاب قد قالوا هذا العذر لمن يلومهم مثل الذين اتبعوا الحنيفية، كأمية بن أبي الصلت وزيد بن عمرو بن نفيل، أو قاله اليهود لنصارى العرب.
وقوله (فقد جاءكم بشير ونذير) الفاء فيه للفصيحة، وقد ظهر حسن موقعها بما قررت به معنى التعليل، أي لأن قلتم ذلك فقد بطل قولكم إذ قد جاءكم بشير ونذير. ونظير هذا قول عباس بن الأحنف:

قالوا خراسان أقصى ما يراد بنا
الققول فقد جئنا خراسانا (وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا
نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم

يؤت أحدا من العالمين [20] يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين [21] قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون [22] (عطف القصة على القصص والمواعظ. وتقدم القول في نظائر) وإذ قال (في مواضع منها قوله تعالى) وإذ قال ربك للملائكة (في البقرة). ومناسبة موقع هذه الآيات هنا أن القصة مشتملة على تذكير بنعم الله تعالى عليهم وحث على الوفاء بما عاقدوا الله عليه من الطاعة تمهيدا لطلب امتثالهم.

وقدم موسى عليه السلام أمره لبني إسرائيل بحرب الكنعانيين بتذكيرهم بنعمة الله عليهم ليهيئ نفوسهم إلى قبول هذا الأمر العظيم عليهم وليوثقهم بالنصر إن قاتلوا أعداءهم، فذكر نعمة الله عليهم، وعد لهم ثلاث نعم عظيمة: أولاها أن فيهم أنبياء، ومعنى جعل الأنبياء فيهم يجوز أن يكون في عمود نسبهم فيما مضى مثل يوسف والأسباط وموسى وهارون، ويجوز أن يراد جعل في المخاطبين أنبياء؛ فيحتمل أنه أراد نفسه، وذلك بعد موت أخيه هارون، لأن هذه القصة وقعت بعد موت هارون؛ فيكون قوله (أنبياء) جمعا أريد به الجنس فاستوى الأفراد والجمع، لأن الجنسية إذا أريدت من الجمع بطلت منه الجمعية، وهذا الجنس انحصر في فرد يومئذ، كقوله تعالى (يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا) يريد محمدا صلى الله عليه وسلم، أو أراد من ظهر في زمن موسى من الأنبياء. فقد كانت مريم أخت موسى نبية، كما هو صريح التوراة إصحاح 15 من الخروج . وكذلك ألداد وميداد كانا نبيين في زمن موسى، كما في التوراة إصحاح 11 سفر العدد . وموقع النعمة في إقامة الأنبياء بينهم أن في ذلك ضمان الهدى لهم والجري على مراد الله تعالى منهم، وفيه أيضا حسن ذكر لهم بين الأمم وفي تاريخ الأجيال.

والثانية أن جعلهم ملوكا، وهذا تشبيه بليغ، أي كالملوك في تصرفهم في أنفسهم وسلامتهم من العبودية التي كانت عليهم للقبط، وجعلهم سادة على الأمم التي مروا بها، من الأموريين، والعنانيين، والحشبونيين، والرثانيين، والعمالقة، والكنعانيين، أو استعمل فعل (جعلكم) (في معنى الاستقبال مثل) أتى أمر الله (قصدا لتحقيق الخبر، فيكون الخبر بشارة لهم بما سيكون لهم. والنعمة الثالثة أنه آتاهم ما لم يؤت أحدا من العالمين، وما صدق (ما) يجوز أن يكون شيئا واحدا مما خص الله به بني إسرائيل، ويجوز أن يكون مجموع أشياء إذ آتاهم الشريعة الصحيحة الواسعة

الهدى المعصومة، وأيدهم بالنصر في طريقهم، وساق إليهم رزقهم
المن والسلوى أربعين سنة، وتولى تربية نفوسهم بواسطة رسله.

صفحة : 1121

(وقوله) يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة (هو الغرض من الخطاب،
فهو كالمقصد بعد المقدمة، ولذلك كرر اللفظ الذي ابتدأ به مقالته
وهو النداء ب) يا قوم (لزيادة استحضار أذهانهم.
والأمر بالدخول أمر بالسعي في أسبابه، أي تهيأوا للدخول. والأرض
المقدسة بمعنى المطهرة المباركة، أي التي بارك الله فيها، أو لأنها
قدست بدفن إبراهيم عليه السلام في أول قرية من قراها وهي
حبرون. وهي هنا أرض كنعان من بيرة صين إلى مدخل حماة
وإلى حبرون . وهذه الأرض هي أرض فلسطين، وهي الواقعة بين
البحر الأبيض المتوسط وبين نهر الأردن والبحر الميت فتنتهي إلى
حماة شمالا وإلى غزة وحبرون جنوبا. وفي وصفها ب) التي كتب
الله (تحريض على الإقدام لدخولها.
ومعنى (كتب الله) قضى وقدر، وليس ثمة كتابة ولكنه تعبير مجازي
شائع في اللغة، لأن الشيء إذا أكده الملتزم به كتبه، كما قال
الحارث بن حلزة:

وهل ينقض ما في المهارق الأهواء فأطلقت الكتابة على ما لا
سبيل لإبطاله، وذلك أن الله وعد إبراهيم أن يورثها ذريته. ووعد الله
لا يخلف.

(وقوله) ولا ترتدوا على أدباركم (تحذير مما يوجب الانهزام، لأن
ارتداد الجيش على الأعقاب من أكبر أسباب الانخزال. والارتداد
افتعال من الرد، يقال: رده فارتد، والرد: إرجاع السائر عن الإمضاء
في سيره وإعادته إلى المكان الذي سار منه. والأدبار: جمع دبر، وهو
الظهر. والارتداد: الرجوع، ومعنى الرجوع على الأدبار إلى جهة الأدبار،
أي الورا لأنهم يريدون المكان الذي يمشي عليه الماشي وهو قد
كان من جهة ظهره، كما يقولون: نكص على عقبيه، وركبوا
ظهورهم، وارتدوا على أدبارهم، وعلى أعقابهم، فعدي ب) على (الدالة
على الاستعلاء، أي استعلاء طريق السير، نزلت الأدبار التي يكون
السير في جهتها منزلة الطريق الذي يسار عليه.
والانقلاب: الرجوع، وأصله الرجوع إلى المنزل قال تعالى) فانقلبوا
بنعمة من الله وفضل(. والمراد به هنا مطلق المصير.
وضمائر) فيها ومنها(تعود إلى الأرض المقدسة.

وأرادوا بالقوم الجبارين في الأرض سكانها الكنعانيين، والعمالقة،
والحثيين، واليبوسيين، والأموريين.
والجبار: القوي، مشتق من الجبر، وهو الإلزام لأن القوي يجبر
الناس على ما يريد.

وكانت جواسيس موسى الاثنا عشر الذين بعثهم لارتياح الأرض قد
أخبروا القوم بجودة الأرض وبقوة سكانها. وهذا كناية عن مخافتهم
من الأمم الذين يقطنون الأرض المقدسة، فامتنعوا من اقتحام
القرية خوفا من أهلها، وأكدوا الامتناع من دخول أرض العدو توكيدا
قويا بمدلول (إن) و(و) لن (في) إنا لن ندخلها (تحقيقا لخوفهم.
وقوله) فإن يخرجوا منها فإننا داخلون (تصريح بمفهوم الغاية في
قوله) وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها (لقصد تأكيد الوعد بدخولها
إذا خلت من الجبارين الذين فيها.

وقد أشارت هذه الآية إلى ما في الإصحاح الثالث عشر والرابع
عشر من سفر العدد: أن الله أمر موسى أن يرسل اثني عشر رجلا
جواسيس يتجسسون أرض كنعان التي وعدّها الله بني إسرائيل من
كل سبط رجلا؛ فعين موسى اثني عشر رجلا، منهم: يوشع بن نون
من سبط أفرايم، ومنهم كالب بن يفنة من سبط يهوذا، ولم يسموا
بقية الجواسيس. فجاسوا خلال الأرض من بركة صين إلى حماة
فوجدوا الأرض ذات ثمار وأعناب ولبن وعسل ووجدوا سكانها
معترزين، طوال القامات، ومدنهم حصينة. فلما سمع بنو إسرائيل ذلك
وهلوا وبكوا وتذمروا على موسى وقالوا: لو متنا في أرض مصر كان
خيرا لنا من أن تغنم نساؤنا وأطفالنا، فقال يوشع وكالب للشعب:
إن رضي الله عنا يدخلنا إلى هذه الأرض ولكن لا تعصوا الرب ولا
تخافوا من أهلها، فالله معنا. فأبى القوم من دخول الأرض وغضب
الله عليهم. وقال لموسى: لا يدخل أحد من سنه عشرون سنة
فصاعدا هذه الأرض إلا يوشع وكالبا وكلكم ستدفنون في هذا القفر،
ويكون أبنائكم رعاة فيه أربعين سنة.

صفحة : 1122

(قال رجلان من الذين يخافون نعم الله عليهما ادخلوا عليهم
الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم
مؤمنين[23] قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب
أنت وربك فقاتلا إنا ها هنا قاعدون[24] قال رب إني لا أملك إلا
نفسي وأخي فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين[25] قال فإنها محرمة
عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم

الفاسقين[26]) فصلت هذه الجمل الأربع جريا على طريقة المحاوراة كما بيناه سالفا في سورة البقرة. والرجلان هما يوشع وكالب. ووصف الرجلان بأنهم (من الذين يخافون) فيجوز أن يكون المراد بالخوف في قوله (يخافون) الخوف من العدو؛ فيكون المراد باسم الموصول بني إسرائيل. جعل تعريفهم بالموصولية للتعريض بهم بمذمة الخوف وعدم الشجاعة، فيكون (من) في قوله (من الذين يخافون) اتصالية وهي التي في نحو قولهم: لست منك ولست مني، أي ينتسبون إلى الذين يخافون. وليس المعنى أنهم متصفون بالخوف بقرينة أنهم حرصوا قومهم على غزو العدو، وعليه يكون قوله (أنعم الله عليهما) أن الله أنعم عليهما بالشجاعة، فحذف متعلق فعل (أنعم) اكتفاء بدلالة السياق عليه.

ويجوز أن يكون المراد بالخوف الخوف من الله تعالى، أي كان قولهما لقومها (ادخلوا عليهم الباب) ناشئا عن خوفهما الله تعالى، فيكون تعريضا بأن الذين عصوهما لا يخافون الله تعالى، ويكون قوله (أنعم الله عليهما) استثناء بيان منشأ خوفهما الله تعالى، أي الخوف من الله نعمة منه عليهما. وهذا يقتضي أن الشجاعة في نصر الدين نعمة من الله على صاحبها. ومعنى (أنعم الله عليهما) أنعم عليهما بسلب الخوف من نفوسهم وبمعرفة الحقيقة.

(والباب) يجوز أن يراد به مدخل الأرض المقدسة، أي المسالك التي يسلك منها إلى أرض كنعان، وهو الثغر والمضيق الذي يسلك منه إلى منزل القبيلة يكون بين جبلين وعرين، إذ ليس في الأرض المأمورين بدخولها مدينة بل أرض لقوله (ادخلوا الأرض المقدسة)، فأرادا: فإذا اجتزتم الثغر ووطئتم أرض الأعداء غلبتموهم في قتالهم في ديارهم. وقد يسمى الثغر البحري بابا أيضا، مثل باب المنذب، وسموا موضعا بجهة بخارى الباب. وحمل المفسرون الباب على المشهور المتعارف، وهو باب البلد الذي في سورة، فقالوا: أرادوا باب قريتهم، أي لأن فتح مدينة الأرض يعد ملكا لجميع تلك الأرض. والظاهر أن هذه القرية هي أريحا أو قادش حاضرة العمالقة يومئذ، وهي المذكورة في سورة البقرة. والباب بهذا المعنى هو دفة عظيمة متخذة من ألواح توصل بجزأي جدار أو سور بكيفية تسمح لأن يكون ذلك اللوح سادا لتلك الفرجة متى أريد سدها وبأن تفتح عند إرادة فتحها؛ فيسمى السد به غلقا وإزالة السد فتحا. وبعد أن أمرا القوم باتخاذ الأسباب والوسائل أمراهم بالتوكل على الله والاعتماد على وعده ونصره وخبر رسوله، ولذلك ذيلا بقولهما (إن كنتم مؤمنين)، لأن الشك في صدق الرسول مبطل للإيمان.

وإنما خاطبوا موسى عقب موعظة الرجلين لهم، رجوعا إلى إبايتهم الأولى التي شافهوا بها موسى إذ قالوا (إن فيها قوما جبارين)، أو لقلة اكتراثهم بكلام الرجلين وأكدوا الامتناع الثاني من الدخول بعد المحاورة أشد توكيد دل على شدته في العربية بثلاث مؤكدات: إن، ولن، وكلمة أبدا. ومعنى قولهم (فاذهب أنت وريك فقاتلا) إن كان خطابا لموسى أنهم طلبوا منه معجزة كما تعودوا من النصر فطلبوا أن يهلك الله الجبارين بدعوة موسى.

صفحة : 1123

وقيل: أرادوا بهذا الكلام الاستخفاف بموسى، وهذا بعيد، لأنهم ما كانوا يشكون في رسالته، ولو أرادوا الاستخفاف لكفروا وليس في كلام موسى الواقع جوابا عن مقالته هذه إلا وصفهم بالفاسقين. والفسق يطلق على المعصية الكبيرة، فإن عصيان أمر الله في الجهاد كبيرة، ولذلك قال تعالى (فلا تأس على القوم الفاسقين)، وعن عبد الله بن مسعود قال: أتى المقداد بن الأسود النبي وهو يدعو على المشركين يوم بدر فقال يا رسول الله لا نقول كما قالت بنو إسرائيل (فاذهب أنت وريك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون) . الحديث.

فلا تظن من ذلك أن هذه الآية كانت مقروءة بينهم يوم بدر، لأن سورة المائدة من آخر ما نزل، وإنما تكلم المقداد بخبر كانوا يسمعون من رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يحدثهم به عن بني إسرائيل، ثم نزلت في هذه الآية بذلك اللفظ. قال (أي موسى، مناجيا ربه أو بمسمع منهم ليوقفهم على عدم امتثالهم أمر ربه) رب إني لا أملك إلا نفسي وأخي، (يجوز أن يكون المعنى لا أقدر إلا على نفسي وأخي، وإنما لم يعد الرجلين اللذين قالا) ادخلوا عليهم الباب، (لأنه خشي أن يستهوي لمه الله، ويجوز أن يراد بالفرق بينهم الحكم بينهم وإيقاف الضالين على غلطهم.

وقول الله تعالى له (فإنها محرمة عليهم أربعين سنة) الخ جواب عن قول موسى (فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين)، وهو جواب جامع لجميع ما تضمنه كلام موسى: لأن الله أعلم موسى بالعقاب الذي يصيب به الذين عصوا أمره، فسكن هاجس خوفه أن يصيبهم عذاب يعم الجميع، وحصل العقاب لهم على العصيان انتصارا

لموسى. فإن قلت: هذا العقاب قد نال موسى منه ما نال قومه، فإنه بقي معهم في التيه حتى توفي. قلت: كان ذلك هينا على موسى لأن بقاءه معهم لإرشادهم وصلاحهم وهو خصيصة رسالته، فالتعب في ذلك يزيده رفع درجة، أما هم فكانوا في مشقة. (يتيهون) يضلون، ومصدره التيه بفتح التاء وسكون الياء والتيه بكسر التاء وسكون التحتية. وسميت المفازة تيهاء وسميت تيهاء. وقد بقي بنو إسرائيل مقيمين في جهات ضيقة ويسيرون الهوبنا على طريق غير منتظم حتى بلغوا جبل نيبو على مقربة من نهر الأردن، فهناك توفي موسى عليه السلام وهناك دفن. ولا يعرف موضع قبره كما في نص كتاب اليهود. وما دخلوا الأرض المقدسة حتى عبروا الأردن بقيادة يوشع بن نون خليفة موسى. وقد استثناه الله تعالى هو وكالب بن يفته، لأنهما لم يقولا: لن ندخلها. وأما بقية الرواد الذين أرسلهم موسى لاختبار الأرض فوافقوا قومهم في الامتناع من دخولها.

وقوله (فلا تأس على القوم الفاسقين) تفريع على الإخبار بهذا العقاب، لأنه علم أن موسى يحزنه ذلك، فنهاه عن الحزن لأنهم لا يستأهلون الحزن لأجلهم لفسقهم. والأسى: الحزن، يقال أسى كفرح إذا حزن.

(واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين] [27] لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العلمين[28] إني أريد أن تبوأ بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين[29] فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله فأصبح من الخاسرين[30])

صفحة : 1124

عطف نبأ على نبأ ليكون مقدمة للتحذير من قتل النفس والحراة والسرقه، ويتبع بتحريم الخمر وأحكام الوصية وغيرها، وليحسن التخلص مما استطرد من الأنباء والقصص التي هي مواقع عبرة وتنظم كلها في جرائر الغرور. والمناسبة بينها وبين القصة التي قبلها مناسبة تماثل ومناسبة تضاد. فأما التماثل فإن في كليهما عدم الرضا بما حكم الله تعالى: فإن بني إسرائيل عصوا أمر رسولهم إياهم بالدخول إلى الأرض المقدسة، وأحد ابني آدم عصى حكم الله تعالى بعدم قبول قربانه لأنه لم يكن من المتقين. وفي كليهما جرأة على الله بعد المعصية؛ فبنو إسرائيل قالوا: اذهب أنت وربك، وابن آدم قال: لأقتلن الذي تقبل الله منه. وأما التضاد فإن في أحدهما

إقداما مذموما من ابن آدم، وإحجاما مذموما من بني إسرائيل، وإن في إحداهما اتفاق أخوين هما موسى وأخوه على امتثال أمر الله تعالى، وفي الأخرى اختلاف أخوين بالصلاح والفساد. ومعنى (ابني آدم) هنا ولداه، وأما ابن آدم مفردا فقد يراد به واحد من البشر نحو: يا بن آدم إنك ما دعوتني ورجوتني غفرت لك، أو مجموعا نحو: يا بني آدم خذوا زينتكم).

والباء في قوله (بالحق) للملابسة متعلقا ب(اتل). والمراد من الحق هنا الصدق من حق الشيء إذا ثبت، والصدق هو الثابت، والكذب لا ثبوت له في الواقع، كما قال (نحن نقص عليك نبأهم بالحق). ويصح أن يكون الحق ضد الباطل وهو الجد غير الهزل، أي اتل هذا النبأ متلبسا بالحق، أي بالغرض الصحيح لا لمجرد التفكه واللهو. ويحتمل أن يكون قوله (بالحق) مشيرا إلى ما حف بالقصة من زيادات زارها أهل القصص من بني إسرائيل في أسباب قتل أحد الأخوين أخاه. (وإذ) ظرف زمان ل(نبأ)، أي خبرهما الحاصل وقت تقريبيهما قربانا، فينتصب (إذ) على المفعول فيه.

وفعل (قربا) هنا مشتق من القربان الذي صار بمنزلة الاسم الجامد، وأصله مصدر كالشكران والغفران والكفران، يسمى به ما يتقرب به المرء إلى ربه من صدقة أو نسك أو صلاة، فاشتق من القربان قرب، كما اشتق من النسك نسك، ومن الأضحية ضحى، ومن العقيقة عق. وليس (قربا) هنا بمعنى أدنيا إذ لا معنى لذلك هنا. وفي التوراة هما قايين والعرب يسمونه قاييل وأخوه هايل. وكان قاييل فلاحا في الأرض، وكان هايل راعيا للغنم، فقرب قاييل من ثمار حرثه قربانا وقرب هايل من أبكار غنمه قربانا. ولا ندري هل كان القربان عندهم يعطى للفقراء ونحوهم أو كان يترك للناس عامة. فتقبل الله قربان هايل ولم يتقبل قربان قاييل. والظاهر أن قبول قربان أحدهما دون الآخر حصل بوحي من الله لآدم. وإنما لم يتقبل الله قربان قاييل لأنه لم يكن رجلا صالحا بل كانت له خطايا. وقيل: كان كافرا، وهذا ينافي كونه يقرب قربانا.

وأفرد القربان في الآية لإرادة الجنس، وإنما قرب كل واحد منهما قربانا وليس هو قربانا مشتركا. ولم يسم الله تعالى المتقبل منه والذي لم يتقبل منه إذ لا جدوى لذلك في موقع العبرة. وإنما حمله على قتل أخيه حسده على مزية القبول. والحسد أول جريمة ظهرت في الأرض.

وقوله في الجواب (إنما يتقبل الله من المتقين) موعظة وتعريض وتنصل مما يوجب قتله. يقول: القبول فعل الله لا فعل غيره، وهو يتقبل من المتقي لا من غيره. يعرض به أنه ليس بتقي، ولذلك لم يتقبل الله منه. وآية ذلك أنه يضم قتل النفس. ولذا فلا ذنب، لمن تقبل الله قربانه، يستوجب القتل. وقد أفاد قول ابن آدم حصر القبول في أعمال المتقين، فإذا كان المراد من المتقين معناه المعروف شرعا المحكي بلفظه الدال عليه مراد ابن آدم كان مفاد الحصر أن عمل غير المتقي لا يقبل؛ فيحتمل أن هذا كان شريعتهم، ثم نسخ في الإسلام بقبول الحسنات من المؤمن وإن لم يكن متقيا في سائر أحواله؛ ويحتمل أن يراد بالمتقين المخلصون في العمل، فيكون عدم القبول أمانة علة عدم الإخلاص، وفيه إخراج لفظ التقوى عن المتعارف؛ ويحتمل أن يريد بالتقبل تقبلا خاصا، وهو التقبل التام الدال عليه احتراق القربان، فيكون على حد قوله تعالى (هدى للمتقين)، أي هدى كاملا لهم، وقوله (والآخرة عند ربك للمتقين)، أي الآخرة الكاملة، ويحتمل أن يريد تقبل القرايين خاصة؛ ويحتمل أن يراد المتقين بالقربان، أي المرئيين به تقوى الله، وأن أخاه أراد بقربانه بأنه المباهاة.

ومعنى هذا الحصر أن الله لا يتقبل من غير المتقين وكان ذلك شرع زمانهم.

وقوله (لئن بسطت إلي يدك لتقتلني) الخ موعظة لأخيه ليذكره خطر هذا الجرم الذي أقدم عليه. وفيه إشعار بأنه يستطيع دفاعه ولكنه منعه منه خوف الله تعالى. والظاهر أن هذا اجتهاد من هاويل في استعظام جرم قتل النفس، ولو كان القتل دفاعا. وقد علم الأخوان ما هو القتل بما يعرفانه من ذبح الحيوان والصيد، فكان القتل معروفا لهما، ولهذا عزم عليه قابيل فرأى هاويل للنفوس حرمة ولو كانت ظالمة، ورأى في الاستسلام لطالب قتله إبقاء على حفظ النفوس لإكمال مراد الله من تعمير الأرض. ويمكن أن يكونا تلقيا من أبيهما الوصاية بحفظ النفوس صغيرها وكبيرها ولو كان في وقت الدفاع، ولذلك قال (إني أخاف الله رب العالمين). فقوله (إني أخاف الله) يدل على أن الدفاع بما يفضي إلى القتل كان محرما وأن هذا شريعة منسوخة لأن الشرائع تبيح للمعتدى عليه أن يدافع عن نفسه ولو بقتل المعتدي، ولكنه لا يتجاوز الحد الذي يحصل به الدفاع. وأما حديث إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار فذلك في القتال على الملك وقصد التغالب الذي ينكف فيه المعتدي بتسليم الآخر له؛ فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم أصلح الفريقين بالتسليم للآخر وحمل التبعة عليه تجنباً للفتنة، وهو الموقف الذي وقفه عثمان رضي الله عنه رجاء الصلاح.

ومعنى (أريد): أريد من إمساكي عن الدفاع.
وأطلقت الإرادة على العزم كما في قوله تعالى (قال إني أريد أن
أنحكك إحدى ابنتي هاتين وقوله يريد الله بكم اليسر). فالجملة تعليل
لتي قبلها، ولذلك فصلت وافتتحت ب(إن) المشعرة بالتعليل بمعنى
فاء التفرع.

(وتبوء) ترجع، وهو رجوع مجازي، أي تكتسب ذلك من فعلك، فكأنه
خرج يسعى لنفسه فبأثمين.

والأظهر في معنى قوله (بأثمين) ما له من الآثام الفارطة في
عمره، أي أرجو أن يغفر لي وتحمل ذنوبي عليك. وفي الحديث
يؤتى بالظالم والمظلوم يوم القيامة فيؤخذ من حسنات الظالم فيزاد
في حسنات المظلوم حتى ينتصف فإن لم يكن له حسنات أخذ من
سيئات المظلوم فتطرح عليه. رواه مسلم فإن كان قد قال هذا
عن علم من وحي فقد كان مثل ما شرع في الإسلام، وإن كان قد
قاله عن اجتهاد فقد أصاب في اجتهاده وإلهامه ونطق عن مثل
نبوءة.

ومصدر (أن تبوء) هو مفعول (أريد)، أي أريد من الإمساك عن أن
أقتلك إن أقدمت على قتلي أريد أن يقع إثمك عليك، فإثم مراد به
الجنس، أي ما عسى أن يكون له من إثم. وقد أراد بهذا موعظة
أخيه، ولذلك عطف عليه قوله (وإثمك) تذكيرا له بفظاعة عاقبة
فعلته، كقوله تعالى (ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار
الذين يضلونهم بغير علم). فعطف قوله (وإثمك) إدماج بذكر ما
يحصل في نفس الأمر وليس هو مما يريد. وكذلك قوله (فنكون
من أصحاب النار) تذكيرا لأخيه بما عسى أن يكفه عن الاعتداء.

صفحة : 1126

ومعنى (من أصحاب النار) أي ممن يطول عذابه في النار، لأن
أصحاب النار هم ملازموها.

وقوله (فطوعت له نفسه قتل أخيه) دلت الفاء على التفرع
والتعقيب، ودل (طوع) على حدوث تردد في نفس قابيل ومغالبة بين
دافع الحسد ودافع الخشية، فعلمنا أن المفرع عنه محذوف، تقديره:
فتردد مليا، أو فترصد فرصا فطوعت له نفسه. فقد قيل: إنه بقي
زمانا يتربص بأخيه، (وطوع) معناه جعله طائعا، أي مكنه من
المطوع. والبطوع والطواعية: ضد الإكراه، والتطوع: محاولة الطوع.
شبه قتل أخيه بشيء متعاص عن قابيل ولا يطيعه بسبب معارضة
التعقل والخشية. وشبهت داعية القتل في نفس قابيل بشخص يعنيه

ويذلل له القتل المتعاصي، فكان (طوعت) استعارة تمثيلية، والمعنى الحاصل من هذا التمثيل أن نفس قاييل سولت له قتل أخيه بعد ممانعة.

وقد سلك في قوله (فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله) مسلك الإطناب، وكان مقتضى الإيجاز أن يحذف (فطوعت له نفسه قتل أخيه) ويقتصر على قوله (فقتله) لكن عدل عن ذلك لقصد تفضيح حالة القاتل في تصوير خواطره الشريرة وقساوة قلبه، إذ حدثه بقتل من كان شأنه الرحمة به والرفق، فلم يكن ذلك إطنابا. ومعنى (فأصبح من الخاسرين) صار، ويكون المراد بالخسارة هنا خسارة الآخرة، أي صار بذلك القتل ممن خسر الآخرة، ويجوز إبقاء (أصبح) على ظاهرها، أي غدا خاسرا في الدنيا. والمراد بالخسارة ما يبدو على الجاني من الاضطراب وسوء الحالة وخيبة الرجاء، فتفيد أن القتل وقع في الصباح.

(فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه) قال يا ويلتي أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي) البعث هنا مستعمل في الإلهام بالطيران إلى ذلك المكان، أي فألهم الله غرابا ينزل بحيث يراه قاييل. وكان اختيار الغراب لهذا العمل إما لأن الدفن حيلة في الغربان من قبل، وإما لأن الله اختاره لذلك لمناسبة ما يعتري الناظر إلى سواد لونه من الانقباض بما للأسيف الخاسر من انقباض النفس. ولعل هذا هو الأصل في تشاؤم العرب بالغراب، فقالوا: غراب البين.

والضمير المستتر في (يريه) إن كان عائدا إلى اسم الجلالة فالتعليل المستفاد من اللام وإسناد الإرادة حقيقتان، وإن كان عائدا إلى الغراب فاللام مستعملة في معنى فاء التفرع، وإسناد الإرادة إلى الغراب مجاز، لأنه سبب الرؤية فكأنه مريء. (و) كيف (يجوز أن تكون مجردة عن الاستفهام مرادا منها الكيفية، أو للاستفهام، والمعنى: ليريه جواب كيف يواري.

والسؤا: ما تسوء رؤيته، وهي هنا تغير رائحة القتل وتقطع جسمه.

وكلمة (يا ويلتا) من صيغ الاستغاثة المستعملة في التعجب، وأصله يا لويلتي، فعوضت الألف عن لام الاستغاثة نحو قولهم: يا عجا، ويجوز أن يجعل الألف عوضا عن ياء المتكلم، وهي لغة، ويكون النداء مجازا بتنزيل الويلة منزلة ما ينادى، كقوله (يا حسرتى على ما فرطت في جنب الله). والاستفهام في (أعجزت) إنكاري.

وهذا المشهد العظيم هو مشهد أول حضارة في البشر، وهي من قبيل طلب ستر المشاهد المكروهة. وهو أيضا مشهد أول علم

اكتسبه البشر بالتقليد وبالتجربة، وهو أيضا مشهد أول مظاهر تلقي البشر معارفه من عوالم أضعف منه كما تشبه الناس بالحيوان في الزينة، فلبسوا الجلود الحسنة الملونة وتكلموا بالريش الملون وبالزهور والحجارة الكريمة، فكم في هذه الآفة من عبرة للتاريخ والدين والخلق.

(فأصبح من النادمين[31](القول فيه كالقول في) فأصبح من الخاسرين.) ومعنى (من النادمين) أصبح نادما أشد ندامة، لأن (من النادمين) أدل على تمكن الندامة من نفسه، من أن يقال (نادما). كما تقدم عند قوله تعالى (وكان من الكافرين) وقوله (فتكونا من الظالمين) في سورة البقرة.

والندم أسف الفاعل على فعل صدر منه؛ لم يتفطن لما فيه عليه من مضرة قال تعالى (أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين)، أي ندم على ما اقترف من قتل أخيه إذ رأى الغراب يحتفل بإكرام أخيه الميت ورأى نفسه يجترئ على قتل أخيه، وما إسراعه إلى تقليد الغراب في دفن أخيه إلا مبدأ الندامة وحب الكرامة لأخيه.

صفحة : 1127

ويحتمل أن هذا الندم لم يكن ناشئا عن خوف عذاب الله ولا قصد توبة، فلذلك لم ينفعه. فجاء في الصحيح ما من نفس تقتل ظلما إلا كان على ابن آدم الأول كفل من دمها ذلك لأنه أول من سن القتل . ويحتمل أن يكون دليلا لمن قالوا: إن القاتل لا تقبل توبته وهو مروى عن ابن عباس، وقد تقدم عند قوله تعالى (ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها) الآية من سورة النساء. (من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا) يتعين أن يكون (من أجل ذلك) تعليلا ل(كتبنا)، وهو مبدأ الجملة، ويكون منتهى التي قبلها قوله (من النادمين). وليس قوله (من أجل ذلك) متعلقا ب(النادمين) تعليلا له للاستغناء عنه بمفاد الفاء في قوله (فأصبح).

(و) من (للابتداء. والأجل الجراء والتسبب أصله مصدر أجل يأجل ويأجل كنصر وضرب بمعنى جنى واكتسب. وقيل: هو خاص باكتساب الجريمة، فيكون مرادفا لجنى وجرم، ومنه الجناية والجريمة. غير أن العرب توسعوا فأطلقوا الأجل على المكتسب مطلقا بعلاقة الإطلاق.

والابتداء الذي استعملت له (من هنا مجازي، شبه سبب الشيء
بابتداء صدوره، وهو مثار قولهم: إن من معاني) من (التعليل، فإن
كثرة دخولها على كلمة) أجل (أحدث فيها معنى التعليل، وكثر حذف
كلمة أجل بعدها محدث فيها معنى التعليل، كما في قول الأعشى:
فآليت لا أرثي لها من كلاله
ولا
من حفى حتى ألقى محمدا واستفيد التعليل من مفاد الجملة. وكان
التعليل بكلمة من أجل أقوى منه بمجرد اللام، ولذلك اختير هنا
ليدل على أن هذه الواقعة كانت هي السبب في تهويل أمر القتل
وإظهار مثالبه.

وفي ذكر اسم الإشارة وهو خصوص ذلك (قصد استيعاب جميع
المذكور.

وقرأ الجمهور) من أجل ذلك (بسكون نون) من (وإظهار همزة)
أجل).

وقراءة ورش عن نافع بفتح النون وحذف همزة أجل على طريقته.
وقرأ أبو جعفر) من أجل ذلك (بكسر نون) من (وحذف همزة أجل
بعد نقل حركتها إلى النون فصارت غير منطوق بها.
ومعنى) كتبنا (شرعنا كقوله) كتب عليكم الصيام).
ومفعول) كتبنا (مضمون جملة) أنه من قتل نفسا بغير نفس أو
فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا).

(وأن) من قوله) أنه (بفتح الهمزة أخت) إن (المكسورة الهمزة وهي
تفيد المصدرية، وضمير) أنه (ضمير الشأن، أي كتبنا عليهم شأنا مهما
هو مماثلة قتل نفس واحدة بغير حق لقتل القاتل الناس أجمعين.
ووجه تحصيل هذا المعنى من هذا التركيب يتضح ببيان موقع حرف
(أن) المفتوح الهمزة المشدد النون، فهذا الحرف لا يقع في الكلام
إلا معمولا لعامل قبله يقتضيه، فتعين أن الجملة بعد (أن) بمنزلة
المفرد المعمول للعامل، فلزم أن الجملة بعد (أن) مؤولة بمصدر
يسبك، أي يؤخذ من خبر) أن).

وقد اتفق علماء العربية على كون) أن (المفتوحة الهمزة المشددة
النون أختا لحرف) إن (المكسورة الهمزة، وأنها تفيد التأكيد مثل
أختها.

واتفقوا على كون) أن (المفتوحة الهمزة من الموصولات الحرفية
الخمسة التي يسبك مدخولها بمصدر. وبهذا تزيد) أن (المفتوحة على
) إن (المكسورة.

وخبر) أن (في هذه الآية جملة) من قتل نفسا بغير نفس (الخ. وهي
مع ذلك مفسرة لضمير الشأن.

ومفعول (كتبنا) مأخوذ من جملة الشرط وجوابه، وتقديره: كتبنا
مشابهاة قتل نفس بغير نفس الخ بقتل الناس أجمعين في عظيم
الجرم.

صفحة : 1128

وعلى هذا الوجه جرى كلام المفسرين والنحويين. ووقع في لسان
العرب عن الفراء ما حاصله: إذا جاءت (أن) بعد القول وما تصرف
منه وكانت تفسيراً للقول ولم تكن حكاية له نصبتها أي فتحت
همزتها ، مثل قولك: قد قلت لك كلاماً حسناً أن أباك شريف،
تفتح (أن) لأنها فسرت كلاماً ، وهو منصوب، أي مفعول لفعل
قلت فمفسره منصوب أيضاً على المفعولية لأن البيان له إعراب
المبين . فالفراء يثبت لحرف (أن) معنى التفسير علاوة على ما
يُثبت له جميع النحويين من معنى المصدرية، فصار حرف (أن)
أن) بالجمع بين القولين دالاً على معنى التأكيد باطراد ودالاً معه
على معنى المصدرية تارة وعلى معنى التفسير تارة أخرى بحسب
اختلاف المقام. ولعل الفراء ينحو إلى أن حرف (أن) المفتوحة
الهمزة مركب من حرفين هما حرف (إن) المكسورة الهمزة
المشددة النون، وحرف (أن) المفتوحة الهمزة الساكنة النون التي
تكون تارة مصدرية وتارة تفسيرية؛ ففتح همزته لاعتبار تركيبه من (أن
أن) المفتوحة الهمزة الساكنة النون مصدرية أو تفسيرية، وتشديد
نونه لاعتبار تركيبه من (إن) المكسورة الهمزة المشددة النون،
وأصله و أن إن فلما ركبا تداخلت حروفهما، كما قال بعض
النحويين: إن أصل لن لا أن .
وهذا بيان أن قتل النفس بغير حق جرم فظيع، كفضاعة قتل
الناس كلهم. والمقصود التوطئة لمشروعية القصاص المصرح به في
الآية الآتية) وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس (الآية).
والمقصود من الإخبار بما كتب على بني إسرائيل بيان للمسلمين
أن حكم القصاص شرع سالف ومراد لله قديم، لأن لمعرفة تاريخ
الشرائع تبصرة للمتفقيين وتطمينا لنفوس المخاطبين وإزالة لما
عسى أن يعترض من الشبه في أحكام خفيت مصالحها، كمشروعية
القصاص، فإنه قد يبدو للأنظار القاصرة أنه مداواة بمثل الداء
المتداوي منه حتى دعا ذلك الاشتباه بعض الأمم إلى إبطال حكم
القصاص بعلّة أنهم لا يعاقبون المذنب بذنب آخر، وهي غفلة دق
مسلكها عن انحصار الارتداع عن القتل في تحقق المجازاة بالقتل؛
لأن النفوس جبلت على حب البقاء وعلى حب إرضاء القوة الغضبية،

فإذا علم عند الغضب أنه إذا قتل فجزاؤه القتل ارتدع، وإذا طمع في أن يكون الجزاء دون القتل أقدم على إرضاء قوته الغضبية، ثم علل نفسه بأن ما دون القصاص يمكن الصبر عليه والتفادي منه. وقد كثر ذلك عند العرب وشاع في أقوالهم وأعمالهم، قال قائلهم، وهو قيس بن زهير العبسي:

شفيت النفس من حمل بن بدر

وسيفي من حذيفة قد شفاني ولذلك قال الله تعالى (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب.)

ومعنى التشبيه في قوله (فكأنما قتل الناس جميعا) حث جميع الأمة على تعقب قاتل النفس وأخذه أينما ثقف والامتناع من إيوائه أو الستر عليه، كل مخاطب على حسب مقدرته وبقدر بسطة يده في الأرض، من ولاة الأمور إلى عامة الناس. فالمقصود من ذلك التشبيه تهويل القتل وليس المقصود أنه قد قتل الناس جميعا، ألا ترى أنه قابل للعفو من خصوص أولياء الدم دون بقية الناس. على أن فيه معنى نفسانيا جليلا، وهو أن الداعي الذي يقدم بالقاتل على القتل يرجع إلى ترجيح إرضاء الداعي النفساني الناشئ عن الغضب وحب الانتقام على دواعي احترام الحق وزجر النفس والنظر في عواقب الفعل من نظم العالم، فالذي كان من حيلته ترجيح ذلك الداعي الطفيف على جملة هذه المعاني الشريفة فذلك ذو نفس يوشك أن تدعوه دوما إلى هضم الحقوق، فكلما سنحت له الفرصة قتل، ولو دعت أن يقتل الناس جميعا لفعل. ولك أن تجعل المقصد من التشبيه توجيه حكم القصاص وحقيقته، وأنه منظور فيه لحق المقتول بحيث لو تمكن لما رضي إلا بجزاء قاتله بمثل جرمه؛ فلا يتعجب أحد من حكم القصاص قائلًا: كيف نصلح العالم بمثل ما فسد به، وكيف نداوي الداء بداء آخر، فبين لهم أن قاتل النفس عند ولي المقتول كأنما قتل الناس جميعا.

وقد ذكرت وجوه في بيان معنى التشبيه لا يقبلها النظر.

صفحة : 1129

ومعنى (ومن أحيائها) من استنقذها من الموت، لظهور أن الإحياء بعد الموت ليس من مقدور الناس، أي ومن اهتم باستنقاذها والذب عنها فكأنما أحيى الناس جميعا بذلك التوجيه الذي بيناه أنفا، أو من غلب وازع الشرع والحكمة على داعي الغضب والشهوة فانكف عن القتل عند الغضب.

(ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيرا منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون[32]) (تذييل لحكم شرع القصاص على بني إسرائيل، وهو خبر مستعمل كناية عن إعراضهم عن الشريعة، وأنهم مع ما شدد عليهم في شأن القتل ولم يزالوا يقتلون، كما أشعر به قوله) بعد ذلك(، أي بعد أن جاءتهم رسلنا بالبينات. وحذف متعلق (مسرفون) لقصد التعميم. والمراد مسرفون في المفاصد التي منها قتل الأنفس بقرينة قوله (في الأرض)، فقد كثر في استعمال القرآن ذكر (في الأرض) مع ذكر الإفساد.

(وجملة) ثم إن كثيرا منهم (عطف على جملة) ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات(، و)ثم(للتراخي في الرتبة، لأن مجيء الرسل بالبينات شأن عجيب، والإسراف في الأرض بعد تلك البينات أعجب. وذكر) في الأرض(لتصوير هذا الإسراف عند السامع وتفضيحه، كما في قوله تعالى) ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها(، وتقديم) في الأرض(للاهتمام وهو يفيد زيادة تفضيح الإسراف فيها مع أهمية شأنها.

وقرأ الجمهور (رسلنا) بضم السين. وقرأه أبو عمرو ويعقوب بإسكان السين.

(إنما جزاء الذين يجاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم[33]) إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم[34]) (تخلص إلى تشريع عقاب المحاربين، وهم ضرب من الجناة بجناية القتل. ولا علاقة لهذه الآية ولا التي بعدها بأخبار بني إسرائيل. نزلت هذه الآية في شأن حكم النبي صلى الله عليه وسلم في العرنيين، وبه يشعر صنيع البخاري إذ ترجم بهذه الآية من كتاب التفسير، وأخرج عقبه حديث أنس بن مالك في العرنيين. ونص الحديث من مواضع من صحيحه: قدم على النبي صلى الله عليه وسلم نفر من عكل وعرينة فأسلموا ثم أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسالوا فقالوا قد استوخمنا هذه الأرض، فقال لهم: هذه نعم لنا فأخرجوا فيها فاشربوا ألبانها وأبوالها، فأخرجوا فيها فشربوا من أبوالها وألبانها واستصحوا، فمالوا على الراعي فقتلوه واطردوا الذود وارتدوا، فبعث رسول الله في آثارهم. بعث جرير بن عبد الله في خيل فأدركوهم وقد أشرفوا على بلادهم، فما ترجل النهار حتى جيء بهم، فأمر بهم، فقطعت أيديهم وأرجلهم وسملت أعينهم بمسامير أحميت، ثم حبسهم حتى ماتوا. وقيل: أمر بهم فألقوا في الحرة يستسقون فما يسقون حتى ماتوا. قال جماعة: وكان ذلك سنة ست من الهجرة، كان هذا قبل أن تنزل آية المائدة. نقل ذلك مولى ابن

الطلاع في كتاب الأفضية المأثورة بسنده إلى ابن جبير وابن سيرين، وعلى هذا يكون نزولها نسخا للحد الذي أقامه النبي صلى الله عليه وسلم سواء كان عن وحي أم عن اجتهاد منه، لأنه لما اجتهد ولم يغيره الله عليه قبل وقوع العمل به فقد تقرر به شرع. وإنما أذن الله له بذلك العقاب الشديد لأنهم أرادوا أن يكونوا قدوة للمشركين في التحيل بإظهار الإسلام للتوصل إلى الكيد للمسلمين، ولأنهم جمعوا في فعلهم جنایات كثيرة. قال أبو قلابة: فماذا يستبقى من هؤلاء قتلوا النفس وحاربوا الله ورسوله وخوفوا رسول الله. وفي رواية للطبري: نزلت في قوم من أهل الكتاب كان بينهم وبين المسلمين عهد فنقضوه وقطعوا السبيل وأفسدوا في الأرض. رواه عن ابن عباس والضحاك. والصحيح الأول. وأياما كان فقد نسخ ذلك بهذه الآية.

صفحة : 1130

فالحصر ب)إنما(في قوله)إنما جزاء الذين يحاربون(الخ على أصح الروايتين في سبب نزول الآية حصر إضافي، وهو قصر قلب لإبطال أي لنسخ العقاب الذي أمر به الرسول صلى الله عليه وسلم على العربيين، وعلى ما رواه الطبري عن ابن عباس فالحصر أن لا جزاء لهم إلا ذلك، فيكون المقصود من القصر حينئذ أن لا ينقص عن ذلك الجزاء وهو أحد الأمور الأربعة. وقد يكون الحصر لرد اعتقاد مقدر وهو اعتقاد من يستعظم هذا الجزاء ويميل إلى التخفيف منه. وكذلك يكون إذا كانت الآية غير نازلة على سبب أصلا. وأياما كان سبب النزول فإن الآية تقتضي وجوب عقاب المحاربين بما ذكر الله فيها، لأن الحصر يفيد تأكيد النسبة. والتأكيد يصلح أن يعد في أمارات وجوب الفل المعدود بعضها في أصول الفقه لأنه يجعل الحكم جازما.

ومعنى)يحاربون(أنهم يكونون مقاتلين بالسلاح عدوانا لقصد المغنم كشأن المحارب المبادئ، لأن حقيقة الحرب القتال. ومعنى محاربة الله محاربة شرعه وقصد الاعتداء على أحكامه، وقد علم أن الله لا يحاربه أحد فذكره في المحاربة لتشنيع أمرها بأنها محاربة لمن يغضب الله لمحاربتة، وهو الرسول، صلى الله عليه وسلم. والمراد بمحاربة الرسول الاعتداء على حكمه وسلطانه، فإن العربيين اعتدوا على نعم رسول الله صلى الله عليه وسلم المتخذة لتجهيز جيوش المسلمين، وهو قد امتن عليهم بالانتفاع بها فلم يراعوا ذلك لكفرهم فما عاقب به الرسول العربيين كان عقابا على محاربة خاصة هي

من صريح البغض للإسلام. ثم إن الله شرع حكما للمحاربة التي تقع في زمن رسول الله وبعده، وسوى عقوبتها، فتعين أن يصير تأويل (يحاربون الله ورسوله) (المحاربة لجماعة المسلمين. وجعل لها جزاء عين جزاء الردة، لأن الردة لها جزاء آخر فعلنا أن الجزاء لأجل المحاربة. ومن أجل ذلك اعتبره العلماء جزاء لمن يأتي هذه الجريمة من المسلمين، ولهذا لم يجعله الله جزاء للكفار الذين حاربوا الرسول لأجل عناد الدين؛ فهذا المعنى عدي (يحاربون) (إلى) الله ورسوله (ليظهر أنهم لم يقصدوا حرب معين من الناس ولا حرب صف.

وعطف) ويسعون في الأرض فسادا) لبيان القصد من حربهم الله ورسوله، فصار الجزاء على مجموع الأمرين، فمجموع الأمرين سبب مركب للعقوبة، وكل واحد من الأمرين جزء سبب لا يقتضي هذه العقوبة بخصوصها.

وقد اختلف العلماء في حقيقة الحراية؛ فقال مالك: هي حمل السلاح على الناس لأخذ أموالهم دون نأثرة ولا دخل ولا عداوة أي بين المحارب بالكسر وبين المحارب بالفتح، سواء في البادية أو في مصر، وقال به الشافعي وأبو ثور. وقيل: لا يكون المحارب في مصر محاربا، وهو قول أبي حنيفة وسفيان الثوري وإسحاق. والذي نظر إليه مالك هو عموم معنى لفظ الحراية، والذي نظر إليه مخالفوه هو الغالب في العرف لندرة الحراية في مصر. وقد كانت نزلت بتونس قضية لص اسمه وناس أخاف أهل تونس بحيله في السرقة، وكان يحمل السلاح فحكم عليه بحكم المحارب في مدة الأمير محمد الصادق باي وقتل شنقا بباب سويقة.

(ومعنى) (يسعون في الأرض فسادا) أنهم يكتسبون الفساد ويجتنبونه ويجترحونه، لأن السعي قد استعمل بمعنى الاكتساب واللم، قال تعالى (ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها). ويقولون: سعى فلان لأهله، أي اكتسب لهم، وقال تعالى (لتجزى كل نفس بما تسعى). وصاحب الكشاف جعله هنا بمعنى المشي، فجعل (فسادا) حالا أو مفعولا لأجله، ولقد نظر إلى أن غالب عمل المحارب هو السعي والتنقل، ويكون الفعل منزلا منزلة اللازم اكتفاء بدلالة المفعول لأجله. وجوز أن يكون سعى بمعنى أفسد، فجعل (فسادا) مفعولا مطلقا. ولا يعرف استعمال سعى بمعنى أفسد.

والفساد: إتلاف الأنفس والأموال، فالمحارب يقتل الرجل لأخذ ما عليه من الثياب ونحو ذلك.

(ويقتلوا) مبالغة في يقتلوا، كقول امرئ القيس:

في أعشار قلب مقتل قصد من المبالغة هنا إيقاعه بدون لين ولا رفق تشديدا عليهم، وكذلك الوجه في قوله (يصلبوا).

والصلب: وضع الجاني الذي يراد قتله مشدودا على خشبة ثم قتله عليها طعنا بالرمح في موضع القتل. وقيل: الصلب بعد القتل. والأول قول مالك، والثاني مذهب أشهب والشافعي.

صفحة : 1131

(و) من (في قوله) من خلاف (ابتدائية في موضع الحال من) أيديهم وأرجلهم، فهي قيد للقطع، أي أن القطع يبتدئ في حال التخالف، وقد علم أن المقطوع هو العضو المخالف فتعين أنه مخالف لمقطوع آخر وإلا لم تتصور المخالفة، فإذا لم يكن عضو مقطوع سابق فقد تعذر التخالف فيكون القطع للعضو الأول أنفا ثم تجري المخالفة فيما بعد. وقد علم من قوله) من خلاف (أنه لا يقطع من المحارب إلا يد واحدة أو رجل واحدة ولا يقطع يداه أو رجلاه؛ لأنه لو كان كذلك لم يتصور معنى لكون القطع من خلاف. فهذا التركيب من بديع الإيجاز. والظاهر أن كون القطع من خلاف تيسير ورحمة، لأن ذلك أمكن لحركة بقية الجهد بعد البرء وذلك بأن يتوكأ باليد الباقية على عود بجهة الرجل المقطوعة.

قال علماؤنا: تقطع يده لأجل أخذ المال، ورجله للإخافة؛ لأن اليد هي العضو الذي به الأخذ، والرجل هي العضو الذي به الإخافة، أي المشي وراء الناس والتعرض لهم.

والنفي من الأرض: الإبعاد من المكان الذي هو وطنه لأن النفي معناه عدم الوجود. والمراد الإبعاد، لأنه إبعاد عن القوم الذين حاربوهم. يقال: نفوا فلانا، أي أخرجوه من بينهم، وهو الخلع، وقال النابغة:

ليهنئ لكم أن قد نفيتم بيوتنا أي أقصيتمونا عن دياركم. ولا يعرف في كلام العرب معنى للنفي غير هذا. وقال أبو حنيفة وبعض العلماء: النفي هو السجن. وحملهم على هذا التأويل البعيد التفادي من دفع أضرار المحارب عن قوم كان فيهم بتسليط ضره على قوم آخرين. وهو نظر يحمل على التأويل، ولكن قد بين العلماء أن النفي يحصل به دفع الضر لأن العرب كانوا إذا أخرج أحد من وطنه ذل وخضت شوكته، قال امرؤ القيس:

به الذئب يعوي كالخليع المعيل وذلك حال غير مختص بالعرب فإن للمرء في بلده وقوعه من الإقدام ما ليس له في غير بلده. على أن من العلماء من قال: ينفون إلى بلد بعيد منحاز إلى جهة بحيث يكون فيه كالمحصور. قال أبو الزناد: كان النفي قديما إلى دهلك وإلى باضع وهما جزيرتان في بحر اليمن.

وقد دلت الآية على أمرين: أحدهما التخيير في جزاء المحاربين؛ (لأن أصل) أو (الدلالة على أحد الشئيين أو الأشياء في الوقوع، ويقتضي ذلك في باب الأمر ونحوه التخيير، نحو) ففدية من صيام أو صدقة أو نسك. (وقد تمسك بهذا الظاهر جماعة من العلماء منهم مالك بن أنس، وسعيد بن المسيب، وعطاء، ومجاهد، والنخعي، وأبو حنيفة والمروني عن مالك أن هذا التخيير لأجل الحرابة فإن أجتزح في مدة حرابته جريمة ثابتة توجب الأخذ بأشد العقوبة كالقتل قتل دون تخيير، وهو مدرك واضح. ثم ينبغي للإمام بعد ذلك أن يأخذ في العقوبة بما يقارب جرم المحارب وكثرة مقامه في فساده. وذهب جماعة إلى أن) أو (في الآية للتقسيم لا للتخيير، وأن المذكورات مراتب للعقوبات بحسب ما أجتزحه المحارب: فمن قتل وأخذ المال قتل وصلب، ومن لم يقتل ولا أخذ مالا عزر، ومن أخاف الطريق نفي، ومن أخذ المال فقط قطع، وهو قول ابن عباس، وقتادة، والحسن، والسدي والشافعي. ويقرب خلافهم من التقارب. والأمر الثاني أن هذه العقوبات هي لأجل الحرابة وليست لأجل حقوق الأفراد من الناس، كما دل على ذلك قوله بعد) إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم (الآية وهو بين. ولذلك فلو أسقط المعتدى عليهم حقوقهم لم يسقط عن المحارب عقوبة الحرابة.

صفحة : 1132

وقوله) ذلك لهم خزي في الدنيا(، أي الجزاء خزي لهم في الدنيا. والخزي: الذل والإهانة) ولا تخزنا يوم القيامة(. وقد دلت الآية على أن لهؤلاء المحاربين عقابين: عقابا في الدنيا وعقابا في الآخرة. فإن كان المقصود من المحاربين في الآية خصوص المحاربين من أهل الكفر كالعربيين، كما قيل به، فاستحقاقهم العذابين ظاهر، وإن كان المراد به ما يشمل المحارب من أهل الإسلام كانت الآية معارضة لما ورد في الحديث الصحيح في حديث عبادة بن الصامت من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أخذ البيعة على المؤمنين بما تضمنته آية) إذا جاءك المؤمنات يبأعنك(الخ فقال فمن وفى منكم فأجره على الله ومن أصاب من ذلك شيئا فعوقب به فهو كفارة له ومن أصاب منها شيئا فستره الله فهو إلى الله إن شاء عذبه وإن شاء غفر له . فقوله: فهو كفارة له، دليل على أن الحد يسقط عقاب الآخرة، فيجوز أن يكون ما في الآية تغليظا على المحاربين بأكثر من أهل بقية الذنوب، ويجوز أن يكون تأويل

ما في هذه الآية على التفصيل، أي لهم خزي في الدنيا إن أخذوا به، ولهم في الآخرة عذاب عظيم إن لم يؤخذوا به في الدنيا. والاستثناء بقوله (إلا الذين تابوا) راجع إلى الحكمين خزي الدنيا وعذاب الآخرة، بقرينة قوله (من قبل أن تقدروا عليهم)، لأن تأثير التوبة في النجاة من عذاب الآخرة لا يتقيد بما قبل القدرة عليهم. وقد دلت أداة الاستثناء على سقوط العقوبة عن المحارب في هذه الحالة؛ فتم الكلام بها لأن الاستثناء كلام مستقل لا يحتاج إلى زيادة تصريح بانتفاء الحكم المستثنى منه عن المستثنى في استعمال العرب، وعند جمهور العلماء. فليس المستثنى مسكوتا عنه كما يقول الحنفية، ولولا الاستثناء لما دلت الآية على سقوط عقوبة المحارب المذكورة. فلو قيل: فإن تابوا، لم تدل إلا على قبول التوبة منهم في إسقاط عقاب الآخرة.

ومعنى (من قبل أن تقدروا عليهم) ما كان قبل أن يتحقق المحارب أنه مأخوذ أو يضيق عليه الحصار أو يطارد في جميع البلاد ويضيق عليه، فإن أتى قبل ذلك كله طائعا نادما سقط عنه ما شرع الله له من العقوبة، لأنه قد دل على انتقال حاله من فساد إلى صلاح فلم تبق حكمة في عقابه. ولما لم تتعرض الآية إلى غرم ما أتلفه بحرابته علم أن التوبة لا تؤثر في سقوط ما كان قد اعتلق به من حقوق الناس من مال أو دم، لأن ذلك معلوم بأدلة أخرى.

وقوله (فاعلموا أن الله غفور رحيم) تذكير بعد تمام الكلام ودفع لعجب من يتعجب من سقوط العقاب عنهم. فالفاء فصيحة عما دل عليه الاستثناء من سقوط العقوبة مع عظم الجرم، والمعنى: إن عظم عندكم سقوط العقوبة عمن تاب قبل أن يقدر عليه فاعلموا أن الله غفور رحيم.

وقد دل قوله (فاعلموا) على تنزيل المخاطبين منزلة من لا يعلم ذلك نظرا لاستعظامهم هذا العفو. وقد رأيت أن شأن فعل (اعلم) أن يدل على أهمية الخبر، كما سيأتي في قوله تعالى (واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) في سورة الأنفال وقوله فيها (واعلموا أن ما غنمتم).

(يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحون)[35] (اعتراض بين آيات وعيد المحاربين وأحكام جزائهم وبين ما بعده من قوله) (إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعا) الآية. خاطب المؤمنين بالترغيب بعد أن حذرهم من المفاسد، على عادة القرآن في تخلل الأغراض بالموعظة والترغيب والترهيب، وهي طريقة من الخطابة لاصطياد النفوس، كما قال الحريري: فلما دفنوا الميت، وفات قول ليت، أقبل شيخ من رباوة،

متأبطا لهماوة،. فقال: لمثل هذا فليعمل العاملون، إلخ. فعقب حكم المحاربين من أهل الكفر بأمر المؤمنين بالتقوى وطلب ما يوصلهم إلى مرضاة الله. وقابل قتالا مذموما بقتال يحمده عاجلا وأجلا. والوسيلة: كالوصيلة. وفعل وسل قريبا من فعل وصل، فالوسيلة: القربة، وهي فعيلة بمعنى مفعوله، أي متوسل بها أي اتبعوا التقرب إليه، أي بالطاعة.

صفحة : 1133

(وإليه) متعلق ب(الوسيلة) أي الوسيلة إلى الله تعالى. فالوسيلة أريد بها ما يبلغ به إلى الله، وقد علم المسلمون أن البلوغ إلى الله ليس بلوغ مسافة ولكنه بلوغ زلفى ورضى. فالتعريف في الوسيلة تعريف الجنس، أي كل ما تعلمون أنه يقربكم إلى الله، أي ينيلكم رضاه وقبول أعمالكم لديه. فالوسيلة ما يقرب العبد من الله بالعمل بأوامره ونواهيه. وفي الحديث القدسي ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضته عليه الحديث. والمجورور في قوله (وابتغوا إليه الوسيلة) متعلق ب(ابتغوا). ويجوز تعلقه ب(الوسيلة)، وقدم على متعلقه للحصر، أي لا تتوسلوا إلا إليه لا إلى غيره فيكون تعريضا بالمشركين لأن المسلمين لا يظن بهم ما يقتضي هذا الحصر.

(إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم عذاب أليم] [36] يريدون أن يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب مقيم [37] (الأظهر أن هذه الجملة متصلة بجملة) ولهم في الآخرة عذاب عظيم (اتصال البيان؛ فهي مبينة للجملة السابقة تهويلا للعذاب الذي توعدهم الله به في قوله) ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم (فإن أولئك المحاربين الذين نزلت تلك الآية في جزائهم كانوا قد كفروا بعد إسلامهم وحاربوا الله ورسوله، فلما ذكر جزاؤهم عقب بذكر جزاء يشملهم ويشمل أمثالهم من الذين كفروا وذلك لا ينادى كون الآية للسابقة مرادا بها ما يشتمل أهل الحراية من المسلمين.

والشرط في قوله) لو أن لهم ما في الأرض (مقدر بفعل دلت عليه) أن، (إذ التقدير: لو ثبت ما في الأرض ملكا لهم؛ فإن (لو) لاختصاصها بالفعل صح الاستغناء عن ذكره بعدها إذا وردت (أن) بعدها. وقوله) ومثله معه (معطوف على) ما في الأرض، (ولا حاجة إلى جعله مفعولا معه للاستغناء عن ذلك بقوله) معه. (واللام

في (ليفتدوا به) لتعليق الفعل المقدر، أي لو ثبت لهم ما في الأرض لأجل الافتداء به لا لأجل أن يكنزوه أو يهبوه. وأفرد الضمير في قوله (به) مع أن المذكور شيئان هما: (ما في الأرض ومثله): (إما على اعتبار الضمير راجعا إلى ما في الأرض) فقط، ويكون قوله (ومثله معه) معطوفا مقدما من تأخير. وأصل الكلام لو أن لهم ما في الأرض ليفتدوا به ومثله معه. ودل على اعتباره مقدما من تأخير أفراد الضمير المجرور بالباء. ونكتة التقديم تعجيل اليأس من الافتداء إليهم ولو بمضاعفة ما في الأرض. وإما، وهو الظاهر عندي، أن يكون الضمير عائدا إلى (مثله معه)، لأن ذلك المثل شمل ما في الأرض وزيادة فلم تبق جدوى لفرض الافتداء بما في الأرض لأنه قد اندرج في مثله الذي معه. ويجوز أن يجرى الضمير مجرى اسم الإشارة في صحة استعماله مفردا مع كونه عائدا إلى متعدد على تأويله بالمذكور؛ وهذا شائع في اسم الإشارة كقوله تعالى (عوان بين ذلك) أي بين الفارض والبكر، وقوله (ومن يفعل ذلك يلق أثاما) إشارة ما ذكر من قوله (والذين لا يدعون مع الله إلها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون)، لأن الإشارة صالحة للشيء وللأشياء، وهو قليل في الضمير، لأن صيغ الضمائر كثيرة مناسبة لما تعود إليه فخرجها عن ذلك عدول عن أصل الوضع، وهو قليل ولكنه فصيح، ومنه قوله تعالى (قل رأيتم إن أخذ الله سمعكم وأبصاركم وختم على قلوبكم من إله غير الله يأتيكم به) أي بالمذكور. وقد جعله في الكشف محمولا على اسم الإشارة، وكذلك تأوله رؤبة لما أنشد قوله:

فيها خطوط من سواد وبلق
 في الجلد توليع البهق فقال أبو عبيدة: قلت: لرؤبة إن أردت
 الخطوط فقل: كأنها، وإن أردت السواد فقل: كأنهما، فقال: أردت
 كأن ذلك وبلق. ومنه في الضمير قوله تعالى (وأتوا النساء صدقاتهن
 نحلة فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا). وقد تقدم عند قوله
 تعالى (عوان بين ذلك) في سورة البقرة.
 وقوله (ولهم عذاب مقيم) أي دائم تأكيد لقوله (وما هم بخارجين
 منها).

صفحة : 1134

(والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكلا من الله
 والله عزيز حكيم[38] فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله

يتوب عليه إن الله غفور رحيم[39](جملة معطوفة على جملة) إنما جزاء الذين يحاربون(.)(والسارق) مبتدأ والخبر محذوف عند سيبويه. والتقدير: مما يتلى عليكم حكم السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما. وقال المبرد: الخبر هو جملة (فاقطعوا أيديهما)، ودخلت الفاء في الخبر لتضمن المبتدأ معنى الشرط؛ لأن تقديره: والذي سرق والتي سرقت. والموصول إذا أريد منه التعميم ينزل منزلة الشرط أي يجعل ال فيها اسم موصول فيكون كقوله تعالى (واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم وقوله واللذان يأتيناها منكم فأذوهما). قال سيبويه: وهذا إذا كان في الكلام ما يدل على أن المبتدأ ذكر في معرض القصص أو الحكم أو الفرائض نحو(واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا واللذان يأتيناها منكم فأذوهما والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) إذ التقدير في جميع ذلك: وحكم اللاتي يأتين، أو جزاء السارق والسارقة. ولقد ذكرها ابن الحاجب في الكافية واختصرها بقوله والفاء للشرط عند المبرد وجملتان عند سيبويه، يعني: وأما عند المبرد فهي جملة شرط وجوابه فكأنها جملة واحدة وإلا فالمختار النصب أشار إلى قراءة عيسى بن عمر والسارق والسارقة بالنصب، وهي قراءة شاذة لا يعتد بها فلا يخرج القرآن عليها. وقد غلط ابن الحاجب في قوله: فالمختار النصب.

وقوله (فاقطعوا أيديهما) ضمير الخطاب لولاة الأمور بقريظة المقام، كقوله (الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة). وليس الضمير عائدا على الذين آمنوا في قوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله).

وجمع الأيدي باعتبار أفراد نوع السارق. وثني الضمير باعتبار الصنفين الذكر والأنثى؛ فالجمع هنا مراد منه التثنية كقوله تعالى (فقد صغت قلوبكما).

ووجه ذكر السارقة مع السارق دفع توهم أن يكون صيغة التذكير في السارق قيذا بحيث لا يجرى حد السرقة إلا على الرجال، وقد كانت العرب لا يقيمون للمرأة وزنا فلا يجرون عليها الحدود، وهو الداعي إلى ذكر الأنثى في قوله تعالى في سورة البقرة (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى). وقد سرقت المخزومية في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمر بقطع يدها وعظم ذلك على قريش، فقالوا: من يشفع لها عند رسول الله إلا زيد بن حارثة، فلما شفع لها أنكر عليه وقال: أتشفع في حد من حدود الله، وخطب فقال إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه وإذا سرق الضعيف قطعوه، والله لو أن فاطمة سرقت لقطع يدها .

وفي تحقيق معنى السرقة ونصاب المقدار المسروق الموجب للحد وكيفية القطع مجال لأهل الاجتهاد من علماء السلف وأئمة المذاهب وليس من غرض المفسر.

وليس من عادة القرآن تحديد المعاني الرعية وتفصيلها ولكنه يؤصل تأصيلها ويحيل ما وراء ذلك إلى متعارف أهل اللسان من معرفة حقائقها وتمييزها عما يشابهها.

فالسارق: المتصف بالسرقة. والسرقة معروفة عند العرب مميزة عن الغارة والغصب والاعتصاب والخلسة، والمؤاخذة بها ترجع إلى اعتبار الشيء المسروق مما يشح به معظم الناس. فالسرقة: أخذ أحد شيئاً لا يملكه خفية عن مالكه مخرجاً إياه من موضع هو حرز مثله لم يؤذن أخذه بالدخول إليه.

والمسروق: ما له منفعة لا يتسامح الناس في إضاعته. وقد أخذ العلماء تحديده بالرجوع إلى قيمة أقل شيء حكم النبي صلى الله عليه وسلم بقطع يد من سرقه. وقد ثبت في الصحيح أنه حكم بقطع يد سارق حفة بحاء مهملة فجيم مفوحتين ترس بن جلد تساوي ربع دينار في قول الجمهور، وتساوي ديناراً في قول أبي حنيفة، والثوري، وابن عباس، وتساوي نصف دينار في قول بعض الفقهاء.

ولم يذكر القرآن في عقوبة السارق سوى قطع اليد. وقد كان قطع يد السارق حكماً من عهد الجاهلية، قضى به الوليد بن المغيرة فأقره الإسلام كما في الآية. ولم يرد في السنة خبر صحيح إلا بقطع اليد.

صفحة : 1135

وأول رجل قطعت يده في الإسلام الخيار بن عدي بن نوفل بن عبد مناف، وأول امرأة قطعت يدها المخزومية مرة بنت سفيان. فاتفق الفقهاء على أن أول ما يبدأ به في عقوبة السارق أن تقطع يده. فقال الجمهور: اليد اليمنى، وقال فريق: اليد اليسرى، فإن سرق ثانية، فقال جمهور الأئمة: تقطع رجله المخالفة ليده المقطوعة. وقال علي بن أبي طالب: لا يقطع ولكن يحبس ويضرب. وقضى بذلك عمر بن الخطاب، وهو قول أبي حنيفة. فقال علي: إني لأستحيي أن أقطع يده الأخرى فبأي شيء يأكل ويستنجي أو رجله فعلى أي شيء يعتمد؛ فإن سرق الثالثة والرابعة فقال مالك والشافعي: تقطع يده الأخرى ورجله الأخرى، وقال الزهري: لم يبلغنا في السنة إلا قطع اليد والرجل لا يزداد على ذلك، وبه قال أحمد

بن حنبل، والثوري، وحماد بن سلمة. ويجب القضاء بقول أبي حنيفة فإن الحدود تدرأ بالشبهات وأي شبهة أعظم من اختلاف أئمة الفقه المعتبرين.

والجزاء: المكافأة على العمل بما يناسب ذلك العمل من خير أو شر، قال تعالى (إن للمتقين مفازا إلى قوله جزاء من ربك عطاء حسابا) في سورة النبأ، وقال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) في سورة الشورى.

والنكال: العقاب الشديد الذي من شأنه أن يصد المعاقب عن العود إلى مثل عمله الذي عوقب عليه، وهو مشتق من النكول عن الشيء، أي النكوص عنه والخوف منه. فالنكال ضرب من جزاء السوء، وهو أشده، وتقدم عند قوله تعالى (فجعلناها نكالا) الآية في سورة البقرة. وانتصب (جزاء) على (البدل من) (جزاء) بدل اشتمال.

فحكمة مشروعية القطع الجزاء على السرقة جزاء يقصد منه الردع وعدم العود، أي جزاء ليس بانتقام ولكنه استصلاح. وضل من حسب القطع تعويضا عن المسروق، فقال من بيتين ينسبان إلى المعري وليس في السقط ولا في اللزوميات :

يد بخمس مئين عسجدا وديت
بالها قطعت في ربع دينار ونسب جوابه لعلم الدين السخاوي:
عز الأمانة أغلاها؛ وأرخصها
ذل

الخيانة فافهم حكمة الباري وقوله (فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه) أي من تاب من السارقين من بعد السرقة تاب الله عليه، أي قبلت توبته. وقد تقدم معناه عند قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) في سورة البقرة. وليس في الآية ما يدل على إسقاط عقوبة السرقة عن السارق إن تاب قبل عقابه، لأن ظاهر تاب وتاب الله عليه أنه فيما بين العبد وبين ربه في جزاء الآخرة؛ فقوله (فمن تاب من بعد ظلمه) ترغيب لهؤلاء العصاة في التوبة وبشارة لهم. ولا دليل في الآية على إبطال حكم العقوبة في بعض الأحوال كما في آية المحاربين، فلذلك قال جمهور العلماء: توبة السارق لا تسقط القطع ولو جاء تائباً قبل القدرة عليه. ويدل لصحة قولهم أن النبي صلى الله عليه وسلم قطع يد المخزومية ولا شك أنها تائبة.

قال ابن العربي: لأن المحارب مستبد بنفسه معتصم بقوته لا يناله الإمام إلا بالإيجاف بالخيال والركاب فأسقط أجزاءه بالتوبة استنزالا من تلك الحالة كما فعل بالكافر في مغفرة جميع ما سلف استئلافا على الإسلام. وأما السارق والزاني فهما في قبضة المسلمين، اه.

وقال عطاء: إن جاء السارق تائباً قبل القدرة عليه سقط عنه القطع، ونقل هذا عن الشافعي، وهو من حمل المطلق على المقيد حملاً على حكم المحارب، وهذا يشبه أن يكون من متحد السبب مختلف الحكم. والتحقيق أن آية الحرابة ليست من المقيد بل هي حكم مستفاد استقلالاً وأن الحرابة والسرقة ليسا سبباً واحداً فليست المسألة من متحد السبب ولا من قبيل المطلق الذي قابله مقيد. (ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير[40]) (استئناف بياني، جواب لمن يسأل عن انقلاب حال السارق من العقاب إلى المغفرة بعد التوبة مع عظم جرمه بأن الله هو المتصرف في السماوات والأرض وما فيهما، فهو العليم بمواضع العقاب ومواضع العفو.

صفحة : 1136

(يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون إن أوتيتم هذا فخذوه وإن لم تؤتوه فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم[40] سماعون للكذب أكالون للسحت) (استئناف ابتدائي لتهوين تألب المنافقين واليهود على الكذب والاضطراب في معاملة الرسول صلى الله عليه وسلم وسوء طواياهم معه، بشرح صدر النبي صلى الله عليه وسلم مما عسى أن يحزنه من طيش اليهود واستخفافهم ونفاق المنافقين.

وافتح الخطاب بأشرف الصفات وهي صفة الرسالة عن الله. وسبب نزول هذه الآيات حدث أثناء مدة نزول هذه السورة فعقبت الآيات النازلة قبلها بها. وسبب نزول هذه الآية وما أشارت إليه هو ما رواه أبو داود، والواحد في أسباب النزول، والطبري في تفسيره ما محصله: أن اليهود اختلفوا في حد الزاني حين زنى فيهم رجل بامرأة من أهل خيبر أو أهل فدك ، بين أن يرحم وبين أن يجلد ويحمم اختلافاً ألجأهم إلى أن أرسلوا إلى يهود المدينة أن يحكموا رسول الله في شأن ذلك، وقالوا: إن حكم بالتحميم قبلنا حكمه وإن حكم بالرجم فلا تقبلوه، وأن رسول الله قال لأخبارهم بالمدينة: ما تجدون في التوراة على من زنى إذا أحسن ، قالوا: يحمم ويجلد ويطاف به، وأن النبي صلى الله عليه

وسلم كذبهم وأعلمهم بأن حكم التوراة هو الرجم على من أحسن،
فأنكروا، فأمر بالتوراة أن تنشر أي تفتح طياتها وكانوا يلفونها على
عود بشكل إصطواني وجعل بعضهم يقرأها ويضع يده على آية
الرجم أي يقرأها للذين يفهمونها فقال له رسول الله: ارفع يدك
فرفع يده فإذا تحتها آية الرجم، فقال رسول الله: لأكونن أول من
أحى حكم التوراة. فحكم بأن يرمج الرجل والمرأة. وفي روايات أبي
داود أن قوله تعالى (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في
الكفر) نزل في شأن ذلك، وكذلك روى الواحدي والطبري.
ولم يذكروا شيئاً يدل على سبب الإشارة إلى ذكر المنافقين في
صدر هذه الآية بقوله (من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن
قلوبهم). ولعل المنافقين ممن يبطنون اليهودية كانوا مشاركين لليهود
في هذه القضية، أو كانوا ينتظرون أن لا يوجد في التوراة حكم
رجم الزاني فيتخذوا ذلك عذراً لإظهار ما أبطنوه من الكفر بعة
تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم.
وأحسب أن التجاء اليهود إلى تحكيم الرسول صلى الله عليه
وسلم في ذلك ليس لأنهم يصدقون برسالته ولا لأنهم يعدون حكمه
ترجيحاً في اختلافهم ولكن لأنهم يعدونه ولي الأمر في تلك الجهة
وما يتبعها. ولهم في قواعد أعمالهم وتقدير أخبارهم أن يطيعوا ولاة
الحكم عليهم من غير أهل ملتهم. فلما اختلفوا في حكم دينهم
جعلوا الحكم لغير المختلفين لأن حكم ولي الأمر مطاع عندهم.
فحكم رسول الله حكماً جمع بين إلزامهم بموجب تحكيمهم وبين
إظهار خطئهم في العدول عن حكم كتابهم، ولذلك سماه الله تعالى
القسط في قوله (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط).

صفحة : 1137

ويحتمل أن يكون ناشئاً عن رأي من يثبت منهم رسالة محمد
صلى الله عليه وسلم ويقول: إنه رسول للأميين خاصة. وهؤلاء هم
اليهود العيسوية، فيكون حكمه مؤيداً لهم، لأنه يعد كالإخبار عن
التوراة، ويؤيده ما رواه أبو داود عن أبي هريرة أن يهودياً زنى
بيهودية فقال بعضهم لبعض: اذهبوا بنا إلى محمد فإنه بعث
بالتخفيف، فإن أفتى بالجلد دون الرجم قبلنا واحتجنا بها عند الله
وقلنا فتيا نبي من أنبيائك، وإما أن يكون ذلك من نوع الاعتضاد
بموافقة شريعة الإسلام فيكون ترجيح أحد التاويلين بموافقته لشرع
آخر. ويؤيده ما رواه أبو داود والترمذي أنهم قالوا: ذهب سلطاننا
فكرهنا القتل؛ وإما أن يكونوا قد عدلوا عن حكم شريعتهم توقفاً

عند التعارض فمالوا إلى التحكيم. ولعل ذلك مباح في شرعهم، ويؤيده أنه ورد في حديث البخاري وغيره أنهم لما استفتوا النبي صلى الله عليه وسلم انطلق مع أصحابه حتى جاء المدراس وهو بيت تعليم اليهود وحاجهم في حكم الرجم، وأجابه حبران منهم يدعيان بابني سوريا بالاعتراف بثبوت حكم الرجم، في التوراة؛ وإما أن يكونوا حكموا النبي صلى الله عليه وسلم قصدا لاختباره فيما يدعي من العلم بالوحي، وكان حكم الرجم عندهم مكتوما لا يعلمه إلا خاصة أحبارهم، ومنسيا لا يذكر بين علمائهم، فلما حكم عليهم به بهتوا، ويؤيد ذلك ما ظهر من مرادهم في إنكارهم وجود حكم الرجم. ففي صحيح البخاري أنهم أنكروا أن يكون حكم الرجم في التوراة وأن النبي صلى الله عليه وسلم جاء المدراس فأمر بالتوراة فنشرت فجعل قارئهم يقرأ ويضع يده على آية الرجم وأن النبي صلى الله عليه وسلم أطلعه الله على ذلك فأمره أن يرفع يده وقرئت آية الرجم واعترف ابنا سوريا بها. وأياما كان فهذه الحادثة مؤذنة باختلال نظام الشريعة بين اليهود يومئذ وضعف ثقتهم بعلومهم.

(ومعنى) لا يحزنك الذين يسارعون (نهيه عن أن يحصل له إحزان مسند إلى الذين يسارعون في الكفر. والإحزان فعل الذين يسارعون في الكفر، والنهي عن فعل الغير إنما هو نهيه عن أسبابه، أي لا تجعلهم يحزنونك، أي لا تهتم بما يفعلون مما شأنه أن يدخل الحزن على نفسك. وهذا استعمال شائع وهو من استعمال المركب في معناه الكنائسي. ونظيره قولهم: لا أعرفك تفعل كذا، أي لا تفعل حتى أعرفه. وقولهم: لا ألفينك ههنا، ولا أرينك هنا.

وإسناد الإحزان إلى الذين يسارعون في الكفر مجاز عقلي ليست له حقيقة لأن الذين يسارعون سبب في الإحزان، وأما مثير الحزن في نفس المحزون فهو غير معروف في العرف؛ ولذلك فهو من المجاز الذي ليست له حقيقة. وأما كون الله هو موجد الأشياء كلها فذلك ليس مما تترتب عليه حقيقة ومجاز؛ إذ لو كان كذلك لكان غالب الإسناد مجازا عقليا، وليس كذلك، وهذا مما يغلط فيه كثير من الناظرين في تعيين حقيقة عقلية لبعض موارد المجاز العقلي. ولقد أجاد الشيخ عبد القاهر إذ قال في دلائل الإعجاز اعلم أنه ليس بواجب في هذا أن يكون للفعل فاعل في التقدير إذا أنت نقلت الفعل إليه صار حقيقة فإنك لا تجد في قولك:

وصيرني هواك وبي

لحيني يضرب

المثل

ويزيدك وجهه حسنا أن تزعم أن له فاعلا قد نقل عنه الفعل فجعل للهوى وللوجه اه. ولقد وهم الإمام الرازي في تبين كلام عبد

القاهر فطفق يجلب الشواهد الدالة على أن أفعالا قد أسندت لفاعل مجازي مع أن فاعلها الحقيقي هو الله تعالى، فإن الشيخ لا يعزب عنه ذلك ولكنه يبحث عن الفاعل الذي يسند إليه الفعل حقيقة في عرف الناس من مؤمنين وكافرين. ويدل لذلك قوله إذا أنت نقلت الفعل إليه أي أسندته إليه. ومعنى المسارعة في الكفر إظهار آثاره عند أدنى مناسبة وفي كل فرصة، فشبه إظهاره المتكرر بإسراع الماشي إلى الشيء، كما يقال: أسرع إليه الشيب، وقوله: إذا نهى السفية جرى إليه.

صفحة : 1138

وعدي بفي الدالة على الظرفية للدلالة على أن الإسراع مجاز بمعنى التوغل، فيكون (في) قرينة المجاز، كقولهم: أسرع الفساد في الشيء، وأسرع الشيب في رأس فلان. فجعل الكفر بمنزلة الظرف وجعل تخبطهم فيه وشدة ملابستهم إياه بمنزلة جولان الشيء في الظرف جولانا بنشاط وسرعة. ونظيره قوله (يسارعون في الإثم وقوله نسارع لهم في الخيرات أولئك يسارعون في الخيرات). فهي استعارة متكررة في القرآن وكلام العرب. وسيجيء ما هو أقوى منها وهو قوله (يسارعون فيهم). وقوله (من الذين قالوا آمنا بأفواههم) إلخ بيان للذين يسارعون في الكفر. والذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم هم المنافقون. وقوله (ومن الذين هادوا) معطوف على قوله (من الذين قالوا آمنا). والوقف على قوله (ومن الذين هادوا). وقوله (سماعون للكذب) خبر مبتدأ محذوف، تقديره: هم سماعون للكذب. والظاهر أن الضمير المقدر عائد على الفريقين: المنافقين واليهود، بقرينة الحديث عن الفريقين. وحذف المسند إليه في مثل هذا المقام حذف اتبع فيه الاستعمال، وذلك بعد أن يذكروا متحدثا عنه أو بعد أن يصدر عن شيء أمر عجيب يأتون بأخبار عنه بجملة محذوف المبتدأ منها، كقولهم للذي يصيب بدون قصد رمية من غير رام وقول أبي الرقيش.

سريع إلى ابن العم يلطم وجهه
وليس إلى داعي الندى بسريع وقول بعض شعراء الحماسة:
فتى غير محجوب الغنى عن صديقه
ولا مظهر الشكوى إذا النعل زلت عقب قوله:

سأشكر عمرا إن تراخت منيتي أيادي
لم تمنن وإن هي جلت والسمع: الكثير السمع، أي الاستماع لما
يقال له. والسمع مستعمل في حقيقته، أي أنهم يصغون إلى الكلام
الكذب وهم يعرفونه كذبا، أي أنهم يحفلون بذلك ويتطلبونه فيكثر
سماعهم إياه. وفي هذا كناية عن تفشي الكذب في جماعتهم بين
سامع ومخترق، لأن كثرة السمع تستلزم كثرة القول. والمراد بالكذب
كذب أحبارهم الزاعمين أن حكم الزنى في التوراة التحميم.
وجملة (سماعون لقوم آخرين لم يأتوك) خبر ثان عن المبتدأ
المحذوف. والمعنى أنهم يقبلون ما يأمرهم به قوم آخرون من كتم
غرضهم عن النبي صلى الله عليه وسلم حتى إن حكم بما يهون
اتبعوه وإن حكم بما يخالف هواهم عصوه، أي هم أتباع لقوم
متسترين هم القوم الآخرون، وهم أهل خبير وأهل فدك الذين بعثوا
بالمسألة ولم يأت أحد منهم النبي صلى الله عليه وسلم.
واللام في (لقوم) للتقوية لضعف اسم الفاعل عن العمل في
المفعول.

وجملة (يحرفون الكلم) صفة ثانية (لقوم آخرين) أو حال، ولك أن
تجعلها حالا (من الذين يسارعون في الكفر).
وتقدم الكلام في تحريف الكلم عند قوله تعالى (من الذين هادوا
يحرفون الكلم عن مواضعه) في سورة النساء، وأن التحريف الميل
إلى حرف، أي جانب، أي نقله من موضعه إلى طرف آخر.
وقال هنا (من بعد مواضعه)، وفي سورة النساء (عن مواضعه)،
لأن آية سورة النساء في وصف اليهود كلهم وتحريفهم في التوراة.
فهو تغيير كلام التوراة بكلام آخر عن جهل أو قصد أو خطأ في
تأويل معاني التوراة أو في ألفاظها. فكان إبعادا للكلام عن مواضعه،
أي إزالة للكلام الأصلي سواء عوض بغيره أو لم يعوض. وأما هاته
الآية ففي ذكر طائفة معينة أبطلوا العمل بكلام ثابت في التوراة إذ
ألغوا حكم الرجم الثابت فيها دون تعويضه بغيره من الكلام، فهذا
أشد جرأة من التحريف الآخر، فكان قوله (من بعد مواضعه) أبلغ
في تحريف الكلام، لأن لفظ (بعد) يقتضي أن مواضع الكلم مستقرة
وأنه أبطل العمل بها مع بقائها قائمة في كتاب التوراة.

والإشارة التي في قوله (إن أوتيتم هذا) إلى الكلم المحرف. والإيتاء
هنا: الإفادة كقوله (وآتاه الله الملك والحكمة).
والأخذ: القبول، أي إن أجبتكم بمثل ما تهوون فاقبلوه وإن لم
تجابوه فاحذروا قبوله. وإنما قالوا: فاحذروا، لأنه يفتح عليهم الطعن
في أحكامهم التي مضوا عليها وفي حكاهم الحاكمين بها.
وإرادة الله فتنة المفتون قضاؤها له في الأزل، وعلامة ذلك التقدير
عدم إجداء الموعدة والإرشاد فيه. فذلك معنى قوله (فلن تملك له

من الله شيئاً)، أي لا تبلغ إلى هديه بما أمرك الله به من الدعوة للناس كافة.

صفحة : 1139

وهذا التركيب يدل في كلام العرب على انتفاء الحيلة في تحصيل أمر ما، ومدلول مفرداته أنك لا تملك، أي لا تقدر على أقل شيء من الله، أي لا تستطيع نيل شيء من تيسير الله لإزالة ضلالة هذا المفتون، لأن مادة الملك تدل على تمام القدرة، قال قيس بن الخطيم:

ملكته بها كفي فأنهر فتقها أي شددت بالطعنة كفي، أي ملكتها بكفي، وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعينية بن حصن أو أملك لك أن نزع الله من قلبك الرحمة . وفي حديث دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم عشيرته فإني لا أغني عنكم من الله شيئاً

(وشياً) منصوب على المفعولية. وتنكير (شياً) للتقليل والتحقير، لأن الاستفهام لما كان بمعنى النفي كان انتفاء ملك شيء قليل مقتضياً انتفاء ملك الشيء الكثير بطريق الأولى.

والقول في قوله (أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم) كالقول في قوله (ومن يرد الله فتنه). والمراد بالتطهير التهيئة لقبول الإيمان والهدى أو أراد بالتطهير نفس قبول الإيمان.

والخزي تقدم عند قوله تعالى (إلا خزي) في سورة البقرة، وقوله (ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته) في سورة آل عمران. وأعاد (سماعون للكذب) للتأكيد وليرتب عليه قوله (أكالون للسحت).

ومعنى (أكالون للسحت) أخذون له، لأن الأكل استعارة لتمام الانتفاع.

والسحت بضم السين وسكون الحاء الشيء المسحوت، أي المستأصل. يقال: سحته إذا استأصله وأتلفه. سمي به الحرام لأنه لا يبارك فيه لصاحبه، فهو مسحوت وممحوق، أي مقدر له ذلك، كقوله (يمحق الله الربا)، قال الفرزدق:

وعض زمان يابن مروان لم يدع
المال إلا مسحت أو مجنف والسحت يشمل جميع المال الحرام، من

كالربا والرشوة وأكل مال اليتيم والمغصوب. وقرأ نافع، وابن عامر، وعاصم، وحمزة، وأبو جعفر، وخلف (سحت) بسكون الحاء وقرأه الباكون بضم الحاء إتباعاً لضم السين.

(فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين)[42] (تفريع على ما تضمنه قوله تعالى) (سماعون لقوم آخرين لم يأتوك وقوله يقولون إن أوتيتهم هذا فخذوه)، فإن ذلك دل على حوار وقع بينهم في إيفاد نفر منهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم للتحكيم في شأن من شئوهم مالت أهواؤهم إلى تغيير حكم التوراة فيه بالتأويل أو الكتمان، وأنكر عليهم منكرون أو طالبوهم بالاستظهار على تأويلهم فطمعوا أن يجدوا في تحكيم النبي صلى الله عليه وسلم ما يعتضدون به. وظاهر الشرط يقتضي أن الله أعلم ورسوله باختلافهم في حكم حد الزنا، وبعزمهم على تحكيمه قبل أن يصل إليه المستفتون. وقد قال بذلك بعض المفسرين فتكون هذه الآية من دلائل النبوة. ويحتمل أن المراد: فإن جاءوك مرة أخرى فاحكم بينهم أو أعرض عنهم.

وقد خير الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم في الحكم بينهم والإعراض عنهم. ووجه التخيير تعارض السببين؛ فسبب إقامة العدل يقتضي الحكم بينهم، وسبب معاملتهم بنقيض قصدهم من الاختبار أو محاولة مصادفة الحكم لهواهم يقتضي الإعراض عنهم لئلا يعرض الحكم النبوي للاستخفاف. وكان ابتداء التخيير في لفظ الآية بالشق المقتضي أنه يحكم بينهم إشارة إلى أن الحكم بينهم أولى، ويؤيده قوله بعد) (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين) (أي بالحق، وهو حكم الإسلام بالحد. وأما قوله) (وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً) فذلك تطمين للنبي صلى الله عليه وسلم لئلا يقول في نفسه: كيف أعرض عنهم، فیتخذوا ذلك حجة علينا، يقولون: ركنا إليكم ورضينا بحكمكم فأعرضتم عنا فلا نسمع دعوتكم من بعد. وهذا مما يهتم به النبي صلى الله عليه وسلم لأنه يؤول إلى تنفير رؤسائهم دهماءهم من دعوة الإسلام فطمئنه الله تعالى بأنه إن فعل ذلك لا تنشأ عنه مضرة. ولعل في هذا التطمين إشعاراً بأنهم لا طمع في إيمانهم في كل حال. وليس المراد بالضر ضر العداوة أو الأذى لأن ذلك لا يهتم به النبي صلى الله عليه وسلم ولا يخشاه منهم، خلافاً لما فسر به المفسرون هنا.

وتنكير) شيئاً) للتحقير كما هو في أمثاله، مثل) فلن تملك له من الله شيئاً.) وهو منصوب على المفعولية المطلقة لأنه في نية الإضافة إلى مصدر، أي شيئاً من الضر، فهو نائب عن المصدر. وقد تقدم القول في موقع كلمة شيء عند قوله تعالى (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع) في سورة البقرة.

والآية تقتضي تخيير حكام المسلمين في الحكم بين أهل الكتاب إذا حكموهم؛ لأن إباحة ذلك التخيير لغير الرسول من الحكام مساو إباحته للرسول. واختلف العلماء في هذه المسألة وفي مسألة حكم حكام المسلمين في خصومات غير المسلمين. وقد دل الاستقراء على أن الأصل في الحكم بين غير المسلمين إذا تنازع بعضهم مع بعض أن يحكم بينهم حكام ملتهم، فإذا تحاكموا إلى حكام المسلمين فإن كان ما حدث من قبيل الظلم كالقتل والغصب وكل ما ينتشر منه فساد فلا خلاف أنه يجب الحكم بينهم وعلى هذا فالتخيير الذي في الآية مخصوص بالإجماع . وإن لم يكن كذلك كالنزاع في الطلاق والمعاملات.

فمن العلماء من قال: حكم هذا التخيير محكم غير منسوخ، وقالوا: الآية نزلت في قصة الرجم التي رواها مالك في الموطأ والبخاري ومن بعده وذلك أن يهوديا زنى بامرأة يهودية، فقال جميعهم: لنسأل محمدا عن ذلك. فتحاكموا إليه، فخيره الله تعالى. واختلف أصحاب هذا القول فقال فريق منهم: كان اليهود بالمدينة يومئذ أهل موادة ولم يكونوا أهل ذمة، فالتخيير باق مع أمثالهم ممن ليس داخلا تحت ذمة الإسلام، بخلاف الذين دخلوا في ذمة الإسلام فهؤلاء إذا تحاكموا إلى المسلمين وجب الحكم بينهم. وهو قول ابن القاسم في رواية عيسى بن دينار، لأن اليهوديين كانا من أهل خيبر أو فدك وهما يومئذ من دار الحرب في موادة. وقال الجمهور: هذا التخيير عام في أهل الذمة أيضا. وهذا قول مالك ورواية عن الشافعي. قال مالك: الأعراض أولى.

وقيل: لا يحكم بينهم في الحدود، وهذا أحد قولي الشافعي. وقيل: التخيير منسوخ بقوله تعالى بعد) وأن حكم بينهم بما أنزل الله، وهو قول أبي حنيفة، وقاله ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، والسدي، وعمر بن عبد العزيز، والنخعي، وعطاء الخراساني. ويبعد أن سياق الآيات يقتضي أنها نزلت في نسق واحد فيبعد أن يكون آخرها نسخا لأولها.

وقوله) وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط) أي بالعدل. والعدل: الحكم الموافق لشريعة الإسلام. وهذا يحتمل أن الله نهى رسوله عن أن يحكم بينهم بما في التوراة لأنها شريعة منسوخة بالإسلام. وهذا الذي رواه مالك. وعلى هذا فالقصة التي حكموا فيها رسول الله لم يحكم

فيها الرسول على الزانيين ولكنه قصر حكمه على أن بين لليهود حقيقة شرعهم في التوراة، فاتضح بطلان ما كانوا يحكمون به لعدم موافقته شرعهم ولا شرع الإسلام؛ فهو حكم على اليهود بأنهم كتموا. ويكون ما وقع في حديث الموطأ والبخاري: أن الرجل والمرأة رجما، إنما هو بحكم أحبارهم. ويحتمل أن الله أمره أن يحكم بينهم بما في التوراة لأنه يوافق حكم الإسلام؛ فقد حكم فيه بالرجم قبل حدوث هذه الحادثة أو بعدها. ويحتمل أن الله رخص له أن يحكم بينهم بشرعهم حين حكموه. وبهذا قال بعض العلماء فيما حكاه القرطبي. وقائل هذا يقول: هذا نسخ بقوله تعالى (وأن احكم بينهم بما أنزل الله)، وهو قول جماعة من التابعين. ولا داعي إلى دعوى النسخ، ولعلمهم أرادوا به ما يشمل البيان، كما سنذكره عند قوله (فاحكم بينهم بما أنزل الله).

والذي يستخلص من الفقه في مسألة الحكم بين غير المسلمين دون تحكيم: أن الأمة أجمعت على أن أهل الذمة داخلون تحت سلطان الإسلام، وأن عهد الذمة قضت بإبقائهم على ما تقتضيه مللهم في الشؤون الجارية بين بعضهم مع بعض بما حددت لهم شرائعهم. ولذلك فالأمور التي يأتونها تنقسم إلى أربعة أقسام: القسم الأول: ما هو خاص بذات الذمي من عبادته كصلاته وذبحه وغيرها مما هو من الحلال والحرام. وهذا لا اختلاف بين العلماء في أن أئمة المسلمين لا يتعرضون لهم بتعطيله إلا إذا كان فيه فساد عام كقتل النفس.

صفحة : 1141

القسم الثاني: ما يجري بينهم من المعاملات الراجعة إلى الحلال والحرام في الإسلام، كأنواع من الأنكحة والطلاق وشرب الخمر والأعمال التي يستحلونها ويحرمها الإسلام. وهذه أيضا يقرون عليها، قال مالك: لا يقام حد الزنا على الذميين، فإن زنى مسلم بكتابية يحد المسلم ولا تحد الكتابية. قال ابن خوير منداد: ولا يرسل الإمام إليهم رسولا ولا يحضر الخصم مجلسه.

القسم الثالث: ما يتجاوزهم إلى غيرهم من المفاصد كالسرقة والاعتداء على النفوس والأعراض. وقد أجمع علماء الأمة على أن هذا القسم يجري على أحكام الإسلام، لأننا لم نعاهدهم على الفساد، وقد قال تعالى (والله لا يحب الفساد)، ولذلك نمنعهم من بيع الخمر للمسلمين ومن التظاهر بالمحرمات.

القسم الرابع: ما يجري بينهم من المعاملات التي فيها اعتداء بعضهم على بعض: كالجنايات، والديون، وتخاصم الزوجين. فهذا القسم إذا تراضوا فيه بينهم لا نتعرض لهم، فإن استعدى أحدهم على الآخر بحاكم المسلمين. فقال مالك: يقضي الحاكم المسلم بينهم فيه وجوبا، لأن في الاعتداء ضربا من الظلم والفساد، وكذلك قال الشافعي، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر. وقال أبو حنيفة: لا يحكم بينهم حتى يتراضى الخصمان معا.

(وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين[43]) (هذه الجملة عطف على جملة) فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم. (والاستفهام للتعجب، ومحل العجب مضمون قوله) ثم يتولون من بعد ذلك، (أي من العجب أنهم يتركون كتابهم ويحكمونك وهم غير مؤمنين بك ثم يتولون بعد حكمك إذا لم يرضهم. فالإشارة بقوله) من بعد ذلك (إلى الحكم المستفاد من) يحكمونك، (أي جمعوا عدم الرضى بشرعهم وبحكمك. وهذه غاية التعنت المستوجبة للعجب في كلتا الحالتين، كما وصف الله حال المنافقين في قوله) وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين. (ويحتمل أن الاستفهام إنكارى، أي هم لا يحكمونك حقا. ومحل الإنكار هو أصل ما يدل عليه الفعل من كون فاعله جادا، أي لا يكون تحكيمهم صادقا بل هو تحكيم صوري يبتغون به ما يوافق أهواءهم، لأن لديهم التوراة فيها حكم ما حكموك فيه، وهو حكم الله، وقد نبذوها لعدم موافقتها أهواءهم، ولذلك قدروا نبذ حكومتك إن لم توافق هواهم، فما هم بمحكمين حقيقة. فيكون فعل) يحكمونك (مستعملا في التظاهر بمعنى الفعل دون وقوعه، كقوله تعالى) يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزئوا (الآية. ويجوز على هذا أن تكون الإشارة بقوله من) بعد ذلك (إلى مجموع ما ذكر، وهو التحكيم، وكون التوراة عندهم، أي يتولون عن حكمك في حال ظهور الحجة الواضحة، وهي موافقة حكومتك لحكم التوراة.

(وجملة) وما أولئك بالمؤمنين (في موضع الحال من ضمير الرفع في) يحكمونك. (ونفي الإيمان عنهم مع حذف متعلقه للإشارة إلى أنهم ما آمنوا بالتوراة ولا بالإسلام فكيف يكون تحكيمهم صادقا. وضمير) فيها (عائد إلى التوراة، فتأنيثه مراعاة لاسم التوراة وإن كان مسماها كتابا ولكن لأن صيغة فعلا معروفة في الأسماء المؤنثة مثل مومة. وتقدم وجه تسمية كتابهم توراة عند قوله تعالى) وأنزلنا التوراة والإنجيل (في سورة آل عمران.

(إننا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون[44]) لما وصف التوراة بأن فيها حكم الله استأنف ثناء عليها وعلى الحاكمين بها. ووصفها بالنزول ليدل على أنها وحي من الله، فاستعير النزول لبلوغ الوحي لأنه بلوغ شيء من لدن عظيم، والعظيم يتخيل عاليا، كما تقدم غير مرة.

صفحة : 1142

والنور استعارة للبيان والحق، ولذلك عطف على الهدى، فأحكامها هادية وواضحة، والظرفية. حقيقة، والهدى والنور دلائلها. ولك أن تجعل النور هنا مستعارا للإيمان والحكمة، كقوله (يخرجهم من الظلمات إلى النور)، فيكون بينه وبين الهدى عموم وخصوص مطلق، أعم، والعطف لأجل تلك المغايرة بالعموم. والمراد بالنبيين فيجوز أنهم أنبياء بني إسرائيل، موسى والأنبياء الذين جاءوا من بعده. فالمراد بالذين أسلموا الذين كان شرعهم الخاص بهم كشرع الإسلام سواء، لأنهم كانوا مخصوصين بأحكام غير أحكام عموم أمتهم بل هي مماثلة للإسلام، وهي الحنيفية الحق، إذ لا شك أن الأنبياء كانوا على أكمل حال من العبادة والمعاملة، ألا ترى أن الخمر ما كانت محرمة في شريعة قبل الإسلام ومع ذلك ما شربها الأنبياء قط، بل حرمتها التوراة على كاهن بني إسرائيل فما ظنك بالنبي. ولعل هذا هو المراد من وصية إبراهيم لنيه بقوله (فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) كما تقدم هنالك. وقد قال يوسف عليه السلام في دعائه (توفني مسلما وألحقني بالصالحين). والمقصود من الوصف بقوله (الذين أسلموا) على هذا الوجه الإشارة إلى شرف الإسلام وفضله إذ كان دين الأنبياء. ويجوز أن يراد بالنبيين محمد صلى الله عليه وسلم وعبر عنه بصيغة الجمع تعظيما له.

واللام في قوله (للذين هادوا) للأجل وليست لتعدية فعل (يحكم) إذا الحكم في الحقيقة لهم وعليهم. والذين هادوا هم اليهود، وهو اسم يرادف معنى الإسرائيليين، إلا أن أصله يختص ببني يهوذا منهم، فغلب عليهم من بعد، كما قدمناه عند قوله تعالى (إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين) الآية في سورة البقرة.

والربانيون جمع رباني، وهو العالم المنسوب إلى الرب، أي إلى الله تعالى. فعلى هذا يكون الرباني نسبا للرب على غير قياس، كما قالوا: شعراني لكثير الشعر، ولحياني لعظيم اللحية. وقيل: الرباني العالم المرابي، وهو الذي يتدئ الناس بصغار العلم قبل كباره. ووقع هذا التفسير في صحيح البخاري. وقد تقدم عند قوله تعالى (ولكن كونوا ربانيين) في سورة آل عمران.

والأخبار جمع خبر، وهو العالم في الملة الإسرائيلية، وهو بفتح الحاء وكسرهما، لكن اقتصر المتأخرون على الفتح للتفرقة بينه وبين اسم المداد الذي يكتب به. وعطف (الربانيون والأخبار) على (النبيون) لأنهم ورثة علمهم وعليهم تلقوا الدين.

والاستحفاظ: الاستئمان، واستحفاظ الكتاب أمانة فهمه حق الفهم بما دلت عليه آياته. استعير الاستحفاظ الذي هو طلب الحفظ لمعنى الأمر بإجادة الفهم والتبليغ للأمة على ما هو عليه.

فالباء في قوله (بما استحفظوا) للملابسة، أي حكما ملابسا للحق متصلا به غير مبدل ولا مغير ولا مؤول تأويلا لأجل الهوى. ويدخل في الاستحفاظ بالكتاب الأمر بحفظ ألفاظه من التغيير والكتمان. ومن لطائف القاضي إسماعيل بن إسحاق بن حماد ما حكاه عياض في المدارك، عن أبي الحسن ابن المنتاب، قال: كنت عند إسماعيل يوما فسئل: لم جاز التبديل على أهل التوراة ولم يجز على أهل القرآن، فقال: لأن الله تعالى قال في أهل التوراة (بما استحفظوا من كتاب الله) فوكل الحفظ إليهم. وقال في القرآن (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون). فتعهد الله بحفظه فلم يجز التبديل على أهل القرآن. قال: فذكرت ذلك للمحاملي، فقال: لا أحسن من هذا الكلام.

(ومن) مبنية لإبهام (ما) في قوله (بما استحفظوا). وكتاب الله هو التوراة، فهو من الإظهار في مقام الإضمار، ليتأتى التعريف بالإضافة المفيدة لتشريف التوراة وتمجيدها بإضافتها إلى اسم الله تعالى. وضمير (وكانوا) للنبين والربانيين والأخبار، أي وكان المذكورون شهداء على كتاب الله، أي شهداء على حفظه من التبديل، فحرف (على) هنا دال على معنى التمكن وليس هو) على (الذي يتعدى به فعل شهد، إلى المحقوق كما يتعدى ذلك الفعل باللام إلى المشهود له، أي المحق، بل هو هنا مثل الذي يتعدى به فعل حفظ ورقب ونحوهما، أي وكانوا حفظة على كتاب الله وحراسا له من سوء الفهم وسوء التأويل ويحملون أتباعه على حق فهمه وحق العمل به.

ولذلك عقبه بجملة (فلا تخشوا الناس واخشون) المتفرعة بالفاء على قوله (وكانوا عليه شهداء)، إذ الحفيظ على الشيء الأمين حق الأمانة لا يخشى أحدا في القيام بوجه أمانته ولكنه يخشى الذي استأمنه. فيجوز أن يكون الخطاب بقوله (فلا تخشوا الناس) لليهود زمان نزول الآية، والفاء للتفريع عما حكي عن فعل سلف الأنبياء والمؤمنين ليكونوا قدوة لخلفهم من الفريقين، والجملة على هذا الوجه معترضة؛ ويجوز أن يكون الخطاب للنبيين والربانيين والأخبار فهي على تقدير القول، أي قلنا لهم: فلا تخشوا الناس. والتفريع ناشئ عن مضمون قوله (بما استحفظوا من كتاب الله)، لأن تمام الاستحفاظ يظهر في عدم المبالاة بالناس رضوا أم سخطوا، وفي قصر الاعتداد على رضا الله تعالى.

وتقدم الكلام في معنى (ولا تشتروا آياتي ثمنا قليلا) في سورة البقرة.

وقوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون) يجوز أن يكون من جملة المحكي بقوله (فلا تخشوا الناس واخشون)، لأن معنى خشية الناس هنا أن تخالف أحكام شريعة التوراة أو غيرها من كتب الله لإرضاء أهوية الناس، ويجوز أن يكون كلاما مستأنفا عقبته تلك العظات الجليلة. وعلى الوجهين فالمقصود اليهود وتحذير المسلمين من مثل صنيعهم.

(و) من (الموصولة يحتمل أن يكون المراد بها الفريق الخاص المخاطب بقوله) (ولا تشتروا آياتي ثمنا قليلا)، وهم الذين أخفوا بعض أحكام التوراة المعلومة عندهم. والمعنى أنهم اتصفوا بالكفر من قبل فإذا لم يحكموا بما أنزل الله فذلك من آثار كفرهم السابق.

ويحتمل أن يكون المراد بها الجنس وتكون الصلة إيماء إلى تعليل كونهم كافرين فتقتضي أن كل من لا يحكم بما أنزل الله يكفر. وقد اقتضى هذا قضيتين: إحداهما كون الذي يترك الحكم بما تضمنته التوراة مما أوحاه الله إلى موسى كافرا، أو تارك الحكم بكل ما أنزله الله على الرسل كافرا؛ والثانية قصر وصف الكفر على تارك الحكم بما أنزل الله. فأما القضية الأولى: فالذين يكفرون مرتكب الكبيرة يأخذون بظاهر هذا، لأن الجور في الحكم كبيرة والكبيرة كفر عندهم، وعبروا عنه بكفر نعمة يشاركه في ذلك جميع الكبائر، وهذا مذهب باطل كما قررناه غير مرة. وأما جمهور المسلمين وهم أهل السنة من الصحابة فمن بعدهم فهي عندهم قضية مجملة، لأن ترك الحكم بما أنزل الله يقع على أحوال كثيرة؛ فبيان إجماله بالأدلة الكثيرة القاضية بعدم التكفير بالذنوب، ومساق الآية يبين

إجمالها. ولذلك قال جمهور العلماء: المراد بمن لم يحكم هنا خصوص اليهود، قاله البراء بن عازب ورواه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

أخرجه مسلم في صحيحه. فعلى هذا تكون (من) موصولة، وهي بمعنى لام العهد. والمعنى عليه: ومن ترك الحكم بما أنزل الله تركا مثل هذا الترك، وهو ترك الحكم المشوب بالطعن في صلاحيته. وقد عرف اليهود بكثرة مخالفة حكاهم لأحكام كتابهم بناء على تغييرهم إياهم باعتقاد عدم مناسبتها لأحوالهم كما فعلوا في حد الزنى؛ فيكون القصر ادعائيا وهو المناسب لسبب نزول الآيات التي كانت هذه ذبلا لها؛ فيكون الموصول لتعريف أصحاب هذه الصلة وليس معللا للخبر. وزيدت الفاء في خبره لمشابهته بالشرط في لزوم خبره له، أي أن الذين عرفوا بهذه الصفة هم الذين إن سألت عن الكافرين فهم هم لأنهم كفروا وأساءوا الصنع.

وقال جماعة: المراد من لم يحكم بما أنزل الله من ترك الحكم به جدا له، أو استخفافا به، أو طعنا في حقيقته بعد ثبوت كونه حكم الله بتواتر أو سماعه من رسول الله، سمعه المكلف بنفسه. وهذا مروى عن ابن مسعود، وابن عباس، ومجاهد، والحسن، (ف) من (شرطية وترك الحكم مجمل بيانه في أدلة آخر).

وتحت هذا حالة أخرى، وهي التزام أن لا يحكم بما أنزل الله في نفسه كفعل المسلم الذي تقام في أرضه الأحكام الشرعية فيدخل تحت محاكم غير شرعية باختياره فإن ذلك الالتزام أشد من المخالفة في الجزئيات، ولا سيما إذا لم يكن فعله لجلب منفعة دنيوية. وأعظم منه إلزام الناس بالحكم بغير ما أنزل الله من ولاة الأمور، وهو مراتب متفاوتة، وبعضها قد يلزمه لازم الردة إن دل على استخفاف أو تخطئة لحكم الله.

صفحة : 1144

وذهب جماعة إلى التأويل في معنى الكفر؛ فقليل عبر بالكفر عن المعصية، كما قالت زوجة ثابت بن قيس أكره الكفر في الإسلام أي الزنى، أي قد فعل فعلا يضاهاه أفعال الكفار ولا يليق بالمؤمنين، وروى هذا عن ابن عباس. وقال طاووس هو كفر دون كفر وليس كفرا ينقل عن الإيمان . وذلك أن الذي لا يحكم بما أنزل الله قد يفعل ذلك لأجل الهوى، وليس ذلك بكفر ولكنه معصية، وقد يفعله لأنه لم يره قاطعا في دلالة على الحكم، كما

ترك كثير من العلماء الأخذ بظواهر القرآن على وجه التأويل وحكموا بمقتضى تأويلها وهذا كثير. وهذه الآية والتي بعدها في شأن الحاكمين. وأما رضى المتحاكمين بحكم الله فقد مر في قوله تعالى (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم) الآية وبيننا وجوهه، وسيأتي في قوله تعالى (وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون إلى قوله بل أولئك هم الظالمون) في سورة النور. وأما القضية الثانية فالمقصود بالقصر هنا المبالغة في الوصف بهذا الإثم العظيم المعبر عنه مجازا بالكفر، أو في بلوغهم أقصى درجات الكفر، وهو الكفر الذي انضم إليه الجور وتبديل الأحكام. واعلم أن المراد بالصلة هنا أو بفعل الشرط إذ وقعا منفيين هو الاتصاف بنقيضهما، أي ومن حكم بغير ما أنزل الله. وهذا تأويل ثالث في الآية، لأن الذي لم يحكم بما أنزل الله ولا حكم بغيره، بأن ترك الحكم بين الناس، أو دعا إلى الصلح، لا تختلف الأمة في أنه ليس بكافر ولا آثم، وإلا للزم كفر كل حاكم في حال عدم مباشرته للحكم، وكفر كل من ليس بحاكم. فالمعنى: ومن حكم فلم يحكم بما أنزل الله.

(وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون[45] (عطفت جملة) كتبنا) على جملة) أنزلنا التوراة). ومناسبة عطف هذا الحكم على ما تقدم أنهم غيروا أحكام القصاص كما غيروا أحكام حد الزنى، ففاضلوا بين القتل والجرح، كما سيأتي، فلذلك ذيل بقوله) ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون)، كما ذيل الآية الدالة على تغيير حكم حد الزنى بقوله) ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون).

والكتب هنا مجاز في التشريع والفرض بقربنة تعديته بحرف (على)، أي أوجبنا عليهم فيها، أي في التوراة مضمون) أن النفس بالنفس)، وهذا الحكم مسطور في التوراة أيضا، كما اقتضت تعدية فعل) كتبنا) بحرف) في) فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه.

وفي هذه إشارة إلى أن هذا الحكم لا يستطاع جرده لأنه مكتوب والكتابة تزيد الكلام توثقا، كما تقدم عند قوله تعالى) يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه) في سورة البقرة، وقال الحارث بن حلزة:

وهل ينقض ما في المهارق الأهواء والمكتوب عليهم هو المصدر المستفاد من) أن). والمصدر في مثل هذا يؤخذ من معنى حرف

الباء الذي هو التعويض، أي كتبنا تعويض النفس بالنفس، أي النفس المقتولة بالنفس القاتلة، أي كتبنا عليهم مساواة القصاص. وقد اتفق القراء على فتح همزة (أن) هنا، لأن المفروض في التوراة ليس هو عين هذه الجمل ولكن المعنى الحاصل منها وهو العوضية والمساواة فيها. وقرأ الجمهور (والعين بالعين) وما عطف عليها بالنصب عطفا على اسم (أن). وقرأه الكسائي بالرفع. وذلك جائز إذا استكملت (أن) خبرها فيعتبر العطف على مجموع الجملة. والنفس: الذات، وقد تقدم في قوله تعالى (وتنسون أنفسكم) في سورة البقرة. والأذن بضم الهمزة وسكون الذال، وبضم الذال أيضا. والمراد بالنفس الأولى نفس المعتدي عليه، وكذلك في (والعين) الخ.

صفحة : 1145

والباء في قوله (بالنفس) ونظائره الأربعة باء العوض، ومدخولات الباء كلها أخبار (أن)، ومتعلق الجار والمجرور في كل منها محذوف، هو كون خاص يدل عليه سياق الكلام؛ فيقدر: أن النفس المقتولة تعوض بنفس القاتل والعين المتلفة تعوض بعين المتلف، أي بأتلافها وهكذا النفس متلفة بالنفس؛ والعين مفقوءة بالعين؛ والأنف مجدوع بالأنف؛ والأذن مصلومة بالأذن. ولام التعريف في المواضع الخمسة داخلة على عضو المجني عليه، ومجرورات الباء الخمسة على أعضاء الجاني. والاختصار على ذكر هذه الأعضاء دون غيرها من أعضاء الجسد كاليد والرجل والإصبع لأن القطع يكون غالبا عند المضاربة بقصد قطع الرقبة، فقد ينبو السيف عن قطع الرأس فيصيب بعض الأعضاء المتصلة به من عين أو أنف أو أذن أو سن. وكذلك عند الصاولة لأن الوجه يقابل الصائل، قال الحريش بن هلال: نعرض للسيوف إذا التقينا وجوها لا تعرض للطام وقوله (والجروح قصاص) أخبر بالقصاص عن الجروح على حذف مضاف، أي ذات قصاص. وقصاص مصدر قاصه الدال على المفاعلة، لأن المجني عليه يقلص الجاني، والجاني يقاص المجني عليه، أي يقطع كل منهما التبعة عن الآخر بذلك. ويجوز أن يكون (قصاص) مصدرا بمعنى المفعول، كالخلق بمعنى المخلوق، والنصب بمعنى المنسوب، أي مقصوص بعضها ببعض. والقصاص: المماثلة، أي عقوبة الجاني بجراح أن يجرح مثل الجرح الذي جنى به عمدا. والمعنى إذا أمكن ذلك، أي أمن من

الزيادة على المماثلة في العقوبة، كما إذا جرحه مأمومة على رأسه فإنه لا يدري حين يضرب رأس الجاني ماذا يكون مدى الضربة فلعلها تقضي بموته؛ فينتقل إلى الدية كلها أو بعضها. وهذا كله في جنایات العمد، فأما الخطأ فلم تتعرض له الآية لأن المقصود أنهم لم يقيموا حكم التوراة في الجناية. وقرأ نافع، وحمزة، وعاصم، وأبو جعفر، وخلف (والجروح) بالنصب عطفًا على اسم (أن). وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، والكسائي، ويعقوب بالرفع على الاستئناف، لأنه إجمال لحكم الجراح بعد ما فصل حكم قطع الأعضاء.

وفائدة الإعلام بما شرع الله لبني إسرائيل في القصص هنا زيادة تسجيل مخالفتهم لأحكام كتابهم، وذلك أن اليهود في المدينة كانوا قد دخلوا في حروب بعث فكانت قريظة والنضير حربًا، ثم تحاجزوا وانهزمت قريظة، فشرطت النضير على قريظة أن دية النضيري على الضعف من دية القرظي وعلى أن القرظي يقتل بالنضيري ولا يقتل النضيري بالقرظي، فأظهر الله تحريفهم لكتابهم. وهذا كقوله تعالى (وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم إلى قوله أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض). ويجوز أن يقصد من ذلك أيضا تأييد شريعة الإسلام إذ جاءت بمساواة القصاص وأبطلت التكايل في الدماء الذي كان في الجاهلية وعند اليهود. ولا شك أن تأييد الشريعة بشريعة أخرى يزيد لها قبولًا في النفوس. ويدل على أن ذلك الحكم مراد قديم لله تعالى. وأن المصلحة ملازمة له ولا تختلف باختلاف الأقسام والأزمان، لأن العرب لم يزل في نفوسهم حرج من مساواة الشريف الضعيف في القصاص، كما قالت كبشة أخت عمرو بن معد يكرب تثار بأخيها عبد الله بن معد يكرب:

فيقتل جيرا بامرئ لم يكن له بواء
ولكن لا تكايل بالدم تريد: رضينا بأن يقتل الرجل الذي اسمه جبر
بالمرء العظيم الذي ليس كفؤًا له، ولكن الإسلام أبطل تكايل
الدماء. والتكايل عندهم عبارة عن تقدير النفس بعدة أنفس، وقد
قدر شيوخ بني أسد دم حجر والد امرئ القيس بديات عشرة من
سادة بني أسد فأبى امرؤ القيس قبول هذا التقدير وقال لهم قد
علمتم أن حجرا لم يكن ليبيء به شيء وقال مهلهل حين قتل
بجيرا:

بؤ بشسع نعل كليب والبواء: الكفاء. وقد عدت الآية في القصاص
أشياء تكثر إصابتها في الخصومات لأن الرأس قد حواها وإنما يقصد
القاتل الرأس ابتداء.

وقوله (فمن تصدق به فهو كفارة له) هو من بقية ما أخبر عنه
عن بني إسرائيل، فالمراد ب(من تصدق) من تصدق منهم، وضمير (

به) عائد إلى ما دلت عليه باء العوض في قوله (بالنفس) الخ، أي من تصدق بالحق الذي له، أي تنازل عن العوض.

صفحة : 1146

وضمير له) عائد إلى (من تصدق). والمراد من التصدق العفو، لأن العفو لما كان عن حق ثابت بيد مستحق الأخذ بالقصاص جعل إسقاطه كالعطية ليشير إلى فرط ثوابه، وبذلك يتبين أن معنى (كفارة له) أنه يكفر عنه ذنوبا عظيمة، لأجل ما في هذا العفو من جلب القلوب وإزالة الإحن واستبقاء نفوس وأعضاء الأمة. وعاد فحذر من مخالفة حكم الله فقال (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) لينبه على أن الترغيب في العفو لا يقتضي الاستخفاف بالحكم وإبطال العمل به لأن حكم القصاص شرع لحكم عظيمة: منها الزجر، ومنها جبر خاطر المعتدى عليه، ومنها التفادي من ترصد المعتدى عليهم للانتقام من المعتدين أو من أقوامهم. فإبطال الحكم بالقصاص يعطل هذه المصالح، وهو ظلم، لأنه غمص لحق المعتدى عليه أو وليه. وأما العفو عن الجاني فيحقق جميع المصالح ويزيد مصلحة التحابب لأنه عن طيب نفس، وقد تغشى غباوة حكام بني إسرائيل على أفهامهم فيجعلوا إبطال الحكم بمنزلة العفو، فهذا وجه إعادة التحذير عقب استحباب العفو. ولم ينبه عليه المفسرون. وبه يتعين رجوع هذا التحذير إلى بني إسرائيل مثل سابقه.

وقوله) ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون) القول فيه كالقول في نظيره المتقدم. والمراد بالظالمين الكافرون لأن الظلم يطلق على الكفر فيكون هذا مؤكدا للذي في الآية السابقة. ويحتمل أن المراد به الجور فيكون إثبات وصف الظلم لزيادة التشنيع عليهم في كفرهم لأنهم كافرون ظالمون. (وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وأتينا الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين[46] وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون[47] (عطف على جملة) إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور) انتقالا إلى أحوال النصارى لقوله) وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون(، وليبان نوع آخر من أنواع إغراض اليهود عن الأحكام التي كتبها الله عليهم، فبعد أن ذكر نوعين راجعين إلى تحريفهم أحكام التوراة: أحدهما ما حرفوه

وترددوا فيه بعد أن حرفوه فشكوا في آخر الأمر والتجأوا إلى تحكيم الرسول؛ وثانيهما ما حرفوه وأعرضوا عن حكمه ولم يتخرجوا منه وهو إبطال أحكام القصاص.

وهذا نوع ثالث وهو إعراضهم عن حكم الله بالكلية، وذلك بتكذيبهم لما جاء به عيسى عليه السلام.

والتقفية مصدر قفاه إذا جعله يقفوه، أي يأتي بعده. وفعله المجرد قفا بتخفيف الفاء ومعنى قفاه سار نحو قفاه، والقفا الظهر، أي سار وراءه. فالتقفية الإتيان مشتقة من القفا، ونظيره: توجه مشتقا من الوجه، وتعقب من العقب.

وفعل قفي المشدد مضاعف قفا المخفف، والأصل في التضعيف أن يفيد تعدية الفعل إلى مفعول لم يكن متعديا إليه، فإذا جعل تضعيف (قفينا) هنا معديا للفعل اقتضى مفعولين: أولهما الذي كان مفعولا قبل التضعيف، وثانيهما الذي عدي إليه الفعل، وذلك على طريقة باب كسا؛ فيكون حق التركيب: وقفيناهم عيسى بن مريم. ويكون إدخال الباء في (بعيسى) للتأكيد، مثل (وامسحوا برءوسكم)، وإذا جعل التضعيف لغير التعدية بل لمجرد تكرير وقوع الفعل، مثل جولت وطوفت كان حق التركيب: وقفيناهم بعيسى بن مريم. وعلى الوجه الثاني جرى كلام الكشاف فجعل باء (بعيسى) للتعدية. وعلى كلا الوجهين يكون مفعول (قفينا) محذوفا يدل عليه قوله (على آثارهم) لأن فيه ضمير المفعول المحذوف، هذا تحقيق كلامه وسلمه أصحاب حواشيه.

وقوله (على آثارهم) تأكيد لمدلول فعل (قفينا) وإفادة سرعة التقفية.

وضمير (آثارهم) للنبيين والربانيين والأخبار. وقد أرسل عيسى على عقب زكريا كافل أمه مريم ووالد يحيى. ويجوز أن يكون معنى (على آثارهم) على طريقتهم وهديتهم. والمصدق: المخبر بتصديق مخبر، وأريد به هنا المؤيد المقرر للتوراة.

صفحة : 1147

وجعلها (بين يديه) لأنها تقدمته، والمتقدم يقال: هو بين يدي من تقدم. (ومن التوراة) بيان (لما). وتقدم الكلام على معنى التوراة والإنجيل في أول سورة آل عمران.

وجملة (فيه هدى ونور) حال. وتقدم معنى الهدى والنور. (ومصدقا) حال أيضا من الإنجيل فلا تكرير بينها وبين قوله (بعيسى ابن مريم مصدقا) لاختلاف صاحب الحال واختلاف كيفية التصديق؛

فتصديق عيسى التوراة أمره بإحياء أحكامها، وهو تصديق حقيقي؛
وتصديق الإنجيل التوراة اشتماله على ما وافق أحكامها فهو تصديق
مجازي. وهذا التصديق لا ينافي أنه نسخ بعض أحكام التوراة كما
حكى الله عنه (ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم)، لأن الفعل
المثبت لا عموم له.

والموعظة: الكلام الذي يلين القلب ويزجر عن فعل المنهيات.
وجملة (وليحكم) معطوفة على (آتيناه). (وقرأ الجمهور)
وليحكم) بسكون اللام وبجزم الفعل على أن اللام لام الأمر. ولا شك
أن هذا الأمر سابق على مجيء الإسلام، فهو مما أمر الله به الذين
أرسل إليهم عيسى من اليهود والنصارى، فعلم أن في الجملة قولا
مقدرا هو المعطوف على جملة (وآتيناه الإنجيل)، أي وآتيناه الإنجيل
الموصوف بتلك الصفات العظيمة، وقلنا: ليحكم أهل الإنجيل، فيتم
التمهيد لقوله بعده (ومن لم يحكم بما أنزل الله)، فقرائن تقدير
القول متظافرة من أمور عدة.

وقرأ حمزة بكسر لام (ليحكم) ونصب الميم على أن اللام لام كي
للتعليل، فجملة (ليحكم) على هذه القراءة معطوفة على قوله (فيه
هدى) الخ، الذي هو حال، عطفت العلة على الحال عطفًا ذكريًا لا
يشرك في الحكم لأن التصريح بلام التعليل قرينة على عدم
استقامة تشريك الحكم بالعطف فيكون عطفه كعطف الجمل
المختلفة المعنى. وصاحب الكشف قدر في هذه القراءة فعلا
محذوفًا بعد الواو، أي وآتيناه الإنجيل، دل عليه قوله قبله (وآتيناه
الإنجيل)، وهو تقدير معنى وليس تقدير نظم الكلام.
والمراد بالفاسقين الكافرون، إذ الفسق يطلق على الكفر، فتكون
على نحو ما في الآية الأولى. ويحتمل أن المراد به الخروج عن
أحكام شرعهم سواء كانوا كافرين به أم كانوا معتقدين ولكنهم
يخالفونه فيكون ذما للنصارى في التهاون بأحكام كتابهم أضعف من
ذم اليهود.

(وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب
ومهيمنًا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك
من الحق لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة
واحدة ولكن ليلوكم في ما أتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله
مرجعكم جميعًا فإنيئتكم بما كنتم فيه تختلفون[48]) جالت الآيات
المتقدمة جولة في ذكر إنزال التوراة والإنجيل وأبت منها إلى
المقصود وهو إنزال القرآن؛ فكان كرد العجز على الصدر لقوله (يا
أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر) ليبين أن القرآن
جاء ناسخًا لما قبله، وأن مؤاخذاة اليهود على ترك العمل بالتوراة

والإنجيل مؤاخذه لهم بعملهم قبل مجيء الإسلام، وليعلمهم أنهم لا يطمعون من محمد صلى الله عليه وسلم بأن يحكم بينهم بغير ما شرعه الله في الإسلام، فوقع قوله (وأُنزلنا إليك الكتاب بالحق) لترتيب نزول الكتب السماوية، وتمهيدا لقوله (فاحكم بينهم بما أنزل الله). ووقع قوله (فاحكم بينهم بما أنزل الله) موقع التخلص المقصود، فجاءت الآيات كلها منتظمة متناسقة على أبداع وجه. والكتاب الأول القرآن، فتعريفه للعهد. والكتاب الثاني جنس يشمل الكتب المتقدمة، فتعريفه للجنس. والمصدق تقدم بيانه. والمهيمن الأظهر أن هاء أصلية وأن فعله بوزن فيعل كسيطر، ولكن لم يسمع له فعل مجرد فلم يسمع همن. قال أهل اللغة لا نظير لهذا الفعل إلا هينم إذا دعا أو قرأ، ويقرر إذا خرج من الحجاز إلى الشام، وسيطر إذا قهر. وليس له نظير في وزن مفعيل إلا اسم فاعل هذه الأفعال، وزادوا ميطر اسم طيب الدواب، ولم يسمع ييطر ولكن بطر، ومجيمر اسم جبل، ذكره امرؤ القيس في قوله:

صفحة : 1148

كان ذرى رأس المجيمر غدوة
السييل والغثاء فلكة مغزل وفسر المهيمن بالعالى والرقيب، ومن
أسمائه تعالى المهيمن.
وقيل: المهيمن مشتق من آمن، وأصله اسم فاعل من آمنه عليه
بمعنى استحفظه به، فهو مجاز في لازم المعنى وهو الرقابة، فأصله
مؤمن، فكأنهم راموا أن يفرقوا بينه وبين اسم الفاعل من آمن
بمعنى اعتقد وبمعنى آمنه، لأن هذا المعنى المجازي صار حقيقة
مستقلة فقلبوا الهمزة الثانية ياء وقلبوا الهمزة الأولى هاء، كما قالوا
في أراق هراق، فقالوا: هيمن.
وقد أشارت الآية إلى حالتي القرآن بالنسبة لما قبله من الكتب،
فهو مؤيد لبعض ما في الشرائع مقرر له من كل حكم كانت
مصلحته كلية لم تختلف مصلحته باختلاف الأمم والأزمان، وهو بهذا
الوصف مصدق، أي محقق ومقرر، وهو أيضا مبطل لبعض ما في
الشرائع السالفة وناسخ لأحكام كثيرة من كل ما كانت مصالحه
جزئية مؤقتة مراعى فيها أحوال أقوام خاصة.
وقوله (فاحكم بينهم بما أنزل الله) أي بما أنزل الله إليك في
القرآن، أو بما أوحاه إليك، أو احكم بينهم بما أنزل الله في التوراة
والإنجيل ما لم ينسخه الله بحكم جديد، لأن شرع من قبلنا شرع

لنا إذا أثبت الله شرعه لمن قبلنا. فحكم النبي على اليهوديين بالرجم حكم بما في التوراة، فيحتمل أنه كان مؤيدا بالقرآن إذا كان حينئذ قد جاء قوله الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما . ويحتمل أنه لم يؤيد ولكن الله أوحى إلى رسوله أن حكم التوراة في مثلهما الرجم، فحكم به، وأطلع اليهود على كتمانهم هذا الحكم. وقد اتصل معنى قوله (فاحكم بينهم بما أنزل الله) بمعنى قوله (وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط)؛ فليس في هذه الآية ما يقتضي نسخ الحكم المفاد من قوله (فإن جاؤوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم)، ولكنه بيان سماه بعض السلف باسم النسخ قبل أن تنظبط حدود الأسماء الاصطلاحية.

والنهي عن اتباع أهوائهم، أي أهواء اليهود حين حكموه طامعين أن يحكم عليهم بما تقرر من عوائدهم، مقصود منه النهي عن الحكم بغير حكم الله إذا تحاكموا إليه، إذ لا يجوز الحكم بغيره ولو كان شريعة سابقة، لأن نزول القرآن مهيمنا أبطل ما خالفه، ونزوله مصدقا أيد ما وافقه وزكى ما لم يخالفه.

والرسول لا يجوز عليه أن يحكم بغير شرع الله، فالمقصود من هذا النهي: إما إعلان ذلك ليعلمه الناس ويأس الطامعون أن يحكم لهم بما يشتهون، فخطاب النبي صلى الله عليه وسلم بقوله (ولا تتبع أهواءهم) مراد به أن يتقرر ذلك في علم الناس، مثل قوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك). وإما تبين الله لرسوله وجه ترجيح أحد الدليلين عند تعارض الأدلة بأن لا تكون أهواء الخصوم طرقا للترجيح، وذلك أن الرسول عليه الصلاة والسلام لشدة رغبته في هدى الناس قد يتوقف في فصل هذا التحكيم، لأنهم وعدوا أنه إن حكم عليهم بما تقرر من عوائدهم يؤمنون به. فقد يقال: إنهم لما تراضوا عليه لم لا يحملون عليه مع ظهور فائدة ذلك وهو دخولهم في الإسلام، فبين الله له أن أمور الشريعة لا تهاون بها، وأن مصلحة احترام الشريعة بين أهلها أرجح من مصلحة دخول فريق في الإسلام، لأن الإسلام لا يليق به أن يكون ضعيفا لمريديه، قال تعالى (يمنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين).

وقوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) كالتعليل للنهي، أي إذا كانت أهواؤهم في متابعة شريعتهم أو عوائدهم فدعهم وما اعتادوه وتمسكوا بشرعكم.

والشرعة والشريعة: الماء الكثير من نهر أو واد. يقال: شرعية الفرات. وسميت الديانة شرعية على التشبيه، لأن فيها شفاء النفوس وطهارتها. والعرب تشبه بالماء وأحواله كثيرا، كما قدمناه في قوله تعالى (لعلمه الذين يستنبطونه منهم) في سورة النساء.

والمنهاج: الطريق الواسع، وهو هنا تخييل أريد به طريق القوم إلى الماء، كقول قيس بن الخطيم:
وأبتعت دلوي في السماح رشاءها

صفحة : 1149

فذكر الرشاء مجرد تخييل. ويصح أن يجعل له رديف في المشبه بأن تشبه العوائد المنتزعة من الشريعة، أو دلائل التفرع عن الشريعة، أو طرق فهمها بالمنهاج الموصل إلى الماء. فمنهاج المسلمين لا يخالف الاتصال بالإسلام، فهو كمنهاج المهتدين إلى الماء، ومنهاج غيرهم منحرف عن دينهم، كما كانت اليهود قد جعلت عوائد مخالفة لشريعتهم، فذلك كالمنهاج الموصل إلى غير المورد. وفي هذا الكلام إبهام أريد به تنبيه الفريقين إلى الفرق بين حالتهما وبالتأمل يظهر لهم.

وقوله (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة). الجعل: التقدير، وإلا فإن الله أمر الناس أن يكونوا أمة واحدة على دين الإسلام، ولكنه رتب نواميس وجبلات، وسبب اهتداء فريق وضلال فريق، وعلم ذلك بحسب ما خلق فيهم من الاستعداد المعبر عنه بالتوفيق أو الخذلان، والميل أو الانصراف، والعزم أو المكابرة. ولا عذر لأحد في ذلك، لأن علم الله غير معروف عندنا وإنما ينكشف لنا بما يظهر في الحادثات.

والأمة: الجماعة العظيمة الذين دينهم ومعتقدهم واحد، هذا بحسب اصطلاح الشريعة. وأصل الأمة في كلام العرب: القوم الكثيرون الذين يرجعون إلى نسب واحد ويتكلمون بلسان واحد، أي لو شاء لخلقكم على تقدير واحد، كما خلق أنواع الحيوان غير قابلة الزيادة ولا للتطور من أنفسها.

ومعنى (ليبلوكم فيما آتاكم) هو ما أشرنا إليه من خلق الاستعداد ونحوه. والبلاء: الخبرة. والمراد هنا ليظهر أثر ذلك للناس، والمراد لازم المعنى على طريق الكناية، كقول إياس بن قبيصة الطائي:
وأقبلت والخطى يخطر بيننا
لأعلم

من جبانها من شجاعها لم يرد لأعلم فقط ولكن أراد ليظهر لي وللناس. ومعناه أن الله وكل اختيار طرق الخير وأضدادها إلى عقول الناس وكسبهم حكمة منه تعالى ليتسابق الناس إلى أعمال مواهبهم العقلية فتظهر آثار العلم ويزداد أهل العلم علما وتقام الأدلة على الاعتقاد الصحيح. وكل ذلك يظهر ما أودعه الله في جيلة البشر من الصلاحية للخير والإرشاد على حسب الاستعداد، وذلك من الاختبار. ولذلك قال (ليبلوكم فيما آتاكم)، أي في جميع ما آتاكم من العقل

والنظر. فيظهر التفاضل بين أفراد نوع الإنسان حتى يبلغ بعضها درجات عالية، ومن الشرائع التي أتاكموها فيظهر مقدار عملكم بها فيحصل الجزاء بمقدار العمل.

وفرع على (ليلوكم) قوله (فاستبقوا الخيرات) لأن بذلك الاستباق يكون ظهور أثر التوفيق أوضح وأجلى.

والاستباق: التسابق، وهو هنا مجاز في المنافسة، لأن الفاعل للخير لا يمنع غيره من أن يفعل مثل فعله أو أكثر، فشابه التسابق. ولتضمنين فعل (استبقوا) بمعنى خذوا، أو ابتدروا، عدي الفعل إلى (الخيرات) بنفسه وحقه أن يعدي بإلى، كقوله (سابقوا إلى مغفرة من ربكم). وقوله (فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون) أي من الاختلاف في قبول الدين.

(وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وإن كثيرا من الناس لفاسقون[49])

صفحة : 1150

يجوز أن يكون قوله (وأن احكم) معطوفا عطف جملة على جملة، بأن يجعل معطوفا على جملة (فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم)، فيكون رجوعا إلى ذلك الأمر لتأكيد، وليبنى عليه قوله (واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) كما بني على نظيره قوله (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وتكون (أن) تفسيرية. (وأن) التفسيرية تفيد تقوية ارتباط التفسير بالمفسر، لأنها يمكن الاستغناء عنها، لصحة أن تقول: أرسلت إليه كذا، كما تقول: أرسلت إليه أن افعل كذا. فلما ذكر الله تعالى أنه أنزل الكتاب إلى رسوله رتب عليه الأمر بالحكم بما أنزل به بواسطة الفاء فقال (فاحكم بينهم)، فدل على أن الحكم بما فيه هو من آثار تنزيله. وعطف عليه ما يدل على أن الكتاب يأمر بالحكم بما فيه بما دلت عليه (أن) التفسيرية في قوله (وأن احكم بينهم بما أنزل الله)، فتأكد الغرض بذكره مرتين مع تفنن الأسلوب وبداعته، فصار التقدير: وأنزلنا إليك الكتاب بالحق أن احكم بينهم بما أنزل الله فاحكم بينهم به. ومما حسن عطف التفسير هنا طول الكلام الفاصل بين الفعل المفسر وبين تفسيره. وجعله صاحب الكشاف من عطف المفردات. فقال: عطف (أن احكم) على (الكتاب) في قوله (وأنزلنا إليك الكتاب) كأنه قيل: وأنزلنا إليك أن احكم. فجعل (أن) مصدرية داخلية على فعل الأمر، أي فيكون المعنى: وأنزلنا إليك الأمر بالحكم بما أنزل الله كما قال في قوله (إنا أرسلنا نوحا إلى قومه أن أنذر

قومك(، أي أرسلناه بالأمر بالإندار، وبين في سورة يونس عند قوله تعالى) وأن أقم وجهك للدين حنيفا(أن هذا قول سيبويه إذ سوغ أن توصل أن(المصدرية بفعل الأمر والنهي لأن الغرض وصلها بما يكون معه معنى المصدر، والأمر والنهي يدلان على معنى المصدر، وعلله هنا بقوله لأن الأمر فعل كسائر الأفعال . والحمل على التفسيرية أولى وأعرب، وتكون أن(مقحمة بين الجملتين مفسرة لفعل أنزل(من قوله)فاحكم بينهم بما أنزل الله(؛ فإن) أنزل(يتضمن معنى القول فكان لحرف التفسير موقع. وقوله)ولا تتبع أهواءهم(هو كقوله قبله)ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق(.

وقوله)واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك(المقصود منه افتضاح مكرهم وتأيسهم مما أملوه، لأن حذر النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك لا يحتاج فيه إلى الأمر لعصمته من أن يخالف حكم الله.

وبجوز أن يكون المقصود منه دحض ما يترأى من المصلحة في الحكم بين المتحاكمين إليه من اليهود بعوائدهم إن صح ما روي من أن بعض أحبارهم وعدوا النبي بأنه إن حكم لهم بذلك آمنوا به واتبعتهم اليهود اقتداء بهم، فأراه الله أن مصلحة حرمة أحكام الدين ولو بين غير أتباعه مقدمة على مصلحة إيمان فريق من اليهود، لأجل ذلك فإن شأن الإيمان أن لا يقاوم الناس على اتباعه كما قدمناه آنفا. والمقصود مع ذلك تحذير المسلمين من توهم ذلك. ولذلك فرع عليه قوله)فإن تولوا(، أي فإن حكمت بينهم بما أنزل الله ولم تتبع أهواءهم وتولوا فاعلم، أي فتلك أمانة أن الله أراد بهم الشقاء والعذاب ببعض ذنوبهم وليس عليك في توليهم حرج. وأراد ببعض الذنوب بعضا غير معين، أي أن بعض ذنوبهم كافية في إصابتهم وأن توليهم عن حكمك أمانة خذلان الله إياهم. وقد ذيله بقوله)وإن كثيرا من الناس لفاسقون(ليهون عندهم بقاءهم على ضلالهم إذ هو شنيئة أكثر الناس، أي وهؤلاء منهم فالكلام كناية عن كونهم فاسقين.

(أفحكم الجاهلية يبغون ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون)[50] (فرعت الفاء على مضمون قوله)فإن تولوا فاعلم(الخ استفهاما عن مرادهم من ذلك التولي، والاستفهام إنكاري، لأنهم طلبوا حكم الجاهلية. وحكم الجاهلية هو ما تقرر بين اليهود من تكايل الدماء الذي سرى إليهم من أحكام أهل يثرب، وهم أهل جاهلية، فإن بني النضير لم يرضوا بالتساوي مع قريظة كما تقدم؛ وما وضعوه من الأحكام بين أهل الجاهلية، وهو العدول عن الرجم الذي هو حكم التوراة.

وقرأ الجمهور (بيغون) بياء الغائب، والضمير عائد ل)من(في قوله (ومن لم يحكم بما أنزل الله.) وقرأ ابن عامر بقاء الخطاب على أنه خطاب لليهود على طريقة الالتفات.

والواو في قوله (ومن أحسن من الله حكما) واو الحال، وهو اعتراض، والاستفهام إنكاري في معنى النفي، أي لا أحسن منه حكما. وهو خطاب للمسلمين، إذ لا فائدة في خطاب اليهود بهذا. وقوله (لقوم يوقنون) اللام فيه ليست متعلقة ب)حكما(إذ ليس المراد بمدخولها المحكوم لهم، ولا هي لام التقوية لأن (لقوم يوقنون) ليس مفعولا ل)حكما(في المعنى. فهذه اللام تسمى لام البيان ولام التبيين، وهي التي تدخل على المقصود من الكلام سواء كان خبرا أم إنشَاء، وهي الواقعة في نحو قولهم: سقيا لك، وجدعا له، وفي الحديث تبا وسحقا لمن بدل بعدي ، وقوله تعالى (هيهات هيهات لما توعدون و حاش لله.) وذلك أن المقصود التنبيه على المراد من الكلام. ومنه قوله تعالى عن زليخا (وقالت هيت لك) لأن تهيوها له غريب لا يخطر ببال يوسف فلا يدري ما أرادت فقالت له (هيت لك)، (إذا كان) هيت(اسم فعل مضي بمعنى تهيات، ومثل قوله تعالى هنا) (ومن أحسن من الله حكما لقوم يوقنون). وقد يكون المقصود معلوما فيخشى خفاؤه فيؤتى باللام لزيادة البيان نحو (حاش لله)، وهي حينئذ جديرة باسم لام التبيين، كالدخلة إلى المواجه بالخطاب في قولهم: سقيا لك ورعيا، ونحوهما، وفي قوله (هيت) اسم فعل أمر بمعنى تعال. وإنما لم تجعل في بعض هذه المواضع لام تقوية، لأن لام التقوية يصح الاستغناء عنها مع ذكر مدخولها، وفي هذه المواضع لا يذكر مدخول اللام إلا معها. (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ومن يتولهم منكم فإنه منهم إن الله لا يهدي القوم الظالمين) [51] فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين [52] يقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم إنهم لمعكم حبطت أعمالهم فأصبحوا خاسرين [53] (تهيات نفوس المؤمنين لقبول النهي عن موالة أهل الكتاب بعد ما سمعوا من اضطراب اليهود في دينهم ومحاولتهم تضليل المسلمين وتقليب الأمور للرسول صلى الله عليه وسلم فأقبل عليهم بالخطاب بقوله) (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا

اليهود والنصارى (الآية، لأن الولاية تنبئ على الوفاق والوئام والصلة وليس أولئك بأهل لولاية المسلمين لبعدهما بين الأخلاق الدينية، وإلزامهم الكيد للمسلمين. وجرى النهي هنا عن التعليل والتوجيه اكتفاء بما تقدم.

والجملة مستأنفة استئنافاً ابتدائياً. وسبب النهي هو ما وقع من اليهود، ولكن لما أريد النهي لم يقتصر عليهم لكيلا يحسب المسلمون أنهم مأذونون في موالاة النصارى، فلدفع ذلك عطف النصارى على اليهود هنا، لأن السبب الداعي لعدم الموالاة واحد في الفريقين، وهو اختلاف الدين والنفرة الناشئة عن تكذيبهم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم. فالنصارى وإن لم تجيء منهم يومئذ أداة مثل اليهود فيوشك أن تجيء منهم إذا وجد داعيها. وفي هذا ما بينه على وجه الجمع بين النهي هنا عن موالاة النصارى وبين قوله فيما سيأتي (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى). ولا شك أن الآية نزلت بعد غزوة تبوك أو قريبها، وقد أصبح المسلمون مجاورين تخوم بلاد نصارى العرب. وعن السدي أن بعض المسلمين بعد يوم أحد عزم أن يوالي يهوديا، وأن آخر عزم أن يوالي نصرايا كما سيأتي، فيكون ذكر النصارى غير إدماج.

صفحة : 1152

وعقبه بقوله (بعضهم أولياء بعض) أي أنهم أجدر بولاية بعضهم بعضا، أي بولاية كل فريق منهم بعض أهل فريقه، لأن كل فريق منهم تتقارب أفرادهم في الأخلاق والأعمال فيسهل الوفاق بينهم، وليس المعنى أن اليهود أولياء النصارى. وتنوين (بعض) تنوين عوض، أي أولياء بعضهم. وهذا كناية عن نفي موالاتهم المؤمنين وعن نهي المؤمنين عن موالاة فريق منهما. والولاية هنا ولاية المودة والنصرة ولا علاقة لها بالميراث، ولذلك لم يقل مالك بتوريث اليهودي من النصراني والعكس أخذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا يتوارث أهل ملتين. وقال الشافعي وأبو حنيفة بتوريث بعض أهل الملل من بعض ورأى الكفر ملة واحدة أخذا بظاهر هذه الآية، وهو مذهب داود. وقوله (ومن يتولهم منكم فإنه منهم)، (من) شرطية تقتضي أن كل من يتولاهم يصير واحدا منهم. جعل ولايتهم موجبة كون المتولي منهم، وهذا بظاهره يقتضي أن ولايتهم دخول في ملتهم، لأن معنى البعضية هنا لا يستقيم إلا بالكون في دينهم. ولما كان المؤمن إذا

اعتقد عقيدة الإيمان واتبع الرسول ولم ينافق كان مسلماً لا محالة كانت الآية بحاجة إلى التأويل، وقد تأولها المفسرون بأحد تأويلين: إما بحمل الولاية في قوله (ومن يتولهم) على الولاية الكاملة التي هي الرضى بدينهم والطعن في دين الإسلام، ولذلك قال ابن عطية: ومن تولاهم بمعتقده ودينه فهو منهم في الكفر والخلود في النار. وإما بتأويل قوله (فإنه منهم) على التشبيه البليغ، أي فهو كواحد منهم في استحقاق العذاب. قال ابن عطية: من تولاهم بأفعاله من العصد ونحوه دون معتقدهم ولا إخلال بالإيمان فهو منهم في المقت والمذمة الواقعة عليهم آه. وهذا الإجمال في قوله (فإنه منهم) مبالغة في التحذير من موالاتهم في وقت نزول الآية، فإله لم يرض من المسلمين يومئذ بأن يتولوا اليهود والنصارى، لأن ذلك يلبسهم بالمنافقين، وقد كان أمر المسلمين يومئذ في حيرة إذ كان حولهم المنافقون وضعفاء المسلمين واليهود والمشركون فكان من المتعين لحفظ الجامعة التجرد عن كل ما تتطرق منه الريبة إليهم. وقد اتفق علماء السنة على أن ما دون الرضا بالكفر وممالاتهم عليه من الولاية لا يوجب الخروج من الرتبة الإسلامية ولكنه ضلال عظيم، وهو مراتب في القوة بحسب قوة الموالاتة وباختلاف أحوال المسلمين.

وأعظم هذه المراتب القضية التي حدثت في بعض المسلمين من أهل غرناطة التي سئل عنها فقهاء غرناطة: محمد المواق، ومحمد بن الأزرق، وعلي بن داوود، ومحمد الجعدالة، ومحمد الفخار، وعلي القلصادي، وأبو حامد بن الحسن، ومحمد بن سرحونة، ومحمد المشذالي، وعبد الله الزليجي، ومحمد الحذام، وأحمد ابن عبد الجليل، ومحمد بن فتح، ومحمد بن عبد البر، وأحمد البقني، عن عصابة من قواد الأندلس وفرسانهم لجأوا إلى صاحب قشتالة بلاد النصارى بعد كائنة اللسانة كذا واستنصروا به على المسلمين واعتصموا بحبل جواره وسكنوا أرض النصارى فهل يحل لأحد من المسلمين مساعدتهم ولأهل مدينة أو حصن أن يأوؤهم. فأجابوا بأن ركونهم إلى الكفار واستنصارهم بهم قد دخلوا به في وعيد قوله تعالى (ومن يتولهم منكم فإنه منهم). فمن أعانهم فهو معين على معصية الله ورسوله، هذا ما داموا مصرين على فعلهم فإن تابوا ورجعوا عما هم عليه من الشقاق والخلاف فالواجب على المسلمين قبولهم.

فاستدلهم في جوابهم بهذه الآية يدل على أنهم تأولوها على معنى أنه منهم في استحقاق المقت والمذمة، وهذا الذي فعلوه، وأجاب عنه الفقهاء هو أعظم أنواع الموالاتة بعد موالاتة الكفر. وأدنى درجات الموالاتة المخالطة والملابسة في التجارة ونحوها. ودون ذلك

ما ليس بموالة أصلا، وهو المعاملة. وقد عامل النبي صلى الله عليه وسلم يهود خيبر مساقاة على نخل خيبر، وقد بينا شيئا من تفصيل هذا عند قوله تعالى (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) في سورة آل عمران. وجملة (إن الله لا يهدي القوم الظالمين) تذييل للنهي، وعموم القوم الظالمين شمل اليهود والنصارى، وموقع الجملة التذييلية يقتضي أن اليهود والنصارى من القوم الظالمين بطريق الكناية. والمراد بالظالمين الكافرون.

صفحة : 1153

وقوله (فتري الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم) تفرع لحالة من موالاتهم أريد وصفها للنبي صلى الله عليه وسلم لأنها وقعت في حضرته.

والمرض هنا أطلق على النفاق كما تقدم في قوله تعالى (في قلوبهم مرض) في سورة البقرة. أطلق عليه مرض لأنه كفر مفسد للإيمان.

والمسارعة تقدم شرحها في قوله تعالى (لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر). وفي المجرور مضاف محذوف دلت عليه القرينة، لأن المسارعة لا تكون في الذوات، فالمعنى: يسارعون في شأنهم من موالاتهم أو في نصرتهم.

والقول الواقع في (يقولون نخشى) قول لسان لأن عبد الله بن أبي بن سلول قال ذلك، حسبما روى عن عطية الحوفي والزهري وعاصم بن عمر بن قتادة أن الآية نزلت بعد وقعة بدر أو بعد وقعة أحد وأنها نزلت حين عزم رسول الله على قتال بني قينقاع. وكان بنو قينقاع أحلafa لعبد الله بن أبي بن سلول ولعبادة بن الصامت، فلما رأى عبادة منزع رسول الله صلى الله عليه وسلم جاء فقال: يا رسول الله إني أبرأ إلى الله من حلف يهود وولائهم ولا أوالي إلا الله ورسوله، وكان عبد الله بن أبي حاضرا فقال: أما أنا فلا أبرأ من حلفهم فإني لا بد لي منهم إني رجل أخاف الدوائر.

ويحتمل أن يكون قولهم: نخشى أن تصيبنا دائرة، قولا نفسيا، أي يقولون في أنفسهم. فالدائرة المخشية هي خشية انتقاض المسلمين على المنافقين، فيكون هذا القول من المرض الذي في قلوبهم، وعن السدي: أنه لما وقع انهزام يوم أحد فزع المسلمون وقال بعضهم: نأخذ من اليهود حلfa ليعاضدونا إن أمت بنا قاصمة من قريش. وقال رجل: إني ذاهب إلى اليهودي فلان فأوي إليه وأتهود

معه. وقال آخر: إني ذاهب إلى فلان النصراني بالشام فأوي إليه وأنتصر معه، فنزلت الآية. فيكون المرض هنا ضعف الإيمان وقلة الثقة بنصر الله، وعلى هذا فهذه الآية تقدم نزولها قبل نزول هذه السورة، فإما أعيد نزولها، وإما أمر بوضعها في هذا الموضع. والظاهر أن قوله (فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين) يؤيد الرواية الأولى، ويؤيد حملنا فيها: أن القول قول نفسي. والدائرة اسم فاعل من دار إذا عكس سيره، فالدائرة تغير الحال، وغلب إطلاقها على تغير الحال من خير إلى شر، ودوائر الدهر: نوبه ودوله، قال تعالى (ويتربص بكم الدوائر) أي تبدل حالكم من نصر إلى هزيمة. وقد قالوا في قوله تعالى (عليهم دائرة السوء) إن إضافة (دائرة) إلى (السوء) إضافة بيان. قال أبو علي الفارسي: لو لم تصف الدائرة إلى السوء عرف منها معناه. وأصل تأنيثها للمرة ثم غلبت على التغير ملازمة لصبغة التأنيث. وقوله (يقول الذين آمنوا) قرأه الجمهور (يقول) بدون واو في أوله على أنه استئناف بياني جواب لسؤال من يسأل: ماذا يقول الذين آمنوا حينئذ. أي إذا جاء الفتح أو أمر من قوة المسلمين ووهن اليهود يقول الذين آمنوا. وقرأ عاصم، وحمزة، والكسائي، وخلف (ويقول) بالواو وبرفع (يقول) عطفاً على (فعسى الله)، وقرأه أبو عمرو، ويعقوب بالواو أيضاً وينصب (يقول) عطفاً على (أن يأتي). والاستفهام في (هؤلاء) مستعمل في التعجب من نفاقهم. (وهؤلاء) إشارة إلى طائفة مقدرة الحصول يوم حصول الفتح، وهي طائفة الذين في قلوبهم مرض. والظاهر أن (الذين) هو الخبر عن (هؤلاء) لأن الاستفهام للتعجب، ومحل العجب هو قسمهم أنهم معهم، وقد دل هذا التعجب على أن المؤمنين يظهر لهم من حال المنافقين يوم إتيان الفتح ما يفتضح به أمرهم فيعجبون من حلفهم على الإخلاص للمؤمنين.

صفحة : 1154

وجهد الإيمان بفتح الجيم أقواها وأغلظها، وحقيقة الجهد التعب والمشقة ومنتهى الطاقة، وفعله كمنع. ثم أطلق على أشد الفعل ونهاية قوته لما بين الشدة والمشقة من الملازمة، وشاع ذلك في كلامهم ثم استعمل في الآية في معنى أوكد الإيمان وأغلظها، أي أقسموا أقوى قسم، وذلك بالتوكيد والتكرير ونحو ذلك مما يغلظ به

اليمين عرفا. ولم أر إطلاق الجهد على هذا المعنى فيما قبل القرآن. وانتصب (جهد) على المفعولية المطلقة لأنه بإضافته إلى (الأيمان) صار من نوع اليمين فكان مفعولا مطلقا مبينا للنوع. وفي الكشف في سورة النور جعله مصدرا بدلا من فعله وجعل التقدير: أقسموا بالله يجهدون أيمانهم جهدا، فلما حذف الفعل وجعل المفعول المطلق عوضا عنه قدم المفعول المطلق على المفعول به وأضيف إليه.

وجملة (حبطت أعمالهم) استئناف، سواء كانت من كلام الذين آمنوا فتكون من المحكي بالقول، أم كانت من كلام الله تعالى فلا تكونه. وحبطت معناه تلفت وفسدت، وقد تقدم في قوله تعالى (فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة) في سورة البقرة. (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم)[54] (تقضى تحذيرهم من أعدائهم في الدين، وتجنبيهم أسباب الضعف فيه، فأقبل على تنبيههم إلى أن ذلك حرص على صلاحهم في ملازمة الدين والذب عنه، وأن الله لا يناله نفع من ذلك، وأنهم لو ارتد منهم فريق أو نفر لم يضر الله شيئا، وسيكون لهذا الدين أتباع وأنصار وإن صد عنه من صد، وهذا كقوله تعالى) إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر، (وقوله) يمتنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا علي إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين.)

فجملة (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم) الخ معترضة بين ما قبلها وبين جملة (إنما وليكم الله)، دعت لاعتراضها مناسبة الإنذار في قوله (ومن يتولهم منكم فإنه منهم). فتعقيبها بهذا الاعتراض إشارة إلى أن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء ذريعة للارتداد، لأن استمرار فريق على موالة اليهود والنصارى من المنافقين وضعفاء الإيمان يخشى منه أن ينسل عن الإيمان فريق. وأنبأ المترددين ضعفاء الإيمان بأن الإسلام غني عنهم إن عزموا على الارتداد إلى الكفر.

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر (من يرتد) بدالين على فك الإدغام، وهو أحد وجهين في مثله، وهو لغة أهل الحجاز، وكذلك هو مرسوم في مصحف المدينة ومصحف الشام. وقرأ الباقر بدال واحدة مشددة بالإدغام، وهو لغة تميم. وفتح على الدال فتحة تخلص من التقاء الساكنين لخفة الفتح، وكذلك هو مرسوم في مصحف مكة ومصحف الكوفة ومصحف البصرة.

والارتداد مطاوع الرد، والرد هو الإرجاع إلى مكان أو حالة، قال تعالى (ردوها علي). وقد يطلق الرد بمعنى التصيير (ومنكم من يرد إلى أرذل العمر). وقد لوحظ في إطلاق اسم الارتداد على الكفر بعد الإسلام ما كانوا عليه قبل الإسلام من الشرك وغيره، ثم غلب اسم الارتداد على الخروج من الإسلام ولو لم يسبق للمرتد عنه اتخاذ دين قبله. وجملة (فسوف يأتي الله بقوم) الخ جواب الشرط، وقد حذف منها العائد على الشرط الاسمي، وهو وعد بأن هذا الدين لا يعدم أتباعا بررة مخلصين. ومعنى هذا الوعد إظهار الاستغناء عن الذين في قلوبهم مرض وعن المنافقين وقلة الاكثريات بهم، كقوله تعالى (لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا) وتطمين الرسول والمؤمنين الحق بأن الله يعوضهم بالمرتدين خيرا منهم. فذلك هو المقصود من جواب الشرط فاستغني عنه بذكر ما يتضمنه حتى كان للشرط جوابان.

صفحة : 1155

وفي نزول هذه الآية في أواخر حياة الرسول صلى الله عليه وسلم إيماء إلى ما سيكون من ارتداد كثير من العرب عن الإسلام مثل أصحاب الأسود العنسي باليمن، وأصحاب طلحة بن خويلد في بني أسد، وأصحاب مسيلمة ابن حبيب الحنفي باليمامة. ثم إلى ما كان بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم من ارتداد قبائل كثيرة مثل فزارة وغطفان وبني تميم وكندة ونحوهم. قيل: لم يبق إلا أهل ثلاثة مساجد: مسجد المدينة ومسجد مكة ومسجد جؤاثي في البحرين أي من أهل المدن الإسلامية يومئذ . وقد صدق الله وعده ونصر الإسلام فأخلفه أجيالا متصلة فيه قائمة بنصرته. وقوله (يأتي الله بقوم)، الإتيان هنا الإيجاد، أي يوجد أقواما لاتباع هذا الدين بقلوب تحبه وتجلب له وللمؤمنين الخير وتزود عنهم أعداءهم، وهؤلاء القوم قد يكونون من نفس الذين ارتدوا إذا رجعوا إلى الإسلام خالصة قلوبهم مما كان يخامرها من الإعراض مثل معظم قبائل العرب وسادتهم الذين رجعوا إلى الإسلام بعد الردة زمن أبي بكر، فإن مجموعهم غير مجموع الذين ارتدوا، فصح أن يكونوا ممن شمله لفظ (بقوم)، وتحقق فيهم الوصف وهو محبة الله إياهم ومحبتهم ربهم ودينه، فإن المحبتين تتبعان تغير أحوال القلوب لا تغير الأشخاص فإن عمرو بن معد يكرب الذي كان من أكبر عصاة الردة أصبح من أكبر أنصار الإسلام في يوم القادسية، وهكذا.

ودخل في قوله (يقوم) الأقسام الذين دخلوا في الإسلام بعد ذلك مثل عرب الشام من الغساسنة، وعرب العراق وبنطهم، وأهل فارس، والقيط، والبربر، وفرنجة إسبانية، وصقلية، وسردانية، وتخوم فرانس، ومثل الترك والمغول، والتتار، والهند، والصين، والإغريق، والروم، من الأمم التي كان لها شأن عظيم في خدمة الإسلام وتوسيع مملكته بالفتوح وتأييده بالعلوم ونشر حضارته بين الأمم العظيمة، فكل أمة أو فريق أو قوم تحقق فيهم وصف (يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم) فهم من القوم المنوه بهم؛ أما المؤمنون الذين كانوا من قبل وثبتوا فأولئك أعظم شأنًا وأقوى إيمانًا فأنهم المؤيدون زرافات ووحدانا.

ومحبة الله عبده رضاه عنه وتيسير الخير له، ومحبة العبد ربه انفعال النفس نحو تعظيمه والأنس بذكره وامتنال أمره والدفاع عن دينه. فهي صفة تحصل للعبد من كثرة تصور عظمة الله تعالى ونعمه حتى تتمكن من قلبه، فممنشؤها السمع والتصور. وليست هي كمحبة استحسان الذات، ألا ترى أنا نحب النبي صلى الله عليه وسلم من كثرة ما نسمع من فضائله وحرصه علي خيرنا في الدنيا والآخرة، وتقوى هذه المحبة بمقدار كثرة ممارسة أقواله وذكر شمائله وتصرفاته وهديه، وكذلك نحب الخلفاء الأربعة لكثرة ما نسمع من حبهم الرسول ومن بذلهم غاية النصح في خير المسلمين، وكذلك نحب حاتما لما نسمع من كرمه. وقد قالت هند بنت عتبة امرأة أبي سفيان لرسول الله صلى الله عليه وسلم: ما كان أهل خباء أحب إلي من أن يذلوا من أهل خيائك وقد أصبحت وما أهل خباء أحب إلي من أن يعزوا من أهل خيائك.

والأذلة والأعزة وصفان متقابلان وصف بهما القوم باختلاف المتعلق بهما، فالأذلة جمع الذليل وهو الموصوف بالذل. والذل بضم الذال وبكسرها الهوان والطاعة، فهو ضد العز (ولقد نصركم الله ببدر وأنتم أذلة). وفي بعض التفاسير: الذل بضم الذال ضد العز وبكسر الذال ضد الصعوبة، ولا يعرف لهذه التفرقة سند في اللغة. والذليل جمعه الأذلة، والصفة الذل (واخفض لهما جناح الذل من الرحمة). ويطلق الذل على لين الجانب والتواضع، وهو مجاز، ومنه ما في هذه الآية.

فالمراد هنا الذل بمعنى لين الجانب وتوطئة الكنف، وهو شدة الرحمة والسعي للنفع، ولذلك علق به قوله (على المؤمنين). ولتضمين (أذلة) معنى مشفقين حانين عدي بعلى دون اللام، أو لمشاكلة (على) الثانية في قوله (على الكافرين).

والأعزة جمع العزيز فهو المتصف بالعزيز وهو القوة والاستقلال،
ولأجل ما في طباع العرب من القوة صار العز في كلامهم يدل
على معنى الاعتداء ، ففي المثل من عز بز . وقد أصبح
الوصفان متقابلين، فلذلك قال السموأل أو الحارثي:

صفحة : 1156

وما ضرنا أنا قليل وجارنا
الأكثرين ذليل وإثبات الوصفين المتقابلين للقوم صناعة عربية بديعية،
وهي المسماة الطبايق، وبلغاء العرب يغربون بها، وهي عزيمة في
كلامهم، وقد جاء كثير منها في القرآن. وفيه إيماء إلى أن صفاتهم
تسيرها أراؤهم الحصيصة فليسوا مندفعين إلى فعل ما إلا عن
بصيرة، وليسوا ممن تنبعث أخلاقه عن سجية واحدة بأن يكون لنا
في كل حال، وهذا هو معنى الخلق الأقوم، وهو الذي يكون في كل
حال بما يلائم ذلك الحال، قال:

حليم إذا ما الحلم زين أهله
الحلم في عين العدو مهيب وقال تعالى (أشداء على الكفار رحماء
بينهم).

وقوله (يجاهدون في سبيل الله) صفة ثالثة، وهي من أكبر
العلامات الدالة على صدق الإيمان. والجهاد: إظهار الجهد، أي الطاقة
في دفاع العدو، ونهاية الجهد التعرض للقتل، ولذلك جيء به على
صيغة مصدر فاعل لأنه يظهر جهده لمن يظهر له مثله. وقوله (ولا
يخافون لومة لائم) صفة رابعة، وهي عدم الخوف من الملامة، أي
في أمر الدين، كما هو السياق.

واللومة الواحدة من اللوم. وأريد بها هنا مطلق المصدر، كاللوم
لأنها لما وقعت في سياق النفي فعمت زال منها معنى الوحدة كما
يزول معنى الجمع في الجمع المعمم بدخول ال الجنسية لأن (لا
يخافون لومة لائم) في عموم النفي مثل ال في عموم الإثبات، أي لا يخافون
جميع أنواع اللوم من جميع اللائمين إذ اللوم منه: شديد، كالتقريع،
وخفيف؛ واللائمون: منهم اللائم المخيف، والحبيب: فنفي عنهم خوف
جميع أنواع اللوم. ففي الجملة ثلاثة عمومات: عموم الفعل في سياق
النفي، وعموم المفعول، وعموم المضاف إليه. وهذا الوصف علامة
على صدق إيمانهم حتى خالط قلوبهم بحيث لا يصرفهم عنه شيء
من الإغراء واللوم لأن الانصياع للملام أية ضعف اليقين والعزيمة.
ولم يزل الإعراض عن ملام اللائمين علامة على الثقة بالنفس
وأصالة الرأي. وقد عد فقهاؤنا في وصف ا لقاضي أن يكون

مستخفاً باللائمة على أحد تأويلين في عبارة المتقدمين، واحتمال التأويلين دليل على اعتبار كليهما شرعاً. (جملة) ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء (تذييل). واسم الإشارة إشارة إلى مجموع صفات الكمال المذكورة. (واسع) وصف بالسعة، أي عدم نهاية التعلق بصفاته ذات التعلق، وتقدم بيانه عند قوله تعالى (قل إن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم) في سورة آل عمران. (إنما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكاة وهم راعون) [55] ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون [56] (جملة) (إنما وليكم الله ورسوله) إلى آخرها متصلة بجملة (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض) (وما تفرع عليها من قوله) (فترى الذين في قلوبهم مرض إلى قوله فأصبحوا خاسرين). وقعت جملة (يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه) بين الآيات معترضة، ثم اتصل الكلام بجملة (إنما وليكم الله ورسوله). فموقع هذه الجملة موقع التعليل للنهي، لأن ولايتهم لله ورسوله مقررة عندهم فمن كان الله وليه لا تكون أعداء الله أولياءه. وتفيد هذه الجملة تأكيداً للنهي عن ولاية اليهود والنصارى. وفيه تنويه بالمؤمنين بأنهم أولياء الله ورسوله بطريقة تأكيد النفي أو النهي بالأمر بضده، لأن قوله (إنما وليكم الله ورسوله) يتضمن أمراً بتقرير هذه الولاية ودوامها، فهو خبر مستعمل في معنى الأمر، والقصر المستفاد من (إنما) قصر صفة على موصوف قصرًا حقيقياً. ومعنى كون الذين آمنوا أولياء للذين آمنوا أن المؤمنين بعضهم أولياء بعض، كقوله تعالى (والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض). (وإجراء صفتي) (يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة) على الذين آمنوا للثناء عليهم، وكذلك جملة (وهم راعون).

صفحة : 1157

وقوله (وهم راعون) معطوف على الصلة. وظاهر معنى هذه الجملة أنها عين معنى قوله (يقيمون الصلاة)، إذ المراد ب(راعون) مصلون لا آتون بالجزء من الصلاة المسمى بالركوع. فوجه هذا العطف: إما بأن المراد بالركوع ركوع النوافل، أي الذين يقيمون الصلوات الخمس المفروضة ويتقربون بالنوافل؛ وإما المراد به ما تدل عليه الجملة الاسمية من الدوام والثبات، أي الذين

يديمون إقامة الصلاة. بأنهم يؤتون الزكاة مبادرة بالتنويه بالزكاة، كما هو دأب القرآن. وهو الذي استنبطه أبو بكر رضي الله عنه إذ قال لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة . ثم أثنى الله عليهم بأنهم لا يتخلفون عن أداء الصلاة؛ فالواو عاطفة صفة على صفة ويجوز أن تجعل الجملة حالا. ويراد بالركوع الخشوع.

ومن المفسرين من جعل (وهم راعون) حالا من ضمير (يؤتون الزكاة). وليس فيه معنى، إذ تؤتى الزكاة في حالة الركوع، وركبوا هذا المعنى على خبر تعددت رواياته وكلها ضعيفة. قال ابن كثير: وليس يصح شيء منها بالكلية لضعف أسانيدنا وجهالة رجالها. وقال ابن عطية: وفي هذا القول، أي الرواية، نظر، قال: روى الحاكم وابن مردويه: جاء ابن سلام أي عبد الله ونفر من قومه الذين آمنوا أي من اليهود فشكوا للرسول صلى الله عليه وسلم بعد منازلهم ومناجزة اليهود لهم فنزلت (إنما وليكم الله ورسوله) ثم إن الرسول خرج إلى المسجد فبصر بسائل، فقال له: هل أعطاك أحد شيئا، فقال: نعم خاتم فضة أعطانيه ذلك القائم يصلي، وأشار إلى علي، فكبر النبي صلى الله عليه وسلم، ونزلت هذه الآية، فتلاها رسول الله. وقيل: نزلت في أبي بكر الصديق. وقيل: نزلت في المهاجرين والأنصار.

وقوله (فإن حزب الله هم الغالبون) دليل على جواب الشرط بذكر علة الجواب كأنه قيل: فهم الغالبون لأنهم حزب الله. (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين) [57] وإذا ناديتم إلى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا ذلك بأنهم قوم لا يعقلون [58] (استئناف هو تأكيد لبعض مضمون الكلام الذي قبله، فإن قوله) (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء) تحذير من موالة أهل الكتاب ليظهر تميز المسلمين. وهذه الآية تحذير من موالة اليهود والمشركين الذين بالمدينة، ولا مدخل للنصارى فيها، إذ لم يكن في المدينة نصارى فيهزأوا بالدين. وقد عدل عن لفظ اليهود إلى الموصول والصلة وهي (الذين اتخذوا دينكم هزوا) الخ لما في الصلة من الإيماء إلى تعليل موجب النهي.

والدين هو ما عليه المرء من عقائد وأعمال ناشئة عن العقيدة، فهو عنوان عقل المتدين ورائد أماله وباعث أعماله، فالذي يتخذ دين امرئ هزوا فقد اتخذ ذلك المتدين هزوا ورمقه بعين الاحتقار، إذ عد أعظم شيء عنده سخرية، فما دون ذلك أولى. والذي يرمق بهذا الاعتبار ليس جديرا بالموالة، لأن شرط الموالة التماثل في التفكير، ولأن الاستهزاء والاستخفاف احتقار، والمودة تستدعي تعظيم الودود.

وأريد بالكفار في قوله) والكفار(المشركون، وهذا اصطلاح القرآن في إطلاق لفظ الكفار. والمراد بذلك المشركون من أهل المدينة الذين أظهروا الإسلام نفاقا مثل رفاعة بن زيد، وسويد بن الحارث، فقد كان بعض المسلمين يوادهما اغترارا بظاهر حالهما. روي عن ابن عباس: أن قوما من اليهود والمشركين ضحكوا من المسلمين وقت سجودهم. وقال الكلبي: كانوا إذا نادى منادي رسول الله قالوا: صياح مثل صياح العير، وتضاحكوا، فأنزل الله هذه الآية. وقرأ الجمهور) والكفار(بالنصب عطفا على) الذين اتخذوا دينكم(المبين بقوله) من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم(. وقرأ أبو عمرو، والكسائي، ويعقوب) والكفار(بالخفض عطفا على) الذين أوتوا الكتاب من قبلكم(، ومال القراءتين واحد.

صفحة : 1158

وقوله) واتقوا الله إن كنتم مؤمنين(أي احذروه بامثال ما نهاكم عنه. وذكر هذا الشرط استنهاض للهمة في الانتهاء، وإلهاب لنفوس المؤمنين ليظهروا أنهم مؤمنون، لأن شأن المؤمن الامثال. وليس للشرط مفهوم هنا، لأن الكلام إنشاء ولأن خبر كان لقب لا مفهوم له إذ لم يقصد به الموصوف بالتصديق، ذلك لأن نفي التقوى لا ينفي الإيمان عند من يعتد بع من علماء الإسلام الذين فهموا مقصد الإسلام في جامعته حق الفهم.

وإذا أريد بالموالة المنهي عنها الموالة التامة بمعنى الموافقة في الدين فالأمر بالتقوى، أي الحذر من الوقوع فيما نهوا عنه معلق بكونهم مؤمنين بوجه ظاهر. والحاصل أن الآية مفسرة أو مؤولة على حسب ما تقدم في سالفها) ومن يتولهم منكم فإنه منهم(. والنداء إلى الصلاة هو الأذان، وما عبر عنه في القرآن إلا بالنداء. وقد دلت الآية على أن الأذان شيء معروف، فهي مؤيدة لمشروعية الأذان وليست مشرعة له، لأنه شرع بالسنة. وقوله) ذلك بأنهم قوم لا يعقلون(تحقير لهم إذ ليس في النداء إلى الصلاة ما يوجب الاستهزاء؛ فجعله موجبا للاستهزاء سخافة لعقولهم.

(قل يا أهل الكتب هل تنقمون منا إلا أن أمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون[59] قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضلوا عن سوء السبيل[60]) هذه الجمل معترضة بين ما تقدمها وبين قوله) وإذا جاؤوكم(.

ولا يتضح معنى الآية أتم وضوح ويظهر الداعي إلى أمر الله رسوله عليه الصلاة والسلام بأن يواجههم بغليظ القول مع أنه القائل (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم) (والقائل) ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم) (إلا بعد معرفة سبب نزول هذه الآية، فيعلم أنهم قد ظلموا بطعنهم في الإسلام والمسلمين. فذكر الواحدي وابن جرير عن ابن عباس قال: جاء نفر من اليهود فيهم أبو ياسر بن أخطب، ورافع بن أبي رافع، وعازر، وزيد، وخالد، وأزار بن أبي أزار، وأشيع، إلى النبي فسألوه عن من يؤمن به من الرسل، فلما ذكر عيسى بن مريم قالوا: لا نؤمن بمن آمن بعيسى ولا نعلم دينا شرا من دينكم وما نعلم أهل دين أقل حظا في الدنيا والآخرة منكم، فأنزل الله (قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله إلى قوله وأضل عن سواء السبيل). فخص بهذه المجادلة أهل الكتاب لأن الكفار لا تنهض عليهم حجتها، وأريد من أهل الكتاب خصوص اليهود كما ينبئ به الموصول وصلته في قوله) من لعنه الله وغضب عليه (الآية). وكانت هذه المجادلة لهم بأن ما ينقمونه من المؤمنين في دينهم إذا تأملوا لا يجدون إلا الإيمان بالله وبما عند أهل الكتاب وزيادة الإيمان بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم.

والاستفهام إنكاري وتعجبي. فالإنكار دل عليه الاستثناء، والتعجب دل عليه أن مفعولات (تنقمون) كلها محامد لا يحق نقمها، أي لا تجدون شيئا تنقمونه غير ما ذكر. وكل ذلك ليس حقيقا بأن ينقم. فأما الإيمان بالله وما أنزل من قبل فظاهر أنهم رضوه لأنفسهم فلا ينقمونه على من ماثلهم فيه، وأما الإيمان بما أنزل إلى محمد فكذلك، لأن ذلك شيء رضيه المسلمون لأنفسهم وذلك لا يهم أهل الكتاب، ودعا الرسول إليه أهل الكتاب فمن شاء منهم فليؤمن ومن شاء فليكفر، فما وجه النقم منه. وعدي فعل (تنقمون) إلى متعلقه بحرف (من)، وهي ابتدائية. وقد يعدي بحرف (على).

وأما عطف قوله تعالى (وأن أكثركم فاسقون) فقرأه جميع القراء بفتح همزة (أن) على أنه معطوف على (أن آمنا بالله).

وقد تحير في تأويلها المفسرون لاقتضاء ظاهرها فسق أكثر المخاطبين مع أن ذلك لا يعترف به أهلها، وعلى تقدير اعترافهم به فذلك ليس مما ينقم على المؤمنين إذ لا عمل للمؤمنين فيه، وعلى تقدير أن يكون مما ينقم على المؤمنين فليس نقمه عليهم بمحل للإنكار والتعجب الذي هو سياق الكلام.

فذهب المفسرون في تأويل موقع هذا المعطوف مذاهب شتى،
فقيل: هو عطف على متعلق (آمنا) أي آمنا بالله، وبفسق أكثركم،
أي تنقمون منا مجموع هذين الأمرين. وهذا يفيت معنى الإنكار
التعجبي لأن اعتقاد المؤمنين كون أكثر المخاطبين فاسقون يجعل
المخاطبين معذورين في نقمه فلا يتعجب منه ولا ينكر عليهم نقمه،
وذلك يخالف السياق من تأكيد الشيء بما يشبه ضده فلا يلتئم مع
المعطوف عليه، فالجمع بين المتعاطفين حينئذ كالجمع بين الضب
والنون، فهذا وجه بعيد.

وقيل: هو معطوف على المستثنى، أي ما تنقمون منا إلا إيماننا
وفسق أكثركم، أي تنقمون تخالف حالينا، فهو نقم حسد، ولذلك
حسن موقع الإنكار التعجبي. وهذا الوجه ذكره في الكشاف وقدمه
وهو يحسن لو لم تكن كلمة (منا) لأن اختلاف الحالين لا ينقم من
المؤمنين، إذ ليس من فعلهم ولكن من مصادفة الزمان.
وقيل: حذف مجرور دل عليه المذكور، والتقدير: هل تنقمون منا
إلا الإيمان لأنكم جائرون وأكثركم فاسقون، وهذا تخرج على أسلوب
غير معهود، إذ لم يعرف حذف المعطوف عليه في مثل هذا. وذكر
وجهان آخران غير مرضيين.

والذي يظهر لي أن يكون قوله (وأن أكثركم فاسقون) معطوفا
على (أن آمنا بالله) على ما هو المتبادر ويكون الكلام تهكما، أي
تنقمون منا أننا آمنا كمايمانكم وصدقنا رسلكم وكتبكم، وذلك نقمه
عجيب وأنا آمنا بما أنزل إلينا وذلك لا يهكم. وتنقمون منا أن
أكثركم فاسقون، أي ونحن صالحون، أي هذا نقم حسد، أي ونحن لا
نملك لكم أن تكونوا صالحين. فظهرت قرينة التهكم فصار في
الاستفهام إنكار فتعجب فتهكم، تولد بعضها عن بعض وكلها متولدة
من استعمال الاستفهام في مجازاته أو في معان كناية، وبهذا يكمل
الوجه الذي قدمه صاحب الكشاف.

ثم اطرده في التهكم بهم والعجب من أفن رأيهم مع تذكيرهم
بمساويهم فقال (قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله) الخ.
وشر اسم تفضيل، أصله أشر، وهو للزيادة في الصفة، حذف
همزته تخفيفا لكثرة الاستعمال، والزيادة تقتضي المشاركة في أصل
الوصف فتقتضي أن المسلمين لهم حظ من الشر، وإنما جرى هذا
تهكما باليهود لأنهم قالوا للمسلمين: لا دين شر من دينكم، وهو مما
عبر عنه بفعل (تنقمون). وهذا من مقابلة الغلظة بالغلظة كما يقال:
قلت فأوجبت .

والإشارة في قوله (من ذلك) إلى الإيمان في قوله (هل تنقمون
منا إلا أن آمنا بالله) الخ باعتبار أنه منقوم على سبيل الفرض.

والتقدير: ولما كان شأن المنقوم أن يكون شراً بني عليه التهكم في قوله (هل أنبئكم بشر من ذلك)، أي مما هو أشد شراً. والمثوبة مشتقة من ثاب يثوب، أي رجع، فهي بوزن مفعولة، سمي بها الشيء الذي يثوب به المرء إلى منزله إذا ناله جزاء عن عمل عمله أو سعي سعا، وأصلها مثوب بها، اعتبروا فيها التأنيث على تأويلها بالعطية أو الجائزة ثم حذف المتعلق لكثرة الاستعمال. وأصلها مؤذن بأنها لا تطلق إلا على شيء وجودي يعطاه العامل ويحمله معه، فلا تطلق على الضرب والشتم لأن ذلك ليس مما يثوب به المرء إلى منزله، ولأن العرب إنما يبنون كلامهم على طباعهم وهم أهل كرم لنزيلهم، فلا يريدون بالمثوبة إلا عطية نافعة. ويصح إطلاقها على الشيء النفيس وعلى الشيء الحقير من كل ما يثوب به المعطى. فجعلها في هذه الآية تمييزاً لاسم الزيادة في الشر تهكم لأن اللعنة والغضب والمسح ليست مثوبات، وذلك كقول عمرو بن كلثوم:

قبيل الصبح

قريناكم فعجلنا قراكم

مرداة طحونا وقول عمرو بن معد يكرب:

تحية بينهم

وخيل قد دلفت لها بخيل

ضرب وجيع وقوله (من لعنه الله) مبتدأ، أريد به بيان من هو شر مثوبة، وفيه مضاف مقدر دل عليه السياق. وتقديره: مثوبة من لعنه الله. والعدول عن أن يقال: أنتم أو اليهود، إلى الإتيان بالموصول للعلم بالمعنى من الصلة، لأن اليهود يعلمون أن أسلافاً منهم وقعت عليهم اللعنة والغضب من عهد أنبيائهم، ودلائله ثابتة في التوراة وكتب أنبيائهم، فالموصول كناية عنهم.

صفحة : 1160

وأما جعلهم قردة وخنازير فقد تقدم القول في حقيقته في سورة البقرة. وأما كونهم عبدوا الطاغوت فهو إذ عبدوا الأصنام بعد أن كانوا أهل توحيد فمن ذلك عبادتهم العجل. والطاغوت: الأصنام، وتقدم عند قوله تعالى (يؤمنون بالجبت والطاغوت) في سورة النساء.

وقرأ الجمهور (وعبد الطاغوت) بصيغة فعل المضى في (عبد) وفتح التاء من (الطاغوت) على أنه مفعول (عبد)، وهو معطوف على الصلة في قوله (من لعنه الله)، أي ومن عبدوا الطاغوت. وقرأه حمزة وحده بفتح العين وضم الموحدة وفتح الدال وبكسر الفوقية

من كلمة الطاغوت على أن (عبد) جمع عبد، وهو جمع سماعي قليل، وهو على هذه القراءة معطوف على (القردة والخنازير). والمقصود من ذكر ذلك هنا تعبير اليهود المجادلين للمسلمين بمساوي أسلافهم إيكاتا لهم عن التطاول. على أنه إذا كانت تلك شنشنتهم أزمان قيام الرسل والنبين بين ظهراينهم فهم فيما بعد ذلك أسوأ حالا وأجدر بكونهم شرا، فيكون الكلام من ذم القبيل كله. على أن كثيرا من موجبات اللعنة والغضب والمسح قد ارتكبتها الأخلاف، على أنهم شتموا المسلمين بما زعموا أنه دينهم فيحق شتمهم بما نعتقده فيهم.

(وإذا جاءوكم قالوا أمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به والله أعلم بما كانوا يكتمون[61] وترى كثيرا منهم يسارعون في الإثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون[62] لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يصنعون[63]) (عطف) (وإذا جاؤوكم) (على قوله) (وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزؤا) (الآية، وخص بهذه الصفات المنافقون من اليهود من جملة الذين اتخذوا الدين هزؤا ولعبا، فاستكمل بذلك التحذير ممن هذه صفتهم المعلنين منهم والمنافقين. ولا يصح عطفه على صفات أهل الكتاب في قوله) (وجعل منهم القردة) (لعدم استقامة المعنى، وبذلك يستغنى عن تكلف وجه لهذا العطف.

ومعنى قوله) (وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به) (أن الإيمان لم يخالط قلوبهم طرفة عين، أي هم دخلوا كافرين وخرجوا كذلك، لشدة قسوة قلوبهم، فالمقصود استغراق الزمنيين وما بينهما، لأن ذلك هو المتعارف، إذ الحالة إذا تبدلت استمر تبدلها، ففي ذلك تسجيل الكذب في قولهم: أمنا، والعرب تقول: خرج بغير الوجه الذي دخل به.

والرؤية في قوله) (وترى) (بصرية، أي أن حالهم في ذلك بحيث لا يخفى على أحد. والخطاب لكل من يسمع. وتقدم معنى) (يسارعون) (عند قوله) (لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر).

والإثم: المفسد من قول وعمل، أريد به هنا الكذب، كما دل عليه قوله) (عن قولهم الإثم). والعدوان: الظلم، والمراد به الاعتداء على المسلمين إن استطاعوه.

والسحت تقدم في قوله) (سماعون للكذب أكالون للسحت). (ولولا) (تحضيض أريد منه التوبيخ.

والربانيون والأحبار تقدم بيان معناهما في قوله تعالى) (يحكم بها النبيون) (الآية).

واقترصر في توبيخ الربانيين على ترك نهيم عن قول الإثم وأكل السحت، ولم يذكر العدوان إيماء إلى أن العدوان يزجرهم عنه المسلمون ولا يلتجئون في زجرهم إلى غيرهم، لأن الاعتماد في النصره على غير المجني عليه، ضعف. (جملة) لبئس ما كانوا يصنعون (مستأنفة، ذم لصنيع الربانيين والأخبار في سكوتهم عن تغيير المنكر، و) يصنعون (بمعنى يعلمون، وإنما خولف هنا ما تقدم في الآية قبلها للتفنن، وقيل: لأن) يصنعون (أدل على التمكن في العمل من) يعملون).

واللام للقسم. وقالت اليهود الله مغلولة غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء (عطف على جملة) وإذا جاؤوكم قالوا أمنا، فإنه لما كان أولئك من اليهود والمنافقين انتقل إلى سوء معتقدهم وخبث طويتهم ليظهر فرط التنافي بين معتقدهم ومعتقد أهل الإسلام، وهذا قول اليهود الصرحاء غير المنافقين فلذلك أسند إلى اسم اليهود).

صفحة : 1161

(ومعنى) يد الله مغلولة (الوصف بالبخل في العطاء لأن العرب يجعلون العطاء معبرا عنه باليد، ويجعلون بسط اليد استعارة للبذل والكرم، ويجعلون ضد البسط استعارة للبخل فيقولون: أمسك يده وقبض يده، ولم نسمع منهم: غل يده، إلا في القرآن كما هنا، وقوله) ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك (في سورة الإسراء، وهي استعارة قوية لأن مغلول اليد لا يستطيع بسطها في أقل الأزمان، فلا جرم أن تكون استعارة لأشد البخل والشح.

واليهود أهل إيمان ودين فلا يجوز في دينهم وصف الله تعالى بصفات الذم. فقولهم هذا: إما أن يكون جرى مجرى التهكم بالمسلمين إلزاما لهذا القول الفاسد لهم، كما روي أنهم قالوا ذلك لما كان المسلمون في أول زمن الهجرة في شدة، وفرض الرسول عليهم الصدقات، وربما استعان باليهود في الديات. وكما روي أنهم قالوه لما نزل قوله تعالى) من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا (فقالوا: إن رب محمد فقير وبخيل. وقد حكى عنهم نظيره في قوله تعالى) لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء. (وبؤيد هذا قوله عقبه) وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا. (وإما أن يكونوا قالوه في حالة غضب وياس؛ فقد روي في سبب نزولها أن اليهود نزلت بهم شدة وأصابتهم

مجاعة وجهد، فقال فنحاص ابن عازورا هذه المقالة، فإما تلقفوها منه على عادة جهل العامة، وإما نسب قول حبرهم إلى جميعهم لأنهم يقلدونه ويقتدون به.

وقد ذمهم الله تعالى على كلا التقديرين، إذ الأول استخفاف بالإسلام وبتدينهم أيضا، إذ يجب تنزيه الله تعالى عن هذه المقالات، ولو كانت على نية إلزام الخصم، والثاني ظاهر ما فيه من العجرفة والتأفف من تصرف الله، فقابل الله قولهم بالدعاء عليهم. وذلك ذم على طريقة العرب.

(وجملة) غلت أيديهم (معتضة بين جملة) وقالت اليهود (وبين جملة) بل يدها مبسوطتان. وهي إنشاء سب لهم. وأخذ لهم من الغل المجازي مقابلة الغل الحقيقي في الدعاء على طريقة العرب في انتزاع الدعاء من لفظ سببه أو نحوه، كقول النبي صلى الله عليه وسلم عصية عصت الله ورسوله، وأسلم سلمها الله، وغفار غفر الله لها).

(وجملة) ولعنوا بما قالوا (يجوز أن تكون إنشاء دعاء عليهم، ويجوز أن تكون إخبارا بأن الله لعنهم لأجل قولهم هذا، نظير ما في قوله تعالى) وإن يدعون إلا شيطانا مريدا لعنه الله (في سورة النساء. وقوله) بل يدها مبسوطتان (نقض لكلامهم وإثبات سعة فضله تعالى. وبسط اليدين تمثيل للعطاء، وهو يتضمن تشبيه الإنعام بأشياء تعطى باليدين.

وذكر اليد هنا بطريقة التثنية لزيادة المبالغة في الجود، وإلا فاليد في حال الاستعارة للجود أو للخل لا يقصد منها مفرد ولا عدد، فالتثنية مستعملة في مطلق التكرير، كقوله تعالى) ثم ارجع البصر كرتين(، وقولهم لبيك وسعديك . وقال الشاعر أنشده في الكشاف ولم يعزه هو ولا شارحوه :

جاد الحمى بسط اليدين بوابل

شكرت نداء تلاعه ووهاده (وجملة) ينفق كيف يشاء (بيان لاستعارة) يدها مبسوطتان. (و) كيف (اسم دال على الحالة وهو مبني في محل نصب على الحال.

وفي قوله) كيف يشاء (زيادة إشارة إلى أن تقتيره الرزق على بعض عبده لمصلحة، مثل العقاب على كفران النعمة، قال تعالى) ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض).

(وليزیدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا) عطف على جملة) وقالت اليهود يد الله مغلولة. (وقع معترضا بين الرد عليهم بجملة) بل يدها مبسوطتان (وبين جملة) وألقينا بينهم العداوة والبغضاء. (وهذا بيان للسبب الذي بعثهم على تلك المقالة الشنيعة، أي أعماهم الحسد فزادهم طغيانا وكفرا، وفي هذا إعداد للرسول

عليه الصلاة والسلام لأخذ الحذر منهم، وتسلية له بأن فرط حنقهم هو الذي أنطقهم بذلك القول الفظيع.
(وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة)

صفحة : 1162

عطف على جملة) ولعنوا بما قالوا(عطف الخبر على الإنشاء على أحد الوجهين فيه. وفي هذا الخبر الإيماء إلى أن الله عاقبهم في الدنيا على بغضهم المسلمين بأن ألقى البغضاء بين بعضهم وبعض، فهو جزاء من جنس العمل، وهو تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم أن لا يهمه أمر عداوتهم له، فإن البغضاء سجيتهم حتى بين أقوامهم وأن هذا الوصف دائم لهم شأن الأوصاف التي عمي أصحابها عن مداواتها بالتخلق الحسن. وتقدم القول في نظيره أنفا.
(كلما أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله ويسعون في الأرض فسادا والله لا يحب المفسدين[64]) (تركيب) أوقدوا نارا للحرب أطفأها الله (تمثيل، شبه به حال التهيؤ للحرب والاستعداد لها والحزامة في أمرها، بحال من يوقد النار لحاجة بها فتنتطفئ، فإنه شاعت استعارات معاني التسعير والحمي والنار ونحوها للحرب، ومنه حمي الوطيس، وفلان مسعر حرب، ومحش حرب، فقلوه) أوقدوا نارا للحرب (كذلك، ولا نار في الحقيقة، إذ لم يؤثر عن العرب أن لهم نارا تختص بالحرب تعد في نيران العرب التي يوقدونها لأغراض. وقد وهم من ظنها حقيقة، ونبه المحققون على وهمه.
وشبه حال انحلال عزمهم أو انهزامهم وسرعة ارتدادهم عنها، وإحجامهم عن مصاحبة أعدائهم، بحال من انطفأت ناره التي أوقدها. ومن بداعة هذا التمثيل أنه صالح لأن يعتبر فيه جمعه وتفريقه، بأن يجعل تمثيلا واحدا لحالة مجموعة أو تمثيلين لحاليتين، وقبول التمثيل للتفريق أتم بلاغة. والمعنى أنهم لا يلتئم لهم أمر حرب ولا يستطيعون نكاية عدو، ولو حاربوا أو حوربوا انهزموا، فيكون معنى الآية على هذا كقوله) ضربت عليهم الذلة أينما ثقفوا).
وأما ما يروي أن معدا كلها لما حاربوا مذبح يوم خزازي ، وسيادتهم لتغلب وقائدهم كليب، أمر كليب أن يوقدوا نارا على جبل خزازي ليهتدي بها الجيش لكثرتة، وجعلوا العلامة بينهم أنهم إذا دهمتهم جيوش مذبح أوقدوا نارين على خزازي ، فلما دهمتهم مذبح أوقدوا النار فتجمعت معد كلها إلى ساحة القتال وانهزمت مذبح. وهذا الذي أشار إليه عمرو بن كلثوم بقوله:

ونحن غداة أوقد في خزازى
فوق رفد الرافديننا فتلك شعار خاص تواضعوا عليه يومئذ فلا يعد
عادة في جميع الحروب.

وحيث لا تعرف نار للحرب تعين الحمل على التمثيل، ولذلك أجمع
عليه المفسرون في هذه الآية فليس الكلام بحقيقة ولا كناية.
وقوله (ويسعون في الأرض فسادا) القول فيه كالقول في نظيره
المتقدم أنفا عند قوله تعالى (إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الأرض فسادا).

(ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم
جنات النعيم)[65] (عقب نهيهم وذمهم، بدعوتهم للخير بطريقة
التعريض إذ جاء بحرف الامتناع فقال (ولو أن أهل الكتاب آمنوا
واتقوا)، والمراد اليهود. والمراد بقوله (آمنوا) الإيمان بمحمد صلي الله
عليه وسلم. وفي الحديث: اثنان يؤتون أجرهم مرتين: رجل من أهل
الكتاب آمن بنبيه ثم آمن بي أي عندما بلغته الدعوة المحمدية
فله أجران، ورجل كانت له جارية فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها ثم
أعتقها فتزوجها فله أجران.

واللام في قوله (لكفرنا عنهم وقوله ولأدخلناهم) لام تأكيد يكثر
وقوعها في جواب (لو) إذا كان فعلا ماضيا مثبتا لتأكيد تحقيق التلازم
بين شرط (لو) وجوابها، ويكثر أن مجرد جواب لو عن اللام، كما
سيأتي عند قوله تعالى (لو نشاء جعلناه أجاجا) في سورة الواقعة.
(ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا
من فوقهم ومن تحت أرجلهم)

صفحة : 1163

إقامة الشيء جعله قائما، كما تقدم في أول سورة البقرة.
واستعيرت الإقامة لعدم الإضاعة لأن الشيء المضاع يكون ملقى،
ولذلك يقال له: شيء لقى، ولأن الإنسان يكون في حال قيامه أقدر
على الأشياء، فلذا قالوا: قامت السوق. فيجوز أن يكون معنى إقامة
التوراة والإنجيل إقامة تشريعهما قبل الإسلام، أي لو أطاعوا أوامر
الله وعملوا بها سلموا من غضبه فلاغدى عليهم نعمة، فاليهود آمنوا
بالتوراة ولم يقيموا أحكامها كما تقدم أنفا، وكفروا بالإنجيل ورفضوه،
وذلك أشد في عدم إقامته، وبالقرآن. وقد أومات الآية إلى أن سبب
ضيق معاش اليهود هو من غضب الله تعالى عليهم لإضاعتهم التوراة
وكفرهم بالإنجيل وبالقرآن، أي فتحت عليهم النعمة بعد نزول
القرآن.

ويحتمل أن يكون المراد: لو أقاموا هذه الكتب بعد مجيء الإسلام، أي بالاعتراف بما في التوراة والإنجيل من التبشير ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم حتى يؤمنوا به وبما جاء به، فتكون الآية إشارة إلى ضيق معاشهم بعد هجرة الرسول إلى المدينة. ويؤيده ما روي في سبب نزول قوله تعالى (وقالت اليهود لله يد مغلولة) كما تقدم. ومعنى (لأكلوا من فوقهم) ومن تحت أرجلهم (تعميم جهات الرزق، أي لرزقوا من كل سبيل، فأكلوا بمعنى رزقوا، كقوله) (وتأكلون التراث أكلا لما). وقيل: المراد بالمأكل من فوق ثمار الشجر، ومن تحت الحبوب والمقائ، فيكون الأكل على حقيقته، أي لاستمر الخصب فيهم.

وفي معنى هذه الآية قوله تعالى (ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض ولكن كذبوا فأخذناهم بما كانوا يكسبون) في سورة الأعراف. واللام في قوله (لأكلوا من فوقهم) إلهام في الآية قبلها. (منهم أمة مقتصدة وكثير منهم ساء ما يعملون [66]) (إنصاف لفريق منهم بعد أن جرت تلك المذام على أكثرهم.

والمقتصد يطلق على المطيع، أي غير مسرف بارتكاب الذنوب، واقف عند حدود كتابهم، لأنه يقتصد في سرف نفسه، ودليل ذلك مقابله بقوله في الشق الآخر) (ساء ما يعملون). وقد علم من اصطلاح القرآن التعبير بالإسراف عن الاسترسال في الذنوب، قال تعالى (قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله)، ولذلك يقابل بالاقتصاد، أي الحذر من الذنوب، واختير المقتصد لأن المطيعين منهم قبل الإسلام كانوا غير بالغين غاية الطاعة، كقوله تعالى (فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله).

فالمراد هنا تقسيم أهل الكتاب قبل الإسلام لأنهم بعد الإسلام قسما سيء العمل، وهو من لم يسلم؛ وسابق في الخيرات، وهم الذين أسلموا مثل عبد الله بن سلام ومخيريقي. وقيل: المراد بالمقتصد غير المفرطين في بغض المسلمين، وهو الذين لا آمنوا معهم ولا آذوهم، وضدهم هم المسيئون بأعمالهم للمسلمين مثل كعب بن الأشرف. فالأولون بغضهم قلبي، والآخرين بغضهم بالقلب والعمل السيء. ويطلق المقتصد على المعتدل في الأمر، لأنه مشتق من القصد، وهو الاعتدال وعدم الإفراط. والمعنى مقتصدة في المخالفة والتنكر للمسلمين الماخوذ من قوله (وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا) والأظهر أن يكون قوله (ساء) فعلا بمعنى كان سيئا، و) ما يعملون (فاعله، كما قدره ابن عطية. وجعله في الكشاف بمعنى بئس، فقدّر قولا محذوفا ليصح الإخبار به عن

قوله) وكثير منهم)، بناء على التزام عدم صحة إنشاء على الإخبار، وهو محل جدال، ويكون) ما يعملون) مخصوصا بالذم، والذي دعاه إلى ذلك أنه رأى حمله على معنى إنشاء الذم أبلغ في ذمهم، أي يقول فيهم ذلك كل قائل.

(يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدي القوم الكافرين)

صفحة : 1164

إن موضع هذه الآية في هذه السورة معضل، فإن سورة المائدة من آخر السور نزولا إن لم تكن آخرها نزولا، وقد بلغ رسول الله صلى الله عليه وسلم الشريعة وجميع ما أنزل إليه يوم نزولها، فلو أن هذه الآية نزلت في أول مدة البعثة لقلنا هي تثبيت للرسول وتخفيف لأعباء الوحي عنه، كما أنزل قوله تعالى) فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين إنا كفيناك المستهزئين) وقوله) إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا إلى قوله واصبر على ما يقولون) الآيات، فأما وهذه السورة من آخر السور نزولا وقد أدى رسول الله الرسالة وأكمل الدين فليس في الحال ما يقتضي أن يؤمر بتبليغ، فنحن إذن بين احتمالين: أحدهما أن تكون هذه الآية نزلت بسبب خاص اقتضى إعادة تثبيت الرسول على تبليغ شيء مما يثقل عليه تبليغه.

وثانيهما أن تكون هذه الآية نزلت من قبل نزول هذه السورة، وهو الذي توأطأت عليه أخبار في سبب نزولها.

فأما هذا الاحتمال الثاني فلا ينبغي اعتباره لاقتضائه أن تكون هذه الآية بقيت سنين غير ملحقة بسورة. ولا جائز أن تكون مقروءة بمفردها، وبذلك تندحض جميع الأخبار الواردة في أسباب النزول التي تذكر حوادث كلها حصلت في أزمان قبل زمن نزول هذه السورة. وقد ذكر الفخر عشرة أقوال في ذلك، وذكر الطبري خبرين آخرين، فصارت اثني عشر قولا.

وقال الفخر بعد أن ذكر عشرة الأقوال: إن هذه الروايات وإن كثرت فإن الأولى حمل الآية على أن الله آمنه مكر اليهود والنصارى، لأن ما قبلها وما بعدها كان كلاما مع اليهود والنصارى فامتنع إلقاء هذه الآية الواحدة في البين فتكون أجنبية عما قبلها وما بعدها اه. وأما ما ورد في الصحيح أن رسول الله كان يحرس حتى نزل) والله يعصمك من الناس) فلا يدل على أن) والله يعصمك من الناس) فلعل الذي حدثت به عائشة أن الله أخبر رسوله بأنه

عصمه من الناس فلما حكاه الراوي حكاه باللفظ الواقع في هذه الآية.

فتعين التعويل على الاحتمال الأول: فإما أن يكون سبب نزولها قضية مما جرى ذكره في هذه السورة، فهي على وتيرة قوله تعالى (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر وقوله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك) فكما كانت تلك الآية في وصف حال المنافقين تليت بهذه الآية لوصف حال أهل الكتاب. والفريقان متظاهران على الرسول صلى الله عليه وسلم: فريق مجاهر، وفريق متستر، فعاد الخطاب للرسول ثانية بتثبيت قلبه وشرح صدره بأن يدوم على تبليغ الشريعة ويجهد في ذلك ولا يكثرث بالطاعنين من أهل الكتاب والكفار، إذ كان نزول هذه السورة في آخر مدة النبي صلى الله عليه وسلم لأن الله دائم على عصمته من أعدائه وهم الذين هون أمرهم في قوله (يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر) فهم المعنيون من الناس) في هذه الآية، فالمأمور بتبليغه بعض خاص من القرآن. وقد علم من خلق النبي صلى الله عليه وسلم أنه يحب الرفق في الأمور ويقول: إن الله رفيق يحب الرفق في الأمر كله كما جاء في حديث عائشة حين سلم اليهود عليه فقالوا: السام عليكم، وقالت عائشة لهم: السام عليكم واللعنة، فلما أمره الله أن يقول (لأهل الكتاب) وأن أكثركم فاسقون قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضبه عليه) الآية، وكان ذلك القول مجاهرة لهم بسوء أعلمه الله بأن هذا لا رفق فيه فلا يدخل فيما كان يعاملهم به من المجادلة والتي هي أحسن، فتكون هذه الآية مخصصة لما في حديث عائشة وتدخل في الاستثناء الذي في قوله تعالى (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول إلا من ظلم). ولذلك أعيد افتتاح الخطاب له بوصف الرسول المشعر بمنتهى شرفه، إذ كان واسطة بين الله وخلقه، والمذكر له بالإعراض عن سوى من أرسله. ولهذا الوصف في هذا الخطاب الثاني موقع زائد على موقعه في الخطاب الأول، وهو ما فيه من الإيماء إلى وجه بناء الكلام الآتي بعده، وهو قوله (وإن لم تفعل فما بلغت رسالته)، كما قال تعالى (ما على الرسول إلا البلاغ).

فكما ثبت جناحه بالخطاب الأول أن لا يهزم بمكائد أعدائه، حذر بالخطاب الثاني من ملايئتهم في إبلاغهم قوارع القرآن، أو من خشيته إعراضهم عنه إذا أنزل من القرآن في شأنهم، إذ لعله يزيدهم عنادا وكفرا، كما دل عليه قوله في آخر هذه الآية (وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا فلا تأس على القوم الكافرين).

ثم عقب ذلك أيضا بتثبيت جناحه بأن لايهتم بكيدهم بقوله (والله يعصمك من الناس) وأن كيدهم مصروف عنه بقوله (إن الله لا يهدي القوم الكافرين). فحصل بآخر هذا الخطاب رد العجز على الصدر في الخطاب الأول التي تضمنه قوله (لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر) فإنهم هم القوم الكافرون والذين يسارعون في الكفر. فالتبليغ المأمور به على هذا الوجه تبليغ ما أنزل من القرآن في تقرير أهل الكتاب. وما صدق (ما أنزل إليك من ربك) شيء معهود من أي القرآن، وهي الآي المتقدمة على هذه الآية. وما صدق (ما أنزل إليك من ربك) هو كل ما نزل من القرآن قبل ذلك اليوم.

والتبليغ جعل الشيء بالغا. والبلوغ الوصول إلى المكان المطلوب وصوله، وهو هنا مجاز في حكاية الرسالة للمرسل بها إليه من قولهم: بلغ الخبر وبلغت الحاجة.

والأمر بالتبليغ مستعمل في طلب الدوام، كقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله). ولما كان نزول الشريعة مقصودا به عمل الأمة بها سواء كان النازل متعلقا بعمل أم كان بغير عمل، كالذي ينزل ببيان أحوال المنافقين أو فضائل المؤمنين أو في القصص ونحوها، لأن ذلك كله إنما نزل لفوائد يتعين العلم بها لحصول الأغراض التي نزلت لأجلها، على أن للقرآن خصوصية أخرى وهي ما له من الإعجاز، وأنه متعبد بتلاوته، فالحاجة إلى جميع ما ينزل منه ثابتة بقطع النظر عما يحويه من الأحكام وما به من مواعظ وعبر، كان معنى الرسالة إبلاغ ما أنزل إلى من يراد علمه به وهو الأمة كلها، ولأجل هذا حذف متعلق بلغ لقصد العموم، أي بلغ ما أنزل إليك جميع من يحتاج إلى معرفته، وهو جميع الأمة، إذ لا يدرى وقت ظهور حاجة بعض الأمة إلى بعض الأحكام، على أن كثيرا من الأحكام يحتاجها جميع الأمة.

والتبليغ يحصل بما يكفل للمحتاج إلى معرفة حكم تمكنه من معرفته في وقت الحاجة أو قبله، لذلك كان الرسول عليه الصلاة والسلام يقرأ القرآن على الناس عند نزول الآية ويأمر بحفظها عن ظهر قلب وبكتابتها، ويأمر الناس بقراءته وبالاستمتاع إليه. وقد أرسل مصعبا بن عمير إلى المدينة قبل هجرته ليعلم الأنصار القرآن. وكان

أيضا يأمر السامع مقالته بإبلاغها من لم يسمعها، مما يكفل بلوغ الشريعة كلها للأجيال من الأمة . ومن أجل ذلك كان الخلفاء من بعده يعطون الناس العطاء على قدر ما معهم من القرآن . ومن أجل ذلك أمر أبو بكر بكتابة القرآن في المصحف بإجماع الصحابة، وأكمل تلك المزية عثمان بن عفان بانتساخ القرآن في المصاحف وإرسالها إلى أمصار الإسلام، وقد كان رسول الله عين لأهل الصفة الانقطاع لحفظ القرآن.

والذي ظهر من تتبع سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يبادر بإبلاغ القرآن عند نزوله، فإذا نزل عليه ليلا أخبر به عند صلاة الصبح. وفي حديث عمر قال رسول الله لقد أنزلت علي الليلة سورة لهي أحب إلي مما طلعت عليه الشمس، ثم قرأ (إنا فتحنا لك فتحا مبينا). وفي حديث كعب بن مالك في تخلفه عن غزوة تبوك فأنزل الله توبتنا على نبيه حين بقي الثلث الآخر من الليل ورسول الله عند أم سلمة، فقال: يا أم سلمة تيب على كعب بن مالك، قالت: أفلا أرسل إليه فأبشره، قال: إذا يحطمكم الناس فيمنعونكم النوم سائر الليلة. حتى إذا صلى رسول الله صلاة الفجر أذن بتوبة الله علينا .

وفي حديث ابن عباس: أن رسول الله نزلت عليه سورة الأنعام جملة واحدة بمكة ودعا رسول الله الكتاب فكتبوها من ليلتهم.

صفحة : 1166

وفي الإتيان بضمير المخاطب في قوله (إليك من ربك) إيماء عظيم إلى تشریف الرسول صلى الله عليه وسلم بمرتبة الوساطة بين الله والناس، إذ جعل الإنزال إليه ولم يقل إليكم أو إليهم، كما قال في آية آل عمران (وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وقوله لتبين للناس ما نزل إليهم). وفي تعليق إنزال بأنه من الرب تشریف للمنزل. والإتيان بلفظ الرب هنا دون اسم الجلالة لما في التذكير بأنه ربه من معنى كرامته، ومن معنى أداء ما أراد إبلاغه، كما ينبغي من التعجيل والإشاعة والحث على تناوله والعمل بما فيه. وعلى جميع الوجوه المتقدمة دلت الآية على أن الرسول مأمور بتبليغ ما أنزل إليه كله، بحيث لا يتوهم أحد أن رسول الله قد أبقى شيئا من الوحي لم يبلغه. لأنه لو ترك شيئا منه لم يبلغه لكان ذلك مما أنزل إليه ولم يقع تبليغه، وإذا كانت هذه الآية من آخر ما نزل من القرآن علمنا أن من أهم مقاصدها أن الله أراد قطع

تُخرص من قد يزعمون أن الرسول قد استبقى شيئاً لم يبلغه، أو أنه قد خص بعض الناس بإبلاغ شيء من الوحي لم يبلغه للناس عامة. فهي أقطع آية لإبطال قول الرافضة بأن القرآن أكثر مما هو في المصحف الذي جمعه أبو بكر ونسخه عثمان، وأن رسول الله اختص بكثير من القرآن علياً بن أبي طالب وأنه أورثه أبناءه وأنه يبلغ وقر بعير، وأنه اليوم مختزن عند الإمام المعصوم الذي يلقيه بعض الشيعة بالمهدي المنتظر وبالوصي.

وكانت هذه الأوهام أُلْمَت بأنفس بعض المتشيعين إلى علي رضي الله عنه في مدة حياته، فدعا ذلك بعض الناس، إلى سؤاله عن ذلك. روى البخاري أن أبا جحيفة سأل علياً: هل عندكم شيء ما ليس في القرآن وما ليس عندنا إلا ما في القرآن إلا فهما يعطى رجل في كتاب الله وما في الصحيفة، قلت: وما في الصحيفة، قال: العقل، وفكاك الأسير، وأن لا يقتل مسلم بكافر . وحديث مسروق عن عائشة الذي سنذكره ينبئ بأن هذا الهاجس قد ظهر بين العامة في زمانها. وقد يخص الرسول بعض الناس ببيان شيء من الأحكام ليس من القرآن المنزل إليه لحاجة دعت إلى تخصيصه، كما كتب إلى علي ببيان العقل وفكاك الأسير وأن لا يقتل مسلم بكافر، لأنه كان يومئذ قاضياً باليمن، وكما كتب إلى عمرو بن حزم كتاب نصاب الزكاة لأنه كان بعثه لذلك، فذلك لا ينافي الأمر بالتبليغ لأن ذلك بيان لما أنزل وليس عين ما أنزل، ولأنه لم يقصد منه تخصيصه بعلمه، بل قد يخبر به من تدعو الحاجة إلى عمله به، ولأنه لما أمر من سمع مقالته بأن يعيها ويؤديها كما سمعها، وأمر أن يبلغ الشاهد الغائب، حصل المقصود من التبليغ؛ فأما أن يدع شيئاً من الوحي خاصاً بأحد وأن يكتمه المودع عنده عن الناس فمعاذ الله من ذلك. وقد يخص أحداً بعلم ليس مما يرجع إلى أمور التشريع، من سر يلقيه إلى بعض أصحابه، كما أسر إلى فاطمة رضي الله عنها بأنه يموت يومئذ وبأنها أول أهله لحاقاً به. وأسّر إلى أبي بكر رضي الله عنه بأن الله أذن له في الهجرة. وأسّر إلى حذيفة خبر فتنة الخارجين على عثمان، كما حدث حذيفة بذلك عمر بن الخطاب. وما روي عن أبي هريرة أنه قال: حفظت من رسول الله وعائنين، أما أحدهما فبثته، وأما الآخر فلو بثته لقطع مني هذا البلعوم. ومن أجل ذلك جزمنا بأن الكتاب الذي هم رسول الله صلى الله عليه وسلم بكتابته للناس، وهو في مرض وفاته، ثم أعرض عنه، لم يكن فيما يرجع إلى التشريع لأنه لو كان كذلك لما أعرض عنه والله يقول له) بلغ ما أنزل إليك من ربك(. روى البخاري عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت لمسروق ثلاث من حدثك بهن فقد

كذب، من حدثك أن محمدا كتم شيئا مما أنزل عليه فقد كذب،
والله يقول (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم
تفعل مما بلغت رسالاته) الحديث.

صفحة : 1167

وقوله (وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته) جاء الشرط بأن التي
شأنها في كلام العرب عدم اليقين بوقوع الشرط، لأن عدم التبليغ
غير مظنون بمحمد صلى الله عليه وسلم وإنما فرض هذا الشرط
ليبني عليه الجواب، وهو قوله (فما بلغت رسالاته)، ليستفيق الذين
يرجون أن يسكت رسول الله عن قراءة القرآن النازل بفضائهم
من اليهود والمنافقين، وليبكت من علم الله أنهم سيفترون،
فيزعمون أن قرأنا كثيرا لم يبلغه رسول الله الأمة.
ومعنى (لم تفعل) لم تفعل ذلك، وهو تبليغ ما أنزل إليك، وهذا
حذف شائع في كلامهم، فيقولون: فإن فعلت، أو فإن لم تفعل. قال
تعالى (ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك فإن فعلت
فإنك إذا من الظالمين) أي إن دعوت ما لا ينفعك، يحذفون مفعول
فعلت ولم تفعل لدلالة ما تقدم عليه، وقال تعالى (فإن لم تفعلوا
ولن تفعلوا) في سورة البقرة. وهذا مما جرى مجرى المثل فلا
يتصرف فيه إلا قليلا ولم يتعرض له أئمة الاستعمال.
ومعنى ترتب هذا الجواب على هذا الشرط أنك إن لم تبلغ جميع
ما أنزل إليك فتركت بعضه كنت لم تبلغ الرسالة، لأن كتم البعض
مثل كتمان الجميع في الاتصاف بعدم التبليغ، ولأن المكتوم لا يدري
أن يكون في كتمانها ذهب بعض فوائد ما وقع تبليغه، وقد ظهر
التغاير بين الشرط وجوابه بما يدفع الاحتياج إلي تأويل بناء الجواب
على الشرط، إذ تقدير الشرط: إن لم تبلغ ما أنزل، والجزاء، لم
تبلغ الرسالة، وذلك كاف في صحة بناء الجواب على الشرط بدون
حاجة إلي ما تألوه مما في الكشاف وغيره. ثم يعلم من هذا
الشرط أن تلك منزلة لا تليق بالرسول، فينتج ذلك أن الرسول لا
يكتم شيئا مما أرسل به. وتظهر فائدة افتتاح الخطاب ب(يا أيها
الرسول) للإيماء إلى وجه بناء الخبر الآتي بعده، وفائدة اختتامه
بقوله (فما بلغت رسالاته).

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو بكر، وأبو جعفر (رسالاته) بصيغة
الجمع. وقرأه الباقر (رسالاته) بالإفراد. والمقصود الجنس فهو في
سياق النفي سواء مفردة وجمعه. ولا صحة لقول بعض علماء
المعاني استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع، وأن نحو: لا

رجال في الدار، صادق بما إذا كان فيها رجلان أو رجل واحد، بخلاف نحو لا رجل في الدار. ويظهر أن قراءة الجمع أصح لأن لفظ الجمع المضاف من صيغ العموم لا يحتمل العهد بخلاف المفرد المضاف فإنه يحتمل الجنس والعهد، ولا شك أن نفي اللفظ الذي لا يحتمل العهد أنص في عموم النفي لكن القرينة بينت المراد. وقوله (والله يعصمك من الناس) افتتح باسم الجلالة للاهتمام به لأن المخاطب والسامعين يترقبون عقب الأمر بتبليغ كل ما أنزل إليه، أن يلاقي عنتا وتكالبا عليه من أعدائه فافتتح تطمينه بذكر اسم الله، لأن المعنى أن هذا ما عليك، فأما ما علينا فالله يعصمك، فموقع تقديم اسم الجلالة هنا مغن عن الإتيان بأما. على أن الشيخ عبد القاهر قد ذكر في أبواب التقديم من دلائل الإعجاز أن مما يحسن فيه تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي ويكثر؛ الوعد والضمان، لأن ذلك ينفي أن يشك من يوعده في تمام الوعد والوفاء به فهو من أحوج الناس إلى التأكيد، كقول الرجل: أنا أكفيك، أنا أقوم بهذا الأمر اه. ومنه قوله تعالى حكاية عن يوسف (وأنا به زعيم.) (فقوله) والله يعصمك من الناس (فيه هذا المعنى أيضا. والعصمة هنا الحفظ والوقاية من كيد أعدائه.

صفحة : 1168

(والناس) في الآية مراد به الكفار من اليهود والمنافقين والمشركين، لأن العصمة بمعنى الوقاية تؤذن بخوف عليه، وإنما يخاف عليه أعداءه لا أحبائه، وليس في المؤمنين عدو لرسوله. فالمراد العصمة من اغتيال المشركين، لأن ذلك هو الذي كان يهم النبي صلى الله عليه وسلم، إذ لو حصل ذلك لتعطل الهدى الذي كان يحبه النبي للناس، إذ كان حريصا على هدايتهم، ولذلك كان رسول الله، لما عرض نفسه على القبائل في أول بعثته، يقول لهم أن تمنعوني حتى أبين عن الله ما بعثني به أو حتى أبلغ رسالات ربي . فأما ما دون ذلك من أذى وإضرار فذلك مما نال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليكون ممن أؤذي في الله: فقد رماه المشركون بالحجارة حتى أدموه وقد شج وجهه. وهذه العصمة التي وعد بها رسول الله صلى الله عليه وسلم قد تكرر وعده بها في القرآن كقوله (فسيكفيهم الله.) وفي غير القرآن؛ فقد جاء في بعض الآثار أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخبر وهو بمكة أن الله عصمه من المشركين. وجاء في الصحيح عن عائشة أن رسول الله كان يحرس في المدينة، وأنه حرسه ذات ليلة سعد بن أبي

وقاص وحذيفة وأن رسول الله أخرج رأسه من قبة وقال لهم:
الحقوا بملاحقكم فإن الله عصمني، وأنه قال في غزوة ذات الرقاع
سنة ست للأعرابي غورث بن الحارث الذي وجد رسول الله نائماً
في ظل شجرة ووجد سيفه معلقاً فاخرطه وقال للرسول: من
يمنعك مني، فقال: الله، فسقط السيف من يد الأعرابي. وكل ذلك
كان قبل زمن نزول هذه الآية. والذين جعلوا بعض ذلك سبباً لنزول
هذه الآية قد خلطوا.

فهذه الآية تثبت للوعد وإدامة له وأنه لا يتغير مع تغير صنوف
الأعداء.

ثم أعقبه بقوله (إن الله لا يهدي القوم الكافرين) ليتبين أن المراد
بالناس كفارهم، وليومئ إلى أن سبب عدم هدايتهم هو كفرهم.
والمراد بالهداية هنا تسديد أعمالهم وإتمام مرادهم، فهو وعد
لرسوله بأن أعداءه لا يزالون مخذولين لا يهتدون سبيلاً لكيد
الرسول والمؤمنين لطفاً منه تعالى، وليس المراد الهداية في الدين
لأن السياق غير صالح له.

(قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل
وما أنزل إليكم من ربكم ويزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من
ربك طغياناً وكفراً فلا تأس على القوم الكافرين [68]) (هذا الذي أمر
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقوله لأهل الكتاب هو من
جملة ما ثبته الله على تليغيه بقوله) (بلغ ما أنزل إليك من ربك)،
فقد كان رسول الله بحب تألف أهل الكتاب وربما كان يثقل عليه
أن يجابهم بمثل هذا ولكن الله يقول الحق.

فيجوز أن تكون جملة (قل يا أهل الكتاب) بياناً لجملة (بلغ ما
أنزل إليك من ربك)، ويجوز أن تكون استثناءً ابتدائياً بمناسبة قوله
(يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك).

والمقصود بأهل الكتاب اليهود والنصارى جميعاً؛ فأما اليهود فلأنهم
مأمورون بإقامة الأحكام التي لم تنسخ من التوراة، وبالإيمان
بالإنجيل إلى زمن البعثة المحمدية، وإقامة إحكام القرآن المهيم
على الكتاب كله؛ وأما النصارى فلأنهم أعرضوا عن بشارات الإنجيل
بمجيء الرسول من بعد عيسى عليهما السلام.

ومعنى (لستم على شيء) نفي أن يكونوا متصفين بشيء من
التدين والتقوى لأن خوض الرسول لا يكون إلا في أمر الدين
والهدى والتقوى، فوقع هنا حذف صفة (شيء) يدل عليها المقام
على نحو ما في قوله تعالى (فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك
يأخذ كل سفينة غصبا)، أي كل سفينة سالحة، أو غير معيبة.
والشيء اسم لكل موجود، فهو اسم متوغل في التنكير صادق
بالقليل والكثير، وبينه السياق أو القرائن. فالمراد هنا شيء من

أمور الكتاب، ولما وقع في سياق النفي في هذه الآية استفيد نفي أن يكون لهم أقل حظ من الدين والتقوى ما داموا لم يبلغوا الغاية التي ذكرت، وهي أن يقيموا التوراة والإنجيل والقرآن. والمقصود نفي أن يكون لهم حظ معتد به عند الله، ومثل هذا النفي على تقدير الإعتداد شائع في الكلام، قال عباس بن مرداس.

صفحة : 1169

وقد كنت في الحرب ذا تدرا فلم أعط شيئاً ولم أمنع أي لم أعط شيئاً كافياً، بقرينة قوله: ولم أمنع. ويقولون: هذا ليس بشيء، مع أنه شيء لا محالة ومشار إليه ولكنهم يريدون أنه غير معتد به. ومنه ما وقع في الحديث الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عن الكهان، فقال ليسوا بشيء . وقد شاكل كل هذا النفي على معنى الاعتداد النفي المتقدم في قوله وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته ، أي فما بلغت تبليغا معتدا به عند الله.

والمقصود من الآية إنما هو إقامة التوراة والإنجيل عند مجيء القرآن بالاعتراف بما في التوراة والإنجيل من التبشير بمحمد صلى الله عليه وسلم حتى يؤمنوا به وبما أنزل عليه. وقد أومات هذه الآية إلى توغل اليهود في مجانبة الهدى لأنهم قد عطلوا إقامة التوراة منذ عصور قبل عيسى، وعطلوا إقامة الإنجيل إذ أنكروه، وأنكروا من جاء به، ثم أنكروا نبوءة محمد صلى الله عليه وسلم فلم يقيموا ما أنزل إليهم من ربهم. والكلام على إقامة التوراة والإنجيل مضى عند قوله أنفا) ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل) الخ.

وقد فندت هذه الآية مزاعم اليهود أنهم على التمسك بالتوراة وكانوا يزعمون أنهم على هدى ما تمسكوا بالتوراة ولا يتمسكون غيرها. وعن ابن عباس أنهم جاءوا للنبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: ألسنت تقرأ أن التوراة حق، قال (بلى)، قالوا: فإننا نؤمن بها ولا نؤمن بما عداها. فنزلت هذه الآية. وليس له سند قوي. وقد قال بعض النصارى للرسول صلى الله عليه وسلم في شأن تمسكهم بالإنجيل مثل قول بعض اليهود، كما في قصة إسلام عدي بن حاتم، وكما في مجادلة بعض وفد نجران. وقوله (وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا)، أي من أهل الكتاب، وذلك إما بباعث الحسد على مجيء هذا الدين

ونزول القرآن ناسخا لدينهم، وإما بما في بعض آيات القرآن من قوارعهم وتفنيدهم مزاعمهم. ولم يزل الكثير منهم إذا ذكروا الإسلام حتى في المباحث التاريخية والمدنية يحتدون على مدينة الإسلام ويقلبون الحقائق ويتميزون غيظا ومكابرة حتى ترى العالم المشهود له منهم يتصاغر ويتسفل إلى دركات التبالة والتجاهل، إلا قليلا ممن اتخذ الإنصاف شعارا، وتباعد عن أن يرمى بسوء الفهم تجنبا وحذارا.

وقد سمي الله ما يعترضهم من الشجا في حلوقهم بهذا الدين (طغيانا) لأن الطغيان هو الغلو في الظلم واقتحام المكابرة مع عدم الاكتراث بلوم اللائمين من أهل اليقين.

وسلى الله رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله (فلا تأس على القوم الكافرين)؛ فالفاء للفصيحة لتتم التسلية، لأن رحمة الرسول بالخلق تحزنه مما بلغ منهم من زيادة الطغيان والكفر، فنبهت فاء الفصيحة على أنهم ما بلغوا ما بلغوه إلا من جراء الحسد للرسول فحقيق أن لا يحزن لهم. والأسى الحزن والأسف، وفعله كفرح. وذكر لفظ (القوم) (وأتابع بوصف) الكافرين (ليدل على أن المراد بالكافرين هم الذين صار الكفر لهم سجية وصفة تتقوم بها قوميتهم. ولو لم يذكر القوم وقال) فلا تأس على القوم الكافرين (لكان بمنزلة اللقب لهم فلا يشعر بالتوصيف، فكان صادقا بمن كان الكفر غير راسخ فيه بل هو في حيرة وتردد، فذلك مرجو إيمانه. (إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون [69] (موقع هذه الآية دقيق، ومعناها أدق، وإعرابها تابع لدقة الأمرين. فموقعها أدق من موقع نظيرتها المتقدمة في سورة البقرة فلم يكن ما تقدم من البيان في نظيرتها بمغن عن بيان ما يختص بموقع هذه.

ومعناها يزيد دقة على معنى نظيرتها تبعا لدقة موقع هذه. وإعرابها يتعقد إشكاله بوقوع قوله (والصابون) بحالة رفع بالواو في حين أنه معطوف على اسم إن في ظاهر الكلام. فحق علينا أن نخصها من البيان بما لم يسبق لنا مثله في نظيرتها ولنبدأ بموقعها فإنه معقد معناها.

صفحة : 1170

فاعلم أن هذه الجملة يجوز أن تكون استئنفا بيانيا ناشئا على تقدير سؤال يخطر في نفس السامع لقوله (قل ياهل الكتاب لستم

على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل) فيسأل سائل عن حال من انقضوا من أهل الكتاب قبل مجيء الإسلام: هل هم على شيء أو ليسوا على شيء، وهل نفعهم اتباع دينهم أيامئذ؛ فوقع قوله (إن الذين آمنوا والذين هادوا) الآية جواباً لهذا السؤال المقدر. والمراد بالذين آمنوا المؤمنون بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم أي المسلمون. وإنما المقصود من الإخبار الذين هادوا والصابون والنصارى، وأما التعرض لذكر الذين آمنوا فلاهتمام بهم سنيته قريباً. ويجوز أن تكون هذه الجملة مؤكدة لجملة (ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا) الخ، فبعد أن أتبت تلك الجملة بما أتبت به من الجمل عاد الكلام بما يفيد معنى تلك الجملة تأكيداً للوعد، ووصلاً لربط الكلام، ويلحق بأهل الكتاب الصابئون، وليظهر الاهتمام بذكر حال المسلمين في جنات النعيم.

فالتصدير بذكر الذين آمنوا في طاعة المعدودين إدماج للتنويه بالمسلمين في هذه المناسبة، أن المسلمين هم المثال الصالح في كمال الإيمان والتحرز عن الغرور وعن تسرب مسارب الشرك إلى عقائدهم كما بشر بذلك النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع بقوله إن الشيطان قد يئس أن يعبد من دون الله في أرضكم هذه . فكان المسلمون، لأنهم الأوحدون في الإيمان بالله واليوم الآخر والعمل الصالح، أولين في هذا الفصل. وأما معنى الآية فافتتاحها بحرف إن هنا للاهتمام بالخبر لعرو المقام عن إرادة رد إنكار أو تردد في الحكم أو تنزيل غير المتردد منزلة المتردد.

وقد تحير الناظرون في الإخبار عن جميع المذكورين بقوله (من آمن بالله واليوم الآخر)، إذ من جملة المذكورين المؤمنون، وهل الإيمان إلا بالله واليوم الآخر. وذهب الناظرون في تأويله مذاهب: ف قيل: أريد بالذين آمنوا من آمنوا بالسنتهم دون قلوبهم، وهم المنافقون، وقيل: أريد بمن آمن من دام على إيمانه ولم يرتد. وقيل: غير ذلك.

والوجه عندي أن المراد بالذين آمنوا أصحاب الوصف المعروف بالإيمان واشتهر به المسلمون، ولا يكون إلا بالقلب واللسان لأن هذا الكلام وعد بجزاء الله تعالى، فهو راجع إلى علم الله، والله يعلم المؤمن الحق والمتظاهر بالإيمان نفاقاً.

فالذي أراه أن يجعل خبر (إن) محذوفاً. وحذف خبر إن وارد في الكلام الفصيح غير قليل، كما ذكر سيبويه في كتابه. وقد دل على الخبر ما ذكر بعده من قوله (فلهم أجرهم عند ربهم) إلخ. ويكون قوله (والذين هادوا) عطف جملة على جملة، فيجعل (الذين هادوا) مبتدأ، ولذلك حق رفع ما عطف عليه، وهو (والصابون). وهذا

أولى من جعل (والصابون) مبدأ الجملة وتقدير خبر له، أي والصابون كذلك، كما ذهب إليه الأكثرون لأن ذلك يفضي إلى اختلاف المتعاطفات في الحكم وتشثيتها مع إمكان التفصي عن ذلك، ويكون قوله (من آمن بالله) مبتدأ ثانياً، وتكون (من) موصولة، والرابط للجملة بالتي قبلها محذوفاً، أي من آمن منهم، وجملة (فلهم أجرهم) خبراً عن (من) الموصولة، واقترانها بالفاء لأن الموصول شبيه بالشرط. وذلك كثير في الكلام، كقوله تعالى (إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم) الآية، ووجود الفاء فيه يعين كونه خبراً عن (من) الموصولة وليس خبر إن على عكس قول ضابي بن الحارث.

ومن يك أمسى بالمدينة رحله
وقبار بها لغريب فإن وجود لام الابتداء في قوله لغريب عين
أنه خبر إن وتقدير خبر عن قبار، فلا ينظر به قوله تعالى (والصابون).

ومعنى (من آمن بالله واليوم الآخر) من آمن ودام، وهم الذين لم يغيروا أديانهم بالإشراك وإنكار البعث؛ فإن كثيراً من اليهود خلطوا أمور الشرك بأديانهم وعبدوا الآلهة كما تقول التوراة. ومنهم من جعل عزيزاً ابناً لله، وإن النصرى ألها عيسى وعبدوه، والصابئة عبدوا الكواكب بعد أن كانوا على دين له كتاب. وقد مضى بيان دينهم في تفسير نظير هذه الآية من سورة البقرة.

صفحة : 1171

ثم إن اليهود والنصارى قد أحدثوا في عقيدتهم من الغرور في نجاتهم من عذاب الآخرة بقولهم (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقولهم (لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة)، وقول النصرى: إن عيسى قد كفر خطايا البشر بما تحمله من عذاب الطعن والإهانة والصلب والقتل، فصاروا بمنزلة من لا يؤمن باليوم الآخر، لأنهم عطلوا الجزاء وهو الحكمة التي قدر البعث لتحقيقها.

وجمهور المفسرين جعلوا قوله (والصابون) مبتدأ وجعلوه مقدماً من وتأخير وقدروا له خبراً محذوفاً لدلالة خبر (إن) عليه، وأن أصل النظم: أن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى لهم أجرهم إلخ، والصابون كذلك، جعلوه كقول ضابي بن الحارث:

فإني وقبار بها لغريب وبعض المفسرين قدروا تقادير أخرى أنها الألوسي إلى خمسة.

والذي سلكناه أوضح وأجرى على أسلوب النظم وأليق بمعنى هذه الآية وبعد فمما يجب أن يوقن به إن هذا اللفظ كذلك نزل، وكذلك نطق به النبي صلى الله عليه وسلم، وكذلك تلقاه المسلمون منه وقرؤوه، وكتب في المصاحف، وهم عرب خلص، فكان لنا أصلا نتعرف منه أسلوبا من أساليب استعمال العرب في العطف وإن كان استعمالا غير شائع لكنه من الفصاحة والإيجاز بمكان، وذلك أن من الشائع في الكلام أنه إذا أتى بكلام مؤكد بحرف (إن) وأتى باسم إن وخبرها وأريد أن يعطفوا على اسمها معطوفا هو غريب في ذلك الحكم جيء بالمعطوف الغريب مرفوعا ليدلوا بذلك على أنهم أرادوا عطف الجمل لا عطف المفردات، فيقدر السامع خيرا يقدره بحسب سياق الكلام. ومن ذلك قوله تعالى (أن الله بريء من المشركين ورسوله)، أي ورسوله كذلك، فإن براءته منهم في حال كونه من ذي نسبهم وصهرهم أمر كالغريب ليظهر منه أن أصرة الدين أعظم من جميع تلك الأواصر، وكذلك هذا المعطوف هنا لما كان الصابون أبعد عن الهدى من اليهود والنصارى في حال الجاهلية قبل مجيء الإسلام، لأنهم التزموا عبادة الكواكب، وكانوا مع ذلك تحقق لهم النجاة إن آمنوا بالله واليوم الآخر وعملوا صالحا، كان الإتيان بلفظهم مرفوعا تنبيها على ذلك. لكن كان الجري على الغالب يقتضي أن لا يؤتى بهذا المعطوف مرفوعا إلا بعد أن تستوفي (إن) خبرها، إنما كان الغالب في كلام العرب أن يؤتى بالاسم المقصود به هذا الحكم مؤخرا، فأما تقديمه كما في هذه الآية فقد يتراءى للناظر أنه ينافي المقصد الذي لأجله خولف حكم إعرابه، ولكن هذا أيضا استعمال عزيز، وهو أن يجمع بين مقتضيي حالين، وهما الدلالة على غرابة المخبر عنه في هذا الحكم. والتنبيه على تعجيل الإعلام بهذا الخبر فإن الصابئين يكادون ييأسون من هذا الحكم أو ييأس منهم من يسمع الحكم على المسلمين واليهود. فنبه الكل على أن عفو الله عظيم لا يضيق عن شمولهم، فهذا موجب التقديم مع الرفع، ولو لم يقدم ما حصل ذلك الاعتبار، كما أنه لو لم يرفع لصار معطوفا على اسم (إن) فلم يكن عطفه جملة.

وقد جاء ذكر الصابئين في سورة الحج مقدا على النصارى ومنصوبا، فحصل هناك مقتضى حال واحدة وهو المبادرة بتعجيل الإعلام بشمول فصل القضاء بينهم وأنهم أمام عدل الله يساوون غيرهم.

ثم عقب ذلك كله بقوله (وعمل صالحا)، وهو المقصود بالذات من ربط السلامة من الخوف والحزن به، فهو قيد في المذكورين كلهم من المسلمين وغيرهم، وأول الأعمال الصالحة تصديق الرسول

والإيمان بالقرآن، ثم يأتي امتثال الأوامر واجتناب المنهيات كما قال تعالى (وما أدراك ما العقبة إلى قوله ثم كان من الذين آمنوا). لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون[70]) (استئناف عاد به الكلام على أحوال اليهود وجراءتهم على الله وعلى رسوله. وذلك تعريض باليأس من هديهم بما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وبأن ما قابلوا به دعوته ليس بدعا منهم بل ذلك دأبهم جيلا بعد جيل. وقد تقدم الكلام على أخذ الميثاق على اليهود غير مرة. أولاها في سورة البقرة.

صفحة : 1172

والرسل الذين أرسلوا إليهم هم موسى وهارون ومن جاء بعدهما مثل يوشع بن نون وأشعيا وأرميا وحزقيال وداود وعيسى. فالمراد بالرسل هنا الأنبياء: من جاء منهم بشرع وكتاب، مثل موسى وداود وعيسى، ومن جاء معززا للشرع مبينا له، مثل يوشع وأشعيا وأرميا. وإطلاق الرسول على النبي الذي لم يجيء بشريعة إطلاق شائع في القرآن كما تقدم، لأنه لما ذكر أنهم قتلوا فريقا من الرسل تعين تأويل الرسل بالأنبياء فإنهم ما قتلوا إلا أنبياء لا رسلا. وقوله (كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقا كذبوا) (إخ انتصب) (كلما) على الظرفية لأنه دال على استغراق أزمنة مجيء الرسل إليهم فيدل على استغراق الرسل تبعا لاستغراق أزمنة مجيئهم، إذ استغراق أزمنة وجود شيء يستلزم استغراق أفراد ذلك الشيء، فما ظرفية مصدرية دالة على الزمان. وانتصب) كل(على النيابة عن الزمان لإضافته إلى اسم الزمان المبهم، وهو) ما(الظرفية المصدرية. والتقدير: في كل أوقات مجيء الرسل إليهم كذبوا ويقتلون. وانتصب) كلما(بالفعلين وهو) كذبوا(و) يقتلون(على التنازع. وتقديم) كلما(على العامل استعمال شائع لا يكاد يتخلف، لأنهم يريدون بتقديمه الاهتمام به، ليظهر أنه هو محل الغرض المسوقة له جملته، فإن استمرار صنيعهم ذلك مع جميع الرسل في جميع الأوقات دليل على أن التكذيب والقتل صارا سجيتين لهم لا تتخلفان، إذ لم ينظروا إلى حال رسول دون آخر ولا إلى زمان دون آخر، وذلك أظهر في فظاعة حالهم، وهي المقصود هنا.

وبهذا التقديم يشرب ظرف (كلما) معنى الشرطية فيصير العامل فيه بمنزلة الجواب له، كما تصير أسماء الشرط متقدمة على أفعالها وأجوبتها في نحو) أينما تكونوا يدرككم الموت(. إلا أن (كلما) لم يسمع الجزم بعدها ولذلك لم تعد في أسماء الشرط لأن (كل) بعيد عن معنى الشرطية. والحق أن إطلاق الشرط عليها في كلام بعض النحاة تسامح. وقد أطلقه صاحب الكشاف في هذه الآية، لأنه لم يجد لها سببا لفظيا يوجب تقديمها بخلاف ما في قوله تعالى (أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم) في سورة البقرة، وفي قوله (أو كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم) في تلك السورة؛ فإن التقديم فيهما تبع لوقوعهما متصلتين بهمزة الاستفهام كما ذكرناه هنالك، وإن كان قد سكت عليهما في الكشاف لظهور أمرهما في تينك الآيتين.

فالأحسن أن تكون جملة (فريقا كذبوا) حالا من ضمير (إليهم) لاقترانها بضمير موافق لصاحب الحال، ولأن المقصود من الخبر تفضيع حال بني إسرائيل في سوء معاملتهم لهداتهم، وذلك لا يحصل إلا باعتبار كون المرسل إليهم هذه حالهم مع رسلهم. وليست جملة (فريقا كذبوا) وما تقدمها من متعلقها استئنافا، إذ ليس المقصود الإخبار بأن الله أرسل إليهم رسلا بل بمدلول هذا الحال. وبهذا يظهر لك أن التقسيم في قوله (فريقا كذبوا وفريقا يقتلون) ليس لرسول من قوله (كلما جاءهم رسول) بل ل(رسلا)، لأننا اعتبرنا قوله (كلما جاءهم رسول) مقدما من تأخير. والتقدير: وأرسلنا إليهم رسلا كذبوا منهم فريقا وقتلوا فريقا كلما جاءهم رسول من الرسل. وبهذا نستغني عن تكلفات وتقدير في نظم الآية الآتي على أبع وجوه الإيجاز وأوضح المعاني.

صفحة : 1173

وقوله (بما لا تهوى أنفسهم) أي بما لا تحبه. يقال: هوى يهوى بمعنى أحب ومالت نفسه إلى ملابس شيء. إن بعثة الرسل القصد منها كبح الأنفس عن كثير من هواها الموقع لها في الفساد عاجلا والخسران أجلا، ولولا ذلك لترك الناس وما يهوون، فالشرائع مشتملة لا محالة على كثير من منع النفوس من هواها. ولما وصفت بنو إسرائيل بأنهم يكذبون الرسل ويقتلونهم إذا جاؤوهم بما يخالف هواهم علمنا أنه لم يخل رسول جاءهم من أحد الأمرين أو كليهما: وهما التكذيب والقتل. وذلك مستفاد من (كلما جاءهم رسول)، فلم يبق لقوله (بما لا تهوى أنفسهم) فائدة إلا الإشارة إلى زيادة تفضيع

حاله من أنهم يكذبون الرسل أو يقتلونهم في غير حالة يلتمسون لأنفسهم فيها عذرا من تكليف بمشقة فادحة، أو من حدوث حادث نائرة، أو من أجل التمسك بدين يابون مفارقتة، كما فعل المشركون من العرب في مجيء الإسلام، بل لمجرد مخالفة هوى أنفسهم بعد أن أخذ عليهم الميثاق فقبلوه فتعطل بتمردهم فائدة التشريع وفائدة طاعة الأمة لهداتها.

وهذا تعليم عظيم من القرآن بأن من حق الأمم أن تكون سائرة في طريق إرشاد علمائها وهداتها، وأنها إذا رامت حمل علمائها وهداتها على مسaire أهوائها، بحيث يعصون إذا دعوا إلى ما يخالف هوى الأقوام فقد حق عليهم الخسران كما حق على بني إسرائيل، لأن في ذلك قلبا للحقائق ومحاولة انقلاب التابع متبوعا والقائد مقودا، وأن قادة الأمم وعلماءها ونصحاءها إذا سايروا الأمم على هذا الخلق كانوا غاشين لهم، وزالت فائدة علمهم وحكمتهم واختلط المرعي بالهمل والحابل بالنابل، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من استرعاه الله رعية فغشها لم يشم رائحة الجنة . فالمشركون من العرب أقرب إلى المعذرة لأنهم قابلوا الرسول من أول وهلة بقولهم (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون)، وقال قوم شعيب (أصلواتك تأمرك أن تترك ما يعبد آباؤنا)، بخلاف اليهود آمنوا برسولهم ابتداء ثم انتقضوا عليهم بالتكذيب والتقتيل إذا حملوهم على ما فيه خيرهم مما لا يهوونه. وتقديم المفعول في قوله (فريقا كذبوا) لمجرد الاهتمام بالتفصيل لأن الكلام مسوق مساق التفصيل لأحوال رسل بني إسرائيل باعتبار ما لاقوه من قومهم، ولأن في تقديم مفعول (يقتلون) رعاية على فاصلة الآي، فقدم مفعول (كذبوا) ليكون المفعولان على وتيرة واحدة.

وجيء في قوله (يقتلون) بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية لاستحضار تلك الحالة الفظيعة إبلاغا في التعجب من شناعة فاعليها.

والضمائر كلها راجعة إلى بني إسرائيل باعتبار أنهم أمة يخلف بعض أجيالها بعضا، وأنها رسخت فيها أخلاق متماثلة وعوائد متبعة بحيث يكون الخلف منهم فيها على ما كان عليه السلف؛ فلذلك أسندت الأفعال الواقعة في عصور متفاوتة إلى ضمائرهم مع اختلاف الفاعلين، فإن الذين قتلوا بعض الأنبياء فريق غير الذين اقتصروا على التكذيب.

(وحسبوا ألا تكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون[71]) (عطف على قوله) كذبوا(و) يقتلون(لبيان فساد اعتقادهم الناشئ عنه فاسد أعمالهم، أي

فعلوا ما فعلوا من الفظائع عن تعمد بغرور، لا عن فلتة أو ثائرة نفس حتى ينيبوا ويتوبوا. والضمائر البارزة عائدة مثل الضمائر المتقدمة في قوله (كذبوا) و(يقتلون). وظنوا أن فعلهم لا تلحقهم منه فتنة.

والفتنة مرج أحوال الناس واضطراب نظامهم من جراء أضرار ومصائب متوالية، وقد تقدم تحقيقها عند قوله (إنما نحن فتنة) في سورة البقرة. وهي قد تكون عقابا من الله للناس جزاء عن سوء فعلهم أو تمحيصا لصادق إيمانهم لتعلو بذلك درجاتهم (إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات) الآية. وسمى القرآن هاروت وماروت فتنة، وسمى النبي صلى الله عليه وسلم الدجال فتنة، وسمى القرآن مزال الشيطان فتنة (لا يفتننكم الشيطان). فكان معنى الابتلاء ملازما لها.

صفحة : 1174

والمعنى: وظنوا أن الله لا يصيبهم بفتنة في الدنيا جزاء على ما عاملوا به أنبياءهم، فهناك مجرور مقدر دال عليه السياق، أي ظنوا أن لا تنزل بهم مصائب في الدنيا فأمنوا عقاب الله في الدنيا بعد أن استخفوا بعذاب الآخرة، وتوهموا أنهم ناجون منه، لأنهم أبناء الله وأحباؤه، وأنهم لن تمسهم النار إلا أياما معدودة.

فمن بديع إيجاز القرآن أن أوما إلى سوء اعتقادهم في جزاء الآخرة وأنهم نبذوا الفكرة فيه ظهريا وأنهم لا يراقبون الله في ارتكاب القبائح، وإلى سوء غفلتهم عن فتنة الدنيا وأنهم ضالون في كلا الأمرين.

ودل قوله (وحسبوا أن لا تكون فتنة) على أنهم لو لم يحسبوا ذلك لارتدعوا، لأنهم كانوا أحرص على سلامة الدنيا منهم على السلامة في الآخرة لانحطاط إيمانهم وضعف يقينهم.

وهذا شأن الأمم إذا تطرق إليها الخذلان أن يفسد اعتقادهم ويختلط إيمانهم ويصير همهم مقصورا على تدبير عاجلتهم، فإذا ظنوا استقامة العاجلة أغمضوا أعينهم عن الآخرة، فتطلبوا السلامة من غير أسبابها، فأضاعوا الفوز الأبدي وتعلقوا بالفوز العاجل فأسأؤوا العمل فأصابهم العذابان العاجل بالفتنة والآجل.

واستعير (عموا وصموا) للإعراض عن دلائل الرشاد من رسلهم وكتبهم لأن العمى والصمم يوقعان في الضلال عن الطريق وانعدام الاستفادة ما ينفع. فالجمع بين العمى والصمم جمع في الاستعارة بين أصناف حرمان الانتفاع بأفضل نافع، فإذا حصل الإعراض عن ذلك

غلب الهوى على النفوس، لأن الانسياق إليه في الجبلية، فتجنبه محتاج إلى الوازع، فإذا انعدم الوازع جاء سوء الفعل، ولذلك كان قوله (فعموا ووصموا) مرادا منه معناه الكنائى أيضا، وهو أنهم أساءوا الأعمال وأفسدوا، فلذلك استقام أن يعطف عليه قوله (ثم تاب الله عليهم). وقد تأكد هذا المراد بقوله في تذييل الآية (والله بصير بما يعملون).

وقوله (ثم تاب الله عليهم) أي بعد ذلك الضلال والإعراض عن الرشيد وما أعقبه من سوء العمل والفساد في الأرض. وقد استفيد من قوله (أن لا تكون فتنة) وقوله (ثم تاب الله عليهم) أنهم قد أصابتهم الفتنة بعد ذلك العمى والصمم وما نشأ عنها عقوبة لهم، وأن الله لما تاب عليهم رفع عنهم الفتنة، ثم عموا ووصموا، أي عادوا إلى ضلالهم القديم وعملهم الذميمة، لأنهم مصرون على حسابان أن لا تكون فتنة فأصابتهم فتنة أخرى. وقد وقف الكلام عند هذا العمى والصمم الثاني ولم يذكر أن الله تاب عليهم بعده، فدل على أنهم أعرضوا عن الحق إعراضا شديدا مرة ثانية فأصابتهم فتنة لم يتب الله عليهم بعدها.

ويتعين أن ذلك إشارة إلى حادثين عظيمين من حوادث عصور بني إسرائيل بعد موسى عليه السلام، والأظهر أنهما حادث الأسر البابلي إذ سلب الله عليهم بختنصر ملك آشور فدخل بيت المقدس مرات سنة 606 وسنة 598 وسنة 588 قبل المسيح. وأتى في ثالثها على مدينة أورشليم فأحرقها وأحرق المسجد وحمل جميع بني إسرائيل إلى بابل أسارى، وأن توبة الله عليهم كان مظهرها حين غلب كورش ملك فارس على الآشوريين واستولى على بابل سنة 530 قبل المسيح فأذن لليهود أن يرجعوا إلى بلادهم ويعمروها فرجعوا وبنوا مسجدهم.

وحادث الخراب الواقع في زمن تيطس القائد الروماني وهو ابن الامبراطور الروماني وسبسيانوس فإنه حاصر أورشليم حتى اضطر اليهود إلى أكل الجلود وأن يأكل بعضهم بعضا من الجوع، وقتل منهم ألف ألف رجل، وسبى سبعة وتسعين ألفا، على ما في ذلك من مبالغة، وذلك سنة 69 للمسيح. ثم قفاه الامبراطور أدريان الروماني من سنة 117 إلى سنة 138 للمسيح فهدم المدينة وجعلها أرضا وخلط ترابها بالملح. فكان ذلك انقراض دولة اليهود ومدينتهم وتفرقهم في الأرض.

وقد أشار القرآن إلى هذين الحدين بقوله (وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتفسدن في الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وإن أسأتم فلها فإذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا عسى ربكم أن يرحمكم) وهذا هو الذي اختاره القفال. وفي الآية أقوال أخر استقصاها الفخر.

وقد دلت (ثم) علي تراخي الفعلين المعطوفين بها عن الفعلين المعطوف عليهما وأن هنالك عميين وصممين في زمنين سابق ولاحق، ومع ذلك كانت الضمائر المتصلة بالفعلين المعطوفين عين الضمائر المتصلة بالفعلين المعطوف عليهما، والذي سوغ ذلك أن المراد بيان تكرار الأفعال في العصور وادعاء أن الفاعل واحد؛ لأن ذلك شأن الأخبار والصفات المثبتة للأمم والمسجل بها عليهم توارث السجايا فيهم من حسن أو قبيح، وقد علم أن الذين عموا وصموا ثانية غير الذين عموا وصموا أول مرة، ولكنهم لما كانوا خلفا عن سلف، وكانوا قد أورثوا أخلاقهم أبناءهم اعتبروا كالشيء الواحد، كقولهم: بنو فلان لهم تراث مع بني فلان.

وقوله (كثير منهم) (بدل من الضمير في قوله) ثم عموا وصموا)، قصد منه تخصيص أهل الفضل والصلاح منهم في كل عصر بأنهم برآء مما كان عليه دهماؤهم صدعا بالحق وثناء على الفضل. وإذ قد كان مرجع الضميرين الأخيرين في قوله (ثم عموا وصموا) هو عين مرجع الضميرين الأولين في قوله (فعموا وصموا) كان الإبدال من الضميرين الأخيرين المفيد تخصيصا من عمومهما، مفيدا تخصيصا من عموم الضميرين اللذين قبلهما بحكم المساواة بين الضمائر، إذ قد اعتبرت ضمائر أمة واحدة، فإن مرجع تلك الضمائر هو قوله (بني إسرائيل). ومن الضروري أن لا تخلوا أمة ضالة في كل جيل من وجود صالحين فيها، فقد كان في المتأخرين منهم أمثال عبد الله بن سلام، وكان في المتقدمين يوشع وكالب اللذين قال الله في شأنها (قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب).

وقوله (والله بصير بما يعملون) تذييل. والبصير مبالغة في المبصر، كالحكيم بمعنى المحكم، وهو هنا بمعنى العليم بكل ما يقع في أفعالهم التي من شأنها أن يبصرها الناس سواء ما أبصره الناس منها أم ما لم يبصروه، والمقصود من هذا الخبر لازم معناه، وهو

الإنداز والتذكير بأن الله لا يخفى عليه شيء، فهو وعيد لهم على ما ارتكبوه بعد أن تاب الله عليهم.

وقرأ نافع، وابن كثير، وابن عامر، وعاصم، وأبو جعفر) أن لا تكون (بفتح نون تكون على اعتبار) أن (حرف مصدر ناصب للفعل. وقرأ أبو عمرو، وحمزة، ويعقوب، وخلف بضم النون على اعتبار) أن (مخففة من) أن (أخت) إن (المكسورة الهمزة. وأن خفت يبطل عملها المعتاد وتصير داخلة على جملة. وزعم بعض النحاة أنها مع ذلك عاملة، وأن اسمها ملتزم الحذف، وأن خيرها ملتزم كونه جملة. وهذا توهم لا دليل عليه. وزاد بعضهم فزعم أن اسمها المحذوف ضمير الشأن. وهذا أيضا توهم على توهم وليس من شأن ضمير الشأن أن يكون محذوفا لأنه مجتلب للتأكيد، على أن عدم ظهوره في أي استعمال يفند دعوى تقديره.

(لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار وما للظالمين من أنصار[73]) استئناف ابتدائي لإبطال ما عليه النصارى، يناسب الانتهاء من إبطال ما عليه اليهود.

وقد مضى القول أنفا في نظير قوله (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم قل فمن يملك من الله شيئا) (ومن نسب إليه هذا القول من طوائف النصارى).

صفحة : 1176

والواو في قوله (وقال المسيح) (واو الحال. والجملة حال) من الذين قالوا إن الله هو المسيح، أي قالوا ذلك في حال نداء المسيح لبني إسرائيل بأن الله ربه وربهم، أي لا شبهة لهم، فهم قالوا: إن الله اتحد بالمسيح؛ في حال أن المسيح الذي يزعمون أنهم آمنوا به والذي نسبوه إليه قد كذبهم، لأن قوله: ربي وربكم، يناقض قولهم: إن الله هو المسيح، لأنه لا يكون إلا مربوبا، وذلك مفاد قوله (ربي)، ولأنه لا يكون مع الله إله آخر، وذلك مفاد قوله (وربكم)، ولذلك عقب بجملة) إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة. (فيجوز أن تكون هذه الجملة حكاية لكلام صدر من عيسى عليه السلام فتكون تعليلا للأمر بعبادة الله. ووقوع) إن (في مثل هذا المقام تغني غناء فاء التفریع وتفيد التعليل. وفي حكايته تعريض بأن قولهم ذلك قد أوقعهم في الشرك وإن كانوا يظنون أنهم اجتنبوه حذرا من الوقوع فيما حذر منه المسيح، لأن الذين

قالوا: إن الله هو المسيح. أرادوا الاتحاد بالله وأنه هو هو. وهذا قول اليعاقبة كما تقدم أنفاً وفي سورة النساء. وذلك شرك لا محالة، بل هو أشد، لأنهم أشركوا مع الله غيره ومزجوه به فوقعوا في الشرك وإن راموا تجنب تعدد الآلهة، فقد أبطل الله قولهم بشهادة كلام من نسبوا إليه الإلهية إبطالا تاما.

وإن كانت الجملة من كلام الله تعالى فهو تذييل إثبات كفرهم وزيادة تنبيه علي بطلان معتقدتهم وتعريض بهم بأنهم قد أشركوا بالله من حيث أرادوا التوحيد.

والضمير المقترن بإن ضمير الشأن يدل على العناية بالخبر الوارد بعده. ومعنى (حرم الله عليه الجنة) منعها منه، أي من الكون فيها. والمأوى: المكان الذي يأوي إليه الشيء، أي يرجع إليه.

(وجملة) وما للظالمين من أنصار (يحتمل أيضا أن تكون من كلام المسيح عليه السلام على احتمال أن يكون قوله) إنه من يشرك بالله (من كلامه، ويحتمل أن تكون من كلام الله تعالى تذيلا لكلام المسيح على ذلك الاحتمال، أو تذيلا لكلام الله تعالى على الاحتمال الآخر. والمراد بالظالمين المشركون) إن الشرك لظلم عظيم، أي ما للمشركين من أنصار ينصرونهم لينقذوهم من عذاب النار. فالتقدير: وماواه النار لا محالة ولا طمع له في التخلص منه بواسطة نصير، فبالأحرى أن لا يتخلص بدون نصير.

(لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم) [74] أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم [75] (استئناف قصد منه الانتقال إلى إبطال مقالة أخرى من مقالات طوائف النصارى، وهي مقالة الملكانية المسمين بالجاثليقية، وعليها معظم طوائف النصارى في جميع الأرض. وقد تقدم بيانها عند قوله تعالى (فأمّنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة) من سورة النساء، وأن قوله فيها) ولا تقولوا ثلاثة (يجمع الرد على طوائف النصارى كلهم. والمراد ب) قالوا (اعتقدوا فقالوا، لأن شأن القول أن يكون صادرا عن اعتقاد، وقد تقدم بيان ذلك.

ومعنى قولهم) إن الله ثالث ثلاثة (أن ما يعرفه الناس أنه الله هو مجموع ثلاثة أشياء، وأن المستحق للاسم هو أحد تلك الثلاثة الأشياء. وهذه الثلاثة قد عبروا عنها بالأقانيم وهي أقنوم الوجود وهو الذات المسمى الله وسموه أيضا الأب؛ وأقنوم العلم وسموه أيضا الابن، وهو الذي اتحد بعيسى وصار بذلك عيسى إله؛ وأقنوم الحياة وسموه الروح القدس. وصار جمهورهم، ومنهم الركوسية طائفة من نصارى العرب، يقولون: إنه لما اتحد بمريم حين حملها

بالكلمة تأهت مريم أيضا، ولذلك اختلفوا هل هي أم الكلمة أم هي أم الله.

فقوله (ثالث ثلاثة) معناه واحد من تلك الثلاثة، لأن العرب تصوغ من اسم العدد من اثنين إلى عشرة، صيغة فاعل مضافا إلى اسم العدد المشتق هو منه لإرادة أنه جزء من ذلك العدد نحو ثاني اثنين، فإن أرادوا أن المشتق له وزن فاعل هو الذي أكمل العدد أضافوا وزن فاعل إلى اسم العدد الذي هو أرقى منه فقالوا: رابع ثلاثة، أي جاعل الثلاثة أربعة.

صفحة : 1177

وقوله (وما من إله إلا إله واحد) عطف على جملة (لقد كفر) لبيان الحق في الاعتقاد بعد ذكر الاعتقاد الباطل. ويجوز جعل الجملة حالا من ضمير (قالوا)، أي قالوا هذا القول في حال كونه مخالفا للواقع، فيكون كالتعليل لكفرهم في قولهم ذلك، ومعناه على الوجهين نفي عن الإله الحق أن يكون غير واحد (فإن) من (لتأكيد عموم النفي فصار النفي ب) ما (المقترنة بها مساويا للنفي ب) لا (النافية للجنس في الدلالة على نفي الجنس نصا. وعدل هنا عن النفي بلا التبرئة فلم يقل) ولا إله إلا إله واحد (إلى قوله) وما من إله إلا إله واحد (اهتماما بإبراز حرف) من (الدال بعد النفي على تحقيق النفي؛ فإن النفي بحرف) لا (ما أفاد نفي الجنس إلا بتقدير حرف) من (، فلما قصدت زيادة الاهتمام بالنفي هنا جيء بحرف) ما (النافية وأظهر بعده حرف) من (، وهذا مما لم يتعرض إليه أحد من المفسرين.

وقوله (إلا إله واحد) يفيد حصر وصف الإلهية في واحد فانتفى التثليث المحكي عنهم. وأما تعيين هذا الواحد من هو، فليس مقصودا تعيينه هنا لأن القصد إبطال عقيدة التثليث فإذا بطل التثليث، وثبتت الوجدانية تعين أن هذا الواحد هو الله تعالى لأنه متفق على إلهيته، فلما بطلت إلهية غيره معه تمحضت الإلهية له فيكون قوله هنا (وما من إله إلا إله واحد) مساويا لقوله في سورة آل عمران (وما من إله إلا الله)، إلا أن ذكر اسم الله تقدم هنا وتقدم قول المبطلين (إنه ثالث ثلاثة) فاستغني بإثبات الوجدانية عن تعيينه. ولهذا صرح بتعيين الإله الواحد في سورة آل عمران في قوله تعالى (وما من إله إلا الله) إذ المقام اقتضى تعيين انحصار الإلهية في الله تعالى دون عيسى ولم يجر فيه ذكر لتعدد الآلهة.

وقوله) وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم(عطف على جملة) لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة(، أي لقد كفروا كفرا إن لم ينتهوا عنه أصابهم عذاب أليم. ومعنى) عما يقولون(أي عن قولهم المذكور آنفا وهو) إن الله ثالث ثلاثة(. وقد جاء بالمضارع لأنه المناسب للانتهاء إذ الانتهاء إنما يكون عن شيء مستمر كما ناسب قوله) قالوا(قوله) لقد كفر(. لأن الكفر حصل بقولهم ذلك ابتداء من الزمن الماضي.

ومعنى) عما يقولون(عما يعتقدون، لأنهم لو انتهوا عن القول باللسان وأضمرُوا اعتقاده لما نفعهم ذلك، فلما كان شأن القول لا يصدر إلا عن اعتقاد كان صالحا لأن يكون كناية عن الاعتقاد مع معناه الصريح.

وأكد الوعيد بلام القسم في قوله) ليمسن(ردا لاعتقادهم أنهم لا تمسهم النار، لأن صلب عيسى كان كفارة عن خطايا بني آدم. والمس مجاز في الإصابة، لأن حقيقة المس وضع اليد على الجسم، فاستعمل في الإصابة بجامع الاتصال، كقوله تعالى) والذين كذبوا بآياتنا يمسه العذاب بما كانوا يفسقون(، فهو دال على مطلق الإصابة من غير تقييد بشدة أو ضعف، وإنما يرجع في الشدة أو الضعف إلى القرينة، مثل) أليم(هنا، ومثل قوله) بما كانوا يفسقون(في الآية الأخرى، وقال يزيد بن الحكم الكلابي من شعراء الحماسة:

مسسنا من الآباء شيئا وكلنا
حسب في قومه غير واضع أي تتبعنا أصول آبائنا.
إلى
والمراد ب)الذين كفروا(عين المراد ب)الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة(فعدل عن التعبير عنهم بضميرهم إلى الصلة المقررة لمعنى كفرهم المذكور آنفا بقوله) لقد كفر الذين قالوا(إلخ، لقصد تكرير تسجيل كفرهم وليكون اسم الموصول مومئا إلى سبب الحكم المخبر به عنه. وعلى هذا يكون قوله) منهم(للذين كفروا قصد منه الاحتراس عن أن يتوهم السامع أن هذا وعيد لكفار آخرين.
ولما توعدهم الله أعقب الوعيد بالترغيب في الهداية فقال) أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه(. فالتوبة هي الإقلاع عما هو عليه في المستقبل والرجوع إلى الاعتقاد الحق. والاستغفار طلب مغفرة ما سلف منهم في الماضي والندم عما فرط منهم من سوء الاعتقاد.

وقوله)والله غفور رحيم(تذييل بثناء على الله بأنه يغفر لمن تاب واستغفر ما سلف منه، لأن (غفور رحيم) من أمثلة المبالغة يدلان على شدة الغفران وشدة الرحمة، فهو وعد بأنهم إن تابوا واستغفروه رفع عنهم العذاب برحمته وصفح عما سلف منهم بغفرانه.

(ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون[75]) استئناف لتبيان وصف المسيح في نفس الأمر ووصف أمه زيادة في إبطال معتقد النصارى إلهية المسيح وإلهية أمه، إذ قد علم أن قولهم (إن الله ثالث ثلاثة) أرادوا به إلهية المسيح. وذلك معتقد جميع النصارى. وفرعت طائفة من النصارى يلقبون بالركوسية وهم أهل ملة نصرانية صابئة على إلهية عيسى إلهية أمه ولولا أن ذلك معتقدهم لما وقع التعرض لوصف مريم ولا للاستدلال على بشريتها بأنهما كانا يأكلان الطعام. فقوله) ما المسيح ابن مريم إلا رسول(قصر موصوف على صفة، وهو قصر إضافي، أي المسيح مقصور على صفة الرسالة لا يتجاوزها إلى غيرها، وهي الإلهية. فالقصر قصر قلب لرد اعتقاد النصارى أنه الله.

وقوله) قد خلت من قبله الرسل(صفة لرسول أريد بها أنه مساو للرسل الآخرين الذين مضوا قبله، وأنه ليس بدعا في هذا الوصف ولا هو مختص فيه بخصوصية لم تكن لغيره في وصف الرسالة. فلا شبهة للذين ادعوا له الإلهية، إذ لم يجيء بشيء زائد على ما جاءت به الرسل، وما جرت على يديه إلا معجزات كما جرت على أيدي رسل قبله، وإن اختلفت صفاتها فقد تساوت في أنها خوارق عادات وليس بعضها بأعجب من بعض، فما كان إحيائه الموتى بحقيق أن يوهم إلهيته. وفي هذا نداء على غباوة القوم الذين استدلوا على إلهيته بأنه أحيا الموتى من الحيوان فإن موسى أحيا العصا وهي جماد فصارت حية.

وجملة) وأمه صديقة(معطوفة على جملة) ما المسيح ابن مريم إلا رسول(. والقصد من وصفها بأنها صديقة نفي أن يكون لها وصف أعلى من ذلك، وهو وصف الإلهية، لأن المقام لإبطال قول الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة، إذ جعلوا مريم الأقنوم الثالث. وهذا هو الذي أشار إليه قول صاحب الكشاف إذ قال أي وما أمه إلا صديقة مع أن الجملة لا تشتمل على صيغة حصر. وقد وجه العلامة التفتزاني في شرح الكشاف بقوله الحصر الذي أشار إليه مستفاد من المقام والعطف أي من مجموع الأمرين . وفي قول التفتزاني: والعطف، نظر.

والصديقة صيغة مبالغة، مثل شريب ومسيك، مبالغة في الشرب والمسك، ولقب امرئ القيس بالملك الضليل، لأنه لم يهتد إلى ما يسترجع به ملك أبيه. والأصل في هذه الصيغة أن تكون مشتقة من المجرد الثلاثي. فالمعنى المبالغة في وصفها بالصدق، أي صدق وعد ربها، وهو ميثاق الإيمان وصدق وعد الناس. كما وصف إسماعيل عليه السلام بذلك في قوله تعالى (واذكر في الكتاب إسماعيل إنه كان صادق الوعد). وقد لقب يوسف بالصديق، لأنه صدق وعد ربه في الكف عن المحرمات مع توفر أسبابها. وقيل: أريد هنا وصفها بالمبالغة في التصديق لقوله تعالى (وصدقت بكلمات ربها)، كما لقب أبو بكر بالصديق لأنه أول من صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم كما في قوله تعالى (والذي جاء بالصدق وصدق به)، فيكون مشتقا من المزيد.

وقوله (كانا يأكلان الطعام) جملة واقعة موقع الاستدلال على مفهوم القصر الذي هو نفي إلهية المسيح وأمه، ولذلك فصلت عن التي قبلها لأن الدليل بمنزلة البيان، وقد استدل على بشريتهما بإثبات صفة من صفات البشر، وهي أكل الطعام. وإنما اختيرت هذه الصفة من بين صفات كثيرة لأنها ظاهرة واضحة للناس، ولأنها أثبتتها الأنجيل؛ فقد أثبتت أن مريم أكلت ثمر النخلة حين مخاضها، وأن عيسى أكل مع الحواريين يوم الفصح خبزا وشرب خمرًا، وفي إنجيل لوقا إصحاح 22 وقال لهم انتهيت أن أكل هذا الفصح معكم قبل أن أتألم لأنني لا أكل منه بعد، وفي الصباح إذ كان راجعا في المدينة جاع .

صفحة : 1179

وقوله (انظر كيف نبين لهم الآيات) استئناف للتعجب من حال الذين ادعوا الإلهية لعيسى. والخطاب مراد به غير معين، وهو كل من سمع الحجج السابقة. واستعمل الأمر بالنظر في الأمر بالعلم لتشبيه العالم بالرأي والعلم بالرؤية في الوضوح والجلء. وقد تقدمت نظائره. وقد أفاد ذلك معنى التعجب. ويجوز أن يكون الخطاب للرسول عليه السلام. والمراد هو وأهل القرآن. (وكيف) اسم استفهام معلق لفعل (انظر) عن العمل في مفعولين، وهي في موضع المفعول به ل(انظر)، والمعنى انظر جواب هذا الاستفهام. وأريد مع الاستفهام التعجب كناية، أي انظر ذلك تجد جوابك أنه بيان عظيم الجلاء يتعجب الناظر من وضوحه.

والآيات جمع آية، وهي العلامة على وجود المطلوب، استعيرت للحجة والبرهان لشبهه بالمكان المطلوب على طريقة المكنية، وإثبات الآيات له تخيل، شبهت بآيات الطريق الدالة على المكان المطلوب.

وقوله (ثم انظر أنى يؤفكون) (ثم) فيه للترتيب الرتبي والمقصود أن التأمل في بيان الآيات يقتضي الانتقال من العجب من وضوح البيان إلى أعجب منه وهو انصرافهم عن الحق مع وضوحه. (و) يؤفكون (يصرفون، يقال: أفكه من باب ضرب، صرفه عن الشيء. (و) أنى اسم استفهام يستعمل بمعنى من أين، ويستعمل بمعنى كيف. وهو هنا يجوز أن يكون بمعنى كيف (كما) في الكشف، وعليه فإنما عدل عن إعادة (كيف) تفننا. ويجوز أن تكون بمعنى من أين، والمعنى التعجب من أين يتطرق إليهم الصرف عن الاعتقاد الحق بعد ذلك البيان البالغ غاية الوضوح حتى كان بمحل التعجب من وضوحه. وقد علق (ب) (إني) (فعل) (انظر) الثاني عن العمل وحذف متعلق (يؤفكون) (اختصارا، لظهور أنهم يصرفون عن الحق الذي بينته لهم الآيات.

(قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا والله هو السميع العليم [76]) (لما كان الكلام السابق جاريا على طريقة خطاب غير المعين كانت جملة) (قل أتعبدون من دون الله) (الخ مستأنفة، أمر الرسول بأن يبلغهم ما عنوا به.

(والظاهر أن) (أتعبدون) خطاب لجميع من يعبد شيئا من دون الله من المشركين والنصارى. والاستفهام للتوبيخ والتغليط مجازا. (ومعنى) (من دون الله) (غير الله. فمن للتوكيد، (و) (دون) (اسم للمغاير، فهو مرادف لسوى، أي أتعبدون معبودا هو غير الله، أي أتشركون مع الله غيره في الإلهية. وليس المعنى أتعبدون معبودا وتتركون عبادة الله. وانظر ما فسرنا به عند قوله تعالى) (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) (في سورة الأنعام، فالمخاطبون كلهم كانوا يعبدون الله ويشركون معه غيره في العبادة حتى الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم فهم ما عبدوا المسيح إلا لزعمهم أن الله حل فيه فقد عبدوا الله فيه، فشمل هذا الخطاب المشركين من العرب ونصارى العرب كلهم.

ولذلك جيء (ب) (ما) (الموصولة دون) (من) (لأن معظم ما عبد من دون الله أشياء لا تعقل، وقد غلب) (ما) (لما لا يعقل. ولو أريد (ب) (ما) لا يملك) (عيسى وأمه كما في الكشف وغيره وجعل الخطاب خاصا بالنصارى كان التعبير عنه (ب) (ما) (صحيحا لأنها تستعمل استعمال) (من)، وكثر في الكلام بحيث يكثر على التأويل. ولكن قد يكون التعبير بمن أظهر.

ومعنى (لا يملك ضرا) لا يقدر عليه، وحقيقة معنى الملك التمكن من التصرف بدون معارض، ثم أطلق على استطاعة التصرف في الأشياء بدون عجز، كما قال قيس بن الخطيم:

ملكته بها كفي فأنهر فتقها
قائم من دونها ما وراءها

صفحة : 1180

فإن كفه مملوكة له لا محالة، ولكنه أراد أنه تمكن من كفه تمام التمكن فدفع به الرمح دفعة عظيمة لم تخنه فيها كفه. ومن هذا الاستعمال نشأ إطلاق الملك بمعنى الاستطاعة القوية الثابتة على سبيل المجاز المرسل كما وقع في هذه الآية ونظائرها (ولا يملكون لأنفسهم ضرا ولا نفعا ولا يملكون موتا ولا حياة ولا نشورا قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا إن الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقا). فقد تعلق فعل الملك فيها بمعان لا بأشياء وذوات، وذلك لا يكون إلا على جعل الملك بمعنى الاستطاعة القوية ألا ترى إلى عطف نفي على نفي الملك على وجه الترقى في قوله تعالى (ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السماوات والأرض شيئا ولا يستطيعون) في سورة النحل. وقد تقدم أنفا استعمال آخر في قوله (قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح ابن مريم).

وقدم الضر على النفع لأن النفوس أشد تطلعا إلى دفعه من تطلعا إلى جلب النفع، فكان أعظم ما يدفعهم إلى عبادة الأصنام أن يستدفعوا بها الأضرار بالنصر على الأعداء ويتجنبها إلحاق الأضرار بعابديها.

ووجه الاستدلال على أن معبوداتهم لا تملك ضرا ولا نفعا، وقوع الأضرار بهم وتخلف النفع عنهم.

فجملة (والله هو السميع العليم) في موضع الحال، قصر بواسطة تعريف الجزأين وضمير الفصل، سبب النجدة والإغاثة في حالي السؤال وظهور الحالة، على الله تعالى قصر ادعاء بمعنى الكمال، أي ولا يسمع كل دعاء ويعلم كل احتياج إلا الله تعالى، أي لا عيسى ولا غيره مما عبد من دون الله.

فالواو في قوله (والله هو السميع العليم) واو الحال. وفي موقع هذه الجملة تحقيق لإبطال عبادتهم عيسى ومريم من ثلاثة طرق: طريق القصر وطريق ضمير الفصل وطريق جملة الحال باعتبار ما تفيده من مفهوم مخالفة.

(قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل[77]) (الخطاب لعموم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وتقدم تفسير نظيره في آخر سورة النساء).

والغلو مصدر غلا في الأمر: إذا جاوز حده المعروف. فالغلو الزيادة في عمل على المتعارف منه بحسب العقل أو العادة أو الشرع. وقوله (غير الحق) منصوب على النيابة عن مفعول مطلق لفعل (تغلوا) أي غلوا غير الحق، وغير الحق هو الباطل. وعدل عن أن يقال باطلا إلى (غير الحق) لما في وصف غير الحق من تشنيع الموصوف. والمراد أنه مخالف للحق المعروف فهو مذموم؛ لأن الحق محمود فغيره مذموم. وأريد أنه مخالف للصواب احترازا عن الغلو الذي لا ضير فيه، مثل المبالغة في الثناء على العمل الصالح من غير تجاوز لما يقتضيه الشرع. وقد أشار إلى هذا قوله تعالى (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق) في سورة النساء. فمن غلو اليهود تجاوزهم الحد في التمسك بشرع التوراة بعد رسالة عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام. ومن غلو النصارى دعوى إلهية عيسى وتكذيبهم محمدا صلى الله عليه وسلم. ومن الغلو الذي ليس باطلا ما هو مثل الزيادة في الوضوء على ثلاث غسلات فإنه مكروه.

وقوله (ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل) عطف على النهي عن الغلو، وهو عطف عام من وجه على خاص من وجه؛ ففيه فائدة عطف العام على الخاص وعطف الخاص على العام، وهذا نهى لأهل الكتاب الحاضرين عن متابعة تعاليم الغلاة من أخبارهم ورهبانهم الذين أساءوا فهم الشريعة عن هوى منهم مخالف للدليل. فلذلك سمي تغاليمهم أهواء، لأنها كذلك في نفس الأمر وإن كان المخاطبون لا يعرفون أنها أهواء فضلوا ودعوا إلى ضلالهم فأضلوا كثيرا مثل قيافا حبر اليهود الذي كفر عيسى عليه السلام وحكم بأنه يقتل، ومثل المجمع الملكاني الذي سجل عقيدة التثليث.

صفحة : 1181

وقوله (من قبل) معناه من قبلكم. وقد كثر في كلام العرب حذف ما تضاف إليه قبل وبعد وغير وحسب ودون وأسماء الجهات، وكثر أن تكون هذه الأسماء مبنية على الضم حينئذ، ويندر أن تكون معربة إلا إذا نكرت. وقد وجه النحويون حالة إعراب هذه الأسماء إذا لم تنكر بأنها على تقدير لفظ المضاف إليه تفرقة بين حالة بنائها

الغالبية وحالة إعرابها النادرة، وهو كشف لسر لطيف من أسرار اللغة.

وقوله (وضلوا عن سواء السبيل) (مقابل لقوله) قد ضلوا من قبل (فهذا ضلال آخر، فتعين أن سواء السبيل الذي ضلوا عنه هو الإسلام.

والسواء المستقيم، وقد استعير للحق الواضح، أي قد ضلوا في دينهم من قبل مجيء الإسلام وضلوا بعد ذلك عن الإسلام. وقيل: الخطاب بقوله (يا أهل الكتاب) للنصارى خاصة، لأنه ورد عقب مجادلة النصارى وأن المراد بالغلو التثليث، وأن المراد بالقوم الذين ضلوا من قبل هم اليهود. ومعنى النهي عن متابعة أهوائهم النهي عن الإتيان بمثل ما أتوا به بحيث إذا تأمل المخاطبون وجدوا أنفسهم قد اتبعوهم وإن لم يكونوا قاصدين متابعتهم؛ فيكون الكلام تنفيراً للنصارى من سلوكهم في دينهم المماثل لسلوك اليهود، لأن النصارى يبغضون اليهود ويعرفون أنهم على ضلال.

(لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون [78] كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون [79]) (جملة) لعن (مستأنفة استئنافاً ابتدائياً فيها تخلص بديع لتخصيص اليهود بالإنحاء عليهم دون النصارى. وهي خبرية مناسبة لجملة) قد ضلوا من قبل، (تتنزل منها منزلة الدليل، لأن فيها استدلالاً على اليهود بما في كتبهم وبما في كتب النصارى. والمقصود إثبات أن الضلال مستمر فيهم فإن ما بين داود وعيسى أكثر من ألف سنة.

(و) على (في قوله) على لسان داود (للاستعلاء المجازي المستعمل في تمكن الملابس، فهي استعارة تبعية لمعنى باء الملابس مثل قوله تعالى) أولئك على هدى من ربهم، (قصد منها المبالغة في الملابس، أي لعنوا بلسان داود، أي بكلامه الملابس للسانه. وقد ورد في سفر الملوك وفي سفر المزامير أن داود لعن الذين يبدلون الدين، وجاء في المزمور الثالث والخمسين الله من السماء أشرف على بني البشر لينظر هل من فاهم طالب الله كلهم قد ارتدوا معاً فسدوا ثم قال أخزيتهم لأن الله قد رفضهم ليت من صهيون خلاص إسرائيل وفي المزمور 109 قد انفتح علي فم الشرير وتكلموا معي بلسان كذب أحاطوا بي وقتلونني بلا سبب ثم قال ينظرون إلي وينغضون رؤوسهم ثم قال أما هم فيلعنون وأما أنت فتبارك، قاموا وخزوا أما عبدك فيفرح ذلك أن بني إسرائيل كانوا قد ثاروا على داود مع ابنه ابشليم. وكذلك لعنهم على لسان عيسى متكرر في الأناجيل. و) ذلك (إشارة إلى اللعن المأخوذ من لعن أو إلى الكلام السابق بتأويل المذكور. والجملة مستأنفة استئنافاً بيانياً؛ كأن

سائلا يسأل عن موجب هذا اللعن فأجيب بأنه بسبب عصيانهم وعدوانهم، أي لم يكن بلا سبب. وقد أفاد اسم الإشارة مع باء السببية ومع وقوعه في جواب سؤال مقدر أفاد مجموع ذلك مفاد القصر، أي ليس لعنهم إلا بسبب عصيانهم كما أشار إليه في الكشف وليس في الكلام صيغة قصر، فالحصر مأخوذ من مجموع الأمور الثلاثة. وهذه النكته من غرر صاحب الكشف. والمقصود من الحصر أن لا يضل الناس في تعليل سبب اللعن فربما أسندوه إلى سبب غير ذلك على عادة الضلال في العناية بالسفاسف والتفريط في المهمات، لأن التفطن لأسباب العقوبة أول درجات التوفيق. ومثل ذلك مثل البله من الناس تصيبهم الأمراض المعضلة فيحسبونها من مس الجن أو من عين أصابتهم ويعرضون عن العلل والأسباب فلا يعالجونها بدوائها.

صفحة : 1182

(وما) في قوله (بما عصوا) مصدرية، أي بعصيانهم وكونهم معتدين، فعدل عن التعبير بالمصدرين إلى التعبير بالفعلين مع (ما) المصدرية ليفيد الفعلان معنى تجدد العصيان واستمرار الاعتداء منهم، ولتفيد صيغة المضى أن ذلك أمر قديم فيهم، وصيغة المضارع أنه متكرر الحدوث. فالعصيان هو مخالفة أوامر الله تعالى. والاعتداء هو إضرار الأنبياء. وإنما عبر في جانب العصيان بالماضي لأنه تقرر فلم يقبل الزيادة، وعبر في جانب الاعتداء بالمضارع لأنه مستمر، فإنهم اعتدوا على محمد صلى الله عليه وسلم بالتكذيب والمنافقة ومحاولة الفتك والكيد.

(وجملة) كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه (مستأنفة استئنافا بيانيا جوابا لسؤال ينشأ عن قوله) ذلك بما عصوا، وهو أن يقال كيف تكون أمة كلها متمالئة على العصيان والاعتداء، فقال (كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه). وذلك أن شأن المناكر أن يبتدئها الواحد أو النفر القليل، فإذا لم يجدوا من يغير عليهم تزايدوا فيها ففشنت واتبع فيها الدهماء بعضهم بعضا حتى تعم وينسى كونها مناكر فلا يهتدي الناس إلى الإقلاع عنها والتوبة منها فتصيبهم لعنة الله. وقد روى الترمذي وأبو داود من طرق عن عبد الله بن مسعود بالفاظ متقاربة قال: قال رسول الله: صلى الله عليه وسلم كان الرجل من بني إسرائيل يلقي الرجل إذا رآه على الذنب فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع، ثم يلقاه من الغد فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وخليطه وشريكه، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض

ولعنهم على لسان داود وعيسى بن مريم، ثم قرأ (لعن الذين كفروا من بني إسرائيل) (إلى قوله) (فاسقون) ثم قال والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطرا أو ليضربن الله قلوب بعضكم على بعض أو ليلعنكم كما لعنهم .

وأطلق التناهي بصيغة المفاعلة على نهي بعضهم بعضا باعتبار مجموع الأمة وأن ناهي فاعل المنكر منهم هو بصد أن ينهاه المنهي عندما يرتكب هو منكرا فيحصل بذلك التناهي، فالمفاعلة مقدره وليست حقيقية، والقرينة عموم الضمير في قوله (فعلوه)، فإن المنكر إنما يفعله بعضهم ويسكت عليه البعض الآخر؛ وربما فعل البعض الآخر منكرا آخر وسكت عليه البعض الذي كان فعل منكرا قبله وهكذا، فهم يصانعون أنفسهم.

(والمراد) بما يفعلون (تركهم التناهي).
وأطلق علي ترك التناهي لفظ الفعل في قوله (لبئس ما كانوا يفعلون) مع أنه ترك، لأن السكوت على المنكر لا يخلو من إظهار الرضا به والمشاركة فيه.

وفي هذا دليل للقائلين من أئمة الكلام من الأشاعرة بأنه لا تكليف إلا بفعل، وأن المكلف به في النهي فعل، وهو الانتهاء، أي الكف، والكف فعل، وقد سمي الله الترك هنا فعلا. وقد أكد فعل الذم بإدخال لام القسم عليه للإقضاء في ذمه.

(ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب هم خالدون[80] ولو كانوا يؤمنون بالله والني وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا منهم فاسقون[81])

صفحة : 1183

استئناف ابتدائي ذكر به حال طائفة من اليهود كانوا في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وأظهروا الإسلام وهم معظم المنافقين وقد دل على ذلك قوله (يتولون الذين كفروا)، لأنه لا يستغرب إلا لكونه صادرا ممن أظهروا الإسلام فهذا انتقال لشناعة المنافقين. والرؤية في قوله (ترى) بصرية، والخطاب للرسول. والمراد ب(كثير منهم) كثير من يهود المدينة، بقرينة قوله (ترى)، وذلك أن كثيرا من اليهود بالمدينة أظهروا الإسلام نفاقا، نظرا لإسلام جميع أهل المدينة من الأوس والخزرج فاستنكر اليهود أنفسهم فيها، فتظاهروا بالإسلام ليكونوا عينا لليهود خبير وقريظة والنضير. ومعنى (يتولون) يتخذونهم أولياء. والمراد بالذين كفروا مشركو مكة ومن حول

المدينة من الأعراب الذين بقوا على الشرك. ومن هؤلاء اليهود كعب بن الأشرف رئيس اليهود فإنه كان مواليا لأهل مكة وكان يغريهم بغزو المدينة. وقد تقدم أنهم المراد في قوله تعالى (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا).

وقوله (أن سخط الله عليهم) (أن) فيه مصدرية دخلت على الفعل الماضي وهو جائز، كما في الكشاف كقوله تعالى (ولولا أن ثبتناك)، والمصدر المأخوذ هو المخصوص بالذم. والتقدير: لبئس ما قدمت بهم أنفسهم سخط الله عليهم، فسخط الله مذموم. وقد أفاد هذا المخصوص أن الله قد غضب عليهم غضبا خاصا لموالاتهم الذين كفروا، وذلك غير مصرح به في الكلام فهذا من إيجاز الحذف. ولك أن تجعل المراد بسخط الله هو اللعنة التي في قوله (لعن الذين كفروا من بني إسرائيل). وكون ذلك مما قدمت لهم أنفسهم معلوم من الكلام السابق.

وقوله (ولو كانوا يؤمنون بالله والنبى (إىخ الواو للحال من قوله) ترى كثيرا منهم) باعتبار كون المراد بهم المتظاهرين بالإسلام بقرينة ما تقدم، فالمعنى: ولو كانوا يؤمنون إيمانا صادقا ما اتخذوا المشركين أولياء. والمراد بالنبى محمد صلى الله عليه وسلم، وبما أنزل إليه القرآن، وذلك لأن النبى نهى المؤمنين عن موالاته المشركين، والقرآن نهى عن ذلك في غير ما آية. وقد تقدم في قوله (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين). وقد جعل موالاتهم للمشركين علامة على عدم إيمانهم بطريقة القياس الاستثنائي، لأن المشركين أعداء الرسول فموالاتهم لهم علامة على عدم الإيمان به. وقد تقدم ذلك في سورة آل عمران.

وقوله (ولكن كثيرا منهم فاسقون) هو استثناء القياس، أي ولكن كثيرا من بني إسرائيل (فاسقون). فالضمير عائد إلى ما عاد إليه ضمير (ترى كثيرا منهم) (فاسقون) كافرين، فلا عجب في موالاتهم المشركين لاتحادهم في مناواة الإسلام. فالمراد بالكثير في قوله (ولكن كثيرا منهم فاسقون) عين المراد من قوله (ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا) فقد أعيدت النكرة نكرة وهي عين الأولى إذ ليس يلزم إعادتها معرفة. ألا ترى قوله تعالى (فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا). وليس ضمير (منهم) عائدا إلى (كثيرا) إذ ليس المراد أن الكثير من الكثير فاسقون بل المراد كلهم.

(لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا) ولتجدن أقربهم للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون [82] وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون

ربنا آمنا فاكثنا مع الشاهدين[83] وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين[84])

صفحة : 1184

فذلك لما تقدم من ذكر ما لاقى به اليهود والنصارى دعوة الإسلام من الإعراض على تفاوت فيه بين الطائفتين؛ فإن الله شنع من أحوال اليهود ما يعرف منه عداوتهم للإسلام إذ قال: (وليزیدن كثيرا منهم ما أنزل إليك من ربك طغيانا وكفرا)، فكررهما مرتين (وقال:) ترى كثيرا منهم يتولون الذين كفروا (وقال:) وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر (فعلم تلونهم في مضارة المسلمين وأذاهم. وذكر من أحوال النصارى ما شنع به عقيدتهم ولكنه لم يحك عنهم ما فيه عداوتهم المسلمين وقد نهى المسلمين عن اتخاذ الفريقين أولياء في قوله:) يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء (الآية. فجاء قوله:) لتجدن أشد الناس عداوة (الآية فذلك لحاصل ما تكنه ضمائر الفريقين نحو المسلمين، ولذلك فصلت ولم تعطف.

واللام في (لتجدن) لام القسم يقصد منها التأكيد، وزادته نون التوكيد تأكيدا.

والوجدان هنا وجدان قلبي، وهو من أفعال العلم، ولذلك يعدى إلى مفعولين، وقد تقدم عند قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة) في سورة البقرة.

وانتصب (عداوة) على تمييز نسبة (أشد) إلى الناس (ومثله انتصاب (مودة).

وذكر المشركين مع اليهود لمناسبة اجتماع الفريقين على عداوة المسلمين، فقد ألف بين اليهود والمشركين بغض الإسلام؛ فاليهود للحسد على مجيء النبوة من غيرهم، والمشركون للحسد على أن سبقهم المسلمون بالاهتداء إلى الدين الحق ونبذ الباطل. وقوله (ولتجدن أقربهم مودة) أي أقرب الناس مودة للذين آمنوا، أي أقرب الناس من أهل الملل المخالفة للإسلام. وهذان طرفان في معاملة المسلمين. وبين الطرفين فرق متفاوتة في بغض المسلمين، مثل المجوس والصابئة وعبدة الأوثان والمعطلة.

والمراد بالنصارى هنا الباقون على دين النصرانية لا محالة، لقوله:) أقربهم مودة للذين آمنوا. (فأما من آمن من النصارى فقد صار من المسلمين.

وقد تقدم الكلام على نظير قوله:) الذين قالوا إنا نصارى (في قوله تعالى) ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم، (المقصود منه

إقامة الحجة عليهم بأنهم التزموا أن يكونوا أنصارا لله (قال الحواريون نحن أنصار الله)، كما تقدم في تفسير نظيره. فالمقصود هنا تذكيرهم بمضمون هذا اللقب ليزدادوا من مودة المسلمين فيتبعوا دين الإسلام.

وقوله (ذلك) الإشارة إلى الكلام المتقدم، وهو أنهم أقرب مودة للذين آمنوا. والباء في قوله (بأن منهم قسيسين) باء السببية، وهي تفيد معنى لام التعليل.

والضمير في قوله (منهم) راجع إلى النصارى.

والقسيسون جمع سلامة لقسيس بوزن سجين. ويقال قس بفتح القاف وتشديد السين وهو عالم دين النصرانية. وقال قطرب: هي بلغة الروم. وهذا مما وقع فيه الوفاق بين اللغتين.

والرهبان هنا جمع راهب، مثل ركبان جمع راكب، وفرسان جمع فارس، وهو غير مقيس في وصف على فاعل. والراهب من النصارى المنقطع في دير أو صومعة للعبادة. وقال الراغب: الرهبان يكون واحدا وجمعا، فمن جعله واحدا جمعه على رهايين ورهابة. وهذا مروى عن الفراء. ولم يحك الزمخشري في الأساس أن رهبان يكون مفردا. وأطلاقه على الواحد في بيت أنشده ابن الأعرابي:

لو أبصرت رهبان دير بالجبل لانحدر

الرهبان يسعى ويزل وإنما كان وجود القسيسين والرهبان بينهم سببا في اقتراب مودتهم من المؤمنين لما هو معروف بين العرب من حسن أخلاق القسيسين والرهبان وتواضعهم وتسامحهم. وكانوا منتشرين في جهات كثيرة من بلاد العرب يعمرون الأديرة والصوامع والبيع، وأكثرهم من عرب الشام الذين بلغتهم دعوة النصرانية على طريق الروم، فقد عرفهم العرب بالزهد ومسالمة الناس وكثر ذلك في كلام شعرائهم. قال النابغة:

لو أنها برزت لأشمط راهب

الاله ضرورة متعبد

لرنا لطلعتها وحسن حديثها

ولخاله
رشدا وإن لم يرشد فوجود هؤلاء فيهم وكونهم رؤساء دينهم مما يكون سببا في صلاح أخلاق أهل ملتهم. والاستكبار السين والتاء فيه للمبالغة. وهو يطلق على التكبر والتعاضم، ويطلق على المكابرة وكراهية الحق، وهما متلازمان. فالمراد من قوله (لا يستكبرون) أنهم متواضعون منصفون.

وضمير) وأنهم لا يستكبرون) يجوز أن يعود إلى ما عاد إليه ضمير
(بأن منهم)، أي وأن الذين قالوا إنا نصارى لا يستكبرون، فيكون قد
أثبت التواضع لجميع أهل ملة النصرانية في ذلك العصر. وقد كان
نصارى العرب متحلين بمكارم من الأخلاق. قال النابغة يمدح آل
النعمان الغساني وكانوا متنصرين:

مجلتهم ذات الإله ودينهم
فما يرجون غير العواقب

ولا يحسبون الخير لا شر بعده
ولا يحسبون الشر ضربة لازب وظاهر قوله (الذين قالوا إنا نصارى) أن
هذا الخلق وصف للنصارى كلهم من حيث إنهم نصارى فيتعين أن
يحمل الموصول على العموم العرفي، وهم نصارى العرب، فإن
اتباعهم النصرانية على ضعفهم فيها ضم إلى مكارم أخلاقهم العربية
مكارم أخلاق دينية، كما كان عليه زهير وليد وورقة بن نوفل
وأضرابهم.

وضمير) وأنهم لا يستكبرون) (عائد إلى) (قسيسين ورهبانا) لأنه أقرب
في الذكر، وهذا تشعر به إعادة قوله) وأنهم)، ليكون إيماء إلى
تغيير الأسلوب في معاد الضمير، وتكون ضمائر الجمع من قوله)
وإذا سمعوا إلى قوله فأتابهم الله) (تابعة لضمير) وأنهم لا
يستكبرون).

وقرينة صرف الضمائر المتشابهة إلى معادين هي سياق الكلام.
ومثله وارد في الضمائر كقوله تعالى) وعمروها أكثر مما عمروها).
فضمير الرفع في) عمروها) (الأول عائد إلى غير ضمير الرفع في)
عمروها) الثاني. وكقول عباس بن مرداس:

عدنا ولولا نحن أهدق جمعهم

بالمسلمين وأحرزوا ما جمعوا يريد بضمير) (أحرزوا) جماعة
المشركين، وضمير) (جمعوا) جماعة المسلمين.

وبعضد هذا ما ذكره الطبري والواحدي وكثير من المفسرين عن
ابن عباس ومجاهد وغيرهما: أن المعنى في هذه الآية ثمانية من
نصارى الشام كانوا في بلاد الحبشة وأتوا المدينة مع اثنين وستين
راهبا من الحبشة مصاحبين للمسلمين الذين رجعوا من هجرتهم
بالحبشة وسمعوا القرآن وأسلموا. وهم بحيرا الراهب، وإدريس،
وأشرف، وأبرهة، وثمامة، وقثم، ودريد، وأيمن، أي ممن يحسنون
العربية ليتمكنوا من فهم القرآن عند سماعه. وهذا الوفد ورد إلى
المدينة مع الذين عادوا من مهاجرة الحبشة، سنة سبع فكانت
الإشارة إليهم في هذه الآية تذكيرا بفضلهم. وهي من آخر ما نزل
ولم يعرف قوم معينون من النصارى أسلموا في زمن الرسول

صلى الله عليه وسلم. ولعل الله أعلم رسوله بفريق من النصارى آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم في قلوبهم ولم يتمكنوا من لقائه ولا من إظهار إيمانهم ولم يبلغهم من الشريعة إلا شيء قليل تمسكوا به ولم يعلموا اشتراط إظهار الإيمان المسمى بالإسلام، وهؤلاء يشبه حالهم حال من لم تبلغه الدعوة، لأن بلوغ الدعوة متفاوت المراتب. ولعل هؤلاء كان منهم من هو بأرض الحبشة أو باليمن. ولا شك أن النجاشي أصحمة منهم. وقد كان بهذه الحالة أخبر عنه بذلك النبي صلى الله عليه وسلم. والمقصود أن الأمة التي فيها أمثال هؤلاء تكون قريبة من مودة المسلمين.

والرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم كما هو غالب عليه في إطلاقه في القرآن. وما أنزل إليه هو القرآن. والخطاب في قوله (ترى أعينهم) للنبي صلى الله عليه وسلم. إن كان قد رأى منهم من هذه صفته، أو هو خطاب لكل من يصح أن يرى. فهو خطاب لغير معين ليعم كل من يخاطب. وقوله: (تفيض من الدمع) معناه يفيض منها الدمع لأن حقيقة الفيض أن يسند إلى المائع المتجاوز حاوية فيسيل خارجا عنه. يقال: فاض الماء، إذا تجاوز ظرفه. وفاض الدمع إذا تجاوز ما يغرورق بالعين.

صفحة : 1186

وقد يسند الفيض إلى الطرف على طريقة المجاز العقلي، فيقال: فاض الوادي، أي فاض ماؤه، كما يقال: جرى الوادي، أي جرى ماؤه. وفي الحديث: ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه . وقد يقرنون هذا الإسناد بتمييز يكون قرينة للإسناد المجازي فيقولون: فاضت عينه دمعاً، بتحويل الإسناد المسمى تمييز النسبة، أي قرينة النسبة المجازية. فأما ما في هذه الآية فإجراؤه على قول نحاة البصرة يمنع أن يكون (من) الداخلة على الدمع هي البيانية التي يجر بها اسم التمييز، لأن ذلك عندهم ممتنع في تمييز النسبة، فتكون الآية منسوجة على منوال القلب للمبالغة، قلب قول الناس المتعارف: فاض الدمع من عين فلان، فقيل: (أعينهم تفيض من الدمع) (حرف ابتداء). وإذا أجري على قول نحاة الكوفة كانت (من) بيانية جارة لاسم التمييز. وتعريف الدمع تعريف الجنس، مثل: طببت النفس.

(و) من (في قوله) مما عرفوا (تعليلية، أي سبب فيضها ما عرفوا عند سماع القرآن من أنه الحق الموعود به. ف) من (قائمة مقام المفعول لأجله كما في قوله:) تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنا) ، أي ففاضت أعينهم من انفعال البهجة بأن حضروا مشهد تصديق عيسى فيما بشر به، وأن حضروا الرسول الموعود به ففازوا بالفضيلتين. (و) من (في قوله) من الحق (بيانية. أي مما عرفوا، وهو الحق الخاص. أو تبعية، أي مما عرفوه وهو النبي الموعود به الذي خبره من جملة الحق الذي جاء به عيسى والنبيون من قبله. وجملة) يقولون (حال، أي تفيض أعينهم في حال قولهم هذا. وهذا القول يجوز أن يكون علنا، ويجوز أن يكون في خويصتهم. والمراد بالشاهدين الذين شهدوا بعثة الرسل وصدقوهم. وهذه فضيلة عظيمة لم تحصل إلا في أزمان ابتداء دعوة الرسل ولا تحصل بعد هذه المرة. وتلك الفضيلة أنها المبادرة بتصديق الرسل عند بعثتهم حين يكذبهم الناس بادئ الأمر، كما قال ورقة: يا ليتني أكون جذعا إذ يخرجك قومك. أي تكذبا منهم. أو أرادوا فاكبتنا مع الشاهدين الذين أنبأهم عيسى عليه السلام ببعثة الرسول الذي يجيء بعده، فيكونوا شهادة على مجيئه وشهادة بصدق عيسى. ففي إنجيل متى عدد 24 من قول عيسى ويقوم أنبياء كذبة كثيرون ويضلون كثيرين ولكن الذي يصبر إلى المنتهى فهذا يخلص ويفوز ببشارة الملكوت هذه شهادة لجميع الأمم . وفي إنجيل يوحنا عدد 15 من قول عيسى ومتى جاء لبعثي روح الحق الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي وتشهدون أنتم أيضا لأنكم معي من الابتداء . وإن لكلمة (الحق) وكلمة (الشاهدين) في هذه الآية موقعا لا تغني فيه غيرهما لأنهما تشيران إلى ما في بشارة عيسى عليه السلام.

وقوله) وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق(، هو من قولهم، فيحتمل أنهم يقولونه في أنفسهم عندما يخامرهم التردد في أمر النزوع عن دينهم القديم إلى الدخول في الإسلام. وذلك التردد يعرض للمعتقد عند الهم بالرجوع عن اعتقاده وهو المسمى بالنظر؛ ويحتمل أنهم يقولونه لمن يعارضهم من أهل ملتهم أو من إخوانهم ويشككهم فيما عزموا عليه، ويحتمل أنهم يقولونه لمن يعيرهم من اليهود أو غيرهم بأنهم لم يتصلبوا في دينهم. فقد قيل: إن اليهود عيروا النفر الذين أسلموا، إذا صح خبر إسلامهم. وتقدم القول في تركيب) ما لنا لا نفعل(عند قوله تعالى) وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله(في سورة النساء.

وجملة) ونطمع(يجوز أن تكون معطوفة على جملة) ما لنا لا نؤمن(. ويحتمل أن تكون الواو للحال، أي كيف نترك الإيمان بالحق

وقد كنا من قبل طامعين أن يجعلنا ربنا مع القوم الصالحين مثل
الحواريين، فكيف نفلت ما عن لنا من وسائل الحصول على هذه
المنقبة الجليلة. ولا يصح جعلها معطوفة على جملة (نؤمن) لئلا تكون
معمولة للنفي، إذ ليس المعنى على ما لنا لا نطمع، لأن الطمع في
الخير لا يتردد فيه ولا يلام عليه حتى يحتاج صاحبه إلى الاحتجاج
لنفسه ب) ما لنا لا نفعل.)
(فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها
وذلك جزاء المحسنين)[85]

صفحة : 1187

تفريع على قوله (يقولون: ربنا آمنا.. (إلى آخر الآية. ومعنى (
أثابهم) أعطاهم الثواب. وقد تقدم القول فيه عند تفسير قوله
تعالى: (لمثوبة من عند الله خير) في سورة البقرة.
والباء في قوله (بما قالوا) للسببية. والمراد بالقول القول الصادق
وهو المطابق للواقع، فهو القول المطابق لاعتقاد القلب، وما قالوه
هو ما حكى بقوله تعالى (يقولون ربنا آمنا فكتبنا مع الشاهدين..
(الآية. وأثاب يتعدى إلى مفعولين على طريقة باب أعطى، (
فجنات) مفعوله الثاني، وهو المعطى لهم. والإشارة في قوله (وذلك
جزاء المحسنين) إلى الثواب المأخوذ من (أثابهم) ولك أن تجعل
الإشارة إلى المذكور وهو الجنات وما بها من الأنهار وخلودهم فيها.
وقد تقدم نظير ذلك عند قوله تعالى في سورة البقرة (عوان بين
ذلك.)

(والذين كفروا و كذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم)[86] (هذا تميم
واحتراس، أي والذين كفروا من النصارى وكذبوا بالقرآن هم بضد
الذين أثابهم الله جنات تجري من تحتها الأنهار.
وأصحاب الجحيم ملازموه. والجحيم جهنم. وأصل الجحيم النار
العظيمة تجعل في حفرة ليدوم لهيبها. يقال: نار حمة، أي شديدة
اللهب.

قال بعض الطائين من الجاهلية من شعراء الحماسة:

نحن حبسنا بني جديلة في نار من
الحرب حمة الضرم) يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل
الله لكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين[87] وكلوا مما رزقكم
الله حلالا طيبا واتقوا الله الذي أتم به مؤمنون[88] (استئناف
ابتدائي خطاب للمؤمنين بأحكام تشريعية، وتكملة على صورة التفريع
جاءت لمناسبة ما تقدم من الثناء على القسيسين والرهبان. وإذ قد
كان من سنتهم المبالغة في الزهد وأحدثوا رهبانية من الانقطاع عن

التزوج وعن أكل اللحوم وكثير من الطيبات كالتدهن وترفيه الحالة وحسن اللباس، نبه الله المؤمنين على أن الثناء على الرهبان والقسيسين بما لهم من الفضائل لا يقتضي اطراد الثناء على جميع أحوالهم الرهبانية. وصادف أن كان بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قد طمحت نفوسهم إلى التقلل من التعلق بلذائذ العيش اقتداءً بصاحبهم سيد الزاهدين صلى الله عليه وسلم. روي الطبري والواحدي أن نفرا تنافسوا في الزهد. فقال أحدهم: أما أنا فأقوم الليل لا أنام، وقال الآخر: أما أنا فأصوم النهار، وقال الآخر: أما أنا فلا آتي النساء، فبلغ خبرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث إليهم، فقال: ألم أنبا أنكم قلم كذا. قالوا: بلى يا رسول الله، وما أردنا إلا الخير، قال: لكني أقوم وأنام، وأصوم وأفطر، وآتي النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني فنزلت هذه الآية. ومعنى هذا في صحيح البخاري ومسلم عن أنس بن مالك وليس فيه أن ذلك سبب نزول هذه الآية.

وروي أن ناسا منهم، وهم: أبو بكر، وعلي، وابن مسعود، وابن عمر، وأبو ذر، وسالم مولى أبي حذيفة، والمقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي، ومعقل بن مقرن اجتمعوا في دار عثمان بن مظعون واتفقوا على أن يرفضوا أشغال الدنيا، ويتركوا النساء ويترهبوا. فقام رسول الله فغلظ فيهم المقالة، ثم قال إنما هلك من كان قبلكم بالتشديد، شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم فأولئك بقاياهم في الديار والصوامع. فنزلت فيهم هذه الآية.. وهذا الخبر يقتضي أن هذا الاجتماع كان في أول مدة الهجرة لأن عثمان بن مظعون لم يكن له دار بالمدينة وأسكنه النبي صلى الله عليه وسلم في دار أم العلاء الأنصارية التي قيل: إنها زوجة زيد بن ثابت، وتوفي عثمان بن مظعون سنة اثنتين من الهجرة. وفي رواية: أن ناسا قالوا إن النصارى قد حرموا على أنفسهم فنحن نحرم على أنفسنا بعض الطيبات فحرم بعضهم على نفسه أكل اللحم، وبعضهم النوم، وبعضهم النساء؛ وأنهم ألزموا أنفسهم بذلك بأيمان حلفوها على ترك ما التزموا تركه. فنزلت هذه الآية.

صفحة : 1188

وهذه الأخبار متظافرة على وقوع انصراف بعض أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المبالغة في الزهد واردة في الصحيح، مثل حديث عبد الله بن عمرو بن العاصي. قال لي رسول الله ألم أخبر أنك تقوم الليل وتصوم النهار، قلت: إني أفعل ذلك.

فإنك إذا فعلت هجمت عينك ونفثت نفسك. وإن لنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقا، فصم وأفطر وقم ونم. . وحديث سلمان مع أبي الدرداء أن سلمان زار أبا الدرداء فصنع أبو الدرداء طعاما فقال لسلمان: كل فإني صائم، فلما كان الليل ذهب أبو الدرداء يقوم، فقال: نم، فنام، ثم ذهب يقوم فقال: نم، فنام. فلما كان آخر الليل قال سلمان: قم الآن، وقال سلمان: إن لربك عليك حقا ولنفسك عليك حقا ولأهلك عليك حقا فأعط كل ذي حق حقه. فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له. فقال النبي عليه الصلاة والسلام: صدق سلمان وفي الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: أما أنا فأقوم وأرقد وأصوم وأفطر وأتزوج النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني.

والنهي إنما هو تحريم ذلك على النفس. أما ترك تناول بعض ذلك في بعض الأوقات من غير التزام ولقصد التربية للنفس على التصبر على الحرمان عند عدم الوجدان، فلا بأس به بمقدار الحاجة إليه في رياضة النفس. وكذلك الإعراض عن كثير من الطيبات للتطلع على ما هو أعلى من عبادة أو شغل بعمل نافع وهو أعلى الزهد، وقد كان ذلك سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وخاصة من أصحابه، وهي حالة تناسي مرتبته ولا تتناسب مع بعض مراتب الناس، فالتطلع إليها تعسير، وهو مع ذلك كان يتناول الطيبات دون تشوف ولا تطلع. وفي تناولها شكر لله تعالى، كما ورد في قصة أبي الدحداح حين حل رسول الله وأبو بكر وعمر في حائطه وأطعمهم وسقاهم. وعن الحسن البصري: أنه دعي إلى طعامه ومعه فرقد السبخي وأصحابه فجلسوا على مائدة فيها ألوان من الطعام دجاج مسمن وفالوذ فاعتزل فرقد ناحية. فسأله الحسن: أصائم أنت، قال: لا ولكني أكره الألوان لأنني لا أؤدي شكره، فقال له: الحسن: أفتشرب الماء البارد، قال: نعم، قال: إن نعمة الله في الماء البارد أكثر من نعمته في الفالوذ.

وليس المراد من النهي أن يلفظ بلفظ التحريم خاصة بل أن يتركه تشديدا على نفسه سواء لفظ بالتحريم أم لم يلفظ به. ومن أجل هذا النهي اعتبر هذا التحريم لغوا في الإسلام فليس يلزم صاحبه في جميع الأشياء التي لم يجعل الإسلام للتحريم سبيلا إليها وهي كل حال عدا تحريم الزوجة. ولذلك قال مالك فيمن حرم على نفسه شيئا من الحلال أو عمم فقال: الحلال علي حرام، أنه لا شيء في شيء من الحلال إلا الزوجة فإنها تحرم عليه كالبنت ما لم ينو إخراج الزوجة قبل النطق بصيغة التحريم أو يخرجها بلفظ الاستثناء بعد النطق بصيغة التحريم، على حكم الاستثناء في اليمين. ووجهه أن عقد العصمة يتطرق إليه التحريم شرعا في بعض

الأحوال، فكان التزام التحريم لازماً فيها خاصة، فإنه لو حرم الزوجة وحدها حرمت، فكذلك إذا شملها لفظ عام. ووافق الشافعي. وقال أبو حنيفة: من حرم على نفسه شيئاً من الحلال عليه تناوله ما لم يكفر كفارة يمين، فإن كفر حل له إلا الزوجة. وذهب مسروق وأبو سلمة إلى عدم لزوم التحريم في الزوجة وغيرها. وفي قوله تعالى (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) تنبيه لفقهاء الأمة على الاحتراز في القول بتحريم شيء لم يقم الدليل على تحريمه، أو كان دليلاً غير بالغ قوة دليل النهي الوارد في هذه الآية.

صفحة : 1189

ثم أن أهل الجاهلية كانوا قد حرموا أشياء على أنفسهم كما تضمنته سورة الأنعام، وقد أبطلها الله بقوله (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق)، وقوله (قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفهاً بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراءً على الله)، وقوله (قل أذكر؟ إن حرم أم الأنثيين) (إلى قوله) (فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً ليضل الناس بغير علم)، وغير ذلك من الآيات. وقد كان كثير من العرب قد دخلوا في الإسلام بعد فتح مكة دفعة واحدة كما وصفهم الله بقوله (يدخلون في دين الله أفواجا). وكان قصر الزمان واتساع المكان حائلين دون رسوخ شرائع الإسلام فيما بينهم، فكانوا في حاجة إلى الانتهاء عن أمور كثيرة فاشية فيهم في مدة نزول هذه السورة، وهي أيام حجة الوداع وما تقدمها وما تأخر عنها.

وجملة (ولا تعتدوا) معترضة، لمناسبة أن تحريم الطيبات اعتداء على ما شرع الله، فالواو اعتراضية. وبما في هذا النهي من العموم كانت الجملة تذيلاً.

والاعتداء افتعال العدو، أي الظلم. وذكره في مقابلة تحريم الطيبات يدل على أن المراد النهي عن تجاوز حد الإذن المشروع، كما قال (تلك حدود الله فلا تعتدوها). فلما نهى عن تحريم الحلال أردفه بالنهي عن استحلال المحرمات وذلك بالاعتداء على حقوق الناس، وهو أشد الاعتداء، أو على حقوق الله تعالى في أمره ونهيه دون حق الناس، كتناول الخنزير أو الميتة. ويعم الاعتداء في سياق النهي جميع جنسه مما كانت عليه الجاهلية من العدوان، وأعظمه الاعتداء على الضعفاء كالوآد، وأكل مال اليتيم، وعضل الأيامي، وغير ذلك. وجملة (إن الله لا يحب المعتدين) تذييل للتي قبلها للتحذير من كل اعتداء. وقوله (وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً) تأكيد للنهي عن

تحريم الطيبات وهو معطوف على قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم.) أي أن الله وسع عليكم بالحلال فلا تعتدوه إلى الحرام فتكفروا النعمة ولا تتركوه بالتحريم فتعرضوا عن النعمة. واقتصر على الأكل لأن معظم ما حرمه الناس على أنفسهم هو المأكّل. وكان الله يعرض بهم بأن الاعتناء بالمهمات خير من التهمم بالأكل، كما قال (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية. وبذلك أبطل ما في الشرائع السابقة من شدة العناية بأحكام المأكولات. وفي ذلك تنبيه لهذه الأمة. وقوله (واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون) جاء بالموصول للإيماء إلى علة الأمر بالتقوى، أي لأن شأن الإيمان أن يقتضي التقوى، فلما آمنتم بالله واهتديتم إلى الإيمان فكمّلوه بالتقوى. روي أن الحسن البصري لقي الفرزدق في جنازة، وكانا عند القبر، فقال الحسن للفرزدق: ما أعددت لهذا. يعني القبر. شهادة أن لا إله إلا الله كذا سنة. فقال الحسن: هذا العمود، فأين الإطّاب. (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمن فكفرته إطعام عشرة مسكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ذلك كفره أيمانكم إذا حلفتهم واحفظوا أيمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون [89])

صفحة : 1190

استئناف ابتدائي نشأ بمناسبة قوله (لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) لأن التحريم يقع في غالب الأحوال بأيمان معزومة، أو بأيمان تجري على اللسان لقصد تأكيد الكلام، كان يقول: والله لا أكل كذا، أو تجري بسبب غضب. وقيل: إنها نزلت مع الآية السابقة فلا حاجة لإبداء المناسبة لذكر هذا بعد ما قبله. روى الطبري والواحدي عن ابن عباس أنه لما نزل قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) ونهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عما عزموا عليه من ذلك، كما تقدم أنفاً، قالوا: يا رسول الله، كيف نضع بأيماننا التي حلفناها عليها، فأنزل الله تعالى (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) الآية. فشرع الله الكفارة. وتقدم القول في نظير صدر هذه الآية في سورة البقرة. وتقدم الاختلاف في معنى لغو اليمين. وليس في شيء من ذلك ما في سبب نزول آية (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)، ولا في جعل مثل ما عزم عليه الذين نزلت تلك الآية في شأنهم من لغو اليمين. فتأويل ما رواه الطبري والواحدي في سبب نزول هذه الآية

أن حادثة أولئك الذين حرموا على أنفسهم بعض الطيبات ألحقت بحكم لغو اليمين في الرخصة لهم في التحلل من أيمانهم. وقوله (بما عقدتم الأيمان)، أي ما قصدتم به الحلف. وهو يبين مجمل قوله في سورة البقرة (بما كسبت قلوبكم). وقرأ الجمهور (عقدتم) بتشديد القاف. وقرأه حمزة، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وخلف بتخفيف القاف. وقرأه ابن ذكوان عن ابن عامر عاقدتم بألف بعد العين من باب المفاعلة. فأما (عقدتم) بالتشديد فيفيد المبالغة في فعل عقد، وكذلك قراءة (عاقدتم) لأن المفاعلة فيه ليست على بابها، فالمقصود منها المبالغة، مثل عافاه الله. وأما قراءة التخفيف فلأن مادة العقد كافية في إفادة التثبيت. والمقصود أن المؤاخذة تكون على نية التوثق باليمين فالتعبير عن التوثق بثلاثة أفعال في كلام العرب: عقد المخفف، وعقد المشدد، وعاقد. وقوله (ذلك كفارة أيمانكم) إشارة إلى المذكور، زيادة في الإيضاح. والكفارة مبالغة في كفر بمعنى ستر وأزال. وأصل الكفر بفتح الكاف الستر.

وقد جاءت فيها دلالتان على المبالغة هما التضعيف والتاء الزائدة، كتاء نسابة وعلامة. والعرب يجمعون بينهما غالبا. وقوله (إذا حلفتكم) أي إذا حلفتكم وأردتم التحلل مما حلفتكم عليه فدلالة هذا من دلالة الاقتضاء لظهور أن ليست الكفارة على صدور الحلف بل على عدم العمل بالحلف لأن معنى الكفارة يقتضي حصول إثم، وذلك هو إثم الحنث. وعن الشافعي أنه استدل بقوله (كفارة أيمانكم إذا حلفتكم) على جواز تقديم الكفارة على وقوع الحنث، فيحتمل أنه أخذ بظاهر إضافة (كفارة) إلى (أيمانكم)، ويحتمل أنه أراد أن الحلف هو سبب السبب فإذا عزم الحالف على عدم العمل بيمينه بعد أن حلف جاز له أن يكفر قبل الحنث لأنه من تقديم العوض، ولا بأس به. ولا أحسب أنه يعني غير ذلك. وليس مراده أن مجرد الحلف هو موجب الكفارة. وإذ قد كان في الكلام دلالة اقتضاء لا محالة فلا وجه للاستدلال بلفظ الآية على صحة تقديم الكفارة. وأصل هذا الحكم قول مالك بجواز التكفير قبل الحنث إذا عزم على الحنث. ولم يستدل بالآية. فاستدل بها الشافعي تأييدا للسنة. والتكفير بعد الحنث أولى.

وعقب الترخيص الذي رخصه الله للناس في عدم المؤاخذة بأيمان اللغو فقال (واحفظوا أيمانكم). فأمر بتوخي البر إذا لم يكن فيه حرج ولا ضرر بالغير، لأن في البر تعظيم اسم الله تعالى. فقد ذكرنا في سورة البقرة أنهم جرى معتادهم بأن يقسموا إذا أرادوا

تحقيق الخبر، أو إلقاء أنفسهم إلى عمل يعزمون عليه لئلا يندموا عن عزمهم، فكان في قوله (واحفظوا أيمانكم) زجر لهم عن تلك العادة السخيفة. وهذا الأمر يستلزم الأمر بالإقلال من الحلف لئلا يعرض الحالف نفسه للحنث. والكفارة ما هي إلا خروج من الإثم. وقد قال تعالى لأيوب عليه السلام (وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث). فنزله عن الحنث بفتوى خصه بها.

صفحة : 1191

وجملة (كذلك بين الله لكم آياته) تذييل. ومعنى (كذلك) كهذا البيان بين الله، فتلك عادة شرعه أن يكون بينا. وقد تقدم القول في نظيره في قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) في سورة البقرة.

وتقدم القول في معنى (لعلكم تشكرون) عند قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) في سورة البقرة.

(يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون) [90] إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل أنتم منتهون [91] (استئناف خطاب للمؤمنين تقفية على الخطاب الذي قبله لينظم مضمونه في السلك الذي انتظم فيه مضمون الخطاب السابق، وهو قوله) ولا تعتدوا (المشير إلى أن الله، كما نهى عن تحريم المباح، نهى عن استحلال الحرام وأن الله لما أحل الطيبات حرم الخبائث المفضية إلى مفسد، فإن الخمر كان طيبا عند الناس، وقد قال الله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا). والميسر كان وسيلة لإطعام اللحم من لا يقدرون عليه. فكانت هذه الآية كالاحتراس عما قد يساء تأويله من قوله) لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم).

وقد تقدم في سورة البقرة أن المعول عليه من أقوال علمائنا أن النهي عن الخمر وقع مدرجا ثلاث مرات: الأولى حين نزلت آية (يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما)، وذلك يتضمن نهيا غير جازم، فترك شرب الخمر ناس كانوا أشد تقوى. فقال عمر: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا. ثم نزلت آية سورة النساء (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون)، فتجنب المسلمون شربها في الأوقات التي يظن بقاء السكر منها إلى وقت الصلاة؛

فقال عمر: اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا. ثم نزلت الآية هذه.
فقال عمر: انتهينا.

والمشهور أن الخمر حرمت سنة ثلاث من الهجرة بعد وقعة أحد، فتكون هذه الآية نزلت قبل سورة العقود ووضعت بعد ذلك في موضعها هنا. وروي أن هذه الآية نزلت بسبب ملاحاة جرت بين سعد بن أبي وقاص ورجل من الأنصار. روى مسلم عن سعد بن أبي وقاص قال: أتيت على نفر من الأنصار، فقالوا: تعال نطعمك ونسقك خمرا وذلك قبل أن تحرم الخمر فأتيتهم في حش، وإذا رأس جزور مشوي وزق من خمر، فأكلت وشربت معهم، فذكرت الأنصار والمهاجرين عندهم، فقلت: المهاجرون خير من الأنصار، فأخذ رجل من الأنصار لحي جمل فضرمني به فجرح بأنفي فأتيت رسول الله فأخبرته، فأنزل الله تعالى في (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه). وروى أبو داود عن ابن عباس قال: يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى (و) يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس (نسختهما في المائدة) (إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان).

فلا جرم كان هذا التحريم بمحل العناية من الشارع متقدما للأمة في إيضاح أسبابه رفقا بهم واستئناسا لأنفسهم، فابتدأهم بآية سورة البقرة، ولم يسفهم فيما كانوا يتعاطون من ذلك، بل أنبأهم بعذرهم في قوله (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما)، ثم بآية سورة النساء، ثم كر عليها بالتحريم بآية سورة المائدة فحصر أمرهما في أنهما رجس من عمل الشيطان ورجا لهم الفلاح في اجتنابهما بقوله (لعلكم تفلحون)، وأثار ما في الطباع من بغض الشيطان بقوله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء). ثم قال (فهل أنتم منتهون)، فجاء بالاستفهام لتمثيل حال المخاطبين بحال من بين له المتكلم حقيقة شيء ثم اختبر مقدار تأثير ذلك البيان في نفسه.

وصيغة: هل أنت فاعل كذا. تستعمل للحث على فعل في مقام الاستبطاء، نبه عليه في الكشاف عند قوله تعالى (وقيل للناس هل أنتم مجتمعون) في سورة الشعراء، قال: ومنه قول تابط شرا:

هل أنت باعث دينار لحاجتنا
عبد رب أخا عون بن مخراق

دينار اسم رجل، وكذا عبد رب. وقوله: أأخا عون أو عوف نداء، أي يا أأخا عون . فتحريم الخمر متقرر قبل نزول هذه السورة، فإن وفد عبد القيس وفدوا قبل فتح مكة في سنة ثمان، فكان مما أوصاهم به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا ينتبذوا في الحنتم والنقير والمزفت والدباء، لأنها يسرع الاختمار إلى نبيذها. والمراد بالأنصاب هنا عبادة الأنصاب. والمراد بالأزلام الاستقسام بها، لأن عطفها على الميسر يقتضي أنها أزلام غير الميسر. قال في الكشف: ذكر الأنصاب والأزلام مع الخمر والميسر مقصود منه تأكيد التحريم للخمر والميسر. وتقدم الكلام على الخمر والميسر في آية سورة البقرة، وتقدم الكلام على الأنصاب عند قوله تعالى (وما ذبح على النصب)، والكلام على الأزلام عند قوله (وأن تستقسموا بالأزلام) في أول هذه السورة. وأكد في هذه الآية تحريم ما ذبح على النصب وتحريم الاستقسام بالأزلام وهو التحريم الوارد في أول السورة والمقرر في الإسلام من أول البعثة. والمراد بهذه الأشياء الأربعة هنا تعاطيها، كل بما يتعاطى به من شرب ولعب وذبح واستقسام.

والقصر المستفاد من (إنما) قصر موصوف على صفة، أي أن هذه الأربعة المذكورات مقصورة على الاتصاف بالرجس لا تتجاوزه إلى غيره، وهو ادعائي للمبالغة في عدم الاعتداد بما عدا صفة الرجس من صفات هذه الأربعة. ألا ترى أن الله قال في سورة البقرة في الخمر والميسر (قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس)، فأثبت لهما الإثم، وهو صفة تساوي الرجس في نظر الشريعة، لأن الإثم يقتضي التباعد عن التلبس بهما مثل الرجس. وأثبت لهما المنفعة، وهي صفة تساوي نقيض الرجس، في نظر الشريعة، لأن المنفعة تستلزم حرص الناس على تعاطيها، فصح أن للخمر والميسر صفتين. وقد قصر في آية المائدة على ما يساوي إحدى تينك الصفتين أعني الرجس، فما هو إلا قصر ادعائي يشير إلى ما في سورة البقرة من قوله (وإثمهما أكبر من نفعهما)، فإنه لما نبهنا إلى ترجيح ما فيهما من الإثم على ما فيهما من المنفعة فقد نبهنا إلى دحض ما فيهما من المنفعة قبالة ما فيهما من الإثم حتى كأنهما تمحضا للاتصاف ب) فيهما إثم)، فصح في سورة المائدة أن يقال في حقهما ما يفيد انحصارهما في أنهما (فيهما إثم)، أي انحصارهما في صفة الكون في هذه الظرفية كالانحصار الذي في قوله (إن حسابهم إلا على ربي)، أي حسابهم مقصور على الاتصاف بكونه على ربي، أي انحصار حسابهم في معنى هذا الحرف. وذلك هو ما عبر عنه بعبارة الرجس.

والرجس الخيث المستقذر والمكروه من الأمور الظاهرة، ويطلق على المذمات الباطنة كما في قوله (وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم)، وقوله (إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت). والمراد به هنا الخبيث في النفوس واعتبار الشريعة. وهو اسم جنس فالإخبار به كالإخبار بالمصدر، فأفاد المبالغة في الاتصاف به حتى كأن هذا الموصوف عين الرجس. ولذلك أفرد (رجس) مع كونه خبرا عن متعدد لأنه كالخبر بالمصدر. ومعنى كونها من عمل الشيطان أن تعاطيها بما تتعاطى لأجله من تسويله للناس تعاطيها، فكأنه هو الذي عملها وتعاطاها. وفي ذلك تنفير لمتعاطيها بأنه يعمل عمل الشيطان، فهو شيطان. وذلك مما تاباه النفوس.

والفاء في (فاجتنبوه) للتفريع وقد ظهر حسن موقع هذا التفريع بعد التقدم بما يوجب النفرة منها. والضمير المنصوب في قوله (فاجتنبوه) عائد إلى الرجس الجامع للأربعة. ولعلكم تفلحون(رجاء لهم أن يفلحوا عند اجتناب هذه المنهيات إذا لم يكونوا قد استمروا على غيرها من المنهيات. وتقدم القول في نظيره عند قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون). وقد بينت ما اخترته في محمل (لعل) وهو المطرد في جميع مواقعها، وأما المحامل التي تأولوا بها (لعل) في آية سورة البقرة فبعضها لا يتأتى في هذه الآية فتأمل.

صفحة : 1193

واجتناب المذكورات هو اجتناب التلبس بها فيما تقصد له من المفاسد بحسب اختلاف أحوالها؛ فاجتناب الخمر اجتناب شربها؛ والميسر اجتناب التقامر به، والأنصاب اجتناب الذبح عليها؛ والأزلام اجتناب الاستقسام بها واستشارتها. ولا يدخل تحت هذا الاجتناب اجتناب مسها أو إراءتها للناس للحاجة إلى ذلك من اعتبار بيعض أحوالها في الاستقطار ونحوه، أو لمعرفة صورها، أو حفظها كآثار من التاريخ؛ أو ترك الخمر في طور اختمارها لمن عصر العنب لاتخاذ خلا، على تفصيل في ذلك واختلاف في بعضه. فأما اجتناب مماسة الخمر واعتبارها نجسة لمن تلتخ بها بعض جسده أو ثوبه فهو مما اختلف فيه أهل العلم؛ فمنهم من حملوا الرجس في الآية بالنسبة للخمر على معنييه المعنوي والذاتي، فاعتبروا الخمر نجس العين يجب غسلها كما يجب غسل النجاسة، حملا للفظ الرجس على جميع ما يحتمله. وهو قول مالك. ولم يقولوا

بذلك في قداح الميسر ولا في حجارة الأنصاب ولا في الأزلام والتفرقة بين هذه الثلاث وبين الخمر لا وجه لها من النظر. وليس في الأثر ما يحتج به لنجاسة الخمر. ولعل كون الخمر مائة هو الذي قرب شبهها بالأعيان النجسة، فلما وصفت بأنها رجس حمل في خصوصها على معنييه. وأما ما ورد في حديث أنس أن كثيرا من الصحابة غسلوا جرار الخمر لما نودي بتحريم شربها فذلك من المبالغة في التبرؤ منها وإزالة أثرها قبل التمكن من النظر فيما سوى ذلك، ألا ترى أن بعضهم كسر جرارها، ولم يقل أحد بوجوب كسر الإناء الذي فيه شيء نجس. على أنهم فعلوا ذلك ولم يؤمروا به من الرسول صلى الله عليه وسلم. وذهب بعض أهل العلم إلى عدم نجاسة عين الخمر. وهو قول ربيعة بن أبي عبد الرحمن، والليث بن سعد، والمزني من أصحاب الشافعي، وكثير من البغداديين من المالكية ومن القيروانيين؛ منهم سعيد بن الحداد القيرواني. وقد استدل سعيد بن الحداد على طهارتها بأنها سفكت في طرق المدينة، ولو كانت نجسا لنهوا عنه، إذ قد ورد النهي عن إراقة النجاسة في الطرق. وذكر ابن الفرس عن ابن لبابة أنه أقام قولا بطهارة عين الخمر من المذهب. وأقول: الذي يقتضيه النظر أن الخمر ليست نجس العين، وأن مساق الآية بعيد عن قصد نجاسة عينها، إنما القصد أنها رجس معنوي، ولذلك وصفه بأنه من عمل الشيطان، وبينه بعد بقوله (إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة)، ولأن النجاسة تعتمد الخبائة والقذارة وليست الخمر كذلك، وإنما تنزه السلف عن مقاربتها لتقرير كراهيتها في النفوس. وجملة (إنما يريد الشيطان) بيان لكونها من عمل الشيطان. ومعنى يريد يحب وقد تقدم بيان كون الإرادة بمعنى المحبة عند قوله تعالى (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل) في سورة النساء. وتقدم الكلام على العداوة والبغضاء عند قوله تعالى (وألقينا بينهم العداوة والبغضاء) في هذه السورة.

وقوله (في الخمر والميسر) أي في تعاطيهما، على متعارف إضافة الأحكام إلى الذوات، أي بما يحدث في شرب الخمر من إثارة الخصومات والإقدام على الجرائم، وما يقع في الميسر من التحاسد على القامر، والغيظ والحسرة للخاسر، وما ينشأ عن ذلك من التشائم والسباب والضرب. على أن مجرد حدوث العداوة والبغضاء بين المسلمين مفسدة عظيمة، لأن الله أراد أن يكون المؤمنون إخوة إذ لا يستقيم أمر أمة بين أفرادها البغضاء. وفي الحديث لا تباغضوا ولا تحاسدوا وكونوا عباد الله إخوانا .

(وفي (من قوله) في الخمر والميسر) للسببية أو الظرفية المجازية، أي في مجالس تعاطيهما.
وأما الصد عن ذكر الله وعن الصلاة فلما في الخمر من غيبوبة العقل، وما في الميسر من استفراغ الوقت في المعاودة لتطلب الريح.

صفحة : 1194

وهذه أربع علل كل واحدة منها تقتضي التحريم، فلا جرم أن كان اجتماعها مقتضيا تغليظ التحريم. ويلحق بالخمر كل ما اشتمل على صفتها من إلقاء العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة. ويلحق بالميسر كل ما شاركه في إلقاء العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وذلك أنواع القمار كلها أما ما كان من اللهو بدون قمار كالشطرنج دون قمار، فذلك دون الميسر، لأنه يندر أن يصد عن ذكر الله وعن الصلاة، ولأنه لا يوقع في العداوة والبغضاء غالبا، فتدخل أحكامه تحت أدلة أخرى.

والذكر المقصود في قوله (عن ذكر الله) يحتمل أنه من الذكر اللساني فيكون المراد به القرآن وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام الذي فيه نفعهم وإرشادهم، لأنه يشتمل على بيان أحكام ما يحتاجون إليه فإذا انغمسوا في شرب الخمر وفي التقامر غابوا عن مجالس الرسول وسماع خطبه، وعن ملاقات أصحابه الملازمين له فلم يسمعوا الذكر ولا يتلقوه من أفواه سامعيه فيجهلوا شيئا كثيرا فيه ما يجب على المكلف معرفته. فالسيء الذي يصد عن هذا هو مفسدة عظيمة يستحق أن يحرم تعاطيه، ويحتمل أن المراد به الذكر القلبي وهو تذكر ما أمر الله به ونهى عنه فإن ذكر ذلك هو ذكر الله كقول عمر بن الخطاب: أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيه. فالشيء الذي يصد عن تذكر أمر الله ونهيه هو ذريعة للوقوع في مخالفة الأمر وفي اقتحام النهي. وليس المقصود بالذكر في هذه الآية ذكر الله باللسان لأنه ليس شيء منه بواجب عدا ما هو من أركان الصلاة فذلك مستغنى عنه بقوله (وعن الصلاة).

وقوله (فهل أنتم منتهون) الفاء تفرع عن قوله (إنما يريد الشيطان) (الآية)، فإن ما ظهر من مفاسد الخمر والميسر كاف في انتهاء الناس عنهما فلم يبق حاجة لإعادة نهيهم عنهما، ولكن يستغنى عن ذلك باستفهامهم عن مبلغ أثر هذا البيان في نفوسهم ترفيعا بهم إلى مقام الفطن الخبير، ولو كان بعد هذا البيان كله

نهاهم عن تعاطيها لكان قد أنزلهم منزلة الغبي، ففي هذا الاستفهام من بديع لطف الخطاب ما بلغ به حد الإعجاز.

ولذلك اختير الاستفهام (ب) هل (التي أصل معناها قد . وكثر وقوعها في حيز همزة الاستفهام، فاستغنوا ب) هل (عن ذكر الهمزة، فهي لاستفهام مضمن تحقيق الإسناد المستفهم عنه وهو) أنتم منتهون (، دون الهمزة إذ لم يقل: أنتهون، بخلاف مقام قوله) وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون(. وجعلت الجملة بعد) هل (اسمية لدلالاتها على ثبات الخبر زيادة في تحقيق حصول المستفهم عنه، فالاستفهام هنا مستعمل في حقيقته، وأريد معها معناه الكنائي، وهو التحذير من انتفاء وقوع المستفهم عنه. ولذلك روي أن عمر لما سمع الآية قال انتهينا انتهينا . ومن المعلوم للسامعين من أهل البلاغة أن الاستفهام في مثل هذا المقام ليس مجردا عن الكناية. فما حكي عن عمرو بن معد يكرب من قوله إلا أن الله تعالى قال) فهل أنتم منتهون (فقلنا: لا إن صح عنه ذلك. ولي في صحته شك، فهو خطأ في الفهم أو التأويل. وقد شذ نفر من السلف نقلت عنهم أخبار من الاستمرار على شرب الخمر، لا يدرى مبلغها من الصحة. ومحملها، إن صحت، على أنهم كانوا يتأولون قوله تعالى (فهل أنتم منتهون) على أنه نهي غير جازم. ولم يطل ذلك بينهم.

صفحة : 1195

قيل إن قدامة بن مظعون، ممن شهد بدرا، وناه عمر على البحرين، فشهد عليه أبو هريرة والجارود بأنه شرب الخمر، وأنكر الجارود، وتمت الشهادة عليه برجل وامرأة. فلما أراد عمر إقامة الحد عليه قال قدامة: لو شربتها كما يقولون ما كان لك أن تجلدني. قال عمر: لم، قال: لأن الله يقول) ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا و عملوا الصالحات(، فقال له عمر: أخطأت التأويل إنك إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم عليك. و يروى أن وحشيا كان يشرب الخمر بعد إسلامه، وأن جماعة من المسلمين من أهل الشام شربوا الخمر في زمن عمر، وتأولوا التحريم فتلوا قوله تعالى) ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا(، وأن عمر استشار عليا في شأنهم، فاتفقا على أن يستتابوا وإلا قتلوا. وفي صحة هذا نظر أيضا. وفي كتب الأخبار أن عيينة بن حصن نزل على عمرو بن معد يكرب في محلة بني زبيد بالكوفة فقدم له عمرو خمرا، فقال عيينة: أو ليس قد حرّمها الله. قال عمرو: أنت أكبر سنا أم أنا، قال عيينة: أنت.

قال: أنت أقدم إسلاما أم أنا، قال: أنت. قال : فإنني قد قرأت ما بين الدفتين، فوالله ما وجدت لها تحريما إلا أن الله قال: (فهل أنتم منتهون)، فقلنا: لا. فبات عنده وشربا وتنادما، فلما أراد عيينة الانصراف قال عيينة بن حصن:

فنعم

جزيت أبا ثور جزاء كرامة
الفتى المزدار والمتضيف

تحية

قريت فأكرمت القرى وأفدتنا
علم لم تكن قبل تعرف

كلون

وقلت: حلال أن ندير مدامة
انعقاق البرق والليل مسدف

ترد إلى

وقدمت فيها حجة عربية
الإنصاف من ليس ينصف

إذا

وأنت لنا والله ذي العرش قدوة
صدنا عن شربها المتكلف

وقول

نقول: أبو ثور أحل شرابها

أبي ثور أسد وأعرف وحذف متعلق (منتهون) لظهوره، إذ التقدير: فهل أنتم منتهون عنهما، أي عن الخمر والميسر، لأن تفرع هذا الاستفهام عن قوله (إنما يريد الشيطان) يعين أنهما المقصود من الانتهاء.

واقْتِصَارُ الآيَةِ عَلَى تَبْيِينِ مَفَاسِدِ شَرْبِ الْخَمْرِ وَتَعَاطِيِ الْمَيْسِرِ دُونَ تَبْيِينِ مَا فِي عِبَادَةِ الْأَنْصَابِ وَالِاسْتِقْسَامِ بِالْأَزْلَامِ مِنَ الْفَسَادِ، لِأَنَّ إِقْلَاعَ الْمُسْلِمِينَ عَنْهُمَا قَدْ تَقَرَّرَ قَبْلَ هَذِهِ الْآيَةِ مِنْ حِينَ الدَّخُولِ فِي الْإِسْلَامِ لِأَنَّهَا مِنْ مَآثِرِ عَقَائِدِ الشَّرْكِ، وَلِأَنَّهُ لَيْسَ فِي النُّفُوسِ مَا يَدْفَعُ الْوَازِعَ الشَّرْعِيَّ عَنْهُمَا بِخِلَافِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ فَإِنَّ مَا فِيهِمَا مِنَ اللَّذَاتِ الَّتِي تَزْجِي بِالنُّفُوسِ إِلَى تَعَاطِيِهِمَا قَدْ يَدْفَعُ الْوَازِعَ الشَّرْعِيَّ، فَلِذَلِكَ أَكَّدَ النَّبِيَّ عَنْهُمَا أَشَدَّ مِمَّا أَكَّدَ النَّبِيَّ عَنِ الْأَنْصَابِ وَالْأَزْلَامِ.

(وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا فإن توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ المبين[92] (عطفت جملة) (وأطيعوا) على جملة) (فهل أنتم منتهون)، وهي كالتذييل، لأن طاعة الله ورسوله تعم ترك الخمر والميسر والأنصاب والأزلام وتعم غير ذلك من وجوه الامتثال والاجتناب. وكرر) (وأطيعوا) اهتماما بالأمر بالطاعة. و(عطفت) (واحذروا) على (أطيعوا) أي وكونوا على حذر. وحذف مفعول (احذروا) لينزل الفعل منزلة اللازم لأن القصد التلبس بالحذر في أمور الدين، أي الحذر من الوقوع فيما يبابه الله ورسوله، وذلك أبلغ من أن يقال واحذروهما، لأن الفعل اللازم يقرب معناه من معنى

أفعال السجايا، ولذلك يجيء اسم الفاعل منه على زنة فعل كفرح ونهم.

وقوله (فإن توليتم) (تفريع عن) (أطيعوا واحذروا). والتولي هنا استعارة للعصيان، شبه العصيان بالإعراض والرجوع عن الموضوع الذي كان به العاصي، بجامع المقاطعة والمفارقة، وكذلك يطلق عليه الإدبار. ففي حديث ابن صياد ولئن أدبرت ليعقرنك الله أي أعتزنت عن الإسلام.

صفحة : 1196

وقوله (فاعلموا) هو جواب الشرط باعتبار لازم معناه لأن المعنى: فإن توليتم عن طاعة الرسول فاعلموا أن لا يضر توليكم الرسول لأن عليه البلاغ فحسب، أي وإنما يضركم توليكم، ولولا لازم هذا الجواب لم ينتظم الربط بين التولي وبين علمهم أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أمر إلا بالتبليغ. وذكر فعل (فاعلموا) للتنبيه على أهمية الخبر كما بيناه عند قوله تعالى (واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه) في سورة البقرة.

وكلمة (أنما) بفتح الهمزة تقيد الحصر، مثل (إنما) المكسورة الهمزة، فكما أفادت المكسورة الحصر بالاتفاق فالمفتوحتها تفيد الحصر لأنها فرع عن المكسورة إذ هي أختها. ولا ينبغي بقاء خلاف من خالف في إفادتها الحصر، والمعنى أن أمره محصور في التبليغ لا يتجاوزه إلى القدرة على هدي المبلغ إليهم. وفي إضافة الرسول إلى ضمير الجلالة تعظيم لجانب هذه الرسالة وإقامة لمعذرتة في التبليغ بأنه رسول من القادر على كل شيء، فلو شاء مرسله لهدى المرسل إليهم فإذا لم يهتدوا فليس ذلك لتقصير من الرسول.

ووصف البلاغ ب)المبين(استقصاء في معذرة الرسول وفي الإعذار للمعرضين عن الامتثال بعد وضوح البلاغ وكفايته وكونه مؤيدا بالحجة الساطعة.

(ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين[93]) هذه الآية بيان لما عرض من إجمال في فهم الآية التي قبلها، إذ ظن بعض المسلمين أن شرب الخمر قبل نزول هذه الآية قد تلبس بإثم لأن الله وصف الخمر وما ذكر معها بأنها رجس من عمل الشيطان. فقد كان سبب نزول هذه الآية ما في الصحيحين وغيرهما عن أنس بن مالك، والبراء ابن عازب، وابن

عسى، أنه لما نزل تحريم الخمر قال ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم: كيف بأصحابنا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر أو قال وهي في بطونهم وأكلوا الميسر. فأنزل الله (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا) الآية. وفي تفسير الفخر روى أبو بكر الأصم أنه لما نزل تحريم الخمر قال أبو بكر الصديق: يا رسول الله كيف بإخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وفعلوا القمار، وكيف بالغائبين عنا في البلدان لا يشعرون أن الله حرم الخمر وهم يطعمونها. فأنزل الله هذه الآيات.

وقد يلوح ببادئ الرأي أن حال الذين توفوا قبل تحريم الخمر ليس حقيقياً بأن يسأل عنه الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم للعلم بأن الله لا يؤاخذ أحداً بعمل لم يكن محرماً من قبل فعله، وأنه لا يؤاخذ أحداً على ارتكابه إلا بعد أن يعلم بالتحريم، فالجواب أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كانوا شديدي الحذر مما ينقص الثواب حريصين على كمال الاستقامة فلما نزل في الخمر والميسر أنهما رجس من عمل الشيطان خشوا أن يكون للشيطان حظ في الذين شربوا الخمر وأكلوا اللحم بالميسر وتوفوا قبل الإقلاع عن ذلك أو ماتوا والخمر في بطونهم مخالطة أجسادهم، فلم يتمالكوا أن سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن حالهم لشدة إشفاقهم على إخوانهم. كما سأل عبد الله بن أم مكتوم لما نزل قوله تعالى (لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم) فقال: يا رسول الله، فكيف وأنا أعمى لا أبصر فأنزل الله (غير أولي الضرر). وكذلك ما وقع لما غيرت القبلة من استقبال بيت المقدس إلى استقبال الكعبة قال ناس: فكيف بإخواننا الذين ماتوا وهم يستقبلون بيت المقدس، فأنزل الله تعالى (وما كان الله ليضيع إيمانكم)، أي صلاتكم فكان القصد من السؤال التثبيت في التفقه وأن لا يتجاوزوا التلقي من رسول الله صلى الله عليه وسلم في أمور دينهم.

ونفي الجناح نفي الإثم والعصيان. (وما) موصولة. (وطعموا) صلة. وعائد الصلة محذوف. وليست (ما) مصدرية لأن المقصود العفو عن شيء طعموه معلوم من السؤال، فتعليق ظرفية ما طعموا بالجناح هو على تقدير: في طعم ما طعموه.

صفحة : 1197

وأصل معنى (طعموا) أنه بمعنى أكلوا، قال تعالى (فإذا طعمتم فانتشروا). وحقيقة الطعم الأكل والشيء المأكول طعام. وليس

الشراب من الطعام بل هو غيره، ولذلك عطف في قوله تعالى (فانظر إلى طعامك وشرابك لم يتسنه.) وبدل لذلك استثناء المأكولات في قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقاً أهل لغير الله به.) ويقال: طعم بمعنى أذاق ومصدره الطعم بضم الطاء اعتبروه مشتقاً من الطعم الذي هو حاسة الذوق. وتقدم قوله تعالى (ومن لم يطعمه فإنه مني)، أي ومن لم يذقه، بقرينة قوله (فمن شرب منه.) ويقال: وجدت في الماء طعم التراب. ويقال تغير طعم الماء، أي أسن. فمن فصاحة القرآن إيراد فعل (طعموا) هنا لأن المراد نفي التبعة عن شربوا الخمر وأكلوا لحم الميسر قبل نزول آية تحريمهما. واستعمل اللفظ في معنييه، أي في حقيقته ومجازه، أو هو من أسلوب التغليب.

وإذ قد عبر بصيغة المضى في قوله (طعموا) (تعين أن يكون (إذا) ظرفاً للماضي، وذلك على أصح القولين للنحاة، وإن كان المشهور أن (إذا) ظرف للمستقبل، والحق أن (إذا) تقع ظرفاً للماضي. وهو الذي اختاره ابن مالك ودرج عليه ابن هشام في مغني اللبيب. وشاهده قوله تعالى (ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم)، وقوله (وإذا رأوا تجارة أو لهوا انفضوا إليها)، وآيات كثيرة. فالمعنى لا جناح عليهم إذ كانوا آمنوا واتقوا، ويؤول معنى الكلام: ليس عليهم جناح لأنهم آمنوا واتقوا فيما كان محرماً يومئذ وما تناولوا الخمر وأكلوا الميسر إلا قبل تحريمهما.

هذا تفسير الآية الجاري على ما اعتمده جمهور المفسرين جارياً على ما ورد في من سبب نزولها في الأحاديث الصحيحة.

ومن المفسرين من جعل معنى الآية غير متصل بآية تحريم الخمر والميسر. وأحسب أنهم لم يلاحظوا ما روي في سبب نزولها لأنهم رأوا أن سبب نزولها لا يقصرها على قضية السبب بل يعمل بعموم لفظها على ما هو الحق في أن عموم اللفظ لا يخص بخصيص السبب، فقالوا: رفع الله الجناح عن المؤمنين في أي شيء طعموه من مستلذات المطاعم وحلالها إذا ما اتقوا ما حرم الله عليهم، أي ليس من البر حرمان النفس بتحريم الطيبات بل البر هو التقوى، فيكون من قبيل قوله تعالى (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى.) وفسر به في الكشاف مبتدئاً به.

وعلى هذا الوجه يكون معنى الآية متصلاً بآية (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم)، فتكون استئنافاً ابتدائياً لمناسبة ما تقدم من النهي عن أن يحرموا على أنفسهم طيبات ما أحل الله لهم بنذر أو يمين على الامتناع.

وإدعى بعضهم أن هذه الآية نزلت في القوم الذين حرموا على أنفسهم اللحوم وسلكوا طريق الترهيب؛ ومنهم عثمان بن مظعون، ولم يصح أن هذا سبب نزولها. وعلى هذا التفسير يكون (طعموا) مستعملا في المعنى المشهور وهو الأكل، وتكون كلمة (إذا) مستعملة في المستقبل، وفعل (طعموا) من التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي بقرينة كلمة (إذا)، كما في قوله تعالى (ثم إذا دعاكم دعوة من الأرض إذا أنتم تخرجون). ويعكر على هذا التفسير أن الذين حرموا الطيبات على أنفسهم لم ينحصر تحريمهم في المطعوم والشراب بل يشمل اللباس والنساء، اللهم إلا أن يقال: إن الكلام جرى على مراعاة الغالب في التحريم. وقال الفخر: زعم بعض الجهال أن الله تعالى لما جعل الخمر محرمة عندما تكون موقعة للعداوة والبغضاء وصادة عن ذكر الله وعن الصلاة بين في هذه الآية أنه لا جناح على من طعمها إذا لم يحصل معه شيء من تلك المفاسد بل حصل معه الطاعة والتقوى والإحسان إلى الخلق، ولا يمكن حمله على أحوال من شرب الخمر قبل نزول آية التحريم لأنه لو كان ذلك لقال ما كان جناح على الذين طعموا، كما ذكر في آية تحويل القبلة، فقال (وما كان الله ليضيع إيمانكم) (ولا شك أن (إذا) للمستقبل لا للماضي. قال الفخر: وهذا القول مردود بإجماع كل الأمة. وأما قولهم (إذا) للمستقبل، فجوابه أن الحل للمستقبل عن وقت نزول الآية في حق الغائبين.

صفحة : 1198

والتقوى امثال المأمورات واجتناب المنهيات، ولذلك فعطف (وعملوا الصالحات) (على) (اتقوا) من عطف الخاص على العام، للاهتمام به، كقوله تعالى (من كان عدوا لله وملائكته ورسوله وجبريل وميكائيل)، ولأن اجتناب المنهيات أسبق تبادرا إلى الأفهام في لفظ التقوى لأنها مشتقة من التوقي والكف. وأما عطف (وآمنوا) (على) (اتقوا) فهو اعتراض للإشارة إلى أن الإيمان هو أصل التقوى، كقوله تعالى (فك رقبة أو إطعام إلى قوله ثم كان من الذين آمنوا). والمقصود من هذا الطرف الذي هو كالشرط مجرد التنويه بالتقوى والإيمان والعمل الصالح، وليس المقصود أن نفي الجناح عنهم مقيد بأن يتقوا ويؤمنوا ويعملوا الصالحات، للعلم بأن لكل عمل أثرا على فعله أو على تركه، وإذ قد كانوا مؤمنين من قبل، وكان الإيمان عقدا عقليا لا يقبل التجدد

تعين أن المراد بقوله (وآمنوا) معنى وداموا على الإيمان ولم ينقضوه بالكفر.

وجملة (ثم اتقوا وآمنوا) تأكيد لفظي لجملة (إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) (وقرن بحرف) ثم (الدال على التراخي الرتبي ليكون إيماء إلى الازدياد في التقوى وأثار الإيمان، كالتأكيد في قوله تعالى) (كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون) (ولذلك لم يكرر قوله) (وعملوا الصالحات) (لأن عمل الصالحات مشمول للتقوى).

وأما جملة (ثم اتقوا وأحسنوا) فتفيد تأكيدا لفظيا لجملة (ثم اتقوا). وتفيد الارتقاء في التقوى بدلالة حرف (ثم) على التراخي الرتبي. مع زيادة صفة الإحسان. وقد فسر النبي صلى الله عليه وسلم الإحسان بقوله (أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك). وهذا يتضمن الإيمان لا محالة فلذلك استغني عن إعادة (وآمنوا) هنا. ويشمل فعل (وأحسنوا) الإحسان إلى المسلمين، وهو زائد على التقوى، لأن منه إحسانا غير واجب وهو مما يجلب مرضاة الله، ولذلك ذيله بقوله (والله يحب المحسنين).

وقد ذهب المفسرون في تأويل التكرير الواقع في هذه الآية طرائق مختلفة لا دلائل عليها في نظم الآية، ومرجعها جعل التكرير في قوله (ثم اتقوا) على معنى تغاير التقوى والإيمان باختلاف الزمان أو باختلاف الأحوال.

وذهب بعضهم في تأويل قوله تعالى (إذا ما اتقوا) وما عطف عليه إلى وجوه نشأت عن حمله على معنى التقييد لنفي الجناح بحصول المشروط. وفي جلبها طول.

وقد تقدم أن بعضا من السلف تأول هذه الآية على معنى الرخصة في شرب الخمر لمن اتقى الله فيما عد، ولم يكن الخمر وسيلة له إلى المحرمات، ولا إلى إضرار الناس. وينسب هذا إلى قدامة بن مظعون، كما تقدم في تفسير آية تحريم الخمر: وأن عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب لم يقبلاه منه.

(يا أيها الذين آمنوا ليلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم[94])

صفحة : 1199

لا أحسب هذه الآية إلا تبينا لقوله في صدر السورة (غير محلى الصيد وأنتم حرم)، وتخلصا لحكم قتل الصيد في حالة الإحرام، وتمهيدا لقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) جرت إلى هذا التخلص مناسبة ذكر المحرمات من الخمر والميسر وما

عطف عليهما؛ فخاطب الله المؤمنين بتوبيخهم إلى حالة قد يسبق فيها حرصهم، حذرهم وشهوتهم تقواهم. وهي حالة ابتلاء وتمحيص، يظهر بها في الوجود اختلاف تمسكهم بوصايا الله تعالى، وهي حالة لم تقع وقت نزول هذه الآية، لأن قوله (ليبونكم) ظاهر في الاستقبال، لأن نون التوكيد لا تدخل على المضارع في جواب القسم إلا وهو بمعنى المستقبل. والظاهر أن حكم إصابة الصيد في حالة الإحرام أو في أرض الحرم لم يكن مقررا بمثل هذا. وقد روي عن مقاتل: أن المسلمين في عمرة الحديبية غشيهم صيد كثير في طريقهم، فصار يترامى على رحالهم وخيامهم، فمنهم المحل ومنهم المحرم، وكانوا يقدرون على أخذه بالأيدي، وصيد بعضه بالرماح. ولم يكونوا رأوا الصيد كذلك قط، فاختلفت أحوالهم في الإقدام على إمساكه، فمنهم من أخذ بيده وطعن برمحه. فنزلت هذه الآية اه. فلعل هذه الآية ألحقت بسورة المائدة إلحاقا، لتكون تذكرة لهم في عام حجة الوداع ليحذروا مثل ما حل بهم يوم الحديبية. وكانوا في حجة الوداع أحوج إلى التحذير والبيان، لكثرة عدد المسلمين عام حجة الوداع وكثرة من فيهم من الأعراب، فذلك يبين معنى قوله (تناله أيديكم ورماحكم) (لإشعار قوله) تناله (بأن ذلك في مكنتهم وبسهولة الأخذ).

والخطاب للمؤمنين، وهو مجمل بينه قوله عقبه (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم). قال أبو بكر بن العربي: اختلف العلماء في المخاطب بهذه الآية على قولين: أحدهما أنهم المحلون، قاله مالك؛ الثاني أنهم المحرمون، قاله ابن عباس وغيره اه. وقال في القبس: توهم بعض الناس أن المراد بالآية تحريم الصيد في حال الإحرام، وهذه عضلة، إنما المراد به الابتلاء في حالتي الحل والحرمة اه.

ومرجع هذا الاختلاف النظر في شمول الآية لحكم ما يصطاده الحلال من صيد الحرم وعدم شمولها بحيث لا يحتاج في إثبات حكمه إلى دليل آخر أو يحتاج. قال ابن العربي في الأحكام: إن قوله (ليبونكم) الذي يقتضي أن التكليف يتحقق في المحل بما شرط له من أمور الصيد وما شرط له من كيفية الاصطياد. والتكليف كله ابتلاء وإن تفاضل في القلة والكثرة وتباين في الضعف والشدة . يريد أن قوله (ليبونكم الله بشيء من الصيد) لا يراد به الإصابة ببلوى، أي مصيبة قتل الصيد المحرم بل يراد ليكلفنكم الله ببعض أحوال الصيد. وهذا ينظر إلى أن قوله تعالى (وأنتم حرم) شامل لحالة الإحرام والحلول في الحرم. وقوله (ليبونكم الله بشيء من الصيد) هو ابتلاء تكليف ونهي، كما دل عليه تعلقه بأمر مما يفعل، فهو ليس كالابتلاء في قوله (

ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع) وإنما أخبرهم بهذا على وجه التحذير. فالخبر مستعمل في معناه ولازم معناه، وهو التحذير. ويتعين أن يكون هذا الخطاب وجه إليهم في حين ترددهم بين إمساك الصيد وأكله، وبين مراعاة حرمة الإحرام، إذ كانوا محرمين بعمرة في الحديبية وقد ترددوا فيما يفعلون، أي أن ما كان عليه الناس من حرمة إصابة الصيد للمحرم معتد به في الإسلام أو غير معتد به. فالابتلاء مستقبل لأنه لا يتحقق معنى الابتلاء إلا من بعد النهي والتحذير. ووجود نون التوكيد يعين المضارع للاستقبال، فالمستقبل هو الابتلاء. وأما الصيد ونوال الأيدي والرماح فهو حاضر. والصيد: المصيد، لأن قوله من الصيد وقع بيانا لقوله (بشيء). ويغني عن الكلام فيه وفي لفظ (بشيء) ما تقدم من الكلام على نظيره في قوله تعالى (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع) في سورة البقرة. وتنكير (شيء) هنا للتنوع لا للتحقير، خلافا للزمخشري ومن تابعه.

صفحة : 1200

وأشار بقوله (تناله أيديكم ورماحكم) إلى أنواع الصيد صغيرة وكبيرة. فقد كانوا يمسكون الفراخ بأيديهم وما هو وسيلة إلى الإمساك بالأيدي من شباك وحبالات وجوارح، لأن جميع ذلك يؤول إلى الإمساك باليد. وكانوا يعدون وراء الكبار بالخيول والرماح كما يفعلون بالحرر الوحشية وبقر الوحش، كما في حديث أبي قتادة أنه: رأى عام الحديبية حمارا وحشيا، وهو غير محرم، فاستوى على فرسه وأخذ رمحه وشد وراء الحمار فأدركه فعقره برمحه وأتى به .. إلخ. وربما كانوا يصيدون برمي النبال عن قسيهم، كما في حديث الموطأ عن زيد البهزي أنه خرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يريد مكة فإذا ظبي حاقف فيه سهم الحديث. فقد كان بعض الصائدين يختبئ في قتره ويمسك قوسه فإذا مر به الصيد رماه بسهم. قال ابن عطية: وخص الرماح بالذكر لأنها أعظم ما يجرح به الصيد.

وقد يقال: حذف ما هو بغير الأيدي وبغير الرماح للاستغناء بالطرفين عن الأوساط.

وجملة (تناله أيديكم) صفة للصيد أو حال منه. والمقصود منها استقصاء أنواع الصيد لئلا يتوهم أن التحذير من الصيد الذي هو بجرح أو قتل دون القبض باليد أو التقاط البيض أو نحوه.

وقوله (ليعلم الله من يخافه بالغيب) (علة لقوله) (ليبلونكم) (لأن الابتلاء اختبار، فعلته أن يعلم الله منه من يخافه. وجعل علم الله علة للابتلاء إنما هو على معنى ليظهر للناس من يخاف الله من كل من علم الله أنه يخافه، فأطلق علم الله على لازمه، وهو ظهور ذلك وتميزه، لأن علم الله يلزمه التحقق في الخارج إذ لا يكون علم الله إلا موافقا لما في نفس الأمر، كما بيناه غير مرة؛ أو أريد بقوله (ليعلم الله) (التعلق التنجيزي لعلم الله بفعل بعض المكلفين، بناء على إثبات تعلق تنجيزي لصفة العلم، وهو التحقيق الذي انفصل عليه عبد الحكيم في الرسالة الخاقانية.

وقيل: أطلق العلم على تعلقه بالمعلوم في الخارج. ويلزم أن يكون مراد هذا القائل أن هذا الإطلاق قصد منه التقريب لعموم أفهام المخاطبين. وقال ابن العربي في القبس: ليعلم الله مشاهدة ما علمه غيبا من أمثال من أمثل واعتداء من اعتدى فإنه، عالم الغيب والشهادة يعلم الغيب أولا، ثم يخلق المعدوم فيعلمه مشاهدة، يتغير المعلوم ولا يتغير العلم .

والباء إما للملابسة أو للظرفية، وهي في موضع الحال من الضمير المرفوع في (يخافه).

والغيب ضد الحضور وضد المشاهدة، وقد تقدم في قوله تعالى (الذين يؤمنون بالغيب) (على أحد وجهين هنالك، فتعلق المجرور هنا بقوله) (يخافه) (الأظهر أنه تعلق لمجرد الكشف دون إرادة تقييد أو احتراز، كقوله تعالى) (ويقتلون النبيين بغير حق). (أي من يخاف الله وهو غائب عن الله، أي غير مشاهد له. وجميع مخافة الناس من الله في الدنيا هي مخافة بالغيب. قال تعالى) (إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير).

وفائدة ذكره أنه ثناء على الذين يخافون الله أثنى عليهم بصدق الإيمان وتنور البصيرة، فإنهم خافوه ولم يروا عظمته وجلاله ونعيمه وثوابه ولكنهم أيقنوا بذلك عن صدق استدلال. وقد أشار إلى هذا ما في الحديث القدسي إنهم آمنوا بي ولم يروني فكيف لو رأوني .

ومن المفسرين من فسر الغيب بالدنيا. وقال ابن عطية: الظاهر أن المعنى بالغيب عن الناس، أي في الخلوة. فمن خاف الله انتهى عن الصيد من ذات نفسه، يعني أن المجرور للتقييد، أي من يخاف الله وهو غائب عن أعين الناس الذين يتقى إنكارهم عليه أو صدهم إياه وأخذهم على يده أو التسميع به، وهذا ينظر إلى ما بنوا عليه أن الآية نزلت في صيد غشيمهم في سفرهم عام الحديدية يغشاهم في رحالهم وخيامهم، أي كانوا متمكنين من أخذه بدون رقيب، أو يكون الصيد المحذر من صيده مماثلا لذلك الصيد.

وقوله) فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم(تصریح بالتحذير الذي أوما إليه بقوله (ليبونكم)، إذ قد أشعر قوله (ليبونكم) أن في هذا الخبر تحذيرا من عمل قد تسبق النفس إليه. والإشارة بذلك إلى التحذير المستفاد من (ليبونكم)، أي بعد ما قدمناه إليكم وأعدنا لكم فيه، فلذلك جاءت بعده فاء التفریع. والمراد بالاعتداء الاعتداء بالصيد، وسماه اعتداء لأنه إقدام على محرم وانتهاك لحرمة الإحرام أو الحرم.

صفحة : 1201

وقوله) فله عذاب أليم(، أي عقاب شديد في الآخرة بما اجتراه على الحرم أو على الإحرام أو كليهما، وبما خالف إنذار الله تعالى، وهذه إذا اعتدى ولم يتدارك اعتدائه بالتوبة أو الكفارة، فالتوبة معلومة من أصول الاسلام، والكفارة هي جزاء الصيد، لأن الظاهر أن الجزاء تكفير عن هذا الاعتداء كما سيأتي. روى ابن أبي حاتم عن ابن عباس: العذاب الأليم أنه يوسع بطنه وظهره جلدًا ويسلب ثيابه وكان الأمر كذلك به في الجاهلية . فالعذاب هو الأذى الدنيوي، وهو يقتضي أن هذه الآية قررت ما كان يفعله أهل الجاهلية، فتكون الآية الموالية لها نسخا لها. ولم يقل بهذا العقاب أحد من فقهاء الإسلام فدل ذلك على أنه أبطل بما في الآية الموالية، وهذا هو الذي يلتزم به معنى الآية مع معنى التي تليها. ويجوز أن يكون الجزاء من قبيل ضمان المتلفات ويبقى إثم الاعتداء فهو موجب العذاب الأليم. فعلى التفسير المشهور لا يسقطه إلا التوبة، وعلى ما نقل عن ابن عباس يبقى الضرب تأديبا، ولكن هذا لم يقل به أحد من فقهاء الإسلام، والظاهر أن سلبه كان يأخذه فقراء مكة مثل جلال البدن ونعالها.

(يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما ليزوق وبال أمره عفا الله عما سلف ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام[95]) (استئناف لبيان آية) (ليبونكم الله بشيء من الصيد) أو لنسخ حكمها أن كانت تضمنت حكما لم يبق به عمل. وتقدم القول في معنى) وأنتم حرم(في طالع هذه السورة.

واعلم أن الله حرم الصيد في حالين: حال كون الصائد محرما، وحال كون الصيد من صيد الحرم، ولو كان الصائد حلالا؛ والحكمة في ذلك أن الله تعالى عظم شأن الكعبة من عهد إبراهيم عليه

السلام وأمره بأن يتخذ لها حرما كما كان الملوك يتخذون الحمى، فكانت بيت الله وحماه، وهو حرم البيت محترما بأقصى ما يعد حرمة وتعظيما فلذلك شرع الله حرما للبيت واسعا وجعل الله البيت أمنا للناس ووسع ذلك الأمن حتى شمل الحيوان العائش في حرمه بحيث لا يرى الناس للبيت إلا أمنا للعائد به وبحرمه. قال النابغة:

والمؤمن العائذات الطير يمسحها
ركبان مكة بين الغيل فالسند فالتحريم لصيد حيوان البر، ولم يحرم صيد البحر إذ ليس في شيء من مساحة الحرم بحر ولا نهر. ثم حرم الصيد على المحرم بحج أو عمرة، لأن الصيد إثارة لبعض الموجودات الآمنة. وقد كان الإحرام يمنع المحرمين القتال ومنعوا التقاتل في الأشهر الحرم لأنها زمن الحج والعمرة فألحق مثل الحيوان في الحرمة بقتل الإنسان، أو لأن الغالب أن المحرم لا ينوي الإحرام إلا عند الوصول إلى الحرم، فالغالب أنه لا يصيد إلا حيوان الحرم.

والصيد عام في كل ما شأنه أن يصاد ويقتل من الدواب والطيور لأكله أو الانتفاع ببعضه. ويلحق بالصيد الوحوش كلها. قال ابن الفرس: والوحوش تسمى صيدا وإن لم تصد بعد، كما يقال: بئس الرمية الأرنب، وإن لم ترم بعد. وخص من عمومها ما هو مضر، وهي السباع المؤذية وذوات السموم والفار وسباع الطير. ودليل التخصيص السنة.

وقصد القتل تبع لتذكر الصائد أن في حال إحرام، وهذا مورد الآية، فلو نسي أنه محرم فهو غير متعمد، ولو لم يقصد قتله فأصابه فهو غير متعمد. ولا وجه ولا دليل لمن تأول التعمد في الآية بأنه تعمد القتل مع نسيان أنه محرم.

وقوله (وأنتم حرم)، حرم جمع حرام، بمعنى محرم، مثل جمع قذال على قذل، والمحرم أصله المتلبس بالإحرام بحج أو عمرة. ويطلق المحرم على الكائن في الحرم. قال الراعي:
قتلوا ابن عفان الخليفة محرما.

صفحة : 1202

أي كائنا في حرم المدينة. فأما الإحرام بالحج والعمرة فهو معلوم، وأما الحصول في الحرم فهو الحلول في مكان الحرم من مكة أو المدينة. وزاد الشافعي الطائف في حرمة صيده لا في وجوب الجزاء على صائده. فأما حرم مكة فيحرم صيده بالاتفاق. وفي صيده الجزاء. وأما حرم المدينة فيحرم صيده ولا جزاء فيه، ومثله الطائف عند الشافعي.

وحرم مكة معلوم بحدود من قبل الإسلام، وهو الحرم الذي حرمه إبراهيم عليه السلام ووضعت بحدوده علامات في زمن عمر بن الخطاب. وأما حرم المدينة فقال النبي صلى الله عليه وسلم المدينة حرم من ما بين عير أو عائر جبل إلى ثور. قيل هو جبل ولا يعرف ثور إلا في مكة. قال النووي: أكثر الرواة في كتاب البخاري ذكروا عيرا، وأما ثور فمنهم من كنى عنه فقال: من عير إلى كذا، ومنهم من ترك مكانه بياضا لأنهم اعتقدوا ذكر ثور هنا خطأ. وقيل: إن الصواب إلى أحد كما عند أحمد والطبراني. وقيل: ثور جبل صغير وراء جبل أحد.

وقوله (ومن قتله منكم) الخ، (من) اسم شرط مبتدأ، (وقتله) فعل الشرط، (ومنكم) صفة لاسم الشرط، أي من الذين آمنوا. وفائدة إيراد قوله (منكم) (أعرض عن بيانها المفسرون. والظاهر أن وجه إيراد هذا الوصف التنبيه على إبطال فعل أهل الجاهلية، فمن أصاب صيدا في الحرم منهم كانوا يضربونه ويسلبونه ثيابه، كما تقدم أنفا. وتعليق حكم الجزاء على وقوع القتل يدل على أن الجزاء لا يجب إلا إذا قتل الصيد، فأما لو جرحه أو قطع منه عضوا ولم يقتله فليس فيه جزاء، ويدل على أن الحكم سواء أكل القاتل الصيد أو لم يأكله لأن مناط الحكم هو القتل.

وقوله (متعمدا) قيد أخرج المخطئ، أي في صيده. ولم تبين له الآية حكما لكنها تدل على أن حكمه لا يكون أشد من المتعمد فيحتمل أن يكون فيه جزاء آخر أخف ويحتمل أن يكون لا جزاء عليه وقد بينته السنة. قال الزهري: نزل القرآن بالعمد وجرت السنة في الناسي والمخطئ أنهما يكفران. ولعله أراد بالسنة العمل من عهد النبوة والخلفاء ومضى عليه عمل الصحابة. وليس في ذلك أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم.

وقال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وجمهور فقهاء الأمصار: إن العمد والخطأ في ذلك سواء، وقد غلب مالك فيه معنى الغرم، أي قاسه على الغرمز والعمد والخطأ في الغرم سواء فلذلك سوى بينهما. ومضى بذلك عمل الصحابة.

وقال أحمد بن حنبل، وابن عبد الحكم من المالكية، وداود الظاهري، وابن جبير وطاووس، والقاسم بن محمد، وسالم بن عبد الله، وعطاء، ومجاهد: لا شيء على الناسي. وروي مثله عن ابن عباس.

وقال مجاهد، والحسن، وابن زيد، وابن جريح: إن كان متعمدا للقتل ناسيا إحرامه فهو مورد الآية، فعليه الجزاء. وأما المتعمد للقتل وهو ذاكر إحرامه فهذا أعظم من أن يكفر وقد بطل حجه، وصيده جيفة لا يؤكل.

والجزاء العوض عن عمل، فسمى الله ذلك جزاء، لأنه تأديب وعقوبة إلا أنه شرع على صفة الكفارات مثل كفارة القتل وكفارة الظهار. وليس القصد منه الغرم إذ ليس الصيد بمنفعة به أحد من الناس حتى يغرم قاتله ليحرم ما أفاته عليه. وإنما الصيد ملك الله تعالى أباحه في الحل ولم يبحه للناس في حال الإجماع، فمن تعدى عليه في تلك الحالة فقد فرض الله على المتعدي جزاء. وجعله جزاء ينتفع به ضعاف عبده.

وقد دلنا على أن مقصد التشريع في ذلك هو العقوبة قوله عقبه (ليذوق وبال أمره). وإنما سمي جزاء ولم يسم بكفارة لأنه روعي فيه المماثلة، فهو مقدر بمثل العمل فسمى جزاء، والجزاء مأخوذ فيه المماثلة والموافقة قال تعالى (جزاء وفاقا).

صفحة : 1203

وقد أخبر أن الجزاء مثل ما قتل الصائد، وذلك المثل من النعم، وذلك أن الصيد إما من الدواب وإما من الطير، وأكثر صيد العرب من الدواب، وهي الحمر الوحشية وبقر الوحش والأروى والظباء ومن ذوات الجناح النعام والإوز، وأما الطير الذي يطير في الجو فنادر صيده، لأنه لا يصاد إلا بالمعراض، وقلما أصابه المعراض سوى الحمام الذي بمكة وما يقرب منها، فمماثلة الدواب للأنعام هينة. وأما مماثلة الطير للأنعام فهي مقاربة وليست مماثلة؛ فالنعامة تقارب البقرة أو البدنة، والإوز يقارب السخلة، وهكذا. وما لا نظير له كالعصفور فيه القيمة. وهذا قول مالك والشافعي ومحمد بن الحسن. وقال أبو حنيفة وأبو يوسف: المثل القيمة في جميع ما يصاب من الصيد. والقيمة عند مالك طعام. وقال أبو حنيفة: دارهم. فإذا كان المصير إلى القيمة؛ فالقيمة عند مالك طعام يتصدق به، أو بصوم عن كل مد من الطعام يوما، ولكسر المد يوما كاملا. وقال أبو حنيفة: يشتري بالقيمة هديا إن شاء، وإن شاء اشترى طعاما، وإن شاء صام عن كل نصف صاع يوما.

وقد اختلف العلماء في أن الجزاء هل يكون أقل مما يجزئ في الضحايا والهدايا. فقال مالك: لا يجزئ أقل من ثني الغنم أو المعز لأن الله تعالى قال (هديا بالغ الكعبة). فما لا يجزئ أن يكون هديا من الأنعام لا يكون جزاء، فمن أصاب من الصيد ما هو صغير كان مخيرا بين أن يعطي أقل ما يجزئ من الهدى من الأنعام وبين أن يعطي قيمة ما صاده طعاما ولا يعطي من صغار الأنعام.

وقال مالك في الموطأ: وكل شيء فدي ففي صغاره مثل ما يكون في كباره. وإنما مثل ذلك مثل دية الحر الصغير والكبير بمنزلة واحدة. وقال الشافعي وبعض علماء المدينة: إذا كان الصيد صغيراً كان جزاؤه ما يقاربه من صغار الأنعام لما رواه مالك في الموطأ عن أبي الزبير المكي أن عمر بن الخطاب قضى في الأرنب بعناق وفي اليربوع بجفرة. قال الحفيد ابن رشد في كتاب بداية المجتهد: وذلك ما روي عن عمر، وعثمان، وعلي، وابن مسعود اه. وأقول: لم يصح عن النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك شيء، فأما ما حكم به عمر فلعل مالكا رآه اجتهاداً من عمر لم يوافق عليه لظهور الاستدلال بقوله تعالى (هديا بالغ الكعبة). فإن ذلك من دلالة الإشارة، ورأى في الرجوع إلى الإطعام سعة، على أنه لو كان الصيد لا مماثل له من صغار الأنعام كالجرادة والخنفساء لوجب الرجوع إلى الإطعام، فليرجع إليه عند كون الصيد أصغر مما يماثله مما يجزئ في الهدايا. فمن العجب قول ابن العربي: إن قول الشافعي هو الصحيح، وهو اختيار علمائنا. ولم أدر من يعنيه من علمائنا فإنني لا أعرف للمالكية مخالفاً لمالك في هذا. والقول في الطير كالقول في الصغير وفي الدواب، وكذلك القول في العظيم من الحيوان كالفيل والزرافة فيرجع إلى الإطعام. ولما سمى الله هذا جزاءً وجعله مماثلاً للمصيد دلنا على أن من تكرر منه قتل الصيد وهو محرم وجب عليه جزاء لكل دابة قتلها، خلافاً لداود الظاهري، فإن الشيبين من نوع واحد لا يماثلهما شيء واحد من ذلك النوع، ولأنه قد تقتل أشياء مختلفة النوع فكيف يكون شيء من نوع مماثلاً لجميع ما قتله.

صفحة : 1204

وقرأ جمهور القراء (فجزاء مثل ما قتل) بإضافة (جزاء) إلى (مثل)؛ (فيكون) (جزاء) (مصدراً بدلاً عن الفعل، ويكون) (مثل ما قتل) (فاعل المصدر أضيف إليه مصدره). (ومن النعم) (بيان المثل لا ل) (ما قتل). (والتقدير: فمثل ما قتل من النعم يجزئ جزاء ما قتله، أي يكافئ ويعوض ما قتله. وإسناد الجزاء إلى المثل إسناد على طريقة المجاز العقلي. ولك أن تجعل الإضافة بيانية، أي فجزاء هو مثل ما قتل، والإضافة تكون لأدنى ملاسمة. ونظيره قوله تعالى (فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا). وهذا نظم بديع على حد قوله تعالى (ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة)، أي فليحرق رقبة. وجعله صاحب الكشاف من إضافة المصدر إلى المفعول أي فليجز

مثل ما قتل. وهو يقتضي أن يكون النعم هو المعوض لا العوض لأن العوض يتعدى إليه فعل جزى بالباء ويتعدى إلى المعوض بنفسه. تقول: جزيت ما أتلفته بكذا درهما، ولا تقول: جزيت كذا درهما بما أتلفته، فلذلك اضطر الذين قدروا هذا القول إلى جعل لفظ (مثل) مقحما. ونظروه بقولهم مثلك لا يبخل ، كما قال ابن عطية وهو معاصر للزمخشري. وسكت صاحب الكشاف عن الخوض في ذلك وقرر القطب كلام الكشاف على لزوم جعل لفظ (مثل) مقحما وأن الكلام على وجه الكناية، يعني نظير (ليس كمثله شيء) وكذلك ألزمه إياه التفتزاني، واعتذر عن عدم التصريح به في كلامه بأن الزمخشري بصدد بيان الجزاء لا بصدد بيان أن عليه جزاء ما قتل. وهو اعتذار ضعيف. فالوجه أن لا حاجة إلى هذا التقدير من أصله. وقد اجترأ الطبري فقال: أن لا وجه لقراءة الإضافة وذلك وهم منه وغفلة عن وجوه تصاريف الكلام العربي.

وقرأ عاصم، وحمزة، ويعقوب، والكسائي، وخلف (فجزاء مثل) (بتنوين) (جزاء). (ورفع) (مثل) (على تقدير: فالجزاء هو مثل، على أن الجزاء مصدر أطلق على اسم المفعول، أي فالمجزى به المقتول مثل ما قتله الصائد.

وقوله تعالى (يحكم به ذوا عدل منكم) جملة في موضع الصفة ل(جزاء) أو استئناف بياني، أي يحكم بالجزاء، أي بتعيينه. والمقصد من ذلك أنه لا يبلغ كل أحد معرفة صفة المماثلة بين الصيد والنعم فوكل الله أمر ذلك إلى الحكيمين. وعلى الصائد أن يبحث عن تحقق فيه صفة العدالة والمعرفة فيرفع الأمر إليهما. ويتعين عليهما أن يجيباه إلى ما سأل منهما وهما يعينان المثل وبخيرانه بين أن يعطي المثل أو الطعام أو الصيام، ويقدران له ما هو قدر الطعام إن اختاره.

وقد حكم من الصحابة في جزاء الصيد عمر مع عبد الرحمان بن عوف، وحكم مع كعب بن مالك، وحكم سعد بن أبي وقاص مع عبد الرحمان بن عوف، وحكم عبد الله بن عمر مع ابن صفوان. ووصف (ذوا عدل) بقوله (منكم) (أي من المسلمين، للتحذير من متابعة ما كان لأهل الجاهلية من عمل في صيد الحرم فلعلهم يدعون معرفة خاصة بالجزاء.

وقوله (هديا بالغ الكعبة) (حال من) (مثل ما قتل)، أو من الضمير (في) (به). (والهدى ما يذبح أو ينحر في منحر مكة. والمنحر: منى والمروة. ولما سماه الله تعالى (هديا) (فله سائر أحكام الهدى المعروفة. ومعني) (بالغ الكعبة) (أنه يذبح أو ينحر في حرم الكعبة، وليس المراد أنه ينحر أو يذبح حول الكعبة.

وقوله (أو كفارة طعام مساكين) عطف على (فجزاء) وسمى الإطعام كفارة لأنه ليس بجزاء، إذ الجزاء هو العوض، وهو مأخوذ فيه المماثلة. وأما الإطعام فلا يماثل الصيد وإنما هو كفارة تكفر به الجريمة. وقد أجمل الكفارة فلم يبين مقدار الطعام ولا عدد المساكين. فأما مقدار الطعام فهو موكول إلى الحكمين، وقد شاع عن العرب أن المد من الطعام هو طعام رجل واحد، فلذلك قدره مالك بمد لكل مسكين. وهو قول الأكثر من العلماء. وعن ابن عباس: تقدير الإطعام أن يقوم الجزاء من النعم بقيمته دراهم ثم تقوم الدراهم طعاما. وأما عدد المساكين فهو ملازم لعدد الأمداد. قال مالك: أحسن ما سمحت إلي فيه أنه يقوم الصيد الذي أصاب وينظر كم ثمن ذلك من الطعام، فيطعم مدا لكل مسكين. ومن العلماء من قدر لكل حيوان معادلا من الطعام. فعن ابن عباس: تعديل الطيبي بإطعام ستة مساكين، والأيل بإطعام عشرين مسكينا، وحمار الوحش بثلاثين، والأحسن أن ذلك موكول إلى الحكمين.

صفحة : 1205

(و) أو (في قوله) أو كفارة طعام مساكين (وقوله) أو عدل ذلك (تقتضي تخيير قاتل الصيد في أحد الثلاثة المذكورة. وكذلك كل أمر وقع ب) أو (في القرآن فهو من الواجب المخير. والقول بالتخيير هو قول الجمهور، ثم قيل: الخيار للمحكوم عليه لا للحكمين. وهو قول الجمهور من القائلين بالتخيير، وقيل: الخيار للحكمين. وقال به الثوري، وابن أبي ليلى، والحسن. ومن العلماء من قال: إنه لا ينتقل من الجزاء إلى كفارة الطعام إلا عند العجز عن الجزاء، ولا ينتقل عن الكفارة إلى الصوم إلا عند العجز عن الإطعام، فهي عندهم على الترتيب. ونسب لابن عباس.

وقرأ نافع، وابن عامر، وأبو جعفر) كفارة) بالرفع بدون تنوين مضافا إلى طعام كما قرأ (جزاء مثل ما قتل). والوجه فيه إما أن نجعله كوجه الرفع والإضافة في قوله تعالى (فجزاء مثل ما قتل) فنجعل (كفارة) اسم مصدر عوضا عن الفعل وأضيف إلى فاعله، أي يكفره طعام مساكين؛ وإما أن نجعله من الإضافة البيانية، أي كفارة من طعام، كما يقال: ثوب خز، فتكون الكفارة بمعنى المكفر به لتصح إضافة البيان، فالكفارة بينها الطعام، أي لا كفارة غيره فإن الكفارة تقع بأنواع. وجزم بهذا الوجه في الكشاف، وفيه تكلف. وقرأه الباقر بن تنوين) كفارة) (ورفع) طعام) على أنه بدل من (كفارة).

وقوله) أو عدل ذلك صياما (عطف على) كفارة) والإشارة إلى الطعام. والعدل بفتح العين ما عادل الشيء من غير جنسه. وأصل معنى العدل المساواة. وقال الراغب: إنما يكون فيما يدرك بالبصيرة كما هنا. وأما العدل بكسر العين ففي المحسوسات كالموزونات والمكيلات، وقيل: هما مترادفان. والإشارة بقوله) ذلك) إلى) طعام مساكين). وانتصب) صياما) على التمييز لأن في لفظ العدل معنى التقدير.

وأجملت الآية الصيام كما أجملت الطعام، وهو موكول إلى حكم الحكمين. وقال مالك والشافعي: يصوم عن كل مد من الطعام يوما. وقال أبو حنيفة: عن كل مدين يوما، واختلفوا في أقصى ما يصام؛ فقال مالك والجمهور: لا ينقص عن أعداد الأمداد أياما ولو تجاوز شهرين، وقال بعض أهل العلم: لا يزيد على شهرين لأن ذلك أعلى الكفارات. وعن ابن عباس: يصوم ثلاثة أيام إلى عشرة. وقوله) ليذوق) متعلق بقوله) فجزاء)، واللام للتعليل، أي جعل ذلك جزاء عن قتله الصيد ليذوق وبال أمره.

والذوق مستعار للإحساس بالكدر. شبه ذلك الإحساس بذوق الطعام الكريه كأنهم راعوا فيه سرعة اتصال ألمه بالإدراك، ولذلك لم نجعله مجازا مرسلا بعلاقة الإطلاق إذ لا داعي لاعتبار تلك العلاقة، فإن الكدر أظهر من مطلق الإدراك. وهذا الإطلاق معتنى به في كلامهم، لذلك اشتهر إطلاق الذوق على إدراك الآلام واللذات. ففي القرآن) ذق إنك أنت العزيز الكريم) (لا يذوقون فيها الموت). وقال أبو سفيان يوم أحد مخاطبا جثة حمزة ذق عقق. وشهرة هذه الاستعارة قاربت الحقيقة، فحسن أن تبنى عليها استعارة أخرى في قوله تعالى) فأذاقها الله لباس الجوع والخوف).

والوبال السوء وما يكره إذا اشتد، والوبيل القوي في السوء) فأخذناه أخذا وبيلا). وطعام وبيلا: سيء الهضم، وكلاً وبيلا ومستوبلا، تستوبله الإبل، أي تستوخمه. قال زهير:

إلى كلاً مستوبلا متوخم والأمر: الشأن والفعل، أي أمر من قتل الصيد متعمدا. والمعنى ليجد سوء عاقبة فعله بما كلفه من خسارة أو من تعب.

وأعقب الله التهديد بما عود به المسلمين من الرأفة فقال) عفا الله عما سلف)، أي عفا عما قتلتهم من الصيد قبل هذا البيان ومن عاد إلى قتل الصيد وهو محرم فالله ينتقم منه.

والانتقام هو الذي عبر عنه بالوبال من قبل، وهو الخسارة أو التعب، ففهم منه أنه كلما عاد وجب عليه ا لجزاء أو الكفارة أو الصوم، وهذا قول الجمهور. وعن ابن عباس، وشريح، والنخعي، ومجاهد وجابر بن زيد: أن المتعمد لا يجب عليه الجزاء إلا مرة

واحدة فإن عاد حق عليه انتقام العذاب في الآخرة ولم يقبل منه جزاء. وهذا شذوذ.

صفحة : 1206

ودخلت الفاء في قوله (فينتقم الله منه) مع أن شأن جواب الشرط إذا كان فعلا أن لا تدخل عليه الفاء الرابطة لاستغنائه عن الربط بمجرد الاتصال الفعلي، فدخول الفاء يقع في كلامهم على خلاف الغالب، والأظهر أنهم يرمون به إلى كون جملة الجواب اسمية تقديرا فيرمزون بالفاء إلى مبتدأ محذوف جعل الفعل خبرا عنه لقصد الدلالة على الاختصاص أو التقوي، فالتقدير: فهو ينتقم الله منه، لقصد الاختصاص للمبالغة في شدة ما يناله حتى كأنه لا ينال غيره، أو لقصد التقوي، أي تأكيد حصول هذا الانتقام. ونظيره (فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا) فقد أغنت الفاء عن إظهار المبتدأ فحصل التقوي مع إيجاز. هذا قول المحققين مع توجيهه، ومن النحاة من قال: إن دخول الفاء وعدمه في مثل هذا سواء، وإنه جاء على خلاف الغالب.

وقوله (والله عزيز ذو انتقام) تذييل، والعزيز الذي لا يحتاج إلى ناصر، ولذلك وصف بأنه ذو انتقام، أي لأن من صفاته الحكمة، وهي تقتضي الانتقام من المفسد لتكون نتائج الأعمال على وفقها. (أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واتقوا الله الذي إليه تحشرون[96] (استئناف بياني نشأ عن قوله) يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) فإنه اقتضى تحريم قتل الصيد على المحرم وجعل جزاء فعله هدى مثل ما قتل من النعم، فكان السامع بحيث يسأل عن صيد البحر لأن أخذه لا يسمى في العرف قتلًا، وليس لما يصاد منه مثل من النعم ولكنه قد يشك لعل الله أراد القتل بمعنى التسبب في الموت، وأراد بالمثل من النعم المقارب في الحجم والمقدار، فبين الله للناس حكم صيد البحر وأبقاه على الإباحة، لأن صيد البحر ليس من حيوان الحرم، إذ ليس في شيء من أرض الحرم بحر. وقد بينا عند قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) أن أصل الحكمة في حرمة الصيد على المحرم هي حفظ حرمة الكعبة وحرمتها.

(ومعنى) (أحل لكم صيد البحر) إبقاء حليته لأنه حلال من قبل الإحرام. والخطاب في (لكم) للذين آمنوا. والصيد هنا بمعنى المصيد

ليجري اللفظ على سنن واحد في مواقعه في هذه الآيات، أي أحل لكم قتله، أي إمساكه من البحر.

والبحر يشمل الأنهار والأودية لأن جميعها يسمى بحرا في لسان العرب. وقد قال الله تعالى: (وما يستوي البحران هذا عذب فرات) الآية. وليس العذب إلا الأنهار كدجلة والفرات. وصيد البحر: كل دواب الماء التي تصاد فيهن فيكون إخراجها منه سبب موتها قريبا أو بعيدا. فأما ما يعيش في البر وفي الماء فليس من صيد البحر كالضفدع والسلحفاة، ولا خلاف في هذا. أما الخلاف فيما يؤكل من صيد البحر وما لا يؤكل منه، عند من يرى أن منه ما لا يؤكل، فليس هذا موضع ذكره، لأن الآتية ليست بمثبتة لتحليل أكل صيد البحر ولكنها منبهة على عدم تحريمه في حال الإحرام.

وقوله (وطعامه) عطف على (صيد البحر). والضمير عائد إلى (البحر)، أي وطعام البحر، وعطفه اقتضى مغايرته للصيد. والمعنى: والتقاط طعامه أو إمساك طعامه. وقد اختلف في المراد من (طعامه). والذي روي عن جلة الصحابة رضي الله عنهم: أن طعام البحر هو ما طفا عليه من ميتة إذا لم يكن سبب موته إمساك الصائد له. ومن العلماء من نقل عنه في تفسير طعام البحر غير هذا مما لا يلائم سياق الآية. وهؤلاء هم الذين حرموا أكل ما يخرج البحر ميتا، ويرد قولهم ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال في البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته. وحديث جابر في الحوت المسمى العنبر، حين وجدوه ميتا، وهم في غزوة، وأكلوا منه، وأخبروا رسول الله، وأكل منه رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وانتصب (متاعا) على الحال. والمتاع: ما يتمتع بهز والتمتع: انتفاع بما يلذ ويسر. والخطاب في قوله (متاعا لكم) للمخاطبين بقوله (أحل لكم صيد البحر) باعتبار كونهم متناولين الصيد، أي متاعا للصائدين وللسيارة.

صفحة : 1207

والسيارة: الجماعة السائرة في الأرض للسفر والتجارة، مؤنث سيار، والتأنيث باعتبار الجماعة. قال تعالى: (وجاءت سيارة). والمعنى أحل لكم صيد البحر تتمتعون بأكله ويتمتع به المسافرون، أي تبعونه لمن يتجرون ويجلبونه إلى الأمصار. وقوله (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) زيادة تأكيد لتحريم الصيد، تصرحا بمفهوم قوله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم)، وليبان أن

مدة التحريم مدة كونهم حرما، أي محرمين أو مارين بحرمة مكة. وهذا إيماء لتقليل مدة التحريم استثناسا للمكلفين بتخفيف، وإيماء إلى نعمة اقتصار تحريمه على تلك المدة، ولو شاء الله لحرمه أبدا. وفي الموطأ: أن عائشة قالت لعروة بن الزبير: يا بن أختي إنما هي عشر ليال أي مدة الإحرام فإن تخلج في نفسك شيء فدعه. تعني أكل لحم الصيد.

وذيل ذلك بقوله (واتقوا الله الذي إليه تحشرون). وفي إجراء الوصف بالموصول وتلك الصلة تذكير بأن المرجع إلى الله ليعد الناس ما استطاعوا من الطاعة لذلك اللقاء. والحشر: جمع الناس في مكان. والصيد مراد به المصيد، كما تقدم.

والتحريم متعلق بقتله لقوله قبله (لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) فلا يقتضي قوله (وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما) تحريم أكل صيد البر على المحرم إذا اشتراه من بائع أو ناوله رجل حلال إياه، لأنه قد علم أن التحريم متعلق بمباشرة المحرم قتله في حال الإصابة. وقد أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم من الحمار الذي صاده أبو قتادة، كما في حديث الموطأ عن زيد بن أسلم. وأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقسمة الحمار الذي صاده زيد البهزي بين الرفاق وهم محرمون. وعلى ذلك مضى عمل الصحابة، وهو قول. وأما ما صيد لأجل المحرم فقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم رد على الصعب بن جثامة حمارا وحشيا أهدها إليه وقال له إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم. وقد اختلف الفقهاء في محمل هذا الامتناع. فقيل: يحرم أن يأكله من صيد لأجله لا غير. وهذا قول عثمان بن عفان، وجماعة من فقهاء المدينة، ورواية عن مالك، وهو الأظهر، لأن الظاهر أن الضمير في قول النبي صلى الله عليه وسلم: إنما لم نرده عليك إلا أنا حرم أنه عائد إلى النبي صلى الله عليه وسلم وحده، لقوله (لم نرده)، وإنما رده هو وحده. وقيل: يحرم على المحرم أكل ما صيد لمجرم غيره، وهو قول بعض أهل المدينة، وهو المشهور عن مالك. وكان مستندهم في ذلك أنه الاحتياط وقيل: لا يأكل المحرم صيدا صيدا في مدة إحرامه ويأكل ما صيد قبل ذلك، ونسب إلى علي بن أبي طالب وابن عباس، وقيل: يجوز للمحرم أكل الصيد مطلقا، وإنما حرم الله قتل الصيد، وهو قول أبي حنيفة. والحاصل أن التنزه عن أكل الصيد الذي صيد لأجل المحرم ثابت في السنة بحديث الصعب بن جثامة، وهو محتمل كما علمت. والأصل في الامتناع الحرمة لأنه، لو أراد التنزه لقال: أما أنا فلا آكله، كما قال في حديث خالد بن الوليد في الضب.

(جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض وأن الله بكل شيء عليم)[97] استئناف بياني لأنه يحصل به جواب عما يخطر في نفس السامع من البحث عن حكمة تحريم الصيد في الحرم وفي حال الإحرام، بأن ذلك من تعظيم شأن الكعبة التي حرمت أرض الحرم لأجل تعظيمها، وتذكير بنعمة الله على سكانه بما جعل لهم من الأمن في علائقها وشعائرها.

والجعل يطلق بمعنى الإيجاد، فيتعدى إلى مفعول واحد، كما في قوله تعالى: (وجعل الظلمات والنور)، في سورة الأنعام، ويطلق بمعنى التصيير فيتعدى إلى مفعولين، وكلا المعنيين صالح هنا. والأظهر الأول فإن الله أوجد الكعبة، أي أمر خليله بإيجادها لتكون قياما للناس. فقوله (قياما) منصوب على الحال، وهي حال مقدرة، أي أوجدها مقدرًا أن تكون قياما. وإذا حمل (جعل) على معنى التصيير كان المعنى أنها موجودة بيت عبادة فصيرها الله قياما للناس لطفًا بأهلها ونسلهم، فيكون (قياما) مفعولا ثانيا ل(جعل). وأما قوله (البيت الحرام) فلا يصح جعله مفعولا.

صفحة : 1208

والكعبة علم على البيت الذي بناه إبراهيم عليه السلام بمكة بأمر الله تعالى ليكون آية للتوحيد. وقد تقدم ذلك في تفسير قوله تعالى: (إن أول بيت وضع للناس للذي ببكة) في سورة آل عمران. قالوا: إنه علم مشتق من الكعب، وهو النتوء والبروز، وذلك محتمل. ويحتمل أنهم سمو كل بارز كعبة، تشبيها بالبيت الحرام، إذ كان أول بيت عندهم، وكانوا من قبله أهل خيام، فصار البيت مثلا يمثل به كل بارز.

وأما إطلاق الكعبة على القليس الذي بناه الحبشة في صنعاء، وسماه بعض العرب الكعبة اليمانية، وعلى قبة نجران التي أقامها نصارى نجران لعبادتهم التي عناها الأعشى في قوله:

فكعبة نجران حتم عليك حتى تناخي
بأبوابها فذلك على وجه المحاكاة والتشبيه، كما سمي بنو حنيفة مسيلمة رحمان.

وقوله (البيت الحرام) بيلن الكعبة. قصد من هذا البيان التنويه والتعظيم، إذ شأن البيان أن يكون موضحا للمبين بأن يكون أشهر من المبين. ولما كان اسم الكعبة مساويا للبيت الحرام في الدلالة على هذا البيت فقد عبر به عن الكعبة في قوله تعالى: (ولا أمين

البيت الحرام) فتعين أن ذكر البيان للتعظيم، فإن البيان يجيء لما يجيء له النعت من توضيح ومدح ونحو ذلك. ووجه دلالة هذا العلم على التعظيم هو ما فيه من لمح معنى الوصف بالحرام قبل التغليب. وذكر البيت هنا لأن هذا الموصوف مع هذا الوصف صاراً علماً بالغلبة على الكعبة.

والحرام في الأصل مصدر حرم إذا منع، ومصدره الحرام، كالصلاح من صلح، فوصف شيء بحرام مبالغة في كونه ممنوعاً. ومعنى وصف البيت بالحرام أنه ممنوع من أيدي الجبابرة فهو محترم عظيم المهابة. وذلك يستتبع تحجير وقوع المظالم والفواحش فيه، وقد تقدم أنه يقال رجل حرام عند قوله تعالى: (غير محلي الصيد وأنتم حرم) في هذه السورة، وأنه يقال: شهر حرام، عند قوله تعالى (ولا الشهر الحرام) فيها أيضاً، فيحمل هذا الوصف على ما يناسبه بحسب الموصوف الذي يجري عليه، وهو في كل موصوف يدل على أنه مما يتجنب جانبه، فيكون تجنبه للتعظيم أو مهابته أو نحو ذلك، فيكون وصف مدح، ويكون تجنبه للتنزه عنه فيكون وصف ذم، كما تقول: الخمر حرام.

وقرأ الجمهور (قياماً) بألف بعد الياء. وقرأه ابن عامر (قيماً) بدون ألف بعد الباء.

والقيام في الأصل مصدر قام إذا استقل على رجليه، ويستعار للنشاط، ويستعار من ذلك للتدبير والإصلاح، لأن شأن من يعمل عملاً مهماً أن ينهض له، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى (ويقيمون الصلاة) في سورة البقرة. ومن هذا الاستعمال قيل للناظر في أمور شيء وتدبيره: هو قيم عليه أو قائم عليه، فالقيام هنا بمعنى الإصلاح والنفع. وأما قراءة ابن عامر (قيماً) فهو مصدر (قام) على وزن فعل بكسر ففتح مثل شيع. وقد تقدم أنه أحد تأويلين في قوله تعالى: (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياماً) في سورة النساء. وإنما أعلت واوه فصارت ياء لشدة مناسبة الياء للكسرة. وهذا القلب نادر في المصادر التي على وزن فعل من الواوي العين. وإثباته للكعبة من الإخبار بالمصدر للمبالغة، وهو إسناد مجازي، لأن الكعبة لما جعلها الله سبباً في أحكام شرعية سابقة كان بها صلاح أهل مكة وغيرهم من العرب وقامت بها مصالحهم، جعلت الكعبة هي القائمة لهم لأنها سبب القيام لهم.

والناس هنا ناس معهودون، فالتعريف للعهد. والمراد بهم العرب، لأنهم الذين انتفعوا بالكعبة وشعائرها دون غيرهم من الأمم كالفرس والروم. وأما ما يحصل لهؤلاء من منافع التجارة ونحوها من المعاملة فذلك تبع لوجود السكان لا لكون البيت حراماً، إلا إذا أريد التسبب

البعيد، وهو أنه لولا حرمة الكعبة وحرمة الأشهر في الحج لساد الخوف في تلك الربوع فلم تستطع الأمم التجارة هنالك.

صفحة : 1209

وإنما كانت الكعبة قياما للناس لأن الله لما أمر إبراهيم بأن ينزل في مكة زوجه وابنه إسماعيل، وأراد أن تكون نشأة العرب المستعربة وهم ذرية إسماعيل في ذلك المكان لينشأوا أمة أصيلة الآراء عزيزة النفوس ثابتة القلوب، لأنه قدر أن تكون تلك الأمة هي أول من يتلقى الدين الذي أراد أن يكون أفضل الأديان وأرسخها، وأن يكون منه انبثات الإيمان الحق والأخلاق الفاضلة. فأقام لهم بلدا بعيدا عن التعلق بزخارف الحياة؛ فنشأوا على إباء الضيم، وتلقوا سيرة صالحة نشأوا بها على توحيد الله تعالى والدعوة إليه؛ وأقام لهم فيه الكعبة معلما لتوحيد الله تعالى، ووضع في نفوسهم ونفوس جيرانهم تعظيمه وحرمته. ودعا مجاورهم إلى حجة ما استطاعوا، وسخر الناس لإجابة تلك الدعوة، فصار وجود الكعبة عائدا على سكان بلدها بفوائد التانس بالوافدين، والانتفاع بما يجلبونه من الأرزاق، وبما يجلب التجار في أوقات وفود الناس إليه؛ فأصبح ساكنوه لا يلحقهم جوع ولا عراء. وجعل في نفوس أهله القناعة فكان رزقهم كفافا. وذلك ما دعا به إبراهيم في قوله: (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوي إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون). فكانت الكعبة قياما لهم يقوم به أود معاشهم. وهذا قيام خاص بأهله.

ثم انتشرت ذرية إسماعيل ولحقت بهم قبائل كثيرة من العرب القحطانيين وأهلت بلاد العرب. وكان جميع أهلها يدين بدين إبراهيم؛ فكان من انتشارهم ما شأنه أن يحدث بين الأمة الكثيرة من الاختلاف والتغالب والتقاتل الذي يفضي إلى التفاني، فإذا هم قد وجدوا حرمة أشهر الحج الثلاثة وحرمة شهر العمرة، وهو رجب الذي سنته مضر وهم معظم ذرية إسماعيل وتبعهم معظم العرب. وجدوا تلك الأشهر الأربعة ملجئة إليهم إلى المسالمة فيها فأصبح السلم سائدا بينهم مدة ثلث العام، يصلحون فيها شؤونهم، ويستبقون نفوسهم، وتسعى فيها سادتهم وكبرائهم وذوو الرأي منهم بالصلح بينهم، فيما نجم من ترات وأحن. فهذا من قيام الكعبة لهم، لأن الأشهر الحرم من آثار الكعبة إذ هي زمن الحج والعمرة للكعبة.

وقد جعل إبراهيم للكعبة مكانا متسعا شاسعا يحيط بها من جوانبها أميالا كثيرة، وهو الحرم، فكان الداخل فيه آمنا. قال تعالى (أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم). فكان ذلك آمنا مستمرا لسكان مكة وحرمها، وآمنا يلوذ إليه من عراه خوف من غير سكانها بالدخول إليه عائذا، ولتحقيق أمنه أمن الله وحوشه ودوابه تقوية لحرمة في النفوس، فكانت الكعبة قياما لكل عربي إذا طرقه ضيم.

وكان أهل مكة وحرمها يسرون في بلاد العرب آمين لا يتعرض لهم أحد بسوء، فكانوا يتجرون ويدخلون بلاد قبائل العرب، فيأتونهم بما يحتاجونه ويأخذون منهم ما لا يحتاجونه ليبلغوه إلى من يحتاجونه، ولولاهم لما أمكن لتاجر من قبيلة أن يسير في البلاد، فتعطلت التجارة والمنافع. ولذلك كان قريش يوصفون بين العرب بالتجار، ولأجل ذلك جعلوا رحلتي الشتاء والصيف اللتين قال الله تعالى فيهما (لإيلاف قريش إيلافهم رحلة الشتاء والصيف). وبذلك كله بقيت أمة العرب محفوظة الجبل التي أراد الله أن يكونوا مجبولين عليها، فتهيأت بعد ذلك لتلقي دعوة محمد صلى الله عليه وسلم وحملها إلى الأمم، كما أراد الله تعالى وتم بذلك مراده. وإذا شئت أن تعدو هذا فقل: إن الكعبة كانت قياما للناس وهم العرب، إذ كانت سبب اهتدائهم إلى التوحيد واتباع الحنيفية، واستبقت لهم بقية من تلك الحنيفية في مدة جاهليتهم كلها لم يعدموا عوائد نفعها. فلما جاء الإسلام كان الحج إليها من أفضل الأعمال، وبه تكفر الذنوب، فكانت الكعبة من هذا قياما للناس في أمور أخراهم بمقدار ما يتمسكون به مما جعلت الكعبة له قياما.

صفحة : 1210

وعطف (الشهر الحرام) على (الكعبة) شبه عطف الخاص على العام باعتبار كون الكعبة أريد بها ما يشمل علائقها وتوابعها، فإن الأشهر الحرم ما اكتسبت الحرمة إلا من حيث هي أشهر الحج والعمرة للكعبة كما علمت. فالتعريف في (الشهر) للجنس كما تقدم في قوله تعالى: (ولا الشهر الحرام). ولا وجه لتخصيصه هنا ببعض تلك الأشهر. وكذلك عطف (الهدى) و(القلائد). وكون الهدى قياما للناس ظاهر، لأنه ينتفع ببيعة للحاج أصحاب المواشي من العرب، وينتفع بلحومه من الحاج فقراء العرب، فهو قيام لهم. وكذلك القلائد فإنهم ينتفعون بها؛ فيتخذون من طفائها مادة عظيمة للغزل والنسج، فتلك قيام لفقرائهم. ووجه تخصيصها بالذكر

هنا، وإن كانت هي من أقل آثار الحج، التنبيه على أن جميع علائق الكعبة فيها قيام للناس، حتى أدنى العلائق، وهو القلائد، فكيف بما عداها من جلال البدن ونعالها وكسوة الكعبة، ولأن القلائد أيضا لا يخلو عنها هدي من الهدايا بخلاف الجلال والنعال. ونظير هذا قول أبي بكر والله لو منعوني عقالا إلخ...

وقوله) ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض(الآية، مرتبط بالكلام الذي قبله بواسطة لام التعليل في قوله (لتعلموا). وتوسط اسم الإشارة بين الكلامين لزيادة الربط مع التنبيه على تعظيم المشار إليه، وهو الجعل المأخوذ من قوله: (جعل الله الكعبة)، فتوسط اسم الإشارة هنا شبيه بتوسط ضمير الفصل، فلذلك كان الكلام شبيها بالمستأنف وما هو بمستأنف، لأن ما صدق اسم الإشارة هو الكلام السابق، ومفاد لام التعليل الربط بالكلام السابق، فلم يكن في هذا الكلام شيء جديد غير التعليل، والتعليل اتصال وليس باستئناف، لأن الاستئناف انفصال. وليس في الكلام السابق ما يصلح لأن تتعلق به لام التعليل إلا قوله (جعل). وليست الإشارة إلا للجعل المأخوذ من قوله (جعل). والمعنى: جعل الله الكعبة قياما للناس لتعلموا أن الله يعلم الخ...، أي أن من الحكمة التي جعل الكعبة قياما للناس لأجلها أن تعلموا أنه يعلم. فجعل الكعبة قياما مقصود منه صلاح الناس باديء ذي بدء لأنه المفعولة عليه، ثم مقصود منه علم الناس بأنه تعالى عليم. وقد تكون فيه حكم أخرى لأن لام العلة لا تدل على انحصار تعليل الحكم الخبري في مدخولها لإمكان تعدد العلل للفعل الواحد، لأن هذه علل جعلية لا إيجابية، وإنما اقتصر على هذه العلة دون غيرها لشدة الاهتمام بها، لأنها طريق إلى معرفة صفة من صفات الله تحصل من معرفتها فوائد جمة للعارفين بها في الامثال والخشية والاعتراف بعجز من سواه وغير ذلك. فحصول هذا العلم غاية من الغايات التي جعل الله الكعبة قياما لأجلها.

والمقصود أنه يعلم ما في السماوات وما في الأرض قبل وقوعه لأنه جعل التعليل متعلقا بجعل الكعبة وما تبعها قياما للناس. وقد كان قيامها للناس حاصلًا بعد وقت جعلها بمدة، وقد حصل بعضه يتلو بعضا في أزمنة متراخية كما هو واضح. وأما كونه يعلم ذلك بعد وقوعه فلا يحتاج للاستدلال لأنه أولى، ولأن كثيرا من الخلائق قد علم تلك الأحوال بعد وقوعها.

ووجه دلالة جعل الكعبة قياما للناس وما عطف عليها، على كونه تعالى يعلم ما في السماوات وما في الأرض، أنه تعالى أمر ببناء الكعبة في زمن إبراهيم، فلم يدر أحد يومئذ إلا أن إبراهيم اتخذها مسجدا، ومكة يومئذ قليلة السكان، ثم إن الله أمر بحج الكعبة وبحرمة حرمتها وحرمة القاصدين إليها، ووقت للناس أشهرها القصد منها وهدايا يسوقونها إليها فإذا في جميع ذلك صلاح عظيم وحوائل دون مضار كثيرة بالعرب لولا إيجاد الكعبة، كما بيناه آنفا. فكانت الكعبة سبب بقائهم حتى جاء الله بالإسلام. فلا شك أن الذي أمر ببنائها قد علم أن ستكون هنالك أمة كبيرة، وأن ستحمد تلك الأمة عاقبة بناء الكعبة وما معه من آثارها. وكان ذلك تمهيدا لما علمه من بعثة محمد صلى الله عليه وسلم فيهم، وجعلهم حملة شريعته إلى الأمم، وما عقب ذلك من عظم سلطان المسلمين وبناء حضارة الإسلام. ثم هو يعلم ما في الأرض وليس هو في الأرض بدليل المشاهدة، أو بالتدبر عن النقص فلا جرم أن يكون عالما بما في السماوات، لأن السماوات إما أن تكون مساوية للأرض في أنه تعالى ليس بمستقر فيها، ولا هي أقرب إليه من الأرض، كما هو الاعتقاد الخاص، فثبت له العلم بما في السماوات بقياس المساواة؛ وإما أن يكون تعالى في أرفع المكان وأشرف العوالم، فيكون علمه بما في السماوات أخرى من علمه بما في الأرض، لانا أقرب إليه وهو بها أعنى، فيتم الاستدلال للفريقين.

وأما دلالة ذلك على أنه بكل شيء عليم فلأن فيما ثبت من هذا العلم الذي تقرر من علمه بما في السماوات وما في الأرض أنواعا من المعلومات جليلة ودقيقة؛ فالعلم بها قبل وقوعها لا محالة، فلو لم يكن يعلم جميع الأشياء لم يخل من جهل بعضها، فيكون ذلك الجهل معطلا لعلمه بكثير مما يتوقف تدبيره على العلم بذلك المجهول فهو ما دبر جعل الكعبة قياما وما نشأ عن ذلك إلا عن عموم علمه بالأشياء ولولا عمومته ما تم تدبير ذلك المقدر. (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم[98] ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون[99]) (استئناف ابتدائي وتذييل لما سبق من حظر الصيد للمحرم وإباحة صيد البحر والامتنان بما جعل للكعبة من النعم عليهم ليطمئنوا لما في تشريع تلك الأحكام من تضيق على تصرفاتهم ليعلموا أن ذلك في صلاحهم، فذيل بالذكر بأن الله منهم بالمرصاد يجازي كل صانع بما صنع من خير أو شر. وافتتاح الجملة ب) (اعلموا) للاهتمام بمضمونها كما تقدم عند قوله تعالى: (واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه) في سورة البقرة. وقد استوفى قوله: (أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) أقسام معاملته تعالى فهو شديد العقاب لمن خالف

أحكامه وغفور لمن تاب وعمل صالحا. وافتتاح الجملة بلفظ (اعلموا) للاهتمام بالخبر كما تقدم عند قوله تعالى (واعلموا أنكم ملاقوه) في سورة البقرة.

وجملة (ما على الرسول إلا البلاغ) معترضة ذيل بها التعريض بالوعيد والوعد. ومضمونها إغذار الناس لأن الرسول قد بلغ إليهم ما أراد الله منهم فلا عذر لهم في التقصير، والمنة لله ولرسوله فيما أرشدهم إليه من خير.

والقصر ليس بحقيقي لأن على الرسول أمورا آخر غير البلاغ مثل التعبد لله تعالى، والخروج إلى الجهاد، والتكاليف التي كلفه الله بها مثل قيام الليل، فتعين أن معنى القصر: ما عليه إلا البلاغ، أي دون إلجائكم إلى الإيمان، فالقصر إضافي فلا ينافي أن على الرسول أشياء كثيرة.

والإتيان بحرف (على) (دون) اللام) ونحوها مؤذن بأن المردود شيء يتوهم أنه لازم للرسول من حيث إنه يدعي الرسالة عن الله تعالى. وقوله (والله يعلم ما تبذون وما تكتُمون) عطف على جملة (اعلموا أن الله شديد العقاب). وهي تتميم للتعريض بالوعيد والوعد تذكيرا بأنه لا يخفى عليه شيء من أعمالهم ظاهرها وباطنها.

وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي هنا لإفادة تقوي الحكم وليس لإفادة التخصيص لنبو المقام عن ذلك.

وذكر (ما تبذون) (مقصود منه التعميم والشمول مع) (ما تكتُمون) (وإلا فالغرض هو تعليمهم أن الله يعلم ما يسرونه أما ما يبذونه، فلا يظن أن الله لا يعلمه.

صفحة : 1212

(قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث فاتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون[100]) (لما آذن قوله) (اعلموا أن الله شديد العقاب وأن الله غفور رحيم) (وقوله) (والله يعلم ما تبذون وما تكتُمون) (بأن الناس فريقان: مطيعون وعصاة، فريق عاندوا الرسول ولم يمتثلوا، وهم من بقي من أهل الشرك ومن عاضدهم من المنافقين، وربما كانوا يظهرون للقبائل أنهم جمع كثير، وأن مثلهم لا يكون على خطأ، فأزال الله الأوهام التي خامرت نفوسهم فكانت فتنة أو حجة ضالة يموه بها بعض منهم على المهتدين من المسلمين. فالآية تؤذن بأن قد وجدت كثرة من أشياء فاسدة خيف أن تستهوي من كانوا بقله من الأشياء الصالحة، فيحتمل أن تكون تلك الكثرة كثرة عدد في الناس إذ معلوم في متعارف العرب في

الجاهلية وفي أول الإسلام الاعتزاز بالكثرة والإعجاب بها. قال الأعرابي:

ولست بالأكثر منهم حصي العزة للكائر وقال السموأل أو عبد الملك الحارثي:
تغيرنا أنا قليل عديدنا وقد تعجب العبري إذ لام قومه فقال:
لكن قومي وإن كانوا ذوي عدد

ليسوا من الشر في شيء وإن هانا قال السدي: كثرة الخبيث هم المشركون، والطيب هم المؤمنون. وهذا المعنى يناسب لو يكون نزول هذه الآية قبل حجة الوداع حين كان المشركون أكثر عددا من المسلمين؛ لكن هذه السورة كلها نزلت في عام حجة الوداع فيمكن أن تكون إشارة إلى كثرة نصارى العرب في الشام والعراق ومشارف الشام لأن المسلمين قد تطلعوا يومئذ إلى تلك الأصقاع، وقيل: أريد منها الحرام والحلال من المال، ونقل عن الحسن، ومعنى (لا يستوي) نفي المساواة، وهي المماثلة والمقاربة والمشابهة. والمقصود منه إثبات المفاضلة بينهما بطريق الكناية، والمقام هو الذي يعين الفاضل من المفضول، فإن جعل أحدهما خبيثا والآخر طيبا يعين أن المراد تفضيل الطيب. وتقدم عند قوله تعالى: (ليسوا سواء) في سورة آل عمران. ولما كان من المعلوم أن الخبيث لا يساوي الطيب وأن البون بينهما بعيد، علم السامع من هذا أن المقصود استنزال فهمه إلى تمييز الخبيث من الطيب في كل ما يلبس فيه أحدهما بالآخر، وهذا فتح لبصائر الغافلين كيلا يقعوا في مهواة الالتباس ليعلموا أن ثمة خبيثا قد التف في لباس الحسن فتموه على الناظرين، ولذلك قال (ولو أعجبك كثرة الخبيث). فكان الخبيث المقصود في الآية شيئا تلبس بالكثرة فراق في أعين الناظرين لكثرتهم، ففتح أعينهم للتأمل فيه ليعلموا خبثه ولا تعجبهم كثرته.

فقوله (ولو أعجبك كثرة الخبيث) من جملة المقول المأمور به النبي صلى الله عليه وسلم أي قل لهم هذا كله، فالكاف في قوله: (أعجبك) للخطاب، والمخاطب بها غير معين بل كل من يصلح للخطاب، مثل (ولو ترى إذ وقفوا على النار)، أي ولو أعجب معجبا كثرة الخبيث. وقد علمت وجه الإعجاب بالكثرة في أول هذه الآية. وليس قوله (ولو أعجبك كثرة الخبيث) بمقتض أن كل خبيث يكون كثيرا ولا أن يكون أكثر من الطيب من جنسه، فإن طيب التمر والبر والثمار أكثر من خبيثها، وإنما المراد أن لا تعجبكم من الخبيث كثرته إذا كان كثيرا فتصرفكم عن التأمل من خبثه وتحدوكم إلى متابعتة لكثرتهم، أي ولكن انظروا إلى الأشياء بصفاتهما ومعانيها لا

بأشكالها ومبانيها، أو كثرة الخبيث في ذلك الوقت بوفرة أهل الملل الضالة.

والإعجاب يأتي الكلام عليه عند قوله تعالى: (فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم) في سورة براءة.

وفي تفسير ابن عرفة قال وكنت بحثت مع ابن عبد السلام وقلت له: هذه تدل على الترجيح بالكثرة في الشهادة لأنهم اختلفوا إذا شهد عدلان بأمر وشهد عشرة عدول بضده، فالمشهور أن لا فرق بين العشرة والعدلين، وهما متكاملان. وفي المذهب قول آخر بالترجيح بالكثرة. فقوله (ولو أعجبك كثرة الخبيث) يدل على أن الكثرة لها اعتبار بحيث إنها ما أسقطت هنا إلا للخبيث، ولم يوافقني عليه ابن عبد السلام بوجه. ثم وجدت ابن المنير ذكره بعينه. اهـ.

صفحة : 1213

والواو في قوله (ولو أعجبك) (واو الحال، و) (لو) اتصالية، وقد تقدم بيان معناهما عند قوله تعالى (فلن يقبل من أحدهم ملء الأرض ذهباً ولو افتدى به) (في سورة آل عمران).

وتفريع قوله: (فاتقوا الله يا أولي الألباب) على ذلك مؤذن بأن الله يريد منا إعمال النظر في تمييز الخبيث من الطيب، والبحث عن الحقائق، وعدم الاغترار بالمظاهر الخلابية الكاذبة، فإن الأمر بالتقوى يستلزم الأمر بالنظر في تمييز الأفعال حتى يعرف ما هو تقوى دون غيره.

ونظير هذا الاستدلال استدلال العلماء على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم)، لأن مما يدخل تحت الاستطاعة الاجتهاد بالنسبة للمتأهل إليه الثابت له اكتساب أداته. ولذلك قال هنا (يا أولي الألباب) فخاطب الناس بصفة ليومئ إلى أن خلق العقول فيهم يمكنهم من التمييز بين الخبيث والطيب لاتباع الطيب ونبذ الخبيث. ومن أهم ما يظهر فيه امتثال هذا الأمر النظر في دلائل صدق دعوى الرسول وأن لا يحتاج في ذلك إلى تطلب الآيات والخوارق كحال الذين حكى الله عنهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً) الآية، وأن يميز بين حال الرسول وحال السحرة والكهان وإن كان عددهم كثيراً.

وقوله (لعلكم تفلحون) تقريب لحصول الفلاح بهم إذا اتقوا هذه التقوى التي منها تمييز الخبيث من الطيب وعدم الاغترار بكثرة الخبيث وقلة الطيب في هذا.

(يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم عفا الله عنها والله غفور حلیم [101] قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين [102]) (استئناف ابتدائي للنهي عن العودة إلى مسائل سألتها بعض المؤمنين رسول الله صلى الله عليه وسلم ليست في شؤون الدين ولكنها في شؤون ذاتية خاصة بهم، فنهوا أن يشغلوا الرسول بمثلها بعد أن قدم لهم بيان مهمة الرسول بقوله تعالى) ما على الرسول إلا البلاغ (الصالح لأن يكون مقدمة لمضمون هذه الآية ولمضمون الآية السابقة، وهي قوله) قل لا يستوي الخبيث والطيب (فالآيتان كلتاهما مرتبطتان بآية) ما على الرسول إلا البلاغ (، وليست إحدى هاتين الآيتين بمرتبطة بالأخرى).

وقد اختلفت الروايات في بيان نوع هذه الأشياء المسؤول عنها والصحيح من ذلك حديث موسى بن أنس بن مالك عن أبيه في الصحيحين قال: سأل الناس رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أحفوه بالمسألة، فصعد المنبر ذات يوم فقال لا تسألونني عن شيء إلا بينت لكم ، فأنشأ رجل كان إذا لاحى يدعى لغير أبيه، فقال: يا رسول الله من أبي قال: أبوك حذافة أي فدعاه لأبيه الذي يعرف به ، والسائل هو عبد الله بن حذافة السهمي، كما ورد في بعض روايات الحديث. وفي رواية لمسلم عن أبي موسى: فقام رجل آخر فقال من أبي، قال: أبوك سالم مولى شيبه. وفي بعض روايات هذا الخبر في غير الصحيح عن أبي هريرة أن رجلاً آخر قام فقال: أين أبي. وفي رواية: أين أنا؟ فقال: في النار. وفي صحيح البخاري عن ابن عباس قال: كان قوم، أي من المنافقين، يسألون رسول الله استهزاء فيقول الرجل تضل ناقته: أين ناقتي، ويقول الرجل: من أبي، ويقول المسافر: ماذا ألقى في سفري فأنزل الله فيهم هذه الآية) يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم(. قال الأئمة: وقد انفرد به البخاري ومحملة أنه رأي من ابن عباس، وهو لا يناسب افتتاح الآية بخطاب الذين آمنوا اللهم إلا أن يكون المراد تحذير المؤمنين من نحو تلك المسائل عن غفلة من مقاصد المستهزئين، كما في قوله) يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا(، أو أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا الإيمان، على أن لهجة الخطاب في الآية خالية عن الإيماء إلى قصد المستهزئين، بخلاف قوله: (لا تقولوا راعنا) فقد عقب بقوله) وللكافرين عذاب أليم(.

وروى الترمذي والدارقطني عن علي بن أبي طالب لما نزلت (ولله على الناس حج البيت (قالوا: يا رسول الله في كل عام، فسكت، فأعادوا. فقال: لا، ولو قلت: نعم لوجب، فأنزل الله)يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم(قال: هذا حديث حسن غريب. وروى الطبري قريبا منه عن أبي أمامة وعن ابن عباس. وتأويل هذه الأسانيد أن الآية تليت عند وقوع هذا السؤال وإنما كان نزولها قبل حدوثه فظنها الراوون نزلت حينئذ. وتأويل المعنى على هذا أن الأمة تكون في سعة إذا لم يشرع لها حكم، فيكون الناس في سعة الاجتهاد عند نزول الحادثة بهم بعد الرسول صلى الله عليه وسلم، فإذا سألوا وأجيبوا من قبل الرسول صلى الله عليه وسلم تعين عليهم العمل بما أجيبوا به. وقد تختلف الأحوال والأعصار فيكونون في حرج إن راموا تغييره؛ فيكون معنى (إن تبد لكم تسؤكم) على هذا الوجه أنها تسوء بعضهم أو تسوءهم في بعض الأحوال إذا شقت عليهم. وروى مجاهد عن ابن عباس: نزلت في قوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحامى. وقال مثله سعيد بن جبير والحسن. وقوله (أشياء) تكثير شيء، والشيء هو الموجود، فيصدق بالذات وبحال الذات، وقد سألوا عن أحوال بعض المجهولات أو الضوال أو عن أحكام بعض الأشياء.

(و)أشياء(كلمة تدل على جمع شيء ، والظاهر أنه صيغة جمع لأن زنة شيء فعل ، و فعل إذا كان معتل العين قياس جمعه أفعال مثل بيت وشيخ. فالجاري على متعارف التصريف أن يكون (أشياء) جمعا وأن همزته الأولى همزة مزيدة للجمع. إلا أن (أشياء) ورد في القرآن هنا ممنوعا من الصرف، فتردد أئمة اللغة في تأويل ذلك، وأمثلة أقوالهم في ذلك قول الكسائي: إنه لما كثر استعماله في الكلام أشبه فعلاء ، فمنعوه من الصرف لهذا الشبه، كما منعوا سراويل من الصرف وهو مفرد لأنه شابه صيغة الجمع مثل مصابيح.

وقال الخليل وسيبويه: (أشياء) اسم جمع شيء وليس جمعا، فهو مثل طرفاء وحلفاء فأصله شيئا، فالمدة في آخره مدة تأنيث، فلذلك منع من الصرف، وادعى أنهم صيروه أشياء بقلب مكاني. وحقه أن يقال: شيئا بوزن فعلاء فصار بوزن لفعاء . وقوله (إن تبد لكم تسؤكم) (صفة) (أشياء)، أي إن تظهر لكم وقد أخفيت عنكم يكن في إظهارها ما يسوءكم، ولما كانت الأشياء المسئول عنها منها ما إذا ظهر ساء من سأل عنه ومنها ما ليس كذلك، وكانت قبل إظهارها غير متميزة كان السؤال عن مجموعها

معرضا للجواب بما بعضه يسوء، فلما كان هذا البعض غير معين للسائلين كان سؤالهم عنها سؤالا عن ما إذا ظهر يسوءهم، فإنهم سألوا في موطن واحد أسئلة منها: ما سرهم جوابه، وهو سؤال عبد الله بن حذافة عن أبيه فأجيب بالذي يصدق نسبه، ومنها ما ساءهم جوابه، وهو سؤال من سأل أين أبي، أو أين أنا فقيل: له في النار، فهذا يسوءه لا محالة. فتبين بهذا أن قوله (إن تبد لكم تسؤكم) روعي فيه النهي عن المجموع لكرهية بعض ذلك المجموع. والمقصود من هذا استئناسهم للإعراض عن نحو هذه المسائل، وإلا فإن النهي غير مقيد بحال ما يسوءهم جوابه، بدليل قوله بعده (عفا الله عنها). لأن العفو لا يكون إلا عن ذنب وبذلك تعلم أنه لا مفهوم للصفة هنا لتعذر تمييز ما يسوء عما لا يسوء.

وجملة (وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم) عطف على جملة (لا تسألوا)، وهي تفيد إباحة السؤال عنها على الجملة لقوله (وإن تسألوا) فجعلهم مخيرين في السؤال عن أمثالها، وأن ترك السؤال هو الأولى لهم، فالانتقال إلى الإذن رخصة وتوسعة، وجاء (ب) إن (للدلالة على أن الأولى ترك السؤال عنها لأن الأصل في (إن) أن تدل على أن الشرط نادر الوقوع أو مرغوب عن وقوعه.

صفحة : 1215

وقوله (حين ينزل القرآن) ظرف. يجوز تعلقه بفعل الشرط (وهو) تسألوا، ويجوز تعلقه بفعل الجواب (وهو) تبد لكم، وهو أظهر إذ الظاهر أن حين نزول القرآن لم يجعل وقتا لإلقاء الأسئلة بل جعل وقتا للجواب عن الأسئلة. وتقديمه على عامله للاهتمام، والمعنى أنهم لا ينتظرون الجواب عما يسألون عنه إلا بعد نزول القرآن، لقوله تعالى (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب إلى قوله إن أتبع إلا ما يوحى إلي) فنبههم الله بهذا على أن النبي يتلقى الوحي من علام الغيوب. فمن سأل عن شيء فلينتظر الجواب بعد نزول القرآن، ومن سأل عند نزول القرآن حصل جوابه عقب سؤاله. ووقت نزول القرآن يعرفه من يحضر منهم مجلس النبي صلى الله عليه وسلم فإن له حالة خاصة تعتري الرسول صلى الله عليه وسلم يعرفها الناس، كما ورد في حديث يعلى بن أمية في حكم العمرة. ومما يدل لهذا ما وقع في حديث أنس من رواية ابن شهاب في صحيح مسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى لهم صلاة الظهر فلما سلم قام على المنبر فذكر الساعة وذكر أن قبلها أمورا عظاما ثم قال: من أحب أن يسألني عن شيء فليسألني

عنه فو الله لا تسألونني عن شيء إلا أخبرتكم به ما دمت في مقامي هذا. ثم قال: لقد عرضت علي الجنة والنار أنفا في عرض هذا الحائط فلم أر كاليوم في الخير والشر الحديث، فدل ذلك على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ذلك الحين في حال نزول وحي عليه. وقد جاء في رواية موسى بن أنس عن أبيه أنس أنه أنزل عليه حينئذ قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء) الآية. فتلك لا محالة ساعة نزول القرآن واتصال الرسول عليه الصلاة والسلام بعالم الوحي.

وقوله: (عفا الله عنها) (يحتمل أنه تقرير لمضمون قوله) (وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم)، أي أن الله نهاكم عن المسألة وعفا عنكم أن تسألوا حين ينزل القرآن. وهذا أظهر لعود الضمير إلى أقرب مذكور باعتبار تقييده (حين ينزل القرآن). ويحتمل أن يكون إخبارا عن عفو عما سلف من إكثار المسائل وإحفاء الرسول صلى الله عليه وسلم فيها لأن ذلك لا يناسب ما يناسب ما يجب من توقيره.

وقوله (قد سألتها قوم من قبلكم ثم أصبحوا بها كافرين) استئناف بياني جواب سؤال يثيره النهي عن السؤال ثم الإذن فيه في حين ينزل القرآن، أن يقول سائل: إن كان السؤال في وقت نزول القرآن وأن بعض الأسئلة يسوء جوابه قوما، فهل الأولى ترك السؤال أو الإقائه. فأجيب بتفصيل أمرها بأن أمثالها قد كانت سببا في كفر قوم قبل المسلمين.

وضمير (سألتها) جوز أن يكون عائدا إلى مصدر مأخوذ من الكلام غير مذكور دل عليه فعل (تسألوا)، أي سأل المسألة، فيكون الضمير منصوبا على المفعولية المطلقة. وجرى جمهور المفسرين على تقدير مضاف، أي سأل أمثالها. والمماثلة في ضالة الجدوى. والأحسن عندي أن يكون ضمير (سألتها) عائدا إلى (أشياء)، أي إلى لفظه دون مدلوله. فالتقدير: قد سأل أشياء قوم من قبلكم، وعدي فعل (سأل) إلى الضمير على حذف حرف الجر، وعلى هذا المعنى يكون الكلام على طريقة قريبة من طريقة الاستخدام بل هي أحق من الاستخدام، فإن أصل الضمير أن يعود إلى لفظ باعتبار مدلوله وقد يعود إلى لفظ دون مدلوله، نحو قولك: لك درهم ونصفه، أي نصف درهم لا الدرهم الذي أعطيته إياه. والاستخدام أشد من ذلك لأنه عود الضمير على اللفظ مع مدلول آخر.

(و) ثم (في قوله) (ثم أصبحوا بها كافرين) للترتيب الرتبي كشأنها في عطف الجمل فإنها لا تفيد فيه تراخي الزمان وإنما تفيد تراخي مضمون الجملة المعطوفة في تصور المتكلم عن تصور مضمون الجملة المعطوف عليها، فتدل على أن الجملة المعطوفة لم يكن

يتربح حصول مضمونها حتى فاجأ المتكلم. وقد مرت الإشارة إلى ذلك عند قوله تعالى: (ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم) في سورة البقرة.

صفحة : 1216

والباء في قوله (بها) يجوز أن تكون للسببية، فتتعلق ب(أصبحوا)، أي كانت تلك المسائل سببا في كفرهم، أي باعتبار ما حصل من جوابها، ويحتمل أن تكون للتعدي فتتعلق ب(كافرين)، أي كفروا بها، أي بجوابها بأن لم يصدقوا رسالهم فيما أجابوا به، وعلى هذا الوجه فتقديم المجرور على عامله مفيد للتخصيص، أي ما كفروا إلا بسببها، أي كانوا في منعة من الكفر لولا تلك المسائل، فقد كانوا كالباحث على حتفه بظلفه، فهو تخصيص ادعائي، أو هو تقديم لمجرد الاهتمام للتنبيه على التحذير منها.

وفعل (أصبحوا) مستعمل بمعنى صاروا، وهو في هذا الاستعمال مشعر بمصير عاجل لا تريت فيه لأن الصباح أول أوقات الانتشار للأعمال.

والمراد بالقوم بعض الأمم التي كانت قبل الإسلام، سألوا مثل هذه المسائل، فلما أعطوا ما سألوا لم يؤمنوا، مثل ثمود، سألوا صالحا آية، فلما أخرج لهم ناقة من الصخر عقروها، وهذا شأن أهل الضلالة متابعة الهوى فكل ما يأتيهم مما لا يوافق أهواءهم كذبوا به، كما قال الله تعالى (وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين)، وكما وقع لليهود في خبر إسلام عبد الله بن سلام. وقريب مما في هذه الآية ما قدمناه عند تفسير قوله تعالى (قل من كان عدوا لجبريل (في سورة البقرة). فإن اليهود أبغضوا جبريل لأنه أخبر دانيال باقتراب خراب أورشليم، وتعطيل بيت القدس، حسبما في الإصحاح التاسع من كتاب دانيال. وقد سأل اليهود زكرياء وابنه يحيى عن عيسى، وكانا مقدسين عند اليهود، فلما شهدا لعيسى بالنبوة أبغضهما اليهود وأغروا بهما زوجة هيرودس فحملته على قتلها كما في الإصحاح الرابع من إنجيل متى والإصحاح الثالث من مرقس. والمقصود من هذا ذم أمثال هذه المسائل بأنها لا تخلو من أن تكون سببا في غم النفس وحشجة الصدر وسماع ما يكره ممن يحبه. ولولا أن إيمان المؤمنين وازع لهم من الوقوع في أمثال ما وقع فيه قوم من قبلهم لكانت هذه المسائل محرمة عليهم لأنها تكون ذريعة للكفر.

فهذا استقصاء تأويل هذه الآية العجيبة المعاني البليغة العبر
الجديرة باستجلائها، فالحمد لله الذي من باستنوائها.
(ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين
كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون[103]) (استئناف
ابتدائي جاء فارقا بين ما أحدثه أهل الجاهلية من نقائص الحنيفية
وبين ما نوه الله به مما كانوا عليه من شعائر الحج، فإنه لما بين
أنه جعل الكعبة قياما للناس وجعل الهدى والقلائد قياما لهم، بين
هنا أن أمورا ما جعلها الله ولكن جعلها أهل الضلالة ليميز الخبيث
من الطيب، فيكون كالبيان لآية) قل لا يستوي الخبيث والطيب،
فإن البحيرة وما عطف عليها هنا تشبه الهدى في أنها تحرر منافعها
وذواتها حية لأصنامهم كما تهدي الهدايا للكعبة مذكاة، فكانوا في
الجاهلية يزعمون أن الله شرع لهم ذلك ويخلطون ذلك بالهدايا،
ولذلك قال الله تعالى) قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله
حرم هذا،) وقال في هذه الآية) ولكن الذين كفروا يفترون على الله
الكذب.) فالتمييز للتفرقة بين الهدى وبين البحيرة والسائبة ونحوهما،
كالتصدي لبيان عدم التفرقة بين الطواف وبين السعي للصفا
والمروة في قوله) إن الصفا والمروة من شعائر الله) كما تقدم
هنالك. وقد قدمنا ما رواه مجاهد عن ابن عباس: أن ناسا سألوا
رسول الله صلى الله عليه وسلم عن البحيرة والسائبة ونحوهما
فنزلت هذه الآية.
ومما يزيدك ثقة بما ذكرته أن الله افتتح هذه الآية بقوله:) ما جعل
الله) لتكون مقابلا لقوله في الآية الأخرى) جعل الله الكعبة.) ولولا
ما توسط بين الآيتين من الآي الكثيرة لكانت هذه الآية معطوفة
على الأولى بحرف العطف إلا أن الفصل هنا كان أوقع ليكون به
استقلال الكلام فيفيد مزيد اهتمام بما تضمنه.

صفحة : 1217

والجعل هنا بمعنى الأمر والتشريع، لأن أصل) جعل) إذا تعدى إلى
مفعول واحد أن يكون بمعنى الخلق والتكوين، ثم يستعار إلى
التقدير والكتب كما في قولهم: فرض عليه جعالة، وهو هنا كذلك
فيؤول إلى معنى التقدير والأمر بخلاف ما وقع في قوله) جعل الله
الكعبة البيت الحرام قياما للناس.) فالمقصود هنا نفي تشريع هذه
الأجناس من الحقائق فإنها موجودة في الواقع. فنفي جعلها متعين
لأن يكون المراد منه نفي الأمر والتشريع، وهو كناية عن عدم
الرضا به والغضب على من جعله، كما يقول الرجل لمن فعل شيئا:

ما أمرتك بهذا. فليس المراد إباحته والتخيير في فعله وتركه كما يستفاد من المقام، وذلك مثل قوله (قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا) فإنه كناية عن الغضب على من حرموه، وليس المراد أن لهم أن يجتنبوه.

وأدخلت (من) الزائدة بعد النفي للتنصيص على أن النفي نفي الجنس لا نفي أفراد معينة، فقد ساوى أن يقال: لا بحيرة ولا سائبة مع قضاء حق المقام من بيان أن هذا ليس من جعل الله وأنه لا يرضى به فهو حرام.

والبحيرة بفتح الباء الموحدة وكسر الحاء المهملة فعيلة بمعنى مفعولة، أي محورة، والبحر الشق. يقال: بحر شق. وفي حديث حفر زمزم أن عبد المطلب بحرها بحرا، أي شقها ووسعها. فالبحيرة هي الناقة، كانوا يشقون أذنها بنصفين طولا علامة على تخليتها، أي أنها لا تركب ولا تنحر ولا تمنع عن ماء ولا عن مرعى ولا يجزرونها ويكون لبنها لطواغيتهم، أي أصنامهم، ولا يشرب لبنها إلا ضيف، والظاهر أنه يشربه إذا كانت ضيافة لزيارة الصنم أو إضافة سادنه، فكل حي من أحياء العرب تكون بحائرهم لصنمهم. وقد كانت للقبائل أصنام تدين كل قبيلة لصنم أو أكثر.

وإنما يجعلونها بحيرة إذا نتجت عشرة أبطن على قول أكثر أهل اللغة. وقيل: إذا نتجت خمسة أبطن وكان الخامس ذكرا. وإذا ماتت حتف أنفها حل أكل لحمها للرجال وحرم على النساء. والسائبة: البعير أو الناقة يجعل نذرا عن شفاء من مرض أو قدوم من سفر، فيقول: أجعله لله سائبة. فالتاء فيه للمبالغة في الوصف كداء نسابة، ولذلك يقال: عبد سائبة، وهو اسم فاعل بمعنى الانطلاق والإهمال، وقيل: فاعل بمعنى مفعول، أي مسيب.

وحكم السائبة كالبحيرة في تحريم الانتفاع، فيكون ذلك كالعنق وكانوا يدفعونها إلى السدنة ليطعموا من ألبانها أبناء السبيل. وكانت علامتها أن تقطع قطعة من جلدة فقار الظهر، فيقال لها: صريم وجمعه صرم، وإذا ولدت الناقة عشرة أبطن كلهن إناث متتابعة سببها أيضا فهي سائبة، وما تلده السائبة يكون بحيرة في قول بعضهم. والظاهر أنه يكون مثلها سائبة.

والوصيلة من الغنم هي الشاة تلد أنثى بعد أنثى، فتسمى الأم وصيلة لأنها وصلت أنثى بأنثى، كذا فسرهما مالك في رواية ابن وهب عنه، فعلى هذه الرواية تكون الوصيلة هي المتقرب بها، ويكون تسليط نفي الجعل عليها ظاهرا. وقال الجمهور: الوصيلة أن تلد الشاة خمسة أبطن أو سبعة على اختلاف مصطلح القبائل فالأخير إذا كان ذكرا ذبحوه لبيوت الطواغيت وإن كانت أنثى استحيوها، أي للطواغيت، وإن أتامت استحيوها جميعا وقالوا: وصلت

الأثى أأها فمئته من الذبح، فعلى هذا التأويل فالوصيلة حالة من حالات نسل الغنم، وهي التي أبطلها الله تعالى، ولم يتعرضوا لبقية أحوال الشاة. والأظهر أن الوصلة اسم للشاة التي وصلت سبعة أبطن إناثا، جمعا بين تفسير مالك وتفسير غيره، فالشاة تسبب للطواغيت، وما ذكره من ذبح ولدها أو ابنتها هو من فروع استحقاق تسببها لتكون الآية شاملة لأحوالها كلها. وعن ابن إسحاق: الوصلة الشاة تتم في خمسة أبطن عشرة إناث فما ولدت بعد ذلك فهو للذكور منهم دون النساء إلا أن يموت شيء منها فيشترك في أكله الرجال والنساء.

وفي صحيح البخاري عن سعيد بن المسيب: أن الوصلة من الإبل إذا بكرت الناقة في أول إنتاج الإبل بأثى ثم تثني بعد بأثى في آخر العام فكانوا يجعلونها لطواغيتهم. وهذا قاله سعيد من نفسه ولم يروه عن النبي صلى الله عليه وسلم. ووقع في سياق البخاري إيهام أغتر به بعض الشارحين ونبه عليه في فتح الباري. وعلى الوجه كلها فالوصيلة فعلية بمعنى فاعلة.

صفحة : 1218

والحامي هو فحل الإبل إذا نتجت من صلبه عشرة أبطن فيمنع من أن يركب أو يحمل عليه ولا يمنع من مرعى ولا ماء. ويقولون: إنه حمى ظهره، أي كان سببا في حمايته، فهو حام. قال ابن وهب عن مالك، كانوا يجعلون عليه ريش الطواويس ويسبونونه، فالظاهر أنه يكون بمنزلة السائبة لا يؤكل حتى يموت وينتفع بوبره للأصنام. وقوله (ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب) الاستدراك لرفع ما يتوهمه المشركون من اعتقاد أنها من شرع الله لتقادم العمل بها منذ قرون. والمراد بالذين كفروا هنا جميع المشركين فإنهم يكذبون في نسبة هذه الأشياء إلى شعائر الله لأنهم جميعا يخبرون بما هو مخالف لما في الواقع. والكذب هو الخبر المخالف للواقع. والكفار فريقان خاصة وعامة: فأما الخاصة فهم الذين ابتدعوا هذه الضلالات لمقاصد مختلفة ونسبوها إلى الله، وأشهر هؤلاء وأكذبهم هو عمرو بن عامر بن لحي بضم اللام وفتح الحاء المهملة وباء مشددة الخزاعي، ففي الصحيح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رأيت عمرو بن عامر بن لحي الخزاعي يجر قصبه بضم القاف وسكون الصاد المهملة أي إمعاءه في النار، وكان أول من سب السوائب. ومنهم جنادة بن عوف. وعن مالك أن منهم رجلا من بني مدلج هو أول من بحر البحيرة وأن رسول الله صلى الله عليه

وسلم قال: رأيت مع عمرو في النار. رواه ابن العربي. وفي رواية أن عمرو بن لحي أول من بحر البحيرة وسبب السائبة. وأصح الروايات وأشهرها عن رسول الله: أن عمرو بن لحي أول من سبب السوائب ولم يذكر البحيرة.

وأما العامة فهم الذين اتبعوا هؤلاء المضلين عن غير بصيرة، وهم الذين أريدوا بقوله: (وأكثرهم لا يعقلون). فلما وصف الأكثر بعدم الفهم تعين أن الأقل هم الذين دبروا هذه الضلالات وزينوها للناس. والافتراء: الكذب. وتقدم عند قوله تعالى (فمن افتري على الله الكذب من بعد ذلك) في سورة آل عمران.

وفي تسمية ما فعله الكفار من هذه الأشياء افتراء وكذبا ونفي أن يكون الله أمر به ما يدل على أن تلك الأحداث لا تمت إلى مرضاة الله تعالى بسبب من جهتين: إحداهما أنها تنتسب إلى الآلهة والأصنام، وذلك إشراك وكفر عظيم. الثانية أن ما يجعل منها لله تعالى مثل السائبة هو عمل ضره أكثر من نفعه، لأن في تسييب الحيوان إضرارا به إذ ربما لا يجد مرعى ولا مأوى، وربما عدت عليه السباع، وفيه تعطيل لمنفعته حتى يموت حتف أنفه. وما يحصل من در بعضها للضيف وابن السبيل إنما هو منفعة ضئيلة في جانب المفاسد الحافة به.

(وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون] [104] (الواو للحال. والجملة حال من قوله: (الذين كفروا)، أي أنهم ينسبون إلى الله ما لم يأمر به كذبا، وإذا دعوا إلى اتباع ما أمر الله به حقا أو التدبير فيه أعرضوا وتمسكوا بما كان عليه آباؤهم. فحالهم عجيبة في أنهم يقبلون ادعاء آبائهم أن الله أمرهم بما اختلفوا لهم من الضلالات، مثل البحيرة والسائبة وما ضاهاهما، ويعرضون على دعوة الرسول الصادق بلا حجة لهم في الأولى، وبالإعراض عن النظر في حجة الثانية أو المكابرة فيها بعد علمها. والأمر في قوله (تعالوا) مستعمل في طلب الإقبال، وفي إصغاء السمع، ونظر الفكر، وحضور مجلس الرسول صلى الله عليه وسلم وعدم الصد عنه، فهو مستعمل في حقيقته ومجازه. وتقدم الكلام على فعل (تعال) عند الكلام على نظير هذه الآية في سورة النساء. (وما أنزل الله:) (هو القرآن. وعطف) (والى الرسول) لأنه يرشدهم إلى فهم القرآن. وأعيد حرف (الى) لاختلاف معني الإقبال بالنسبة إلى متعلقى (تعالوا) (فإعادة الحرف قرينة على إرادة معني) (تعالوا) (الحقيقي والمجازي).

وقوله (قالوا حسبنا) أي كافينا، إذا جعلت (حسب) اسما صريحا (وما وجدنا) (هو الخبر، أو كفانا إذا جعلت) (حسب) اسم فعل (وما

وجدنا (هو الفاعل. وقد تقدم ذلك عند قوله تعالى) وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل (في سورة آل عمران).
(وعلی) (في قوله:) ما وجدنا عليه آباءنا (مجاز في تمكن التلبس، وتقدم في قوله تعالى) أولئك على هدى من ربهم).

صفحة : 1219

(وقوله:) (أو لو كان آباؤهم لا يعملون) (الخ، تقدم القول على نظيره في سورة البقرة عند قوله) (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم) (الآية).
وليس لهذه الآية تعلق بمسألة الاجتهاد والتقليد كما توهمه جمع من المفسرين، لأن هذه الآية في تنازع بين أهل ما أنزل الله وأهل الافتراء على الله، فأما الاجتهاد والتقليد في فروع الإسلام فذلك كله من اتباع ما أنزل الله. فتحميل الآية هذه المسألة إكراه للآية على هذا المعنى.

(يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون [105]) (تذييل جرى على مناسبة في الانتقال فإنه لما ذكر مكابرة المشركين وإعراضهم عن دعوة الخير عقبه بتعليم المسلمين حدود انتهاء المناظرة والمجادلة إذا ظهرت المكابرة، وعذر المسلمين بكفاية قيامهم بما افترض الله عليهم من الدعوة إلى الخير، فأعلمهم هنا أن ليس تحصيل أثر الدعاء على الخير بمسؤولين عنه، بل على الداعي بذل جهده وما عليه إذا لم يصغ المدعو إلى الدعوة، كما قال تعالى (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء).

(وعلیکم) (اسم فعل بمعنى الزموا، وذلك أن أصله أن يقال: عليك أن تفعل كذا، فتكون جملة من خير مقدم ومبتدأ مؤخر، وتكون (على) (دالة على استعلاء مجازي، كأنهم جعلوا فعل كذا معتليا على المخاطب وتمكنوا منه تأكيدا لمعنى الوجوب فلما كثر في كلامهم قالوا: عليك كذا، فركبوا الجملة من مجرور خبر واسم ذات مبتدأ بتقدير: عليك فعل كذا، لأن تلك الذات لا توصف بالعلو على المخاطب، أي التمكن، فالكلام على تقدير. وذلك كتعلق التحريم والتحليل بالذوات في قوله:) (حرمت عليكم الميتة) (وقوله) (أحلت لكم بهيمة الأنعام) (ومن ذلك ما روي عليكم الدعاء وعلي الإجابة ومنه قولهم: علي آية، وعلي نذر. ثم كثر الاستعمال فعاملوا) (على) (معاملة فعل الأمر فجعلوها بمعنى أمر المخاطب بالملازمة ونصبوا الاسم بعدها على المفعولية. وشاع ذلك في كلامهم فسامها النحاة اسم

فعل لأنها جعلت كالاسم لمعنى أمر مخصوص، فكأنك عمدت إلى فعل (الزم) (فسميته) (على) وأبرزت ما معه من ضمير فألصقته ب(على) في صورة الضمير الذي اعتيد أن يتصل بها، وهو ضمير الجر فيقال: عليك وعليكما وعليكم. ولذلك لا يسند إلى ضمائر الغيبة لأن الغائب لا يؤمر بصيغة الأمر بل يؤمر بواسطة لام الأمر. فقوله تعالى (عليكم أنفسكم) هو نصب (أنفسكم) أي الزموا أنفسكم، أي احرصوا على أنفسكم. والمقام يبين المحروص عليه، وهو ملازمة الاهتداء بقريظة قوله (إذا اهتديتم)، وهو يشعر بالإعراض عن الغير وقد بينه بقوله (لا يضركم من ضل).
فجملة (لا يضركم من ضل) تنزل من التي قبلها منزلة البيان فلذلك فصلت، لأن أمرهم بملازمة أنفسهم مقصود منه دفع ما اعتراه من الغم والأسف على عدم قبول الضالين للاهتداء، وخشية أن يكون ذلك لتقصير في دعوتهم، ف قيل لهم: عليكم أنفسكم، أي اشتغلوا بإكمال اهتدائكم، ففعل (يضركم) مرفوع.
وقوله (إذا اهتديتم) ظرف يتضمن معنى الشرط يتعلق ب(يضركم). وقد شمل الاهتداء جميع ما أمرهم به الله تعالى. ومن جملة ذلك دعوة الناس إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فلو قصروا في الدعوة إلى الخير والاحتجاج له وسكتوا عن المنكر لضرهم من ضل لأن إثم ضلاله محمول عليهم.
فلا يتوهم من هذه الآية أنها رخصة للمسلمين في ترك الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لأن جميع ذلك واجب بأدلة طفحت بها الشريعة. فكان ذلك داخلا في شرط (إذا اهتديتم).

صفحة : 1220

ولما في قوله (عليكم أنفسكم) من الإشعار بالإعراض عن فريق آخر وهو المبين (بمن ضل)، ولما في قوله (إذا اهتديتم) من خفاء تفاريع أنواع الاهتداء عرض لبعض الناس قديما في هذه الآية فشكوا في أن يكون مفادها الترخيص في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد حدث ذلك الظن في عهد النبي صلى الله عليه وسلم. أخرج الترمذي عن أبي أمية الشعباني أنه قال: سألت عنها أبا ثعلبة الخشني، فقال لي: سألت عنها خيرا، سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال بل ائتمروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر حتى إذا رأيت شحا مطاعا وهوى متبعا ودنيا مؤثرة وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخاصة نفسك ودع العوام). وحدث في زمن أبي

بكر: أخرج أصحاب السنن أن أبا بكر الصديق بلغه أن بعض الناس تأول الآية بسقوط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فصعد المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم) وإنكم تضعونها على غير موضعها وإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن الناس إذا رأوا المنكر ولا يغيرونه يوشك الله أن يعمهم بعقابه، وإن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعذاب من عنده . وعن ابن مسعود أنه قرئت عنده هذه الآية فقال: إن هذا ليس بزمانها إنها اليوم مقبولة أي النصيحة ولكن يوشك أن يأتي زمان تأمرون فلا يقبل منكم فحينئذ عليكم أنفسكم يريد أن لا يجب عليهم قتال لتقبل نصيحتهم .

وعنه أيضا: إذا اختلفت القلوب وألبستم شيئا وذاق بعضكم بأس بعض فامرؤ ونفسه. وعن عبد الله بن عمر أنه قال: إنها أي هذه الآية ليست لي ولا لأصحابي لأن رسول الله قال ألا ليبلغ الشاهد الغائب فكنا نحن الشهود وأنتم الغيب، ولكن هذه الآية لأقوام يحيؤون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم.

فما صدق هذه الآية هو ما صدق قول النبي صلى الله عليه وسلم في تغيير المنكر (من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان) فإن معنى الاستطاعة التمكن من التغيير دون ضر يلحقه أو يلحق عموم الناس كالفتنه. فالآية تفيد الإعراض عن ذلك إذا تحقق عدم الجدوى بعد الشروع في ذلك، ويلحق بذلك إذا ظهرت الكابرة وعدم الانتصاح كما دل عليه حديث أبي ثعلبة الخشني، وكذلك إذا خيف حصول الضر للداعي بدون جدوى، كما دل عليه كلام ابن مسعود المذكور أنفا.

وقوله (إلى الله مرجعكم جميعا) عذر للمهتدي ونذارة للضال. وقدم المجرور للاهتمام بمتعلق هذا الرجوع وإلقاء المهابة في نفوس السامعين، وأكد ضمير المخاطبين بقوله (جميعا) للتنصيص على العموم وأن ليس الكلام على التغليب. والمراد بالإنباء بما كانوا يعملون الكناية عن إظهار أثر ذلك من الثواب للمهتدي الداعي إلى الخير، والعذاب للضال المعرض عن الدعوة.

والمرجع مصدر ميمي لا محالة، بدليل تعديته ب(إلى)، وهو مما جاء من المصادر الميمية بكسر العين على القليل، لأن المشهور في الميمي من يفعل بكسر العين أن يكون مفتوح العين.

(يا أيها الذين آمنوا شهداء بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم

في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلاة فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين[106] فإن عثر على أنهما استحقا إثما فأخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين[107] ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمن بعد أيمانهم فاتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين[108])

صفحة : 1221

استؤنف هذه الآي استئنافا ابتدائيا لشرع أحكام التوثق للوصية لأنها من جملة التشريعات التي تضمنتها هذه السورة، تحقيقا لإكمال الدين، واستقصاء لما قد يحتاج إلى عمله المسلمون. وموقعها هنا سنذكره.

وقد كانت الوصية مشروعة بآية البقرة (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية). وتقدم القول في ابتداء مشروعيتها وفي مقدار ما نسخ من حكم تلك الآية وما أحكم في موضعه هنالك. وحرص رسول الله صلى الله عليه وسلم على الوصية وأمر بها، فكانت معروفة متداولة منذ عهد بعيد من الإسلام. وكانت معروفة في الجاهلية كما تقدم في سورة البقرة. وكان المرء يوصي لمن يوصي له بحضرة ورثته وقرابته فلا يقع نزاع بينهم بعد موته مع ما في النفوس من حرمة الوصية والحرص على إنفاذها حفظا لحق الميت إذ لا سبيل له إلى تحقيق حقه، فلذلك استغنى القرآن عن شرع التوثق لها بالإشهاد، خلافا لما تقدم به من بيان التوثق في التبايع بآية (وأشهدوا إذا تبايعتم) والتوثق في الدين بآية (يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين) الخ فأكملت هذه الآية بيان التوثق للوصية اهتماما بها ولجدارة الوصية بالتوثيق لها لضعف الذايد عنها لأن البيوع والديون فيها جانبان عالمان بصورة ما انعقد فيها ويذبان عن مصالحهما فيتضح الحق من خلال سعيهما في إحقاق الحق فيها بخلاف الوصية فإن فيها جانبا واحدا وهو جانب الموصى له لان الموصي يكون قد مات وجانب الموصى له ضعيف إذ لا علم له بما عقد الموصي ولا بما ترك، فكانت معرضة للضياع كلها أو بعضها.

وقد كان العرب في الجاهلية يستحفظون وصاياهم عند الموت إلى أحد يثقون به من أصحابهم أو كبراء قبيلتهم أو من حضر احتضار الموصي أو من كان أودع عند الموصي خبر عزمه. فقد أوصى نزار

بن معد وصية موجزة وأحال أبناءه على الأفعى الجرهمي أن يبين لهم تفصيل مراده منها.

وقد حدثت في آخر حياة الرسول عليه الصلاة والسلام حادثة كانت سببا في نزول هذه الآية. ولعل حدوثها كان مقارنا لنزول الآي التي قبلها فجاءت هذه الآية عقبها في هذا الموضع من السورة.

ذلك أنه كان في سنة تسع من الهجرة نزلت قضية؛ هي أن رجلين أحدهما تميم الداري اللخمي والآخر عدي بن بداء، كانا من نصارى العرب تاجرين، وهما من أهل دارين وكانا يتجران بين الشام ومكة والمدينة. فخرج معهما من المدينة بديل بن أبي مریم مولى بني سهم وكان مسلما بتجارة إلى الشام، فمرض بديل قيل في الشام وقيل في الطريق برا أو بحرا وكان معه في أمتعته جام من فضة مخوص بالذهب قاصدا به ملك الشام، فلما اشتد مرضه أخذ صحيفة فكتب فيها ما عنده من المتاع والمال وديسها في مطاوي أمتعته ودفع ما معه إلى تميم وعدي وأوصاهما بأن يبلغاه موالیه من بني سهم. وكان بديل مولى للعاصي بن وائل السهمي، فولأؤه بعد موته لابنه عمرو ابن العاصي. وبعض المفسرين يقول: إن ولاء بديل لعمرو بن العاصي والمطلب بن وداعة. ويؤيد قولهم أن المطلب حلف مع عمرو بن العاصي على أن الجام لبديل بن أبي مریم: فلما رجعا باعا الجام بمكة بألف درهم ورجعا إلى المدينة فدفعوا ما لبديل إلى موالیه. فلما نشروه وجدوا الصحيفة، فقالوا لتميم وعدي: أين الجام فأنكرا أن يكون دفع إليهما جاما. ثم وجد الجام بعد مدة يباع بمكة فقام عمرو ابن العاصي والمطلب بن أبي وداعة على الذي عنده الجام فقال: إنه ابتاعه من تميم وعدي. وفي رواية أن تميما لما أسلم في سنة تسع تأثم مما صنع فأخبر عمرو بن العاصي بخبر الجام ودفع له الخمسمائة الدرهم الصائرة إليه من ثمنه، وطالب عمرو عديا ببقية الثمن فأنكر أن يكون باعه. وهذا أمثل ما روي في سبب نزول هذه الآية. وقد ساقه البخاري تعليقا في كتاب الوصايا. ورواه الترمذي في كتاب التفسير، وقال: ليس إسناده بصحيح. وهو وإن لم يستوف شروط الصحة فقد اشتهر وتلقى بالقبول، وقد أسنده البخاري في تاريخه.

صفحة : 1222

واتفقت الروايات على أن الفريقين تقاضوا في ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونزلت هذه الآية في ذلك، فحلف عمرو بن العاصي والمطلب بن أبي وداعة على أن تميما وعديا أخفيا

الجام وأن بديلا صاحبه وما باعه ولا خرج من يده. ودفع لهما عدي خمسمائة درهم وهو يومئذ نصراني. وعدي هذا قيل: أسلم، وعده ابن حبان وابن منده في عداد الصحابة، وقيل: مات نصرانيا، ورجح ذلك ابن عطية، وهو قول أبي نعيم، ويروى عن مقاتل، ولم يذكره ابن عبد البر في الصحابة. واحتمل ان يكون نزولها قبل الترافع بين الخصم في قضية الجام، وأن يكون نزولها بعد قضاء النبي صلى الله عليه وسلم في تلك القضية لتكون تشريعا لما يحدث من أمثال تلك القضية.

(و)بينكم) أصل بين اسم مكان مبهم متوسط بين شيئين يبينه ما يضاف هو اليه، وهو هنا مجاز في الأمر المتعلق بعدة أشياء، وهو مجرور بإضافة) شهادة(إليه على الاتساع. وأصله) شهادة(بالتنوين والرفع) بينكم(بالنصب على الظرفية. فخرج) بين(عن الظرفية إلى مطلق الاسم كما خرج عنها في قوله تعالى) لقد تقطع بينكم(في قراءة جماعة من العشرة برفع) بينكم(.

وارتفع) شهادة(على الابتداء، وخبره) اثنان(.) (و)إذا حضر أحدكم الموت(ظرف زمان مستقبل. وليس في) إذا(معنى الشرط، والظرف متعلق ب)شهادة(لما فيه من معنى الفعل، أي ليشهد إذا حضر أحدكم الموت اثنان، يعني يجب عليه أن يشهد بذلك ويجب عليهما أن يشهدا لقوله تعالى) ولا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دَعُوا(.) (و)حين الوصية(بدل من) إذا حضر أحدكم الموت(بدلا مطابقا، فإن حين حضور الموت هو الحين الذي يوصي فيه الناس غالبا. جيء بهذا الظرف الثاني ليتخلص بهذا البديل إلى المقصود وهو الوصية. وقد كان العرب إذا رأوا علامة الموت على المريض يقولون: أوص، وقد قالوا ذلك لعمر بن الخطاب حين أخبر الطبيب أن جرحه في أمعائه.

ومعنى حضور الموت حضور علاماته لان تلك حالة يتخيل فيها المرء أن الموت قد حضر عنده ليصبره ميتا، وليس المراد حصول الغرغرة لأن ما طلب من الموصي أن يعمله يستدعي وقتا طويلا، وقد تقدم عند قوله) كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا(في سورة البقرة.

وقوله) اثنان(خبر عن) شهادة(، أي الشهادة على الوصية شهادة اثنين، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه فأخذ إعرابه، والقرينة واضحة والمقصود الإيجاز. فما صدق) اثنان(شاهدان، بقرينة قوله) شهادة بينكم(، وقوله) ذوا عدل(.) وهذان الشاهدان هما وصيان من الميت على صفة وصيته وإبلاغها، إلا أن يجعل الموصي وصيا غيرهما فيكونا شاهدين على ذلك.

والعدل والعدالة متحدان، أي صاحباً اتصاف بالعدالة.
ومعنى (منكم) من المؤمنين، كما هو مقتضى الخطاب بقوله (يا أيها الذين آمنوا)، لأن المتكلم إذا خاطب مخاطبه بوصف ثم أتبعه بما يدل على بعضه كان معناه أنه بعض أصحاب الوصف، كما قال الأنصار يوم السقيفة: منا أمير ومنكم أمير. فالكلام على وصية المؤمنين. وعلى هذا درج جمهور المفسرين، وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عباس، وسعيد بن المسيب، وقتادة، والأئمة الأربعة. وهو الذي يجب التعويل عليه، وهو ظاهر الوصف بكلمة (منكم) في مواقعها في القرآن.

وقال الزهري، والحسن، وعكرمة: معنى قوله (منكم) من عشيرتكم وقرابتكم. ويترتب على التفسير الأول أن يكون معنى مقابله وهو (من غيركم) أنه من غير أهل ملتكم. فذهب فريق ممن قالوا بالتفسير الأول إلى إعمال هذا وأجازوا شهادة غير المسلم في السفر في الوصية خاصة، وخصوا ذلك بالذمي، وهو قول أحمد، والثوري، وسعيد بن المسيب، ونسب إلى ابن عباس، وأبي موسى. وذهب فريق إلى أن هذا منسوخ بقوله تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم)، وهو قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، ونسب إلى زيد بن أسلم. وقد تم الكلام على الصورة الكاملة في شهادة الوصية بقوله (ذوا عدل منكم).

وقوله (أو آخران من غيركم) الآيات.. تفصيل للحالة التي تعرض في السفر.

(و)أو) للتقسيم لا للتخيير، والتقسيم باعتبار اختلاف الحالين: حال الحاضر وحال المسافر، ولذلك اقترن به قوله (أن أتم ضربتم في الأرض)، فهو قيد لقوله (أو آخران من غيركم).

صفحة : 1223

وجواب الشرط في قوله (إن أتم ضربتم في الأرض) محذوف دل عليه قوله (أو آخران من غيركم)، والتقدير: إن أتم ضربتم في الأرض فشهادة آخرين من غيركم، فالمصير إلى شهادة شاهدين من غير المسلمين عند من يراه مقيد بشرط (إن أتم ضربتم في الأرض).

والضرب في الأرض: السير فيها. والمراد به السفر. وتقدم عند قوله تعالى (وقالوا إخوانهم إذا ضربوا في الأرض) في سورة آل عمران. ومعنى (فأصابتكم مصيبة الموت) حلت بكم، والفعل مستعمل في معنى المشاركة والمقاربة، كما في قوله تعالى (وليخش الذين لو

تركوا من خلفهم ذرية)، أي لو شارفوا أن يتركوا ذرية. وهذا استعمال من استعمال الأفعال. ومنه قولهم في الإقامة: قد قامت الصلاة.

وعطف قوله (فأصابتكم) على (ضربتم في الأرض)، فكان من مضمون قوله قبله (إذا حضر أحدكم الموت). أعيد هنا لربط الكلام بعد ما فصل بينه من الظروف والشروط. وضمير الجمع في (أصابتكم) كضمير الجمع في (ضربتم في الأرض).

والمصيبة: الحادثة التي تحل بالمرء من شر وضر، وتقدم عند قوله تعالى (فإن أصابتكم مصيبة) في سورة النساء.

وجملة (تحبسونهما) حال من (آخران) عند من جعل قوله (من غيركم) بمعنى من غير أهل دينكم. وأما عند من جعله بمعنى من غير قبيلتكم فإنه حال من (اثنان) ومن (آخران) لأنهما متعاطفان (ب)أو. فهما أحد قسمين، ويكون التحليف عند الاسترابة. والتحليف على هذا التأويل بعيد إذ لا موجب للاسترابة في عدلين مسلمين. وضمير الجمع في (تحبسونهما) كضميري (ضربتم وأصابتكم). وكلها مستعملة في الجمع البدلي دون الشمولي، لأن جميع المخاطبين صالحون لأن يعتربهم هذا الحكم وإنما يحل ببعضهم. فضمائر جمع المخاطبين واقعة موقع مقتضى الظاهر كلها. وإنما جاءت بصيغة الجمع لإفادة العموم، دفعا لأن يتوهم أن هذا التشريع خاص بشخصين معينين لأن قضية سبب النزول كانت في شخصين؛ أو الخطاب والجمع للمسلمين وحكامهم.

والحبس: الإمساك أي المنع من الانصراف. فمنه ما هو بإكراه كحبس الجاني في بيت أو إيقافه في قيد. ومنه ما يكون بمعنى الانتظار، كما في حديث عتيان بن مالك فغدا علي رسول الله وأبو بكر إلى أن قال وحبسناه على خزير صنعناه، أي أمسكناه. وهذا هو المراد في الآية، أي تمسكونهما ولا تتركونهما يغادرانكم حتى يتحملا الوصية. وليس المراد به السجن أو ما يقرب منه، لأن الله تعالى قال (ولا يضار كاتب ولا شهيد).

وقوله (من بعد الصلاة) توقيت لإحضارهما وإمساكهما لأداء هذه الشهادة. والإتيان ب(من) الابتدائية لتقريب البعدية، أي قرب انتهاء الصلاة. وتحتمل الآية أن المراد بالصلاة صلاة من صلوات المسلمين، وبذلك فسرها جماعة من أهل العلم، فمنهم من قال: هي صلاة العصر. وروي أن النبي صلى الله عليه وسلم أحلف تميما الداري وعدي بن بداء في قضية الجام بعد العصر، وهو قول قتادة وسعيد، وشريح، والشعبي. ومنهم من قال: الظهر، وهو عن الحسن. وتحتمل من بعد صلاة دينهما على تأويل من غيركم بمعنى من غير أهل

دينكم. ونقل عن السدي، وابن عباس، أي تحضرونهما عقب أدائهما صلاتهما لأن ذلك قريب من إقبالهما على خشية الله والوقوف لعبادته.

وقوله (فيقسمان بالله) عطف على (تحبسونهما) فعلم أن حبسهما يعد الصلاة لأجل أن يقسما بالله. وضمير (يقسمان) عائد إلى قوله (أخران). فالحلف يحلفه شاهدا الوصية اللذان هما غير مسلمين لزيادة الثقة بشهادتهما لعدم الاعتداد بعدالة غير المسلم. وقوله (إن ارتبتم) تضافرت أقوال المفسرين على أن هذا شرط متصل بقوله (تحبسونهما) وما عطف عليه. واستغني عن جواب الشرط لدلالة ما تقدم عليه ليتأتى الإيجاز، لأنه لو لم يقدم لقليل: أو آخران من غيركم فإن ارتبتم فيهما تحبسونهما إلى آخره. فيقتضي هذا التفسير أنه لو لم تحصل الريبة في صدقهما لما لزم إحضارهما من بعد الصلاة وقسمهما، فصار ذلك موكولا لخيرة الولي. وجملة الشرط معترضة بين فعل القسم وجوابه.

صفحة : 1224

والوجه عندي أن يكون قوله (إن ارتبتم) من جملة الكلام الذي يقوله الشاهدان، ومعناه أن الشاهدين يقولان: إن ارتبتم في شهادتنا فنحن نقسم بالله لا نشترى به ثمننا ولو كان ذا قربي ولا نكتم الشهادة، أي يقولان ذلك لأطمئنان نفس الموصي، لأن العدالة مظنة الصدق مع احتمال وجود ما ينافيها مما لا يطلع عليه فأكدت مظنة الصدق بالحلف؛ فيكون شرع هذا الكلام على كل شاهد ليستوي فيه جميع الأحوال بحيث لا يكون توجيه اليمين في بعض الأحوال حرجا على الشاهدين اللذين توجهت عليهما اليمين من أن اليمين تعريض بالشك في صدقهما، فكان فرض اليمين من قبل الشرع دافعا للتحرج بينهما وبين الولي، لأن في كون اليمين شرطا من عند الله معذرة في المطالبة بها، كما قال جمهور فقهاءنا في يمين القضاء التي تتوجه على من يثبت حقا على ميت أو غائب من أنها لازمة قبل الحكم مطلقا ولو أسقطها الوارث الرشيد. ولم أقف على من عرج على هذا المعنى من المفسرين إلا قول الكواشي في تلخيص التفسير: وبعضهم يقف على (يقسمان) (ويتدئ) بالله (قسما ولا أحبه ، وإلا ما حكاه الصفاقسي في معربه عن الجرجاني أن هنا قولا محذوفا تقديره: فيقسمان بالله ويقولان . ولم يظهر للصفاقسي ما الذي دعا الجرجاني لتقدير هذا القول. ولا أراه حمله عليه إلا جعل قوله (إن ارتبتم) من كلام الشاهدين.

وجواب الشرط محذوف يدل عليه جواب القسم، فإن القسم أولى بالجواب لأنه مقدم على الشرط.

وقوله (لا نشترى به ثمنا) الخ، ذلك هو المقسم عليه. ومعنى (لا نشترى به ثمنا) لا نعتاض بالأمر الذي أقسمنا عليه ثمنا، أي عوضا، فضمير به، عائد إلى القسم المفهوم من (يقسمان). وقد أفاد تنكير (ثمنا) في سياق النفي عموم كل ثمن. والمراد بالثمن العوض، أي لا تبدل ما أقسمنا عليه بعوض كائنا ما كان العوض، ويجوز أن يكون ضمير (به) عائدا إلى المقسم عليه وهو ما استشهدا عليه من صيغة الوصي بجميع ما فيها.

وقوله (ولو كان ذا قربي) (حال من قوله) (ثمنا) الذي هو بمعنى العوض، أي ولو كان العوض ذا قربي، أي ذا قربي منا، و(ولو) شرط يفيد المبالغة فإذا كان ذا القربي لا يرضيانه عوضا عن تبديل شهادتهما فأولى ما هو دون ذلك. وذلك أن أعظم ما يدفع المرء إلى الحيف في عرف القبائل هو الحمية والنصرة للقريب، فذلك تصغر دونه الرشى ومنافع الذات. والضمير المستتر في (كان) عائد إلى قوله (ثمنا).

ومعنى كون الثمن، أي العوض، ذا قربي أنه إرضاء ذي القربي ونفعه فالكلام على تقدير مضاف، وهو من دلالة الاقتضاء لأنه لا معنى لجعل العوض ذات ذي القربي، فتعين أن المراد شيء من علائقه يعينه المقام. ونظيره (حرمت عليكم أمهاتكم). وقد تقدم وجه دلالة مثل هذا الشرط (ب) (ولو) وتسميتها وصلية عند قوله تعالى (ولو افتدى به) من سورة آل عمران.

وقوله (ولا نكتم) (عطف على) (لا نشترى)، لأن المقصود من إحلافهما أن يؤديا الشهادة كما تلقياها فلا يغيرا شيئا منها ولا يكتماها أصلا.

وإضافة الشهادة إلى اسم الجلالة تعظيم لخطرها عند الشاهد وغيره لأن الله لما أمر بأدائها كما هي وحض عليها أضافها إلى اسمه حفظا لها من التغيير، فالتصريح باسمه تعالى تذكير للشاهد به حين القسم.

وفي قوله (ولا نكتم) دليل على أن المراد بالشهادة هنا معناها المتعارف، وهو الإخبار عن أمر خاص يعرض في مثله الترافع. وليس المراد بها اليمين كما توهمه بعض المفسرين فلا تطيل برده فقد رده اللفظ.

وجملة (إنا إذا لمن الآثمين) مستأنفة استئنافا بيانيا لأنها جواب سؤال مقدر بدليل وجود (إذن)، فإنه حرف جواب: استشعر الشاهدان سؤالا من الذي حلفا له بقولهما: لا نشترى به ثمنا ولا نكتم شهادة الله، يقول في نفسه: لعلكما لا تبران بما أقسمتما عليه، فأجابا: إنا

إذن لمن الآثمين، أي إنا نعلم تبعه عدم البر بما أقسمنا عليه أن نكون من الآثمين، أي ولا نرضي بذلك.
والآثم: مرتكب الإثم. وقد علم أن الإثم هو الحنث بوقوع الجملة استثنافاً مع (إذن) الدالة على جواب كلام يختلج في نفس أولياء الميت.

صفحة : 1225

وقوله (فإن عثر على أنهما استحقا إثما فأخران) الآية، أي إن تبين أنهما كتما أو بدلا وحنثا في يمينهما، بطلت شهادتهما، لأن قوله (فأخران يقومان مقامهما) فرع عن بطلان شهادتهما، فحذف ما يعبر عن بطلان شهادتهما إيجازاً كقوله (أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) أي فاضرب فانفجرت.
(ومعنى) عثر (اطلع وتبين ذلك، وأصل فعل عثر أنه مصادفة رجل الماشي جسماً ناتئاً في الأرض لم يترقبه ولم يحذر منه فيختل به اندفاع مشيه، فقد يسقط وقد يتزلزل. ومصدره العثار والعتور، ثم استعمل في الظفر بشيء لم يكن مترقبا الظفر به على سبيل الاستعارة. وشاع ذلك حتى صار كالحقيقة، فخصوا في الاستعمال المعنى الحقيقي بأحد المصدرين وهو العثار، وخصوا المعنى المجازي بالمصدر الآخر، وهو العتور.
(ومعنى) استحقا إثما (ثبت أنهما ارتكبا ما يَأْتَمَانُ به، فقد حق عليهما الإثم، أي وقع عليهما، فالسين والتاء للتأكيد. والمراد بالإثم هو الذي تبرء منه في قوله) لا نشترى به ثمنا ولو كان ذا قربي ولا نكتم شهادة الله. (فالإثم هو أحد هذين بأن يظهر أنهما استبدلا بما استؤمنا عليه عوضاً لأنفسهما أو لغيرهما، أو بأن يظهر أنهما كتما الشهادة، أي بعضها. وحاصل الإثم أن يتضح ما يقدر في صدقهما بموجب الثبوت.

وقوله (فأخران) أي رجلان آخران، لأن وصف آخر يطلق على المغاير بالذات أو بالوصف مع المماثلة في الجنس المتحدث عنه، والمتحدث عنه هنا (إثتان). فالمعنى فإثتان آخران يقومان مقامهما في إثبات الوصية. ومعنى يقومان مقامهما، أي يعوضان تلك الشهادة. فإن المقام هو محل القيام، ثم يراد به محل عمل ما ولو لم يكن فيه قيام، ثم يراد به العمل الذي من شأنه أن يقع في محل يقوم فيه العامل، وذلك في العمل المهم. قال تعالى: (إن كان كبر عليكم مقامي وتذكيري). فمقام الشاهدين هو إثبات الوصية. (و) من (في قوله

(من الذين استحق عليهم) تبعيضية، أي شخصان آخران يكونان من الجماعة من الذين استحق عليهم. والاستحقاق كون الشيء حقيقاً بشيء آخر، فيتعدى إلى المفعول بنفسه، كقوله (استحقا إثماً)، وهو الشيء المستحق. وإذا كان الاستحقاق عن نزاع يعدى الفعل إلى المحقوق ب) على (الدالة على الاستعلاء بمعنى اللزوم له وإن كره، كأنهم ضمنوه معنى وجب كقوله تعالى) حقيق علي أن لا أقول على الله إلا الحق). ويقال: استحق زيد على عمرو كذا، أي وجب لزيد حق على عمرو، فأخذه منه.

وقرأ الجمهور (استحق عليهم) بالبناء للمجهول فالفاعل المحذوف في قوله (استحق عليهم) هو مستحق ما، وهو الذي انتفع بالشهادة واليمين الباطلة، فنال من تركة الموصي ما لم يجعله له الموصي وغلب وارث الموصي بذلك. فالذين استحق عليهم هم أولياء الموصي الذين لهم ماله بوجه من وجوه الإرث فحرموا بعضه. وقوله (عليهم) قائم مقام نائب فاعل (استحق).

وقوله: (الأول يان) تشية أولى، وهو الأجدر والأحق، أي الأجدران يقبول قولهما. فما صدقه هو ما صدق (الآخران) ومرجعه إليه فيجوز، أن يجعل خبراً عن (آخران)، فإن (آخران) لما وصف بجملة (يقومان مقامهما) صح الابتداء به، أي فشخصان آخران هما الأوليان يقبول قولهما دون الشاهدين المتهمين.

وإنما عرف باللام لأنه معهود للمخاطب ذهنياً لأن السامع إذا سمع قوله: (فإن عثر على أنهما استحقا إثماً) ترقب أن يعرف من هو الأولي يقبول قوله في هذا الشأن، ف قيل له: آخران هما الأوليان بها. ويجوز أن يكون (الأوليان) مبتدأ و) آخران يقومان) خبره. وتقديم الخبر لتعجيل الفائدة، لأن السامع يتربص بالحكم بعد قوله (فإن عثر على أنهما استحقا إثماً) فإن ذلك العثر على كذب الشاهدين يسقط شهادتهما ويمينهما، فكيف يكون القضاء في ذلك، فعجل الجواب. ويجوز أن يكون بدلاً من (آخران) أو من الضمير في (يقومان) أو خبر مبتدأ محذوف، أي هما الأوليان. ونكتة التعريف هي على الوجوه كلها.

صفحة : 1226

وقرأ حمزة، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب، وخلف، (الأول يان) بتشديد الواو مفتوحة وبكسر اللام وسكون التحتية جمع أول الذي هو مجاز بمعنى المقدم والمبتدأ به. فالذين استحق عليهم هم

أولياء الموصي حيث استحق الموصى له الوصية من مال التركة الذي كان للأولياء، أي الورثة لولا الوصية، وهو مجرور نعت) للذين استحق عليهم).

وقرأ حفص عن عاصم (استحق) بصيغة البناء للفاعل فيكون (الأول يان) هو فاعل (استحق)، وقوله (فيقسمان بالله) تفرع على قوله (يقومان مقامهما).

ومعنى (لشهادتنا أحق من شهادتهما) أنهما أولى بأن تقبل شهادتهما من اللذين عثر على أنهما استحقا إثما.

ومعنى (أحق) أنها الحق، فصيغة التفضيل مسلوبة المفاضلة. وقوله (وما اعتدينا) توكيد للأحقية، لأن الأحقية راجعة إلى نفعهما بإثبات ما كتبه الشاهدان الأجنبيةان، فلو لم تكن كذلك في الواقع لكانت باطلا واعتداء منهما على مال مبلغ الوصية. والمعنى: وما اعتدينا على الشاهدين في اتهامهما بإخفاء بعض التركة.

وقوله (إنا إذن لمن الظالمين) أي لو اعتدينا لكنا ظالمين. والمقصود منه الإشعار بأنهما متذكران ما يترتب على الاعتداء والظلم، وفي ذلك زيادة وازع.

وقد تضمن القسم على صدق خبرهما يمينا على إثبات حقهما فهي من اليمين التي يثبت بها الحق مع الشاهد العرفي، وهو شاهد التهمة التي عثر عليها في الشاهدين اللذين يبلغان الوصية.

والكلام في (إذن) هنا مثل الكلام في قوله (إنا إذن لمن الآثمين).

والمعنى أنه إن اختلفت شهادة شاهدي الوصية انتقل إلى يمين الموصى له سواء كان الموصى له واحدا أم متعددا. وإنما جاءت

الآية بصيغة الاثنين مراعاة للقضية التي نزلت فيها، وهي قضية تميم الداري وعدي بن بداء، فإن ورثة صاحب التركة كانا اثنين هما:

عمرو بن العاصي والمطلب بن أبي وداعة، وكلاهما من بني سهم، وهما موليا بديل بن أبي مريم السهمي صاحب الجام. فبعض

المفسرين يذكر أنهما موليا بديل. وبعضهم يقول: إن مولاه هو عمرو بن العاصي. والظاهر من تحليف المطلب ابن أبي وداعة أن له ولاء

من بديل، إذ لا يعرف في الإسلام أن يحلف من لا ينتفع باليمين.

فإن كان صاحب الحق واحدا حلف وحده وإن كان أصحاب الحق

جماعة حلفوا جميعا واستحقوا. ولم يقل أحد أنه إن كان صاحب

الحق واحدا يحلف معه من ليس بمستحق، ولا إن كان صاحب

الحق ثلاثة فأكثر أن يحلف اثنان منهم ويستحقون كلهم. فالإقتصار

على اثنين في إيمان الأول بين ناظر إلى قصة سبب النزول،

فتكون الآية على هذا خاصة بتلك القضية. ويجري ما يخالف تلك

القضية على ما هو المعروف في الشريعة في الاستحقاق والتهم. وهذا القول يقتضي أن الآية نزلت قبل حكم الرسول صلى الله

عليه وسلم في وصية بديل بن أبي مرجم. وذلك ظاهر بعض روايات الخبر، وفي بعض الروايات ما يقتضي أن الآية نزلت بعد أن حكم الرسول عليه الصلاة والسلام وحينئذ يتعين أن تكون تشريعا لأمثال تلك القضية مما يحدث في المستقبل، فيتعين المصير إلى الوجه الأول في اشتراط كون الأوليين اثنين إن أمكن. وبقيت صورة لم تشملها الآية مثل أن لا يجد المحتضر إلا واحدا من المسلمين، أو واحدا من غير المسلمين، أو يجد اثنين أحدهما مسلم والآخر غير مسلم. وكل ذلك يجرى على أحكامه المعروفة في الأحكام كلها من يمين من قام له شاهد أو يمين المنكر. والمشار إليه في قوله: (ذلك أدنى) إلى المذكور من الحكم من قوله (تحبسونهما من بعد الصلاة إلى قوله إنا إذن لمن الظالمين). (و) أدنى (بمعنى أقرب، والقرب هنا مجاز في قرب العلم وهو الظن، أي أقوى إلى الظن بالصدق. وضمير) يأتوا (عائد إلى الشهداء، وهم: الآخرا من غيركم، والآخرا للذان يقومان مقامهما، أي أن يأتي كل واحد منهم. فجمع الضمير على إرادة التوزيع. والمعنى أن ما شرع الله من التوثيق والضبط، ومن رد الشهادة عند العثور على الريبة أرجى إلى الظن بحصول الصدق لكثرة ما ضبط على كلا الفريقين مما ينفي الغفلة والتساهل، بله الزور والجور مع توقي سوء السمعة. ومعنى) أن يأتوا بالشهادة(: أن يؤدوا الشهادة. جعل أداؤها والإخبار بها كالإتيان بشيء من مكان.

صفحة : 1227

ومعنى قوله (على وجهها)، أي على سنتها وما هو مقوم تمامها وكمالها، فاسم الوجه في مثل هذا مستعار لأحسن ما في الشيء وأكمله تشبيها بوجه الإنسان ، إذ هو العضو الذي يعرف به المرء ويتميز عن غيره. ولما أريد منه معنى الاستعارة لهذا المعنى، وشاع هذا المعنى في كلامهم، قالوا: جاء بالشيء الفلاني على وجهه، فجعلوا الشيء مأثيا به، ووصفوه بأنه أتى به متمكنا من وجهه، أي من كمال أحواله. فحرف (على) للاستعلاء المجازي المراد منه (التمكن، مثل) أولئك على هدى من ربهم(. والجار والمجرور في موضع الحال من) الشهادة(، وصار ذلك قرينة على أن المراد من الوجه غير معناه الحقيقي.

وسنة الشهادة وكمالها هو صدقها والتثبت فيها والتنبه لما يغفل عنه من مختلف الأحوال التي قد يستخف بها في الحال وتكون للغفلة عنها عواقب تضيع الحقوق، أي ذلك يعلمهم وجه التثبت في التحمل والأداء وتوخي الصدق، وهو يدخل في قاعدة لزوم صفة اليقظة للشاهد.

وفي الآية إيماء إلى حكمة مشروعية الإعذار في الشهادة بالطعن أو المعارضة، فإن في ذلك ما يحمل شهود الشهادة على التثبت في مطابقة شهادتهم، للواقع لأن المعارضة والإعذار يكشفان عن الحق.

وقوله (أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم) عطف على قوله (أن يأتوا) باعتبار ما تعلق به من المجرورات، وذلك لأن جملة (يأتوا) بالشهادة على وجهها) أفادت الإتيان بها صادقة لا نقصان فيها بياعث من أنفس الشهود، ولذلك قدرناه بمعنى أن يعلموا كيف تكون الشهادة الصادقة. فأفادت الجملة المعطوف عليها إيجاد وازع للشهود من أنفسهم، وأفادت الجملة المعطوفة وازعا هو توقع ظهور كذبهم. ومعنى (أن ترد أيمان) أن ترجع أيمان إلى ورثة الموصي بعد أيمان الشهيدين. فالرد هنا مجاز في الانتقال، مثل قولهم: قلب عليه اليمين، فيعبروا به بين الناس، فحرف (أو) للتقسيم، وهو تقسيم يفيد تفضيل ما أجملته الإشارة في قوله (ذلك أدنى) الخ... وجمع (الأيمان) باعتبار عموم حكم الآية لسائر قضايا الوصايا التي من جنسها، على أن العرب تعدل عن التثنية كثيرا. ومنه قوله تعالى (إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما).

وذيل هذا الحكم الجليل بموعظة جميع الأمة فقال (واتقوا الله) الآية.

وقوله (واسمعوا) أمر بالسمع المستعمل في الطاعة مجازا، كما تقدم في قوله تعالى (إذ قلت سمعنا وأطعنا) في هذه السورة. وقوله (والله لا يهدي القوم الفاسقين) تحريض على التقوى والطاعة لله فيما أمر ونهى، وتحذير من مخالفة ذلك، لأن في اتباع أمر الله هدى وفي الإعراض فسقا. (والله لا يهدي القوم الفاسقين) أي المعرضين عن أمر الله، فإن ذلك لا يستهان به لأنه يؤدي إلى الرين على القلب فلا ينفذ إليه الهدى من بعد فلا تكونوهم وكونوا من المهتدين.

هذا تفسير الآيات توخيت فيه أوضح المعاني وأوفقها بالشرعية، وأطلت في بيان ذلك لإزالة ما غمض من المعاني تحت إيجازها البليغ. وقد نقل الطيبي عن الزجاج أن هذه الآية من أشكال ما في القرآن من الإعراب. وقال الفخر: روى الواحدي عن عمر: هذه الآية أعزل ما في هذه السورة من الأحكام. وقال ابن عطية عن مكي

بن أبي طالب: هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعرابا ومعنى وحكما. قال ابن عطية: وهذا كلام من لم يقع له الثلج في تفسيرها. وذلك بين من كتابه. ولقصد استيفاء معاني الآيات متتابعة تجنبت التعرض لما تفيده من الأحكام واختلاف علماء الإسلام فيها في أثناء تفسيرها. وأخرت ذلك إلى هذا الموضع حين انتهت من تفسير معانيها. وقد اشتملت على أصليين: أحدهما الأمر بالإشهاد على الوصية، وثانيهما فصل القضاء في قضية تميم الداري وعدي بن بداء مع أولياء بديل بن أبي مریم. فالأصل الأول من قوله تعالى (شهادة بينكم) إلى قوله (ولا نكتم شهادة الله). والأصل الثاني من قوله (فإن عثر على أنهما استحقا إثما) إلى قوله (بعد أيمانهم). ويحصل من ذلك معرفة وجه القضاء في أمثال تلك القضية مما يتهم فيه الشهود. وقوله: (شهادة بينكم) الآية بيان لكيفية الشهادة، وهو يتضمن الأمر بها، ولكن عدل عن ذكر الأمر لأن الناس معتادون باستحفاظ وصاياهم عند محل ثقتهم.

صفحة : 1228

وأهم الأحكام التي تؤخذ من الآية ثلاثة: أحدها استشهاد غير المسلمين في حقوق المسلمين، على رأي من جعله المراد من قوله (أو آخران من غيركم). وثانيها تحليف الشاهد على أنه صادق في شهادته. وثالثها تغليظ اليمين بالزمان. فأما الحكم الأول فقد دل عليه قوله تعالى (أو آخران من غيركم). وقد بينا أن الأظهر أن الغيرية غيرية في الدين. وقد اختلف في قبول شهادة غير المسلمين في القضايا الجارية بين المسلمين؛ فذهب الجمهور إلى أن حكم هذه الآية منسوخ بقوله تعالى (وأشهدوا ذوي عدل منكم) وقوله (ممن ترضون من الشهداء) وهذا قول مالك، وأبي حنيفة، والشافعي. وذهب جماعة إلى أن الآية محكمة، فمنهم من جعلها خاصة بالشهادة على الوصية في السفر إذا لم يكن مع الموصي مسلمون. وهو قول أبي موسى الأشعري، وابن عباس، وقضى بذلك أبو موسى الأشعري في وصية مثل هذه أيام قضائه بالكوفة، وقال: هذا أمر لم يكن بعد الذي كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. وهو قول سعيد بن المسيب،

وابن جبير، وشريح، وابن سيرين، ومجاهد، وقتادة، والسدي، وسفيان الثوري، وجماعة، وهم يقولون: لا منسوخ في سورة المائدة، تبعاً لابن عباس. ومنهم من تأول قوله (من غيركم) على أنه من غير قبيلتكم، وهو قول الزهري، والحسن، وعكرمة.

وقال أحمد ابن حنبل بقياس بقية العقود المشهود فيها في السفر على شهادة الوصية، فقال بأن شهادة أهل الذمة على المسلمين في السفر ماضية، وزاد فجعلها بدون يمين. والأظهر عندي أن حكم الآية غير منسوخ، وأن قبول شهادة غير المسلمين خاص بالوصية في السفر حيث لا يوجد مسلمون للضرورة، وأن وجه اختصاص الوصية بهذا الحكم أنها تعرض في حالة لا يستعد لها المرء من قبل فكان معذوراً في إتيان غير المسلمين في تلك الحالة خشية الفوات، بخلاف غيرها من العقود فيمكن الاستعداد لها من قبل والتوثيق لها بغير ذلك؛ فكان هذا الحكم رخصة.

والحكمة التي من أجلها لم تقبل في شريعة الإسلام شهادة غير المسلمين إلا في الضرورة، عند من رأى أعمالها في الضرورة، أن قبول الشهادة تزكية وتعديل للشاهد وترفع لمقداره إذ جعل خبره مقطوعاً للحقوق. فقد كان بعض القضاة من السلف يقول للشهود: اتقوا الله فينا فأنتم القضاة ونحن المنفذون. ولما كان رسولنا صلى الله عليه وسلم قد دعا الناس إلى اتباع دينه فأعرض عنه أهل الكتاب لم يكونوا أهلاً أن تزكيهم أمته وتسمهم بالصدق وهم كذبوا رسولنا، ولأن من لم يكن دينه ديننا لا نكون عالمين بحدود ما يزعه عن الكذب في خبره، ولا لمجال التضييق والتوسع في أعماله الناشئة عن معتقداته، إذ لعل في دينه ما يبيح له الكذب، وبخاصة إذا كانت شهادته في حق لمن يخالفه في الدين، فإننا عهدنا منهم أنهم لا يتوخون الاحتياط في حقوق من لم يكن من أهل دينهم. قال تعالى (حكاية عنهم) ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين أي المسلمين سبيل (فمن أجل ذلك لم يكن مظنة للعدالة ولا كان مقداره فيها مضبوطاً. وهذا حال الغالب منهم، وفيهم من قال الله في شأنه) من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك (ولكن الحكم للغالب.

وأما حكم تحليف الشاهد على صدقه في شهادته فلم يرد في المأثور إلا في هذا الموضع؛ فأما الذين قالوا بنسخ قبول شهادة الكافر فتحليف شاهدي الوصية الكافرين منسوخ تبعاً، وهو قول الجمهور. وأما الذين جعلوه محكماً فقد اختلفوا، فمنهم من خص اليمين بشاهدي الوصية من غير المسلمين، ومنهم من اعتبر بعله مشروعية تحليف الشاهدين من غير المسلمين، فحسب عليه تحليف الشاهدين إذا تطرقت إليهما الريبة ولو كانا مسلمين. وهذا لا وجه له إذ قد شرط الله فيهما العدالة وهي تنافي الريبة، نعم قد يقال:

هذا إذا تعذرت العدالة أو ضعفت في بعض الأوقات ووقع الاضطراب إلى استشهاده غير العدول كما هي حالة معظم بلاد الإسلام اليوم، فلا يبعد أن يكون لتحليف الشاهد المستور الحال وجه في القضاء. والمسألة مبسطة في كتب الفقه.

صفحة : 1229

وأما حكم تغليظ اليمين فقد أخذ من الآية أن اليمين تقع بعد الصلاة، فكان ذلك أصلاً في تغليظ اليمين في نظر بعض أهل العلم، ويجيء في تغليظ اليمين أن يكون بالزمان والمكان واللفظ. وفي جميعها اختلاف بين العلماء. وليس في الآية ما يتمسك به بواحد من هذه الثلاثة إلا قوله: (من بعد الصلاة) وقد بينت أن الأظهر أنه خاص بالوصية، وأما التغليظ بالمكان وباللفظ فتفصيله في كتب الخلاف. يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجيتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علم الغيوب[109] إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلاً وإذ علمتك الكتب والحكمة والتوراة والإنجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ تخرج الموتى بإذني وإذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جنتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين[110] (جملة) يوم يجمع الله الرسل (استئناف ابتدائي متصل بقوله:) فأثابهم الله بما قالوا إلى قوله وذلك جزاء المحسنين). وما بينهما جمل معترضة نشأ بعضها عن بعض، فعاد الكلام الآن إلى أحوال الذين اتبعوا عيسى عليه السلام، فبدل كثير منهم تبديلاً بلغ بهم إلى الكفر ومضاهاة المشركين، للتذكير بهول عظيم من أهوال يوم القيامة تكون فيه شهادة الرسل على الأمم وبراءتهم مما أحدثه أممهم بعدهم في الدين مما لم يأذن به الله، والتخلص من ذلك إلى شهادة عيسى على النصارى بأنه لم يأمرهم بتأليه وعبادته. وهذا متصل في الغرض بما تقدم من قوله تعالى (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى). فإن في تلك الآيات ترغيباً وترهيباً، وإبعاداً وتقريباً، وقع الانتقال منها إلى أحكام تشريعية ناسبت ما ابتدعه اليهود والنصارى، وذلك من قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم) وتفنن الانتقال إلى هذا المبلغ، فهذا عود إلى بيان تمام نهوض الحجة على النصارى في مشهد يوم القيامة. ولقد جاء هذا مناسباً للتذكير العام بقوله تعالى: (واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين). ولمناسبة هذا

المقام التزم وصف عيسى بابن مريم كلما تكرر ذكره في هذه الآيات أربع مرات تعريضا بإبطال دعوى أنه ابن لله تعالى. ولأنه لما تم الكلام على الاستشهاد على وصايا المخلوقين ناسب الانتقال إلى شهادة الرسل على وصايا الخالق تعالى، فإن الأديان وصايا الله إلى خلقه. قال تعالى: (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى). وقد سماهم الله تعالى شهداء في قوله (فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا).

فقوله (يوم يجمع ظرف، والأظهر أنه معمول لعامل محذوف يقدر بنحو: اذكر يوم يجمع الله الرسل، أو يقدر له عامل يكون بمنزلة الجواب للظرف، لأن الظرف إذا تقدم يعامل معاملة الشرط في إعطائه جوابا. وقد حذف هذا العامل لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن من التهويل، تقديره يوم يجمع الله الرسل يكون هول عظيم لا يبلغه طول التعبير فينبغي طيه. ويجوز أن يكون متعلقا بفعل (قالوا لا علم لنا.. الخ، أي أن ذلك الفعل هو المقصود من الجملة المستأنفة. وأصل نظم الكلام: يجمع الله الرسل يوم القيامة فيقول الخ. فغير نظم الكلام إلى الأسلوب الذي وقع في الآية للاهتمام بالخبر، فيفتح بهذا الظرف المهول وليورد الاستشهاد في صورة المقابلة بين الله والرسل. والمقصود من الكلام هو ما يأتي بقوله:) وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أنت قلت للناس (وما بينهما اعتراض.

ومن البعيد أن يكون الظرف متعلقا بقوله (لا يهدي القوم الفاسقين) لأنه لا جدوى في نفي الهداية في يوم القيامة، ولأن جزالة الكلام تناسب استئنافه، ولأن تعلقه به غير واسع المعنى.

صفحة : 1230

ومثله قول الزجاج: إنه متعلق بقوله (واتقوا الله) على أن (يوم) مفعول لأجله، وقيل: بدل اشتمال من اسم الجلالة في قوله (واتقوا الله) لأن جمع الرسل مما يشتمل عليه شأن الله، فالاستفهام في قوله (ماذا أجبتهم) مستعمل في الاستشهاد. ينتقل منه إلى لازمه، وهو توبيخ الذين كذبوا الرسل في حياتهم أو بدلوا وارتدوا بعد مماتهم.

وظاهر حقيقة الإجابة أن المعنى: ماذا أجابكم الأقوام الذين أرسلتم إليهم، أي ماذا تلقوا به دعواتكم، حملا على ما هو بمعناه في نحو قوله تعالى (فما كان جواب قومه). ويحمل قول الرسل (لا علم لنا)

على معنى لا علم لنا بما يضمرون حين أجابوا فأنت أعلم به منا. أو هو تأدب مع الله تعالى لأن ما عدا ذلك مما أجابت به الأمم يعلمه رسلهم؛ فلا بد من تأويل نفي الرسل العلم عن أنفسهم وتفويضهم إلى علم الله تعالى بهذا المعنى. فأجمع الرسل في الجواب على تفويض العلم إلى الله، أي أن علمك سبحانه أعلى من كل علم وشهادتك أعدل من كل شهادة، فكان جواب الرسل متضمنا أمورا: أحدها الشهادة على الكافرين من أممهم بأن ما عاملهم الله به هو الحق. الثاني تسفيه أولئك الكافرين في إنكارهم الذين لا يجديهم. الثالث تذكير أممهم بما عاملوا به رسلهم لأن في قولهم: إنك أنت علام الغيوب، تعميما للتذكير بكل ما صدر من أممهم من تكذيب وأذى وعناد. ويقال لمن يسأل عن شيء لا أزيدك علما بذلك، أو أنت تعرف ما جرى.

وإيراد الضمير المنفصل بعد الضمير المتصل لزيادة تقرير الخبر وتأكيده.

وعن ابن الأنباري تأويل قول الرسل (لا علم لنا) بأنهم نفوا أن يكونوا يعلمون ما كان من آخر الأمم بعد موت رسلهم من دوام على إقامة الشرائع أو التفريط فيها وتبديلها فيكون قول الرسل (لا علم لنا) محمولا على حقيقته ويكون محملا (ماذا) على قوله (ماذا أجبتهم) هو ما أجابوا به من تصديق وتكذيب ومن دوام المصدقين على تصديقهم أو نقص ذلك، ويعضد هذا التأويل ما جاء بعد هذا الكلام من قوله تعالى (وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله،) وقول عيسى عليه السلام (وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم) الآية فإن المحاورة مع عيسى بعض من المحاورة مع بقية الرسل. وهو تأويل حسن. وعبر في جواب الرسل ب) قالوا(المفيد للمضي مع أن الجواب لم يقع، للدلالة على تحقيق أن سيقع حتى صار المستقبل من قوة التحقق بمنزلة الماضي في التحقق. على أن القول الذي تحكى به المحاورات لا يلتزم فيه مراعاة صيغته لزمان وقوعه لأن زمان الوقوع يكون قد تعين بقريئة سياق المحاورة. وقرأ الجمهور (الغيوب) بضم الغين. وقرأ حمزة، وأبو بكر عن عاصم بكسر الغين وهي لغة لدفع ثقل الانتقال من الضمة إلى الباء، كما تقدم في بيوت في قوله تعالى (فأمسكوهن في البيوت) من سورة النساء. وفصل) قالوا(جريا على طريقة حكاية المحاورات، كما تقدم في قوله) (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) في سورة البقرة.

وقوله) إذ قال الله يا عيسى ابن مريم(ظرف، هو بدل من)يوم
يجمع الله الرسل(بدل اشتمال، فإن يوم الجمع مشتمل على زمن
هذا الخطاب لعيسى، ولذلك لم تعطف هذه الجملة على التي قبلها.
والمقصود من ذكر ما يقال لعيسى يومئذ هو تقرير اليهود والنصارى
الذين ضلوا في شأن عيسى بين طرفي إفراط بغض وإفراط حب.
فقوله) اذكر نعمتي عليك(إلى قوله)لا أعذبه أحدا من
العالمين(استثناس لعيسى لئلا يفزعه السؤال الوارد بعده بقوله)
أنت قلت للناس(الخ... وهذا تقرير لليهود، وما بعدها تقرير للنصارى.
والمراد من)اذكر نعمتي(الذكر بضم الذاو وهو استحضار الأمر في
الذهن. والأمر في قوله)اذكر(للامتنان، إذ ليس عيسى بناس لنعم
الله عليه وعلى والدته. ومن لازمه خزي اليهود الذين زعموا أنه
ساحر مفسد إذ ليس السحر والفساد بنعمة يعدها الله على عبده.
ووجه ذكر والدته هنا الزيادة من تبيكيت اليهود وكمدهم لأنهم
تنقصوها بأقذع مما تنقصوه.
والظرف في قوله)إذ أيدتك بروح القدس(متعلق ب)نعمتي(لما
فيها من معنى المصدر، أي النعمة الحاصلة في ذلك الوقت، وهو
وقت التأيد بروح القدس. وروح القدس هنا جبريل على الأظهر.

صفحة : 1231

والتأيد وروح القدس تقدما في سورة البقرة عند قوله)وآتينا
عيسى بن مريم البينات وأيدناه بروح القدس(.
وجملة)تكلم(حال من الضمير المنصوب ب)أيدتك(وذلك أن الله
ألقي الكلام من الملك على لسان عيسى وهو في المهد، وفي ذلك
تأييد له لإثبات نزاهة تكونه، وفي ذلك نعمة عليه، وعلى والدته إذ
ثبتت براءتها مما اتهمت به.
والجار والمجرور في قوله)في المهد(حال من ضمير)تكلم(.)
وكهلا(معطوف على)في المهد(لأنه حال أيضا، كقوله تعالى)دعانا
لجنبه أو قاعدا أو قائما(. والمهد والكهل تقدما في تفسير سورة آل
عمران. وتكليمه كهلا أريد به الدعوة إلى الدين فهو من التأيد بروح
القدس، لأنه الذي يلقي إلى عيسى ما يأمره الله بتبليغه.
وقوله)وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل(تقدم القول
في نظيره في سورة آل عمران، وكذلك قوله)وإذ تخلق من
الطين إلى قوله)وإذ تخرج الموتى بإذني(تقدم القول في نظيره
هنالك.

إلا أنه قال هنا (فتنفخ فيها) وقال في سورة آل عمران (فأنفخ فيه). فعن مكي بن أبي طالب أن الضمير في سورة آل عمران عاد إلى الطير، والضمير في هذه السورة عاد إلى الهيئة واختار ابن عطية أن يكون الضمير هنا عائداً إلى ما تقتضيه الآية ضرورة. أي بدلالة الاقتضاء. وذلك أن قوله (وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير) يقتضي صوراً أو أجساماً أو أشكالاً، وكذلك الضمير المذكور في سورة آل عمران يعود على المخلوق الذي يقتضيه (أخلق). وجعله في الكشاف عائداً إلى الكاف باعتبار كونها صفة للفظ هيئة المحذوف الدال عليه لفظ هيئة المدخول للكاف وكل ذلك ناظراً إلى أن الهيئة لا تصلح لأن تكون متعلق (تنفخ)، إذ الهيئة معنى لا ينفخ فيها ولا تكون طائراً.

وقرأ نافع وحده (فتكون طائراً) بالإفراد كما قرأ في سورة آل عمران. وتوجيهها هنا أن الضمير جرى على التأنيث فتعين أن يكون المراد وإذ تخلق، أي تقدر هيئة كهيئة الطير فتكون الهيئة طائراً، أي كل هيئة تقدرها تكون واحداً من الطير. وقرأ البقية (طيراً) بصيغة اسم الجمع باعتبار تعدد ما يقدره من هيئات كهيئة الطير.

وقال هنا (وإذ تخرج الموتى) ولم يقل: وتحيي الموتى، كما قال في سورة آل عمران، أي تخرجهم من قبورهم أحياء، فأطلق الإخراج وأريد به لازمه وهو الإحياء، لأن الميت وضع في القبر لأجل كونه ميتاً فكان إخراجه من القبر ملزوماً لانعكاس السبب الذي لأجله وضع في القبر. وقد سمى الله الإحياء خروجاً في قوله: (وأحيينا به بلدة ميتاً كذلك الخروج) وقال (أئذا متنا وكنا تراباً وعظاماً إنا لمخرجون). وقوله (وإذ كفت بني إسرائيل عنك) عطف على (إذ أيدتك) وما عطف عليه. وهذا من أعظم النعم، وهي نعمة العصمة من الإهانة، فقد كف الله عنه بني إسرائيل سنين، وهو يدعو إلى الدين بين ظهرانيتهم مع حقدهم وقلة أنصاره، فصرفهم الله عن ضره حتى أدى الرسالة، ثم لما استفاقوا وأجمعوا أمرهم على قتله عصمه الله منهم فرفعه إليه ولم يظفروا به، وماتت نفوسهم بغيظها. وقد دل على جميع هذه المدة الظرف في قوله (إذ جئتكم بالبينات) فإن تلك المدة كلها مدة ظهور معجزاته بينهم. وقوله (فقال الذين كفروا منهم) تخلص من تنهية تقرير مكذبيه إلى كرامة المصدقين به.

واقترن من دعاوي تكذيبهم إياه على قولهم (إن هذا إلا سحر مبين)، لأن ذلك الادعاء قصدوا به التوسل إلى قتله، لأن حكم الساحر في شريعة اليهود القتل إذ السحر عندهم كفر، إذ كان من

صناعة عبدة الأصنام، فقد قرنت التوراة السحر وعرافة الجان بالشرك، كما جاء في سفر اللاويين في الإصحاح العشرين. وقرأ الجمهور (إن هذا إلا سحر)، (والإشارة ب) هذا) إلى مجموع ما شاهدوه من البيئات. وقرأ حمزة، والكسائي، وخلف (إلا ساحر). والإشارة إلى عيسى المفهوم من قوله (إذ جئتهم بالبيئات). ولا شك أن اليهود قالوا لعيسى كلتا المقالتين على التفريق أو على اختلاف جماعات القائلين وأوقات القول. (وإذ أوحيت إلى الحوارين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون)[111]

صفحة : 1232

يجوز أن يكون عطفا على جملة (إذ أيدتك بروح القدس)، فيكون من جملة ما يقوله الله لعيسى يوم يجمع الرسل. فإن إيمان الحواريين نعمة على عيسى إذ لو لم يؤمنوا به لما وجد من يتبع دينه فلا يحصل له الثواب المتجدد بتجدد اهتداء الأجيال بدينه إلى أن جاء نسخه بالإسلام. والمراد بالوحي إلى الحواريين إلهامهم عند سماع دعوة عيسى للمبادرة بتصديقه، فليس المراد بالوحي الذي به دعاهم عيسى. ويجوز أن يكون الوحي الذي أوحى به إلى عيسى ليدعو بني إسرائيل إلى دينه. وخص الحواريون به هنا تنويها بهم حتى كان الوحي بالدعوة لم يكن إلا لأجلهم، لأن ذلك حصل لجميع بني إسرائيل فكفر أكثرهم على نحو قوله تعالى (إذ قال عيسى ابن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله فأمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة)؛ فكان الحواريون سابقين إلى الإيمان لم يترددوا في صدق عيسى. (وأن) تفسيرية للوحي الذي ألقاه الله في قلوب الحواريين. (وفصل جملة) قالوا آمنا) لأنها جواب ما فيه معنى القول، (وهو) أوحينا)، على طريقة الفصل في المحاوراة كما تقدم في سورة البقرة، وهو قول نفسي حصل حين ألقى الله في قلوبهم تصديق عيسى فكانه خاطبهم فأجابوه. والخطاب في قولهم: (واشهد) لله تعالى وإنما قالوا ذلك بكلام نفسي من لغتهم، فحكى الله معناه بما يؤديه قوله: (واشهد بأننا مسلمون). وسمي إيمانهم إسلاما لأنه كان تصديقا راسخا قد ارتفعوا به عن مرتبة إيمان عامة من آمن بالمسيح غيرهم، فكانوا مماثلين لإيمان عيسى، وهو إيمان الأنبياء والصدقيين، وقد قدمت بيانه في تفسير قوله تعالى (ولكن كان

حنيفا مسلما) في سورة آل عمران، وفي تفسير قوله (فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) في سورة البقرة فارجع إليه.

(إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين[112] قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين[113]) (جملة) إذ قال الحواريون (يجوز أن تكون من تمام الكلام الذي يكلم الله به عيسى يوم يجمع الرسل، فيكون (إذ) ظرفا متعلقا بفعل) قالوا آمنا (فيكون مما يذكر الله به عيسى يوم يجمع الرسل، فحكى على حسب حصوله في الدنيا وليس ذلك بمقتضى أن سؤالهم المائدة حصل في أول أوقات إيمانهم بل في وقت آخر) قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون؛ (فإن قولهم) آمنا) قد يتكرر منهم بمناسبة، كما يكون عند سماعهم تكذيب اليهود عيسى، أو عند ما يشاهدون آيات على يد عيسى، أو يقولونه لإعادة استحضار لإيمان شأن الصديقين الذين يحاسبون أنفسهم ويصقلون إيمانهم فيقولون في كل معاودة. آمنا واشهد بأننا مسلمون. وأما ما قرر به الكشف ومتابعوه فلا يحسن تفسير الكلام به.

وبجوز أن يكون جملة) إذ قال الحواريون (ابتدائية بتقدير: اذكر، على أسلوب قوله تعالى) إذ قال موسى لأهله إني أنست نارا) في سورة النمل، فيكون الكلام تخلصا إلى ذكر قصة المائدة لمناسبة حكاية ما دار بين عيسى وبين الحواريين في قوله تعالى) وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي).

وابتدأوا خطابهم عيسى بندائه باسمه للدلالة على أن ما سيقولونه أمر فيه اقتراح وكلفة له، وكذلك شأن من يخاطب من يتجشم منه كلفة أن يطيل خطابه طلبا لإقبال سمعه إليه ليكون أوعى للمقصود.

صفحة : 1233

وجرى قوله تعالى) هل يستطيع ربك) على طريقة عربية في العرض والدعاء، يقولون للمستطيع لأمر: هل تستطيع كذا، على معنى تطلب العذر له إن لم يجبك إلى مطلوبك وأن السائل لا يجب أن يكلف المسؤول ما يشق عليه، وذلك كناية فلم يبق منظورا فيه إلى صريح المعنى المقتضي أنه يشك في استطاعة المسؤول، وإنما يقول ذلك الأدنى للأعلى منه، وفي شيء يعلم أنه مستطاع للمسؤول، فقرينة الكناية تحقق المسؤول أن السائل يعلم استطاعته. ومنه ما جاء في حديث يحيى المازني أن رجلا قال لعبد

الله ابن زيد: أتستطيع أن تريني كيف كان رسول الله يتوضأ . فإن السائل يعلم أن عبد الله ابن زيد لا يشق عليه ذلك. فليس قول الحواريين المحكي بهذا اللفظ في القرآن إلا لفظاً من لغتهم يدل على التلطف والتأدب في السؤال، كما هو مناسب أهل الإيمان الخالص. وليس شكاً في قدرة الله تعالى ولكنهم سألوا آية لزيادة اطمئنان قلوبهم بالإيمان بأن ينتقلوا من الدليل العقلي إلى الدليل المحسوس. فإن النفوس بالمحسوس أنس، كما لم يكن سؤال إبراهيم بقوله (رب أرني كيف تحيي الموتى) شكاً في الحال. وعلى هذا المعنى جرى تفسير المحققين مثل ابن عطية، والواحدي، والبعوي خلافاً لما في الكشاف.

وقرأ الجمهور: (يستطيع) بياء الغيبة ورفع (ربك). (وقرأه الكسائي) هل تستطيع ربك (بتاء المخاطب ونصب الباء الموحدة من قوله) ربك (على أن) ربك (مفعول به، فيكون المعنى هل تسأل لنا ربك، فعبر بالاستطاعة عن طلب الطاعة، أي إجابة السؤال. وقيل: هي على حذف مضاف تقديره هل تستطيع سؤال ربك، فأقيم المضاف إليه مقام المضاف في إعرابه. وفي رواية الطبري عن عائشة قالت: كان الحواريون أعلم بالله عز وجل من أن يقولوا: هل يستطيع ربك، ولكن قالوا: هل تستطيع ربك. وعن معاذ بن جبل أقرأنا النبي (هل تستطيع ربك).

واسم (مائدة) هو الخوان الموضوع عليه طعام، فهو اسم لمعنى مركب يدل على طعام وما يوضع عليه. والخوان بكسر الخاء وضمها تخت من خشب له قوائم مجعول ليوضع عليه الطعام للأكل، اتفقوا على أنه معرب. قال الجواليقي: هو أعجمي. وفي حديث قتادة عن أنس قال: ما أكل رسول الله صلى الله عليه وسلم على خوان قط، ولا في سكرجة، قال فتادة: قلت لأنس: فعلام كنتم تأكلون قال: على السفر، وقيل: المائدة اسم الطعام، وإن لم يكن في وعاء ولا على خوان. وجزم بذلك بعض المحققين من أهل اللغة، ولعله مجاز مرسل بعلاقة المحل. وذكر القرطبي أنه لم تكن للعرب موائد إنما كانت لهم السفرة. وما ورد في الحديث من قول ابن عباس في الضب: لو كان حراماً ما أكل على مائدة رسول الله، إنما يعنى به الطعام الموضوع على سفرة. واسم السفرة غلب إطلاقه على وعاء من أديم مستدير له معاليق ليرفع بها إذا أريد السفر به. وسميت سفرة لأنها يتخذها المسافر. وإنما سأل الحواريون كون المائدة منزلة من السماء لأنهم رغبوا أن تكون خارقة للعادة فلا تكون مما صنع في العالم الأرضي فتعين أن تكون من عالم علوي.

وقول عيسى حين أجابهم (اتقوا الله إن كنتم مؤمنين) أمر بملازمة التقوى وعدم تزلزل الإيمان، ولذلك جاء (ب) إن (المفيدة للشك في الإيمان ليعلم الداعي إلى ذلك السؤال خشية أن يكون نشأ لهم عن شك في صدق رسولهم، فسألوا معجزة يعلمون بها صدقه بعد أن آمنوا به، وهو قريب من قوله تعالى لإبراهيم المحكي في قوله (قال أو لم تؤمن)، أي ألم تكن غنيا عن طلب الدليل المحسوس. فالمراد بالتقوى في كلام عيسى ما يشمل الإيمان وفروعه. وقيل: نهاهم عن طلب المعجزات، أي إن كنتم مؤمنين فقد حصل إيمانكم فما الحاجة إلى المعجزة. فأجابوه عن ذلك بأنهم ما أرادوا ذلك لضعف في إيمانهم إنما أرادوا التيمن بأكل طعام نزل من عند الله إكراما لهم، ولذلك زادوا (منها) ولم يقتصروا على (أن نأكل) إذ ليس غرضهم من الأكل دفع الجوع بل الغرض التشرف بأكل من شيء نازل من السماء. وهذا مثل أكل أبي من الطعام الذي أكل منه ضيفه في بيته حين انتظروه بالعشاء إلى أن ذهب جزء من الليل، وحضر أبو بكر وغضب من تركهم الطعام، فلما أخذوا يطعمون جعل الطعام يربو فقال أبو بكر لزوجته: ما هذا يا أخت بني فراس. وحمل من الغد بعض ذلك الطعام إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فأكل منه.

صفحة : 1234

ولذلك قال الحواريون (وتطمئن قلوبنا) أي بمشاهدة هذه المعجزة فإن الدليل الحسي أظهر في النفس، (ونعلم أن قد صدقنا)، أي نعلم علم ضرورة لا علم استدلال فيحصل لهم العلمان، (ونكون عليها من الشاهدين)، أي من الشاهدين على رؤية هذه المعجزة فنبلغها من لم يشهدها. فهذه أربع فوائد لسؤال إنزال المائدة، كلها درجات من الفضل الذي يرغب فيه أمثالهم. وتقديم الجار والمجرور في قوله (عليها من الشاهدين) للرعاية على الفاصلة.

(قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا وأنت خير الرازقين] [114] قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فإني أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين [115]) (إن كان قوله) إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء (من تمام الكلام الذي يلقيه الله على عيسى يوم يجمع الله الرسل كانت هذه الجملة وهي) قال عيسى ابن مريم

اللهم ربنا أنزل علينا مائدة (الخ... معترضة بين جملة) وإذ أوحيت إلى الحواريين (وجملة) وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس (الآية).

وإن كان قوله (إذ قال الحواريون يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل) الآية ابتداء كلام بتقدير فعل اذكر كانت جملة (قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا) الآية مجاوبة لقول الحواريين (يا عيسى بن مريم هل يستطيع ربك) الآية على طريقة حكاية المحاورات. وقوله (اللهم ربنا أنزل علينا مائدة) اشتمل على نداءين، إذ كان قوله (ربنا) بتقدير حرف النداء. كرر النداء مبالغة في الضراعة. وليس قوله (ربنا) بدلا ولا بيانا من اسم الجلالة، لأن نداء (اللهم) لا يتبع عند جمهور النحاة لأنه جار مجرى أسماء الأصوات من أجل ما لحقه من التغيير حتى صار كأسماء الأفعال. ومن النحاة من أجاز إتباعه، وأياما كان فإن اعتبره نداء ثانيا أبلغ هنا لا سيما وقد شاع نداء الله تعالى (ربنا) مع حذف حرف النداء كما في الآيات الخواتم من سورة آل عمران.

وجمع عيسى بين النداء باسم الذات الجامع لصفات الجلال وبين النداء بوصف الربوبية له وللحواريين استعطافا لله ليجيب دعاءهم. ومعنى (تكون لنا عيدا) أي يكون تذكر نزولها بأن يجعلوا اليوم الموافق يوم نزولها من كل سنة عيدا، فإسناد الكون عيدا للمائدة إسناد مجازي، وإنما العيد اليوم الموافق ليوم نزولها، ولذلك قال (لأولنا وآخرنا)، أي لأول أمة النصرانية وآخرها، وهم الذين ختمت بهم النصرانية عند البعثة المحمدية.

والعيد اسم ليوم يعود كل سنة، ذكرى لنعمة أو حادثة وقعت فيه للشكر أو للاعتبار. وقد ورد ذكره في كلام العرب. وأشهر ما كانت الأعياد في العرب عند النصارى منهم قال الجعاج: كما يعود العيد نصراني مثل يوم السباسب في قول النابغة: يحيون بالريحان يوم السباسب وهو عيد الشعانيين عند النصارى. وقد سمى النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفطر عيدا في قوله لأبي بكر لما نهى الجواري اللاء كن يغنين عند عائشة إن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا . وسمى يوم النحر عيدا في قوله (شهرنا عيد لا ينقصان رمضان وذو الحجة).

والعيد مشتق من العود، وهو اسم علي زنة فعل، فجعلت واوه ياء لوقوعها إثر كسرة لازمة. وجمعه على أعياد بالياء على خلاف القياس، لأن قياس الجمع أنه يرد الأشياء إلى أصولها، فقياس جمعه أعواد لكنهم جمعه على أعياد، وصغروه على عييد، تفرقة بينه وبين جمع عود وتصغيره.

وقوله: (لأولنا) بدل من الضمير في قوله (لنا) بدل بعض من كل، وعطف (وأخرنا) عليه يصير الجميع في قوة البدل المطابق. وقد أظهر لام الجر في البدل، وشأن البدل أن لا يظهر فيه العامل الذي عمل في المبدل منه لأن كون البدل تابعا للمبدل منه في الإعراب مناف لذكر العامل الذي عمل في المتبوع، ولهذا قال النحاة: إن البدل على نية تكرار العامل، أي العامل منوي غير مصرح به. وقد ذكر الزمخشري في المفصل أن عامل البدل قد يصرح به، وجعل ذلك دليلا على أنه منوي في الغالب ولم يقيد ذلك بنوع من العوامل، ومثله بقوله تعالى: (لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة)، وبقوله في سورة الأعراف (قال الملأ الذين استكبروا للذين استضعفوا لمن آمن منهم). وقال في الكشاف في هذه الآية (لأولنا وأخرنا) بدل من (لنا) بتكرير العامل. وجوز البدل أيضا في آية الزخرف ثم قال: ويجوز أن يكون اللامان بمنزلة اللامين في قولك: وهبت له ثوبا لقميصه، يريد أن تكون اللام الأولى متعلقة ب(تكون) والثانية متعلقة ب(عيدا).

وقد استقرت ما بلغت إليه من موارد استعماله فتحصل عندي أن العامل الأصيل من فعل وشبهه لا يتكرر مع البدل، وأما العامل التكميلي لعامل غيره وذلك حرف الجر خاصة فهو الذي ورد تكريره في آيات من القرآن من قوله تعالى (قال الملأ الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا لمن آمن منهم) في سورة الأعراف، وآية سورة الزخرف، وقوله (ومن النخل من طلعتها قنوان دانية). ذلك لأن حرف الجر مكمل لعمل الفعل الذي يتعلق هو به لأنه يعدي الفعل القاصر إلى مفعوله في المعنى الذي لا يتعدى إليه بمعنى مصدره، فحرف الجر ليس بعامل قوي ولكنه مكمل للعامل المتعلق هو به. ثم إن علينا أن نتطلب الداعي إلى إظهار حرف الجر في البدل في مواقع ظهوره. وقد جعل ابن يعيش في شرح المفصل ذلك للتأكيد قال لأن الحرف قد يتكرر لقصد التأكيد . وهذا غير مقنع لنا لأن التأكيد أيضا لابد من داع يدعو إليه.

فما أظهر فيه حرف الجر من هذه الآيات كان مقتضى إظهاره إما قصد تصوير الحالة كما في أكثر الآيات، وإما دفع اللبس، وذلك في خصوص آية الأعراف لئلا يتوهم السامع أن من يتوهم أن (من آمن) من المقول وأن (من) استفهام فيظن أنهم يسألون عن تعيين من آمن من القوم، ومعنى التأكيد حاصل على كل حال لأنه ملازم لإعادة الكلمة. وأما ما ليس بعامل فهو الاستفهام وقد التزم ظهور

همزة الاستفهام في البدل من اسم استفهام، نحو: أين تنزل أفي
الدار أم في الحائط، ومن ذا أسعيد أم علي.
وهذا العيد الذي ذكر في هذه الآية غير معروف عند النصارى
ولكنهم ذكروا أن عيسى عليه السلام أكل مع الحواريين على مائدة
ليلة عيد الفصح، وهي الليلة التي يعتقدون أنه صلب من صباحها.
فلعل معنى كونها عيداً أنها صيرت يوم الفصح عيداً في المسيحية
كما كان عيداً في اليهودية، فيكون ذلك قد صار عيداً باختلاف
الاعتبار وإن كان اليوم واحداً لأن المسيحيين وفقوا لأعياد اليهود
مناسبات أخرى لائقة بالمسيحية إعفاءً على آثار اليهودية.
وجملة (قال الله إني منزلها) جواب دعاء عيسى، فلذلك فصلت
علي طريقة المحاورة.
وأكد الخبر ب(إن) تحقيقاً للوعد. والمعنى إني منزلها عليكم الآن،
فهو استجابة وليس بوعده.
وقوله: (فمن يكفر) تفرغ عن إجابة رغبتهم، وتحذير لهم من الوقوع
في الكفر بعد الإيمان إعلماً بأهمية الإيمان عند الله تعالى، فجعل
جزاء إجابته إياهم أن لا يعودوا إلى الكفر فإن عادوا عذبوا عذاباً
أشد من عذاب سائر الكفار لأنهم تعاضد لديهم دليل العقل والحس
فلم يبق لهم عذر.
والضمير المنصوب في قوله (لا أعذبه) ضمير المصدر، فهو في
موضع المفعول المطلق وليس مفعولاً به، أي لا أعذب أحداً من
العالمين ذلك العذاب، أي مثل ذلك العذاب.

صفحة : 1236

وقد وقفت قصة سؤال المائدة عند هذا المقدار وطوي خبر ماذا
حدث بعد نزولها لأنه لا أثر له في المراد من القصة، وهو العبرة
بحال إيمان الحواريين وتعلقهم بما يزيدهم يقيناً، وبقرهم إلى ربهم
وتحصيل مرتبة الشهادة على من يأتي بعدهم، وعلى ضراعة المسيح
الدالة على عبوديته، وعلى كرامته عند ربه إذ أجاب دعوته، وعلى
سعة القدرة. وأما تفصيل ما حوته المائدة وما دار بينهم عند نزولها
فلا عبرة فيه. وقد أكثر فيه المفسرون بأخبار واهية الأسانيد سوى
ما أخرجه الترمذي في أبواب التفسير عن الحسن بن قزعة بسنده
إلى عمار بن ياسر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
أنزلت المائدة من السماء خبزاً ولحماً الحديث. قال الترمذي: هذا
الحديث رواه غير واحد عن عمار بن ياسر موقوفاً ولا نعرفه

مرفوعاً إلا من حديث الحسن بن قزعة ولا نعلم للحديث المرفوع أصلاً.

واختلف المفسرون في أن المائدة هل نزلت من السماء أو لم تنزل. فعن مجاهد والحسن أنهم لما سمعوا قوله تعالى: (فمن يكفر بعد منكم) الآية خافوا فاستعفوا من طلب نزولها فلم تنزل. وقال الجمهور: نزلت. وهو الظاهر لأن قوله تعالى (إني منزلها عليكم) وعد لا يخلف، وليس مشروطاً بشرط ولكنه معقب بتحذير من الكفر، وذلك حاصل أثره عند الحواريين وليسوا ممن يخشى العود إلى الكفر سواء نزلت المائدة أم لم تنزل. وأما النصارى فلا يعرفون خبر نزول المائدة من السماء، وكم من خبر أهملوه في الأناجيل.

(وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علم الغيوب [116]) ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنتم عليهم شهيذاً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد [117] إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم [118]) (وإذ قال الله) عطف على قوله: (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك) فهو ما يقوله الله يوم يجمع الرسل وليس مما قاله في الدنيا، لأن عبادة عيسى حدثت بعد رفعه، ولقوله (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم). فقد أجمع المفسرون على أن المراد به يوم القيامة. وأن قوله (وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس) قول يقوله يوم القيامة. وهذا مبدأ تقريع النصارى بعد أن فرغ من تقريع اليهود من قوله (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك) إلى هنا. وتقريع النصارى هو المقصود من هذه الآيات كما تقدم عند قوله تعالى (يوم يجمع الله الرسل) الآية، فالاستفهام هنا كالاستفهام في قوله تعالى للرسول (ماذا أجبتكم) والله يعلم أن عيسى لم يقل ذلك ولكن أريد إعلان كذب من كفر من النصارى.

وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي في قوله (أنت قلت للناس) يدل على أن الاستفهام متوجه إلى تخصيصه بالخبر دون غيره مع أن الخبر حاصل لا محالة. فقول قائلين: اتخذوا عيسى وأمه إلهين، واقع. وإنما ألقى الاستفهام لعيسى أهو الذي قال لهم ذلك تعريضاً بالإرهاب والوعيد بتوجه عقوبة إلى من قال هذا القول إن تنصل منه عيسى فيعلم أحبارهم الذين اخترعوا هذا القول أنهم المراد بذلك.

والمعنى أنه إن لم يكن هو قائل ذلك فلا عذر لمن قاله لأنهم زعموا أنهم يتبعون أقوال عيسى وتعاليمه، فلو كان هو القائل لقال: اتخذوني وأمي، ولذلك جاء التعبير بهذين اللفظين في الآية. والمراد بالناس أهل دينه. وقوله (من دون الله) متعلق ب(اتخذوني)، و(حرف) من (صلة) وتوكيد.

وكلمة (دون) اسم للمكان المجاوز، ويكثر أن يكون مكانا مجازيا مرادا به المغايرة، فتكون بمعنى سوى . وانظر ما تقدم أنفا عند قوله تعالى (قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا). والمعنى اتخذوني وأمي إلهين سوى الله.

صفحة : 1237

وقد شاع هذا في استعمال القرآن قال تعالى (ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله)، وقال (ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله)، وغير ذلك من الآيات التي خوطب بها المشركون مع أنهم أشركوا مع الله غيره ولم ينكروا إلهية الله.

وذكر هذا المتعلق إلزاما لهم بشناعة إثبات إلهية لغير الله لأن النصرى لما ادعوا حلول الله في ذات عيسى توزعت الإلهية وبطلت الوحدانية. وقد تقدم بيان هذا المذهب عند تفسير قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم) في هذه السورة.

وجواب عيسى عليه السلام بقوله (سبحانك) تنزيه لله تعالى عن مضمون تلك المقالة. وكانت المبادرة بتنزيه الله تعالى أهم من تبرئته نفسه، على أنها مقدمة للتبري لأنه إذا كان ينزه الله عن ذلك فلا جرم أنه لا يأمر به أحدا. وتقدم الكلام على (سبحانك) في قوله تعالى (قالوا سبحانك لا علم لنا) في سورة البقرة. وبرأ نفسه فقال: (ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق)؛ فجملة (ما يكون لي أن أقول) مستأنفة لأنها جواب السؤال. وجملة (سبحانك) تمهيد.

وقوله (ما يكون لي) مبالغة في التبرئة من ذلك، أي ما يوجد لدي قول ما ليس لي بحق فاللام في قوله (ما يكون لي) للاستحقاق، أي ما يوجد حق أن أقول. وذلك أبلغ من أقله لأنه نفى أن يوجد استحقاقه ذلك القول.

والباء في قوله (بحق) زائدة في خبر (ليس) لتأكيد النفي الذي دلت عليه (ليس). واللام في قوله (ليس لي بحق) متعلقة بلفظ (حق) على رأي المحققين من النحاة أنه يجوز تقديم المتعلق على متعلقه المجرور بحرف الجر. وقدم الجار والمجرور للتنخيص على أنه ظرف لغو متعلق (بحق) لئلا يتوهم أنه ظرف مستقر صفة ل(حق) حتى يفهم منه أنه نفي كون ذلك حقا له ولكنه حق لغيره الذين قالوه وكفروا به، وللمبادرة بما يدل على تنصله من ذلك بأنه ليس له. وقد أفاد الكلام تأكيد كون ذلك ليس حقا له بطريق المذهب الكلامي لأنه نفي أن يباح له أن يقول ما لا يحق له، فعلم أن ذلك ليس حقا له وأنه لم يقله لأجل كونه كذلك. فهذا تأكيد في غاية البلاغة والتفنن.

ثم ارتقى في التبرئ فقال (إن كنت قلته فقد علمته)، فالجملة مستأنفة لأنها دليل وحجة لمضمون الجملة التي قبلها، فكانت كالبيان فلذلك فصلت. والضمير المنصوب في (قلته) عائد إلى الكلام المتقدم. ونصب القول للمفرد إذا كان في معنى الجملة شائع كقوله تعالى (كلا إنها كلمة هو قائلها)، فاستدل على انتفاء أن يقوله بأن الله يعلم أنه لم يقله، وذلك لأنه يتحقق أنه لم يقله، فلذلك أحال على علم الله تعالى. وهذا كقول العرب: يعلم الله أنني لم أفعل، كما قال الحارث بن عباد:

لم أكن من جناتها علم الله وأني لحرها اليوم صال ولذلك
قال: (تعلم ما في نفسي)، (جملة) تعلم ما في نفسي (بيان لجملة
الشرط) إن كنت قلته فقد علمته (فلذلك فصلت).

والنفس تطلق على العقل وعلى ما به الإنسان، إنسان وهي الروح الإنسان ي، وتطلق على الذات. والمعنى هنا: تعلم ما أعتقده، أي تعلم ما أعلمه لأن النفس مقر العلوم في المتعارف. وقوله (ولا أعلم ما في نفسي) (اعتراض نشأ عن) تعلم ما في نفسي (لقصد الجمع بين الأمرين في الوقت الواحد وفي كل حال. وذلك مبالغة في التنزيه وليس له أثر في التبرئ والتنصل، فلذلك تكون الواو اعتراضية.

وإضافة النفس إلى اسم الجلالة هنا بمعنى العلم الذي لم يطلع عليه غيره، أي ولا أعلم ما تعلمه، أي مما انفردت بعمله. وقد حسنه هنا المشاكلة كما أشار إليه في الكشف.

وفي جواز إطلاق النفس على ذات الله تعالى بدون مشاكلة خلاف؛ فمن العلماء من منع ذلك واليه ذهب السعد والسيد وعبد الحكيم في شروح المفتاح والتلخيص. وهؤلاء يجعلون ما ورد من ذلك في الكتاب (نحو) ويحذركم الله نفسه (من قبيل المتشابه. ومن العلماء من جوز ذلك مثل إمام الحرمين كما نقله ابن عرفة في

التفسير عند قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) في سورة الأنعام، ويشهد له تكرر استعماله في القرآن وكلام النبي صلى الله عليه وسلم كما في الحديث القدسي (إن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي).

صفحة : 1238

وقوله (إنك أنت علام الغيوب) علة لقوله (تعلم ما في نفسي) ولذلك جيء ب(إن) المفيدة للتعليل. وقد جمع فيه أربع مؤكدات وطريقة حصر، فضمير الفصل أفاد الحصر، وإن، وصيغة الحصر، وجمع الغيوب، وأداة الاستغراب. وبعد أن تبرأ من أن يكون أمر أمته بما اختلقوه انتقل فبين أنه أمرهم بعكس ذلك حسبما أمره الله تعالى فقال (ما قلت لهم إلا ما أمرتني به)، فقوله (ما قلت لهم) ارتقاء في الجواب، فهو استئناف بمنزلة الجواب الأول وهو (ما يكون لي أن أقول) الخ... صرح هنا بما قاله لأن الاستفهام عن مقاله. والمعنى: ما تجاوزت فيما قلت حد التبليغ لما أمرتني به، فالموصول وصلته هو مقول (ما قلت لهم) وهو مفرد دال على جمل، فلذلك صح وقوعه منصوبا بفعل القول.

(وأن) مفسرة (أمرتني) لأن الأمر فيه معنى القول دون حروفه (وجملة) (اعبدوا الله ربي وربكم) (تفسيرية ل) (أمرتني). (واختير) (أمرتني) (على) (قلت لي) (مبالغة في الأدب. ولما كان) (أمرتني) (متضمنا معنى القول كانت جملة) (اعبدوا الله ربي وربكم) (هي الأمور بأن يبلغه لهم فالله قال له: قل لهم اعبدوا الله ربي وربكم. فعلى هذا يكون) (ربي وربكم) (من مقول الله تعالى لأنه أمره بأن يقول هذه العبارة ولكن لما عبر عن ذلك بفعل) (أمرتني به) (صح تفسيره بحرف) (أن) (التفسيرية فالذي قاله عيسى هو عين اللفظ الذي أمره الله بأن يقوله. فلا حاجة إلى ما تكلف به في الكشف على أن صاحب الانتصاف جوز وجهها آخر وهو أن يكون التفسير جرى على حكاية القول المأمور به بالمعنى، فيكون الله تعالى قال له: قل لهم أن يعبدوا ربك وربهم. فلما حكاه عيسى قال: اعبدوا الله ربي وربكم اه. وهذا التوجيه هو الشائع بين أهل العلم حتى جعلوا الآية مثالا لحكاية القول بالمعنى. وأقول: هو استعمال فصيح. فال ابن عطية في تفسير قوله تعالى (مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم) في سورة الأنعام إذا أخبرت أنك قلت لغائب أو قيل له أو أمرت أن يقال له: فلك في فصيح كلام العرب أن تحكي الألفاظ المقولة بعينها، فتجيء

بلفظ المخاطبة، ولك أن تأتي بالمعنى في الألفاظ بذكر غائب دون مخاطبة اه. وعندى أنه ضعيف في هذه الآية.

ثم تبرأ من تبعتهم فقال (وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم) أي كنت مشاهدا لهم ورقبيا يمنعهم من أن يقولوا مثل هذه المقالة الشنعاء.

(و) ما دمت () ما (فيه ظرفية مصدرية، و) دام (تامة لا تطلب منصوبا، و) فيهم (متعلق ب) دمت (، أي بينهم، وليس خبرا ل) دام (على الأظهر، لأن) دام (التي تطلب خبرا هي التي يراد منها الاستمرار على فعل معين هو مضمون خبرها، أما هي هنا فهي بمعنى البقاء، أي ما بقيت فيهم، أي ما بقيت في الدنيا.

ولذلك فرع عنه قوله (فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم)، أي فلما قضيت بوفاتي، لأن مباشر الوفاة هو ملك الموت. والوفاة الموت، وتوفاه الله أماته، أي قضى به وتوفاه ملك الموت قبض روحه وأماته.

وقد تقدم ذلك عند قوله تعالى (إني متوفيك) في سورة آل عمران.

والمعنى: أنك لما توفيتني قد صارت الوفاة حائلا بيني وبينهم فلم يكن لي أن أنكر عليهم ضلالهم، ولذلك قال (كنت أنت الرقيب عليهم)، فجاء بضمير الفصل الدال على القصر، أي كنت أنت الرقيب لا أنا إذ لم يبق بيني وبين الدنيا اتصال. والمعنى أنك تعلم أمرهم وترسل إليهم من يهديهم متى شئت. وقد أرسل إليهم محمدا صلى الله عليه وسلم وهداهم بكل وجه الاهداء. وأقصى وجوه الاهداء إبلاغهم ما سيكون في شأنهم يوم القيامة.

وقوله (وأنت على كل شيء شهيد) تذييل، والواو اعتراضية إذ ليس معطوفا على ما تقدم لئلا يكون في حكم جواب (لما).

وقوله (إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) فوض أمرهم إلى الله فهو أعلم بما يجازيهم به لأن المقام مقام إمساك عن إبداء رغبة لشدة هول ذلك اليوم، وغاية ما عرض به عيسى أنه جوز المغفرة لهم رحمة منه بهم.

وقوله (فإنك أنت العزيز الحكيم) ذكر العزيز كناية عن كونه يغفر عن مقدرة، وذكر الحكيم لمناسبته للتفويض، أي المحكم للأمور العالم بما يليق بهم.

(قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم[119]) (جواب عن قول عيسى، فلذلك فصلت الجملة على طريقة الحوار.

والإشارة إلى يوم القيامة وهو حاضر حين تجري هذه المقابلة. وجملة (ينفع الصادقين صدقهم) مضاف إليها (يوم)، أي هذا يوم نفع الصدق. وقد قرأ غير نافع من العشرة (يوم) مضموما ضمة رفع (لأنه خبر) هذا. وقرأه نافع مفتوحا على أنه مبني على الفتح لإضافته إلى الجملة الفعلية. وإضافة اسم الزمان إلى الجملة الفعلية تسوغ بناءه على الفتح، فإن كانت ماضوية فالبناء أكثر، كقول النابغة: على حين عاتبت المشيب على الصبا وإن كانت مضارعية فالبناء والإعراب جائزان كما في هذه الآية، وهو التحقيق. وإضافة الظرف إلى الجملة تقتضي أن مضمونها يحصل فيه، فنفع الصدق أصحابه حاصل يومئذ. وعموم الصادقين يشمل الصدق الصادر في ذلك اليوم والصادر في الدنيا، فنفع كليهما يظهر يومئذ؛ فأما نفع الصادر في الدنيا فهو حصول ثوابه، وأما نفع الصادر في الآخرة كصدق المسيح فيما قاله فهو برضى الله عن الصادق أو تجنب غضبه على الذي يكذبه فلا حيرة في معنى الآية.

والمراد ب(الصادقين) الذين كان الصدق شعارهم لم يعدلوا عنه. ومن أول مراتب الصدق صدق الاعتقاد بأن لا يعتقدوا ما هو مخالف لما في نفس الأمر مما قام عليه الدليل العقلي أو الشرعي. قال الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين). ومعنى نفع الصدق صاحبه في ذلك اليوم أن ذلك اليوم يوم الحق فالصادق ينتفع فيه بصدقه، لأن الصدق حسن فلا يكون له في الحق إلا الأثر الحسن، بخلاف الحال في عالم الدنيا عالم حصول الحق والباطل فإن الحق قد يجر ضرا لصاحبه بتحريف الناس للحقائق، أو بمؤاخذته على ما أخبر به بحيث لو لم يخبر به لما أطلع عليه أحد. وأما ما يترتب عليه من الثواب في الآخرة فذلك من النفع الحاصل في يوم القيامة. وقد ابتلي كعب بن مالك رضي الله عنه في الصدق ثم رأى حسن مغبته في الدنيا.

ومعنى نفع الصدق أنه إن كان الخبر عن أمر حسن ارتكبه المخبر فالصدق حسن والمخبر عنه حسن فيكون نفعاً محضاً وعليه جزاءان، كما في قول عيسى (سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق) إلى آخره، وإن كان الخبر عن أمر قبيح فإن الصدق لا يزيد المخبر عنه قبحاً لأنه قد حصل قبيحاً سواء أخبر عنه أم لم يخبر، وكان لقبه مستحقاً أثراً قبيحاً مثله. وينفع الصدق صاحبه مرتكب

ذلك القبيح فينالها جزاء الصدق فيخف عنه بعض العقاب بما ازداد من وسائل الإحسان إليه.
وجملة (لهم جنات) مبينة لجملة (ينفع) باعتبار أنها أكمل أحوال نفع الصدق. وجملة (تجري من تحتها الأنهار) صفة لجنات (و) خالدين (حال). وكذلك جملة (رضي الله عنهم ورضوا عنه). ومعنى (رضوا عنه) المسرة الكاملة بما جازاهم به من الجنة ورضوانه. وأصل الرضا أنه ضد الغضب، فهو المحبة وأثرها من الإكرام والإحسان. فرضى الله مستعمل في إكرامه وإحسانه مثل محبته في قوله (يحبهم). ورضى الخلق عن الله هو محبته وحصول ما أملوه منه بحيث لا يبقى في نفوسهم متطلع.
واسم الإشارة في قوله (ذلك) لتعظيم المشار إليه، وهو الجنات والرضوان.

(لله ملك السماوات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير) [120] (تذييل مؤذن بانتهاء الكلام، لأن هذه الجملة جمعت عبودية كل الموجودات لله تعالى، فناسبت ما تقدم من الرد على النصارى، وتضمنت أن جميعها في تصرفه تعالى فناسبت كما تقدم من جزاء الصادقين. وفيها معنى التفويض لله تعالى في كل ما ينزل، فأذنت بانتهاء نزول القرآن على القول بأن سورة المائدة آخر ما نزل، وباقتراب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم لما في الآية من معنى التسليم لله وأنه الفعال لما يريد.
وتقديم المجرور باللام مفيد للقصر أي له لا لغيره.

صفحة : 1240

وجيء بالموصول (ما) (في قوله) (وما فيهن) (دون) (من) (لأن) (ما) (هي الأصل في الموصول المبهم فلم يعتبر تغليب العقلاء، وتقديم المجرور ب) (على) (في قوله) (على كل شيء قدير) (للعناية على الفاضلة المبنية على حرفين بينهما حرف مد). (وما فيهن) (عطف على (ملك) (أي لله ما في السماوات والأرض، كما في سورة البقرة) (لله ما في السماوات وما في الأرض) (يفيد قصرها على كونها لله لا لغيره. وليس معطوفا على السماوات والأرض إذ لا يحسن أن يقال: لله ملك ما في السماوات والأرض لأن الملك يضاف إلى الأقطار والآفاق والأماكن كما حكى الله تعالى) (أليس لي ملك مصر). (ويضاف إلى صاحب الملك كما في قوله) (على ملك سليمان). (ويقال: في مدة ملك الآشوريين أو الرومان.
بسم الله الرحمن الرحيم

سورة الانعام

ليس لهذه السورة إلا هذا الاسم من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. روى الطبراني بسنده إلى عبد الله بن عمر: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: نزلت علي سورة الأنعام جملة واحدة وشيعها سبعون ألفا من الملائكة لهم زجل بالتسبيح والتحميد وورد عن عمر بن الخطاب، وابن عباس، وابن مسعود، وأنس ابن مالك، وجابر بن عبد الله، وأسماء بنت يزيد بن السكن، تسميتها في كلامهم سورة الأنعام. وكذلك ثبتت تسميتها في المصاحف وكتب التفسير والسنة.

وسميت سورة الأنعام لما تكرر فيها من ذكر لفظ الأنعام ست مرات من قوله: (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا إلى قوله إذ وصاكم الله بهذا).

وهي مكية بالاتفاق فعن ابن عباس: أنها نزلت بمكة ليلا جملة واحدة، كما رواه عنه عطاء، وعكرمة، والعمري، وهو الموافق لحديث ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتقدم آنفا. وروي أن قوله تعالى (ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي) الآية نزل في مدة حياة أبي طالب، أي قبل سنة عشر من البعثة، فإذا صح كان ضابطا لسنة نزول هذه السورة. وروى الكلبي عن ابن عباس: أن ست آيات منها نزلت بالمدينة، ثلاثا من قوله (وما قدروا لله حق قدره) إلى منتهى ثلاث آيات، وثلاثا من قوله (قل تعالوا أتل حرم ربكم عليكم إلى قوله ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون). وعن أبي جحيفة أن آية (ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة) مدنية.

وقيل نزلت آية (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى الي) الآية بالمدينة، بناء على ما ذكر من سبب نزولها الآتي. وقيل: نزلت آية (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه) الآية، وآية (الذين آتيناهم الكتاب يؤمنون به) الآية، كلتاهما بالمدينة بناء على ما ذكر من أسباب نزولهما كما سيأتي. وقال ابن العربي في أحكام القرآن عند قوله تعالى (قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما) الآية أنها في قول الأكثر نزلت يوم نزول قوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) الآية، أي سنة عشر، فتكون هذه الآيات مستثناة من مكية السورة ألحقت بها. وقال ابن عطية في تفسير قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) الآية من هذه السورة. إن النقاش حكى أن سورة الأنعام كلها مدنية. ولكن قال ابن الحصار: لا يصح نقل في شيء نزل من الأنعام في المدينة. وهذا هو الأظهر وهو الذي رواه أبو عبيد، والبيهقي، وابن مردويه، والطبراني، عن ابن عباس؛ وأبو الشيخ عن أبي بن كعب.

وعن ابن عباس أنها نزلت بمكة جملة واحدة ودعا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكتاب فكتبوها من ليلتهم. وروى سفيان الثوري، وشريك عن أسماء بنت يزيد الأنصارية: نزلت سورة الأنعام على رسول الله صلى الله عليه وسلم جملة وهو في مسير وأنا آخذة بزمام ناقته إن كادت من ثقلها لتكسر عظام الناقة. ولم يعينوا هذا المسير ولا زمنه غير أن أسماء هذه لا يعرف لها مجيء إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل هجرته ولا هي معدودة فيمن تابع في العقبة الثانية حتى يقال: إنها لقيته قبل الهجرة، وإنما المعدودة أسماء بنت عمرو بن عدي. فحال هذا الحديث غير بين. ولعله التبس فيه قراءة السورة في ذلك السفر بأنها نزلت حينئذ.

صفحة : 1241

قالوا: ولم تنزل من السور الطوال سورة جملة واحدة غيرها. وقد وقع مثل ذلك في رواية شريك عن أسماء بنت يزيد كما علمته أنفا، فلعل حكمة إنزالها جملة واحدة قطع تغلل المشركين في قولهم (لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة). توهما منهم أن تنجيم نزوله ينادك كونه كتابا، فأنزل الله سورة الأنعام. وهي في مقدار كتاب من كتبهم التي يعرفونها كالإنجيل والزيور، ليعلموا أن الله قادر على ذلك، إلا أن حكمة تنجيم النزول أولى بالمراعاة. وأيضا ليحصل الإعجاز بمختلف أساليب الكلام من قصر وطول وتوسط، فإن طول الكلام قد يقتضيه المقام، كما قال قيس بن خزيمة يفخر بما عنده من الفضائل: وخطبة من لدن تطلع الشمس إلى أن تغرب الخ .

وقال أبو دؤاد بن جرير الأيادي يمدح خطباء إياد:

يرمون بالخطب الطوال وتارة
الملاحظ خيفة الرقباء واعلم أن نزول هذه السورة جملة واحدة
على الصحيح لا ينادك ما يذكر لبعض آياتها من أسباب نزولها، لأن
أسباب نزول تلك الآيات إن كان لحوادث قبل الهجرة فقد تتجمع
أسباب كثيرة في مدة قصيرة قبل نزول هذه السورة، فيكون نزول
تلك الآيات مسببا على تلك الحوادث، وإن كان بعد الهجرة جاز أن
تكون تلك الآيات مدنية ألحقت بسورة الأنعام لمناسبات. على أن
أسباب النزول لا يلزم أن تكون مقارنة لنزول آيات أحكامها فقد
يقع السبب ويتأخر تشريع حكمه.

وعلى القول الأصح أنها مكية فقد عدت هذه السورة الخامسة والخمسين في عد نزول السور. نزلت بعد سورة الحجر وقبل سورة الصافات.

وعدد آياتها مائة وسبع وستون في العدد المدني والمكي، ومائة وخمس وستون في العدد الكوفي، ومائة وأربع وستون في الشامي والبصري.

أغراض هذه السورة
ابتدأت بإشعار الناس بأن حق الحمد ليس إلا لله لأنه مبدع
العوالم جواهر وأعراضا فعلم أنه المتفرد بالإلهية. وإبطال تأثير
الشركاء من الأصنام والجن بإثبات أنه المتفرد بخلق العالم جواهره
وأعراضه، وخلق الإنسان ونظام حياته وموته بحكمته تعالى وعلمه،
ولا تملك آلهتهم تصرفا ولا علما.
وتنزيه الله عن الولد والصاحبة. قال أبو إسحاق الإسفرائيني في
سورة الأنعام كل قواعد التوحيد.

وموعظة المعرضين عن آيات القرآن والمكذبين بالدين الحق،
وتهديدهم بأن يحل بهم ما حل بالقرون المكذبين من قبلهم
والكافرين بنعم الله تعالى، وأنهم ما يضررون بالإنكار إلا أنفسهم.
ووعيدهم بما سيلقون عند نزع أرواحهم، ثم عند البعث.
وتسفيه المشركين فيما اقترحوه على النبي صلى الله عليه وسلم
من طلب إظهار الخوارق تهكما.

وإبطال اعتقادهم أن الله لقتهم على عقيدة الإشراف قصدا منهم
لإفحام الرسول صلى الله عليه وسلم وبيان حقيقة مشيئة الله.
وإثبات صدق القرآن بأن أهل الكتاب يعرفون أنه الحق.
والإنحاء على المشركين تكذيبهم بالبعث، وتحقيق أنه واقع، وأنهم
يشهدون بعده العذاب، وتبرأ منهم آلهتهم التي عبدوها، وسيندمون
على ذلك، كما أنها لا تغني عنهم شيئا في الحياة الدنيا، فإنهم لا
يدعون إلا الله عند النوائب.
وتثبيت النبي صلى الله عليه وسلم وأنه لا يؤاخذ بإعراض قومه،
وأمره بالإعراض عنهم.

وبيان حكمة إرسال الله الرسل، وأنها الإنذار والتبشير وليست
وظيفة الرسل إخبار الناس بما يتطلبون علمه من المغيبات.
وأن تفاضل الناس بالتقوى والانتساب إلى دين الله.
وإبطال ما شرعه أهل الشرك من شرائع الضلال.
وبيان أن التقوى الحق ليست مجرد حرمان النفس من الطيبات
بل هي حرمان النفس من الشهوات التي تحول بين النفس وبين
الكمال والتزكية.

وضرب المثل للنبي مع قومه بمثل إبراهيم مع أبيه وقومه؛ وكان الأنبياء والرسل على ذلك المثل من تقدم منهم ومن تأخر. والمنة على الأمة بما أنزل الله من القرآن هدى لهم كما أنزل الكتاب على موسى، وبأن جعلها الله خاتمة الأمم الصالحة. وبيان فضيلة القرآن ودين الإسلام وما منح الله لأهله من مضاعفة الحسنات. وتخللت ذلك قوارع للمشركين، وتنويه بالمؤمنين، وامتنان بنعم اشتملت عليها مخلوقات الله، وذكر مفاتيح الغيب.

صفحة : 1242

قال فخر الدين: قال الأصوليون أي علماء أصول الدين : السبب في إنزالها دفعة واحدة أنها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوءة والمعاد وإبطال مذاهب المعطلين والملحدين فإنزال ما يدل على الأحكام قد تكون المصلحة أن ينزله الله على قدر حاجاتهم وبحسب الحوادث، وأما ما يدل على علم الأصول فقد أنزله الله جملة واحدة.

وهي أجمع سور القرآن لأحوال العرب في الجاهلية، وأشدّها مقارعة جدال لهم واحتجاج على سفاهة أحوالهم من قوله (وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيباً)، وفيما حرموه على أنفسهم مما رزقهم الله.

وفي صحيح البخاري أن ابن عباس قال: إذا سرك أن تعلم جهل العرب فاقراً ما فوق الثلاثين ومائة من سورة الأنعام) قد خسروا الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم وحرّموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين).

ووردت في فضل سورة الأنعام وفضل آيات منها روايات كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ابن مسعود، وابن عمر، وجابر بن عبد الله، وأنس بن مالك، وابن عباس، وأسماء بنت يزيد. (الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور) جملة (الحمد لله) تفيد استحقاق الله تعالى الحمد وحده دون غيره لأنها تدل على الحصر. واللام لتعريف الجنس، فدلّت على انحصار استحقاق هذا الجنس لله تعالى. وقد تقدم بيان ذلك مستوفى في أول سورة الفاتحة.

ثم إن جملة (الحمد لله) هنا خبر لفظاً ومعنى إذ ليس هنا ما يصرف إلى قصد إنشاء الحمد بخلاف ما في سورة الفاتحة لأنه

عقب بقوله (إياك نعبد) إلى آخر السورة، فمن جوز في هذه أن تكون إنشاء معنى لم يجد التأمل.

فالمعنى هنا أن الحمد كله لا يستحقه إلا الله، وهذا قصر إضافي

للرد على المشركين الذين حمدوا الأصنام على ما تخيلوه من إسدائها إليهم نعمًا ونصرًا وتفريج كربات، فقد قال أبو سفيان حين انتصر هو وفريقه يوم أحد: اعل هبل لنا العزى ولا عزى لكم. ويجوز أن يكون قصرًا حقيقياً على معنى الكمال وأن حمد غيره تعالى من المنعمين تسامح لأنه في الحقيقة واسطة صورية لجريان نعمة الله على يديه. والمقصود هو هو، وهو الرد على المشركين، لأن الأصنام لا تستحق الحمد الصوري بله الحقيقي كما قال إبراهيم عليه السلام (لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً). ولذلك عقبتم جملة الحمد على عظيم خلق الله تعالى بجملة (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون).

والموصول، في محل الصفة لاسم الجلالة، أفاد مع صلته التذكير بعظيم صفة الخلق الذي عم السماوات والأرض وما فيهن من الجواهر والأعراض. وذلك أوجز لفظ في استحضار عظمة قدرة الله تعالى. وليس في التعريف بالموصولية هنا إيذان بتعليل الجملة التي ذكرت قبله، إذ ليست الجملة إنشائية كما علمت. والجملة الخبرية لا تعلل، لأن الخبر حكاية ما في الواقع فلا حاجة لتعليله. فالمقصود من الأوصاف التمهيد لقوله بعد (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون).

وجمع (السماوات) لأنها عوالم كثيرة، إذ كل كوكب منها عالم مستقل عن غيره، ومنها الكواكب السبعة المشهورة المعبر عنها في القرآن بالسماوات السبع فيما نرى. وأفرد الأرض لأنها عالم واحد، ولذلك لم يجيء لفظ الأرض في القرآن جمعا.

صفحة : 1243

وقوله (وجعل الظلمات والنور) أشار في الكشف أن (جعل) إذا تعدى إلى مفعول واحد فهو بمعنى أحدث وأنشأ فيقارب مرادفة معنى (خلق). والفرق بينه وبين (خلق)؛ فإن في الخلق ملاحظة معنى التقدير، وفي جعل ملاحظة معنى الانتساب، يعني كون المفعول مخلوقاً لأجل غيره أو منتسباً إلى غيره، فيعرف المنتسب إليه بمعونة المقام. فالظلمات والنور لما كانا عرضيين كان خلقهما تكويناً لتكيف موجودات السماوات والأرض بهما. ويعرف ذلك بذكر (الظلمات والنور) عقب ذكر (السماوات والأرض)، وباختيار لفظ

الخلق للسموات والأرض، ولفظ الجعل للظلمات والنور، ومنه قوله تعالى (هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها) فإن الزوج وهو الأنثى مراعى في إيجاده أن يكون تكملة لخلق الذكر، ولذلك عقبه بقوله (ليسكن إليها) والخلق أعم في الإطلاق ولذلك قال تعالى في آية أخرى (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) لأن كل تكوين لا يخلو من تقدير ونظام.

وخص بالذكر من الجواهر والأعراض عرضين عظيمين، وهما: الظلمات والنور فقال (وجعل الظلمات والنور) لاستواء جميع الناس في إدراكهما والشعور بهما. ويذكر هذه الأمور الأربعة حصلت الإشارة إلى جنسي المخلوقات من جواهر وأعراض. فالتفرقة بين فعل (خلق) وفعل (جعل) هنا محدود من فصاحة الكلمات. وإن لكل كلمة مع صاحبها مقاما، وهو ما يسمى في عرف الأدباء برشاقة الكلمة ففعل (خلق) أليق بإيجاد الذوات، وفعل (جعل) أليق بإيجاد أعراض الذوات وأحوالها ونظامها.

والاقتصار في ذكر المخلوقات على هذه الأربعة تعريض بإبطال عقائد كفار العرب فإنهم ييم مشركين وصابئة ومجوس ونصارى، وكلهم قد أثبتوا آلهة غير الله؛ فالمشركون أثبتوا آلهة من الأرض، والصابئة أثبتوا آلهة من الكواكب السماوية، والنصارى أثبتوا إلهة عيسى أو عيسى ومريم وهما من الموجودات الأرضية، والمجوس وهم المانوية ألهاوا النور والظلمة، فالنور إله الخير والظلمة إله الشر عندهم.

فأخبرهم الله تعالى أنه خالق السماوات والأرض، أي بما فيهن، وخالق الظلمات والنور.

ثم أن في إثارة الظلمات والنور بالذكر دون غيرهما من الأعراض إيماء وتعريضاً بحالي المخاطبين بالآية من كفر فريق وإيمان فريق، فإن الكفر يشبه الظلمة لأنه انغماس في جهالة وحيرة، والإيمان يشبه النور لأنه استبانة الهدى والحق. قال تعالى (يخرجهم من الظلمات إلى النور). وقدم ذكر الظلمات مراعاة للترتب في الوجود لأن الظلمة سابقة للنور، فإن النور حصل بعد خلق الذوات المضيئة، وكانت الظلمة عامة. وإنما جمع (الظلمات) (وأفرد) (النور) اتباعاً للاستعمال، لأن لفظ (الظلمات) بالجمع أخف، ولفظ (النور) بالإفرد أخف، ولذلك لم يرد لفظ (الظلمات) في القرآن إلا جمعا ولم يرد لفظ (النور) إلا مفردا. وهما معا دالان على الجنس، والتعريف الجنسي يستوي فيه المفرد والجمع فلم يبق للاختلاف سبب لاتباع الاستعمال، خلافا لما في الكشاف.

(ثم الذين كفروا بربهم يعدلون[1]) (عطفت جملة) ثم الذين كفروا بربهم يعدلون (على جملة) (الحمد لله الذي خلق السماوات).
(ف) ثم (للتراخي الرتبي الدال على أن ما بعدها يتضمن معنى من نوع ما قبله، وهو أهم في بابه. وذلك شأن) ثم (إذا وردت عاطفة جملة على أخرى، فإن عدول المشركين عن عبادة الله مع علمهم بأنه خالق الأشياء أمر غريب فيهم أعجب من علمهم بذلك.
والحجة ناهضة على الذين كفروا لأن جميعهم عدا المانوية يعترفون بأن الله هو الخالق والمدبر للكون، ولذلك قال الله تعالى) (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون).
والخبر مستعمل في التعجب على وجه الكناية بقرينة موقع (ثم) ودلالة المضارع على التجدد، فالتعجب من شأن المشركين ظاهر وأما المانوية فالتعجب من شأنهم في أنهم لم يهتدوا إلى الخالق وعبدوا بعض مخلوقاته. فالمراد ب) (الذين كفروا) كل من كفر بإثبات إله غير الله تعالى سواء في ذلك من جعل له شريكا مثل مشركي العرب والصابئة ومن خص غير الله بالإلهية كالمانوية. وهذا المراد دلت عليه القرينة وإن كان غالب عرف القرآن إطلاق الذين كفروا على المشركين.

صفحة : 1244

(ومعنى) (يعدلون) (يسوون. والعدل: التسوية. تقول: عدلت فلانا بفلان، إذا سويته به، كما تقدم في قوله) (أو عدل ذلك صياما)، (فقوله) (بربهم) (متعلق ب) (يعدلون) (ولا يصح تعليقه ب) (الذين كفروا) (لعدم الحاجة إلى ذلك).

(وحذف مفعول) (يعدلون)، (أي يعدلون بربهم غيره وقد علم كل فريق ماذا عدل بالله. والمراد يعدلونه بالله في الإلهية، وإن كان بعضهم يعترف بأن الله أعظم كما كان مشركوا العرب يقولون: لبيك لا شريك لك إلا شريكا هو لك تملكه وما ملك. وكما قالت الصابئة في الأرواح، والنصارى في الابن والروح القدس.
ومعنى التعجب عام في أحوال الذين ادعوا الإلهية لغير الله تعالى سواء فيهم من كان أهلا للاستدلال والنظر في خلق السماوات والأرض ومن لم يكن أهلا لذلك، لأن محل التعجب أنه يخلقهم ويخلق معبوداتهم فلا يهتدون إليه بل ويختلقون إلهية غيره. ومعلوم أن التعجب من شأنهم متفاوت على حسب تفاوت كفرهم وضلالهم.

(هو؟ الذي خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده وثم أنتم تموتون [2]) (استئناف لغرض آخر للتعجب من حال المشركين إذ أنكروا البعث، فإنه ذكرهم ابتداء بخلق السماوات والأرض، وعجب من حالهم في تسويتهم ما لم يخلق السماوات ولا الأرض بالله تعالى في الإلهية. ثم ذكرهم بخلقهم الأول، وعجب من حالهم كيف جمعوا بين الاعتراف بأن الله هو خالقهم الخلق الأول فكيف يموتون في الخلق الثاني).

وأتي بضمير (هو) في قوله (هو الذي خلقكم) ليحصل تعريف المسند والمسند إليه معا، فتفيد الجملة القصر في ركني الإسناد وفي متعلقها، أي هو خالقكم لا غيره، من طين لا من غيره، وهو الذي قضى أجلا وعنده أجل مسمى فينسحب حكم القصر على المعطوف على المقصور. والحال الذي اقتضى القصر هو حال إنكارهم البعث لأنهم لما أنكروه وهو الخلق الثاني نزلوا منزلة من أنكر الخلق الأول إذ لا فرق بين الخلقين بل الإعادة في متعارف الصانعين أيسر كما قال تعالى (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه) (وقال) (أفبعينا بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد). والقصر أفاد نفي جميع هذه التكوينات عن غير الله من أصنامهم، فهو كقوله (الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميئتم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء). والخطاب في قوله (خلقكم) موجه إلى الذين كفروا، ففيه التفات من الغيبة إلى الخطاب لقصد التوبيخ.

وذكر مادة ما منه الخلق بقوله (من طين) لإظهار فساد استدلالهم على إنكار الخلق الثاني، لأنهم استبعدوا أن يعاد خلق الإنسان بعد أن صار ترابا. وتكررت حكاية ذلك عنهم في القرآن، فقد اعترفوا بأنهم يصيرون ترابا بعد الموت، وهم يعترفون بأنهم خلقوا من تراب، لأن ذلك مقرر بين الناس في سائر العصور، فاستدلوا على إنكار البعث بما هو جدير بأن يكون استدلالا على إمكان البعث، لأن مصيرهم إلى تراب يقرب إعادة خلقهم، إذ صاروا إلى مادة الخلق الأول، فلذلك قال الله هنا (هو الذي خلقكم من طين) (وقال في آيات الاعتبار بعجيب تكوينه) (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج)، وأمثال ذلك.

وهذا القدر في استدلالهم يسمى في اصطلاح علم الجدل القول بالموجب، والمنبه عليه من خطأ استدلالهم يسمى فساد الوضع. ومعنى (خلقكم من طين) أنه خلق أصل الناس وهو البشر الأول من طين، فكان كل البشر راجعا إلى الخلق من الطين، فلذلك قال (خلقكم من طين). (وقال في موضع آخر) (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج) أي الإنسان المتناسل من أصل البشر.

(و)ثم (للترتيب والمهلة عاطفة فعل) قضى (على فعل) (خلق) فهو عطف فعل على فعل وليس عطف جملة على جملة. والمهلة هنا باعتبار التوزيع، أي خلق كل فرد من البشر ثم قضى له أجله، أي استوفاه له، (ف) قضى (هنا ليس بمعنى) (قدر) لأن تقدير الأجل مقارن للخلق أو سابق له وليس متأخرا عنه ولكن) قضى (هنا بمعنى) (أوفى) (أجل كل مخلوق كقوله) (فلما قضينا عليه الموت)، أي أمتناه. ولك أن تجعل (ثم) للتراخي الرتبي.

صفحة : 1245

وإنما اختير هنا ما يدل على تنهية أجل كل مخلوق من طين دون أن يقال إلى أجل، لأن دلالة تنهية الأجل على إمكان الخلق الثاني، وهو البعث، أوضح من دلالة تقدير الأجل، لأن التقدير خفي والذي يعرفه الناس هو انتهاء أجل الحياة، ولأن انتهاء أجل الحياة مقدمة للحياة الثانية.

(وجملة) (وأجل مسمى عنده) (معتزلة بين جملة) (ثم قضى أجلا). (وجملة) (ثم أنتم تمترون). (وفائدة هذا الاعتراض إعلام الخلق بأن الله عالم آجال الناس ردا على قول المشركين) (وما يهلكنا إلا الدهر). وقد خولفت كثرة الاستعمال في تقديم الخبر الظرف على كل مبتدأ نكرة موصوفة، نحو قوله تعالى (ولي نعمة واحدة)، حتى قال صاحب الكشاف: إنه الكلام السائر، فلم يقدم الظرف في هذه الآية لإظهار الاهتمام بالمسند إليه حيث خولف الاستعمال الغالب من تأخير فصار بهذا التقديم تنكيره مفيدا لمعنى التعظيم، أي وأجل عظيم مسمى عنده.

(ومعنى) (مسمى) (معين، لأن أصل السمة العلامة التي يتعين بها المعلم. والتعيين هنا تعيين الحد والوقت. والعندية في قوله) (عنده) (عندية العلم، أي معلوم له دون غيره. فالمراد بقوله) (وأجل مسمى) (أجل بعث الناس إلى الحشر، فإن إعادة النكرة بعد نكرة يفيد أن الثانية غير الأولى، فصار: المعنى ثم قضى لكم أجلين: أجلا تعرفون مدته بموت صاحبه، وأجلا معين المدة في علم الله. فالمراد بالأجل الأول عمر كل إنسان، فإنه يعلمه الناس عند موت صاحبه، فيقولون: عاش كذا وكذا سنة، وهو وإن كان علمه لا يتحقق إلا عند انتهائه فما هو إلا علم حاصل لكثير من الناس بالمقايسة. والأجل المعلوم وإن كان قد انتهى فإنه في الأصل أجل ممتد.

والمراد بالأجل الثاني ما بين موت كل أحد وبين يوم البعث الذي يبعث فيه جميع الناس، فإنه لا يعلمه في الدنيا أحد ولا يعلمونه يوم القيامة، قال تعالى (ويوم نحشرهم كأن لم يلبثوا إلا ساعة من النهار يتعارفون بينهم)، وقال (ويوم تقوم الساعة يقسم المجرمون ما لبثوا غير ساعة).

وقوله (ثم أنتم تمترون) عطفت على جملة (هو الذي خلقكم من طين)، فحرف (ثم) للتراخي الرتبي كغالب وقوعها في عطف الجمل لانتقال من خبر إلى أعجب منه، كما تقدم في قوله تعالى (ثم الذين كفروا بربهم يعدلون)، أي فالتعجب حقيق ممن يمترون في أمر البعث مع علمهم بالخلق الأول وبالموت. والمخاطب بقوله (أنتم تمترون) هم المشركون. وحيء بالمسند إليه ضميراً بارزاً للتوبيخ.

والامتراء الشك والتردد في الأمر، وهو بوزن الافتعال، مشتق من المرية بكسر الميم اسم للشك، ولم يرد فعله إلا بزيادة التاء، ولم يسمع له فعل مجرد.

وحذف متعلق (تمترون) لظهوره من المقام، أي تمترون في إمكان البعث وإعادة الخلق. والذي دل على أن هذا هو المماري فيه قوله (خلقكم من طين ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده) إذ لولا قصد التذكير بديل إمكان البعث لما كان لذكر الخلق من الطين وذكر الأجل الأول والأجل الثاني مرجح للتخصيص بالذكر.

(وهو الله في السماوات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون[3]) (عطفت على قوله) هو الذي خلقكم من طين (أي خلقكم ولم يهمل مراقبتكم، فهو يعلم أحوالكم كلها).

فالضمير مبتدأ عائد إلى اسم الجلالة من قوله (الحمد لله) وليس ضمير فصل إذ لا يقع ضمير الفصل بعد حرف العطف. وقوله (الله) خبر عن المبتدأ. وإذا كان المبتدأ ضميراً عائداً إلى اسم الله لم يكن المقصود الإخبار بأن هذا الذي خلق وقضى هو الله إذ قد علم ذلك من معاد الضمائر، فتعين أن يكون المقصود من الإخبار عنه بأنه الله معنى يفيد المقام، وذلك هو أن يكون كالنتيجة للأخبار الماضية ابتداءً من قوله (الحمد لله الذي خلق) فنبه على فساد اعتقاد الذين أثبتوا الإلهية لغير الله وحمدوا ألتهم بأنه خالق الأكوان وخالق الإنسان ومعيده، ثم أعلن أنه المنفرد بالإلهية في السماوات وفي الأرض؛ إذ لا خالق غيره كما تقرر أنفاً. وإذ هو عالم السر والجهر، وغيره لا إحساس له فضلاً عن العقل فضلاً عن أن يكون عالماً.

ولما كان اسم الجلالة معروفا عندهم لا يلتبس بغيره صار قوله (وهو الله) في معنى الموصوف بهذه الصفات هو صاحب هذا الاسم لا غيره.

صفحة : 1246

وقوله (في السماوات وفي الأرض (متعلق بالكون المستفاد من جملة القصر، أو بما في (الحمد لله) من معنى الانفراد بالإلهية، كما يقول من يذكر جوادا ثم يقول: هو حاتم في العرب، وهذا لقصد التنصيص على أنه لا يشاركه أحد في صفاته في الكائنات كلها. وقوله (يعلم سركم وجهركم) جملة مقررة لمعنى جملة (وهو الله) ولذلك فصلت، لأنها تنزل منها منزلة التوكيد لأن انفراده بالإلهية في السماوات و في الأرض مما يقتضي علمه بأحوال بعض الموجودات الأرضية.

ولا يجوز تعليق (في السماوات وفي الأرض (بالفعل في قوله (يعلم سركم) لأن سر الناس وجهركم وكسبهم حاصل في الأرض خاصة دون السماوات، فمن قدر ذلك فقد أخطأ خطأ خفيا. وذكر السر لأن علم السر دليل عموم العلم، وذكر الجهر لاستيعاب نوعي الأقوال. والمراد ب) ما تكسبون(جميع الاعتقادات والأعمال من خير وشر فهو تعريض بالوعد والوعيد. والخطاب لجميع السامعين؛ فدخل فيه الكافرون، وهم المقصود الأول من هذا الخطاب، لأنه تعليم وإيقاظ بالنسبة إليهم وتذكير بالنسبة إلى المؤمنين.

(وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين[4]) هذا انتقال إلى كفران المشركين في تكذيبهم رسالة محمد صلى الله عليه وسلم بعد أن أقيمت عليهم الحجة ببطلان كفرهم في أمر الشرك بالله في الإلهية، وقد عطف لأن الأمرين من أحوال كفرهم ولأن الذي حملهم على تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم هو دعوته إياهم إلى التوحيد، فمن أجله نشأ النزاع بينهم وبينه فكذبوه وسألوه الآيات على صدقه.

وضمائر جمع الغائبين مراد منها المشركون الذين هم بعض من شملته ضمائر الخطاب في الآية التي قبلها، ففي العدول عن الخطاب إلى الغيبة بالنسبة إليهم التفات أوجه تشهيرهم بهذا الحال الذميمة، تنصيحا على ذلك، وإعراضا عن خطابهم، وتمحيضا للخطاب للمؤمنين، وهو من أحسن الالتفات، لأن الالتفات يحسنه أن يكون له مقتض زائد على نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب المراد منه

تجديد نشاط السامع. وتكون الواو استثنائية وما بعدها كلاما مستأنفا ابتدائيا.

واستعمل المضارع في قوله (تأتيهم) للدلالة على التجدد وإن كان هذا الإتيان ماضيا أيضا بقريئة المضي في قوله (إلا كانوا). والمراد بإتيانها بلوغها إليهم وتحديهم بها، فشبه البلوغ بمجيء الجائي، كقول النابغة:

أتاني أبيت اللعن أنك لمتني وحذف ما يدل على الجانب المأتي منه لظهوره من قوله (من آيات ربهم)، أي ما تأتيهم من عند ربهم آية من آياته إلا كانوا عنها معرضين.

(و) من (في قوله) من آية (لتأكيد النفي لقصد عموم أنواع الآيات التي أتت وتأتي. و) من (التي في قوله) من آيات ربهم (تبعيضية. والمراد بقوله) من آية (كل دلالة تدل على انفراد الله تعالى بالإلهية. من ذلك آيات القرآن التي لإعجازها لهم كانت دلائل على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما أخبر به من الوجدانية. وكذلك معجزات الرسول عليه الصلاة والسلام مثل انشقاق القمر. وتقدم معنى الآية عند قوله تعالى) والذين كفروا وكذبوا بآياتنا (في سورة البقرة.

وإضافة الرب إلى ضمير) هم (لقصد التسجيل عليهم بالعقوق لحق العبودية، لأن من حق العبد أن يقبل على ما يأتيه من ربه وعلى من يأتيه يقول له: إني مرسل إليك من ربك، ثم يتأمل وينظر، وليس من حقه أن يعرض عن ذلك إذ لعله يعرض عما إن تأمله علم أنه من عند ربه.

والاستثناء مفرغ من أحوال محذوفه.

وجملة) كانوا عنها معرضين (في موضع الحال. واختير الإتيان في خبر كان بصيغة اسم الفاعل للدلالة على أن هذا الإعراض متحقق من دلالة فعل الكون، ومتجدد من دلالة صيغة اسم الفاعل لأن المشتقات في قوة الفعل المضارع. والاستثناء دل على أنهم لم يكن لهم حال إلا الإعراض.

وإنما ينشأ الإعراض عن اعتقاد عدم جدوى النظر والتأمل، فهو دليل على أن المعرض مكذب للمخبر المعرض عن سماعه.

صفحة : 1247

وأصل الإعراض صرف الوجه عن النظر في الشيء. وهو هنا مجاز في إباء المعرفة، فيشمل المعنى الحقيقي بالنسبة إلى الآيات المبصرات كانشقاق القمر، ويشمل ترك الاستماع للقرآن، ويشمل

المكابرة عن الاعتراف بإعجازه وكونه حقا بالنسبة للذين يستمعون القرآن ويكابرونه، كما يجئ في قوله (ومنهم من يستمع إليك.) وتقديم المجرور للرعاية على الفاصلة.

(فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون[5]) (الفاء فصيحة على الأظهر أفصحت عن كلام مقدر نشأ عن قوله) (إلا كانوا عنها معرضين)، أي إذا تقرر هذا الإعراض ثبت أنهم كذبوا بالحق لما جاءهم من عند الله، فإن الإعراض علامة على التكذيب، كما قدمته أنفا، فما بعد فاء الفصيحة هو الجزاء. ومعناه أن من المعلوم للأمم سوء عواقب الذين كذبوا بالحق الآتي من عند الله فلما تقرر في الآية السابقة أنهم أعرضوا عن آيات الله فقد ثبت أنهم كذبوا بالحق الوارد من الله، ولذلك فرع عليه قوله (فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون) تأكيدا لوعد المؤمنين بالنصر وإظهار الإسلام على الدين كله وإنذار للمشركين بأن سيحل بهم ما حل بالأمم الذين كذبوا رسلهم ممن عرفوا مثل عاد وثمود وأصحاب الرس.

وبهذا التقدير لم تكن حاجة إلى جعل الفاء تفريرا محضا وجعل ما بعدها علة لجزاء محذوف مدلول عليه بعلته كما هو ظاهر الكشاف، وهي مضمون (فقد كذبوا) (بأن يقدر: فلا تعجب فقد كذبوا بالقرآن، لأن من قدر ذلك أوهمه أن تكذبيهم المراد هو تكذبيهم بالآيات التي أعرضوا عنها ما عدا آية القرآن. وهذا تخصيص لعموم قوله) (من آية) (بلا مخصص، فإن القرآن من جملة الآيات بل هو المقصود أولا، وقد علمت أن) (فقد كذبوا) (هو الجزاء وأن له موقعا عظيما من بلاغة الإيجاز، على أن ذلك التقدير يقتضي أن يكون المراد من الآيات في قوله) (من آيات ربهم) (ما عدا القرآن. وهو تخصيص لا يناسب مقام كون القرآن أعظمها.

والفاء في قوله) (فسوف) (فاء التسبب على قوله) (كذبوا بالحق)، أي يترتب على ذلك إصابتهم بما توعدهم به الله.

وحرف التسويف هنا لتأكيد حصول ذلك في المستقبل. واستعمل الإتيان هنا في الإصابة والحصول على سبيل الاستعارة. والأنباء جمع نبا، وهو الخبر الذي له أهمية. وأطلق النبا هنا على تحقيق مضمون الخبر، كقوله تعالى (ولتعلمن نبأه بعد حين)، أي تحقق نبئه، لأن النبا نفسه قد علم من قبل.

(وما كانوا به يستهزئون) (هو القرآن، كقوله تعالى) (ذلكم بأنكم اتخذتم آيات الله هزوا) (فإن القرآن مشتمل على وعيدهم بعذاب الدنيا بالسيف، وعذاب الآخرة. فتلك أنباء أنبأهم بها فكذبوه واستهزؤا به فتوعدهم الله بأن تلك الأنباء سيصيبهم مضمونها. فلما قال لهم) (ما كانوا به يستهزئون) (علموا أنها أنباء القرآن لأنهم يعلمون أنهم

يستَهزئون بالقرآن وعلم السامعون أن هؤلاء كانوا مستهزئين بالقرآن. وتقدم معنى الاستهزاء عند قوله تعالى في سورة البقرة (إنما نحن مستهزئون).
 (ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهر تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين[6]) هذه الجملة بيان لجملة (فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون). جاء بيانها بطريقة الاستفهام الإنكاري عن عدم رؤية القرون الكثيرة الذين أهلكتهم حوادث خارقة للعادة يدل حالها على أنها مسلطة عليهم من الله عقابا لهم على التكذيب.
 والرؤية يجوز أن تكون قلبية، أي ألم يعلموا كثرة القرون الذين أهلكناهم، ويجوز أن تكون بصرية بتقدير: ألم يروا آثار القرون التي أهلكناها كديار عاد وحجر ثمود، وقد رآها كثير من المشركين في رحلاتهم، وحدثوا عنها الناس حتى توارتت بينهم فكانت بمنزلة المرئي وتحققها نفوسهم.
 وعلى كلا الوجهين ففعل (يروا) معلق عن العمل في المفعولين أو المفعول، باسم الاستفهام (وهو) كم).

صفحة : 1248

(و) كم (اسم للسؤال عن عدد مبهم فلا بد بعده من تفسير، وهو تمييزه. كما تقدم في قوله تعالى (سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية) في سورة البقرة. وتكون خبرية فتدل على عدد كبير مبهم ولا بد من مفسر هو تمييز للإبهام. فأما الاستفهامية فمفسرها منصوب أو مجرور، وإن كانت خبرية فمفسرها مجرور لا غير، ولما كان (كم) اسما في الموضعين كان له موقع الأسماء بحسب العوامل رفع ونصب وجر، فهي هنا في موضع مفعول أو مفعولين ل(يروا). و(من) في قوله (من قبلهم) ابتدائية لتأكيد القلبية. وأما (من) في قوله (من قرن) فزائدة جارة لمميز (كم) الخبرية لوقوع الفصل بينها وبين مميزها فإن ذلك يوجب جره ب(من)، كما بيناه عند قوله تعالى (سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة) في سورة البقرة.
 والقرن أصله الزمن الطويل، وكثير إطلاقه على الأمة التي دامت طويلا. قال تعالى (من بعد ما أهلكنا القرون الأولى). وفسر القرن بالأمة البائدة. ويطلق القرن على الجيل من الأمة، ومنه حديث خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم . ويطلق على مقدار من الزمن قدره مائة سنة على الأشهر، وقيل: غير ذلك.

وجملة (مكناهم) صفة ل)قرن(. وروعي في الضمير معنى القرن لأنه دال على جمع.

ومعنى (مكناهم في الأرض) ثبتناهم وملكناهم، وأصله مشتق من المكان. فمعنى مكناه ومكن له، وضع له مكانا. قال تعالى (أو لم نمكن لهم حرما آمنا). ومثله قولهم: أرض له. ويكنى بالتمكين عن الإقدار وإطلاق التصرف، لأن صاحب المكان يتصرف في مكانه وبيته ثم يطلق على التثبيت والتقوية والاستقلال بالأمر. ويقال: هو مكن بمعنى ممكن، فعيل بمعنى مفعول. قال تعالى (إنك اليوم لدينا مكين أمين) فهو كناية أيضا بمرتبة ثانية، أو هو مجاز مرسل مرتب على المعنى الكنائي. والتمكين في الأرض تقوية التصرف في منافع الأرض والاستظهار بأسباب الدنيا، بأن يكون في منعة من العدو وفي سعة في الرزق وفي حسن حال، قال تعالى (إنا مكنا له في الأرض)، وقال (الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة) الآية. فمعنى مكناه: جعله متمكنا، ومعنى مكن له: جعله متمكنا لأجله، أي رعيًا له، مثل حمده وحمد له، فلم تزد اللام ومجرورها إلا إشارة إلى أن الفاعل فعل ذلك رغبة في نفع المفعول، ولكن الاستعمال أزال الفرق بينهما وصير مكناه ومكن له بمعنى واحد، فكانت اللام زائدة كما قال أبو علي الفارسي. ودليل ذلك قوله تعالى هنا (مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم) فإن المراد بالفعلين هنا شيء واحد لتعين أن يكون معنى الفعلين مستويا، ليظهر وجه فوت القرون الماضية في التمكين على تمكين المخاطبين، إذ التفاوت لا يظهر إلا في شيء واحد، ولأن كون القرون الماضية أقوى تمكنا من المخاطبين كان يقتضي أن يكون الفعل المقترن بلام الأجل في جانبهم لا في جانب المخاطبين، وقد عكس هنا. وبهذا البيان نجمع بين قول الراغب باستواء فعل مكناه ومكن له، وقول الزمخشري بأن: مكن له بمعنى جعل له مكانا، ومكنه بمعنى أثبته. وكلام الراغب أمكن عربية. وقد أهملت التنبيه على هذين الرأيين كتب اللغة. واستعمال التمكين في معنى التثبيت والتقوية كناية أو مجاز مرسل لأنه يستلزم التقوية. وقد شاع هذا الاستعمال حتى صار كالصریح أو كالحقيقة. (وما) موصولة معناها التمكين، فهي نائبة عن مصدر محذوف، أي تمكينا لم نمكنه لكم، فتنصب (ما) على المفعولية المطلقة المبينة للنوع. والمقصود مكناهم تمكينا لم نمكنه لكم، أي هو أشد من تمكينكم في الأرض.

والخطاب في قوله (لكم) التفات موجه إلى الذين كفروا لأنهم الممكنون في الأرض وقت نزول الآية، وليس للمسلمين يومئذ تمكين. والالتفات هنا عكس الالتفات في قوله تعالى (حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم). والمعنى أن الأمم الخالية من العرب البائدة

كانوا أشد قوة وأكثر جمعا من العرب المخاطبين بالقرآن وأعظم منهم آثار حضارة ووسطوة. وحسبك أن العرب كانوا يضربون الأمثال للأمور العظيمة بأنها عادية أو ثمودية أو سيئية قال تعالى (وعمرها أكثر مما عمرها) أي عمر الذين من قبل أهل العصر الأرض أكثر مما عمرها أهل العصر.

صفحة : 1249

والسما من أسماء المطر، كما في حديث الموطأ من قول زيد بن خالد: صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على إثر سماء، أي عقب مطر. وهو المراد هنا لأنه المناسب لقوله (أرسلنا) بخلافه في نحو قوله (وأنزلنا من السماء ماء). والمدرار صيغة مبالغة، مثل منحار لكثير النحر للأضياف، ومذكار لمن يولد له الذكور، من درت الناقة ودر الضرع إذا سمح ضرعها باللبن، ولذلك سمي اللبن الدر. ووصف المطر بالمدرار مجاز عقلي، وإنما المدرار سحابه. وهذه الصيغة يستوي فيها المذكر والمؤنث.

والمراد إرسال المطر في أوقات الحاجة إليه بحيث كان لا يخلفهم في مواسم نزوله. ومن لوازم ذلك كثرة الأنهار والأودية بكثرة انفجار العيون من سعة ري طبقات الأرض، وقد كانت حالة معظم بلاد العرب في هذا الخصب والسعة، كما علمه الله ودلت عليه آثار مصانعهم وسدودهم ونسلان الأمم إليها، ثم تغيرت الأحوال بحوادث سماوية كالجدب الذي حل سنين ببلاد عاد؛ أو أرضية، فصار معظمها قاحلا فهلكت أممها وتفرقوا أيادي سبا.

وقد تقدم القول في معنى الأنهار تجري من تحتهم في نظيره (وهو) أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار) في سورة البقرة. والفاء في قوله (فأهلكناهم) للتعقيب عطف على (مكناهم) وما بعده. ولما تعلق بقوله (فأهلكناهم) قوله (بذنوبهم) دل على أن تعقيب التمكين وما معه بالإهلاك وقع بعد أن أذنبوا. فالتقدير: فأذنبوا فأهلكناهم بذنوبهم، أو فبطروا النعمة فأهلكناهم، ففيه إيجاز حذف على حد قوله تعالى (أن أضرب بعصاك الحجر فانفجرت) الآية، أي فضرب فانفجرت الخ. ولك أن تجعل الفاء للتفصيل تفصيلا (ل)أهلكنا) الأول على نحو قوله تعالى (وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا) في سورة الأعراف.

والإهلاك: الإفناء، وهو عقاب الأمة دال على غضب الله عليها، لأن فناء الأمم لا يكون إلا بما تجره إلى نفسها من سوء فعلها، بخلاف فناء الأفراد فإنه نهاية محتمة ولو استقام المرء طول حياته، لأن

تركيب الحيوان مقتض لانتهاء بالفناء عند عجز الأعضاء الرئيسية عن إمداد البدن بمواد الحياة فلا يكون عقابا إلا فيما يحف به من أحوال الخزي للهالك.

والذنوب هنا هي الكفر وتكذيب الرسل ونحو ذلك مما دل عليه التنظير بحال الذين قال الله فيهم هنا (بربهم يعدلون ثم أنتم تمترون وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين فقد كذبوا بالحق لما جاءهم،) وما قاله بعد ذلك (ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس (الآية).

وقوله (وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين): الإنشاء الإيجاد المبتكر، قال تعالى (إنا أنشأناهن إنشاء). والمراد به إنشاؤهم بتلك الصفات التي كان عليها القرن الذين من قبلهم من التمكين في الأرض والإسعاف بالخصب، فخلفوا القرن المنقرضين سواء كان إنشاؤهم في ديار القوم الذين هلكوا، كما أنشأ قريشا في ديار جرهم، أم في ديار أخرى كما أنشأ الله ثمودا بعد عاد في منازل أخرى. والمقصود من هذا تعريض بالمشركين بأن الله مهلكهم ومنشئ من بعدهم قرن المسلمين في ديارهم. ففيه نذارة بفتح مكة وسائر بلاد العرب على أيدي المسلمين. وليس المراد بالإنشاء الولادة والخلق، لأن ذلك أمر مستمر في البشر لا ينتهي، وليس فيه عظة ولا تهديد للجبابرة المشركين، وأفرد (قرنا) مع أن الفعل الناصب له مقيد بأنه من بعد جمع القرون، على تقدير مضاف، أي أنشأنا من بعد كل قرن من المهلكين قرنا آخرين.

(ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين[7]) يجوز أن تكون الواو عاطفة والمعطوف عليه جملة (وما تأتيهم من آية من آيات ربهم) الخ، وما بينهما جملا تعلق بالجملة الأولى على طريقة الاعتراض، فلما ذكر الآيات في الجملة الأولى على وجه العموم ذكر هنا فرض آية تكون أوضح الآيات دلالة على صدق محمد صلى الله عليه وسلم، وهي أن ينزل الله عليه كتابا من السماء على صورة الكتب المتعارفة، فأروه بأبصارهم ولمسوه بأيديهم لما آمنوا ولا دعوا أن ذلك الكتاب سحر.

صفحة : 1250

ويجوز أن تكون الواو للحال من ضمير (كذبوا) في قوله (فقد كذبوا بالحق لما جاءهم) أي أنكروا كون القرآن من عند الله، وكونه آية على صدق الرسول، وزعموا أنه لو كان من عند الله لنزل في

صورة كتاب من السماء، فإنهم قالوا) لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة(وقالوا) حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه(فكان قوله) فقد كذبوا بالحق لما جاءهم(مشتملا بالإجمال على أقوالهم فصح مجيء الحال منه، وما بينهما اعتراض أيضا.

وعلى الوجه الأول فالكتاب الشيء المكتوب سواء كان سفرا أم رسالة، وعلى الثاني فالمراد بكتاب سفر أي مثل التوراة. والخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم لا محالة لأن كل كلام ينزل من القرآن موجه إليه لأنه المبلغ، فانتقال الخطاب إليه بعد الحديث عن ذوي ضمائر أخرى لا يحتاج إلى مناسبة في الانتقال. وليس يلزم أن يكون المراد كتابا فيه تصديقه بل أعم من ذلك.

وقوله) في قرطاس(صفة ل)كتاب(، والظرفية مجازية من ظرفية اسم الشيء في اسم جزئه. والقرطاس بكسر القاف على الفصح، ونقل ضم القاف وهو ضعيف. وهو اسم للصحيفة التي يكتب فيها ويكون من رق ومن بردي ومن كاغد، ولا يختص بما كان من كاغد بل يسمى قرطاسا ما كان من رق. ومن الناس من زعم أنه لا يقال قرطاس إلا لما كان مكتوبا وإلا سمي طرسا، ولم يصح. وسمى العرب الأديم الذي يجعل غرضا لمتعلم الرمي قرطاسا فقالوا: سدد القرطاس، أي سدد رميه. قال الجواليقي: القرطاس تكلموا به قديما ويقال: إن أصله غير عربي. ولم يذكر ذلك الراغب ولا لسان العرب ولا القاموس، وأثبتته الخفاجي في شفاء الغليل. وقال: هو الفرس الأبيض. وقال الألويسي: أصله كراسة. ولم يذكروا أنه معرب عن أي لغة، فإن كان معربا فلعله معرب عن الرومية، ولذلك كان اسم الورقة في لغة بعضهم اليوم كارتا .

وقوله) فلمسوه(عطف على) نزلنا(، واللمس وضع اليد على الشيء لمعرفة وجوده، أو لمعرفة وصف ظاهره من لين أو خشونة، ومن برودة أو حرارة، أو نحو ذلك. فقوله) بأيديهم(تأكيد لمعنى اللمس لرفع احتمال أن يكون مجازا في التأمل، كما في قوله تعالى) وإنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا(، وللإفصاح عن منتهى ما اعتيد من مكابرتهم ووقاحتهم في الإنكار والتكذيب، وللتمهيد لقوله) لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين(، لأن المظاهر السحرية تخيلات لا تلمس.

وجاء قوله) الذين كفروا(دون أن يقول: لقالوا، كما قال (فلمسوه) إظهارا في مقام الإضمار لقصد تسجيل أن دافعهم إلى هذا التعنت هو الكفر، لأن الموصول يؤذن بالتعليل. ومعنى) إن هذا إلا سحر مبين(أنهم يغالطون أنفسهم ويغالطون قومهم لستر مكابرتهم ولدفع ما ظهر من الغلبة عليهم. وهذا شأن المغلوب المحجوج أن يتعلق بالمعاذير الكاذبة.

والمبين: اليبين الواضح، مشتق من أبان مرادف بان . وتقدم معنى السحر عند قوله تعالى (يعلمون الناس السحر) في سورة البقرة.

(وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون[8] ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون[9] (عطف على قوله) ولو أنزلنا عليك كتابا)، لأن هذا خبر عن توركهم وعنادهم، وما قبله بيان لعدم جدوى محاولة ما يقلع عنادهم، فذلك فرض بإنزال كتاب عليهم من السماء فيه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا حكاية لاقتراح منهم أية يصدقونه بها. وفي سيرة ابن إسحاق أن هذا القول واقع، وأن من جملة من قال هذا زمعة بن الأسود، والنضر بن الحارث بن كلدة، وعبد بن عبد يغوث؛ وأبي ابن خلف، والعاصي بن وائل، والوليد بن المغيرة، وعتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، ومن معهم، أرسلوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم: سل ربك أن يبعث معك ملكا يصدقك بما تقول ويراجعنا عنك.

فقوله (وقالوا لولا أنزل عليه ملك) أي لولا أنزل عليه ملك نشاهده ويخبرنا بصدقه، لأن ذلك هو الذي يتطلبه المعاند. أما نزول الملك الذي لا يرونه فهو أمر واقع، وفسره قوله تعالى في الآية الأخرى (لولا أنزل إليه ملك فيكون معه نذيرا) في سورة الفرقان.