

وكانه في هذا الحصر لم يثق بالرجلين اللذين قالوا: ادخلوا عليهم الباب ، ولم يطمئن إلى ثباتهما لما عاين من أحوال قومه وتلونهم مع طول الصحبة ، فلم يذكر إلا النبي المعصوم الذي لا شبهة في ثباته قيل : أو قال ذلك على سبيل الضجر عندما سمع منهم تعليلاً لمن يوافقهم ، أو أراد بقوله وأخي ، من يوافقني في الدين لا هارون خاصة.

وقرأ الحسن : إلا نفسي وأخي بفتح الياء فيهما.

﴿ فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين ﴾ ظاهره أنه دعا بأن يفرق الله بينهما وبينهم بأن يفقد وجوههم ولا يشاهد صورهم إذا كانوا عاصين له مخالفين أمر الله تعالى ، ولذلك نبه على العلة الموجبة للترقة بينهم وبين الفسق فالمطيع لا يريد صحبة الفاسق ولا يؤثرها لتلاصيبه بالصحبة ما يصيبه ﴿ واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة ﴾ ﴿ أنهلك وفينا الصالحون ﴾ وقبل الله دعاءه فلم يكونا معهم في التيه ، بل فرق بينه وبينهم ، لأن التيه كان عقاباً خص به الفاسقون العاصون وقال ابن عباس والضحاك وغيرهما: المعنى فافصل بيننا بحكم يزيل هذا الاختلاف ويخلصنا . وقيل : المعنى فافرق بيننا وبينهم في الآخرة حتى تكون منزلة المطيع مفارقة لمنزلة العاصي الفاسق وقال الزمخشري: فافصل بيننا وبينهم بأن تحكم لنا بما نستحق ، وعليهم بما يستحقون ، وهو في معنى الدعاء عليهم ، ولذلك وصل به قوله: فإنها محرمة عليهم ، على وجه التشبيه.

وقرأ عبيد بن عمير ويوسف بن داود: فافرق بكسر الراء وقال الراجز:

يا رب فافرق بينه وبينني . . .

أشد ما فرقت بين اثنين

وقرأ ابن السمينغ: ففرق.

والفاسقون هنا قال ابن عباس: العاصون.

وقال ابن زيد : الكاذبون.

وقال أبو عبيد : الكافرون.

﴿ قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة تيهون في الأرض ﴾ أي قال الله تعالى فأضمر في قال وضمر، فإنها إلى الأرض المقدسة محرمة عليهم، أي محرم دخولها وتملكهم إياها وتقدم الكلام على انتظام قوله ﴿ كتب الله لكم ﴾ مع قوله محرمة عليهم، ودل هذا على أنهم بعد الأربعين لا تكون محرمة عليهم. فروي أن موسى وهارون عليهما السلام كانا معهم في التيه عقوبة لهم وروحاً وسلاماً لهما، لا عقوبة، كما كانت النار لابراهيم ولما لثكة العذاب فروي أن موسى سار بعد الأربعين بمن بقي من بني إسرائيل، وكان يوشع وكالب على مقدمته، ففتح اريحا وقتل عوج بن عنق، وذكروا من وصف عوج وكيف قتل موسى له ما لا يصح وأقام موسى فيها ما شاء الله ثم قبض وقيل: مات هارون في التيه. قال ابن عطية: ولم يختلف في هذا.

وروي: أن موسى مات في التيه بعد هارون بثمانية أعوام وقيل: بستة أشهر ونصف.

وقيل: بسنة ونبأ الله يوشع بعد كمال الأربعين سنة فصدقه بنو إسرائيل، وأخبرهم أن الله تعالى أمره بقتال الجبابرة فصدقوه وياعوه، وسار فيهم إلى اريحا وقتل الجبارين وأخرجهم، وصار الشام كله لبني إسرائيل

(406/4)

وفي تلك الحرب وقفت له الشمس ساعة حتى استمر هزم الجبارين، وقد أبلّ ذكر وقوف الشمس ليوشع أبو تمام في شعره فقال:

فردت علينا الشمس والليل راغم . . .
بشمس بدت من جانب الخدر تطلع

نضا ضوءها صبغ الدجنة وانطوى. . .

لبهجتها ثوب السماء المجرع

فوالله ما أدري أحلام نائم. . .

أملت بنا أم كان في الركب يوشع

والظاهر أن العامل في قوله: أربعين محرمة، فيكون التحريم مقيداً بهذه المدة، ويكون يتيهون مستأنفاً أو حالاً من الضمير في عليهم.

ويجوز أن يكون العامل يتيهون أي يتيهون هذه المدة في الأرض، ويكون التحريم على هذا غير مؤقت بهذه المدة

، بل يكون إخباراً بأنهم لا يدخلونها، وأنهم ذلك يتيهون في الأرض أربعين سنة يموت فيها من مات

وروي أنه من كان جاوز عشرين سنة لم يعش إلى الخروج من التيه، وأن من كان دون العشرين عاشوا، كأنه لم

يعش المكلفون العصاة، أشار إلى ذلك الزجاج، ولذلك ذهب إلى أن العامل في أربعين محرمة

وقال ابن عطية: يحتمل أن يكون العامل في أربعين مضمراً يدل عليه يتيهون المتأخر انتهى

ولأدري ما الحامل له على قوله: إن العامل مضمراً كما ذكر؟ بل الذي جوز الناس في ذلك أن يكون العامل فيه

يتيهون نفسه، لا مضمراً يفسره قوله: يتيهون في الأرض.

والأرض التي تاهوا فيها على ما حكى طولها ثلاثون ميلاً، في عرض ستة فراسخ، وهو ما بين مصر والشام

وقال ابن عباس: تسعة فراسخ، قال مقاتل: هذا عرضها وطولها ثلاثون فرسخاً.

وقيل: ستة فراسخ في طول اثني عشر فرسخاً، وقيل: تسعة فراسخ.

وتظافت أقوال المفسرين على أن هذا التيه على سبيل خرق العادة فإنه عجيب من قدرة الله تعالى، حيث

جاز على جماعة من العقلاء أن يسيروا فراسخ يسيرة ولا يهتدون للخروج منها

روي أنهم كانوا يرحلون بالليل ويسرون ليلهم أجمع، حتى إذا أصبحوا وجدوا جملتهم في الموضع الذي ابتدأوا

منه، ويسرون النهار جادين حتى إذا أمسوا أذاهم يبعث ارتحلوا عنه، فيكون سيرهم تحليفاً.

قال مجاهد وغيره: كانوا يسيرون النهار أحياناً والليل أحياناً، فيمسون حيث أصبحوا، ويصبحون حيث

يمسون، وذلك في مقدار ستة فراسخ، وكانوا في سيارة لا قرار لهم انتهى

وذكر أنهم كانوا ستمائة ألف مقاتلين ، وذكروا أن حكمتليه هو أنهم لما قالوا: ﴿ إنا هاهنا قاعدون ﴾ عوقبوا بالعود ، فصاروا في صورة القاعدين وهم سائرون ، كلما ساروا يوماً أمسوا في المكان الذي أصبحوا فيه .

وذكروا أن حكمة كون المدة التي تاهوا فيها أربعين سنة هي كونهم عبدوا العجل أربعين يوماً ، جعل عقاب كل يوم سنة في التيه .

وقال ابن عطية: ويحتمل أن يكون تيههم بافتراق الكلمة ، وقلة اجتماع الرأي ، وأنه تعالى رماهم بالاختلاف ، وعلّموا أنها حرمت عليهم أربعين سنة ، ففرقت منازلهم في ذلك الفحص ، وأقاموا ينتقلون من موضع إلى موضع على غير نظام واجتماع حتى كملت هذه المدة وأذن الله تعالى بخروجهم ، وهذا تيه ممكن محتمل على عرف البشر .

(407/4)

والآخر الذي ذكره مجاهد إنما هو خرق عادة وعجب من قدرة الله تعالى

﴿ فلا تأس على القوم الفاسقين ﴾ الظاهر أن الخطاب من الله تعالى لموسى عليه السلام

قال ابن عباس: ندم موسى على دعائه على قومه وحزن عليهم انتهى .

فهذه مسلاة لموسى عليه السلام عن أن يحزن على ما أصاب قومه ، وعلل كونه لا يحزن بأنهم قوم فاسقون

بهوت أحقاء بما نالهم من العقاب .

وقيل: الخطاب لحمد صلى الله عليه وسلم ، والمراد بالفاسقين معاصروه أي هذه فعال أسلافهم فلا تحزن

أنت بسيف أفعالهم الخبيثة معك وردّهم عليك فإنها سجية خبيثة موروثه عندهم

(408/4)

وَأَتَى عَلَيْهِمْ نَبَأُ ابْنِي آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَّبِعُ
 اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (27) لَنْ بَسَطْتُ إِلَيْكَ يَدِي لِأَقْتُلَنَّكَ مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ
 (28) إِنِّي أُرِيدُ أَنْ نَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ اللَّهِ وَذَلِكَ جِزَاءُ الظَّالِمِينَ (29) فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ
 قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ (30) فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِثُ سَوْءَ أَخِيهِ
 قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِثُ سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ (31) مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ
 كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا
 فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ لِنَ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ
 (32) إِنَّمَا جِزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ
 وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (33) إِلَّا الَّذِينَ
 تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْرَأُوا عَلَيْهِمْ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (34) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَأَبْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ
 وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (35) إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ
 مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (36) يُرِيدُونَ أَنْ يُخْرِجُوكَ مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا
 وَلَهُمْ عَذَابٌ مُقِيمٌ (37) وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ
 (38)

الغراب: طائر معروف ويجمع في القلة على أغربة، وفي الكثرة على غربان

وغراب اسم جنس وأسماء الأجناس إذا وقعت على مسمياتها من غير أن تكون منقولة من شيء، فإن وجد فيها ما يمكن اشتقاقه حمل على أنه مشتق، إلا أن ذلك قليل جداً، بل الأكثر أن تكون غير مشتقة نحو غراب، وحجر، وماء.

ويمكن غراب أن يكون مأخوذاً من الاعتراب، فإن العرب تشاءم به وتزعم أنه دال على الفراق

وقال حران العود:

وأما الغراب فالغريب المطوح

وقال الشنفرى:

غراب لا غراب من النوى . . .

وبالباذين من حبيب تعاشره

البحث في الأرض نبش التراب وإثارته ، ومنه سميت براءة بحوث

وفي المثل : لا تكن كالباحث عن الشفرة.

السوأة: العورة.

العجز: عدم الإطاعة ، وماضيه على فعل بفتح العين ، وهي اللغة الفاشية.

وحكى الكسائي فيه: فعل بكسر العين.

الندم: التحسر يقال منه: ندم يندم.

الصلب معروف وهو إصابة صلابة بجنح ، أو حائط كما تقول عانه أي أصاب عينه ، وكيده أصاب كيده

الخلاف: المخالفة ، ويقال: فرس به شكال من خلاف إذا كان في يده

نفاه: طرده فاتقى ، وقد لا يتعدى نفي

قال القطامي: فأصبح جاراً كم قتيلاً ونافياً.

أي منفياً .

الوسيلة الوسيلة ما يتقرب منه

يقال: وسله وتوسل إليه ، واستعيرت الوسيلة لما يتقرب به إلى الله تعالى من فعل الطاعات

وقال لبيد:

أرى الناس لا يدرون ما قدر أمرهم . . .

ألاكل ذي لب إلى الله واسل

وأنشده الطبري:

إذا غفل الواشون عدنا لوصلنا . . .

وعاد التصابي بيننا والوسائل

عَلَيْهِ
صَلَّى
وَسَلَّمَ

مكتبة
الشيخ
موسى
الكاظمي

السارق اسم فاعل من سرق يسرق سرقاً والسرقة الاسم كذا قال بعضهم وربما قالوا سرقة مالا
قال ابن عرفة السارق عند العرب من جاء مستتراً إلى حرز فأخذ مما ليس له .

﴿ وائل عليهم نبأ بني آدم بالحق إذ قربا قرباناً فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر ﴾ مناسبة هذه الآية لما
قبلها هو أنه تعالى لما ذكر تمرد بني إسرائيل وعصيانهم ، أمر الله تعالى في النهوض لقتال الجبارين ، ذكر قصة بني
آدم وعصيان قاييل أمر الله ، وأنهم اقتفوا في العصيان أول عاص لله تعالى ، وأنهم اتهموا في خور الطبيعة وهلع
النفوس والجن والفرع إلى غاية بحيث قالوا للنبيهم الذي ظهرت على يديه خوارق عظيمة ، وقد أخبرهم أن الله
كتب لهم الأرض المقدسة: ﴿ اذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون ﴾ وانهى قاييل إلى طرف تقيض
منهم من الجسارة والعتو وقوة النفس وعدم المبالاة بأن أقدم على أعظم الأمور وأكبر المعاصي بعد الشرك وهو
قتل النفس التي حرم الله قتلها ، بحيث كان أول من سن القتل ، وكان عليه وزره ووزر من عمل به إلى يوم القيامة
، فاشبهت القصتان من حيث الجن عن القتل والإقدام عليه ، ومن حيث المعصية بهما .

(409/4)

وأيضاً فتقدم قوله أوائل الآيات ﴿ إذ هم قوم أن يبسطوا إليكم أيديهم ﴾ وبعده ﴿ قد جاءكم رسولنا بين
لكم كثيراً ما كنتم تحفون من الكتاب ﴾ وقوله: ﴿ نحن أبناء الله وأحباؤه ﴾ ثم قصة محاربة الجبارين ، وتبين
أن عدم اتباع بني إسرائيل محمداً صلى الله عليه وسلم إنما سببه الحسد هذا مع علمهم بصدقه
وقصة بني آدم انطوت على مجموع هذه الآيات من بسط اليد ، ومن الأخبار بالمغيب ، ومن عدم الانتفاع
بالقرب ، ودعواه مع المعصية ، ومن القتل ، ومن الحسد

ومعنى وائل عليهم: أي اقرأ واسرد ، والضمير في عليهم ظاهره أنه يعود على بني إسرائيل إذ هم المحدث عنهم
أولاً ، والمقام عليهم الحجج بسبب همهم ببسط أيديهم إلى الرسول
والمؤمنين فاعلموا بما هو في غامض كتبهم الأول التي لا تعلق للرسول بها إلا من جهة الوحي ، لتقوم الحججة بذلك

عليهم ، إذ ذلك من دلائل النبوة.

والنبا : هو الخبر.

وابنا آدم في قول الجمهور عمر ، وابن عباس ، ومجاهد ، وقتادة ، وغيرهما هما قاييل وهاييل ، وهما ابناه لصلبه .

وقال الحسن : لم يكونا ولديه لصلبه ، وإنما هما أخوان من بني إسرائيل

قال : لأن القربان إنما كان مشروعاً في بني إسرائيل ، ولم يكن قبل ، وهم الحسن في ذلك

وقيل عليه كيف يجهل الدفن في بني إسرائيل حتى يقتدى فيه بالغراب ؟ وأيضاً فقد قال الرسول عنه « إنه أول من سن القتل » وقد كان القتل قبل في بني إسرائيل .

ويحتمل قوله : بالحق ، أن يكون حالاً من الضمير في : واتل أي : مصحوباً بالحق ، وهو الصدق الذي لا شك في

صحته ، أو في موضع الصفة لمصدر محذوف أي : تلاوة ملتبسة بالحق ، والعامل في إذ نبا أي حديثهما وقصتهما في ذلك الوقت .

وقال الزمخشري : ويجوز أن يكون بدلاً من النبا أي : اتل عليهم النبا نبأ ذلك الوقت على تقدير حذف المضاف انتهى .

ولا يجوز ما ذكر ، لأن إذ لا يضاف إليها إلا الزمان ، ونبا ليس بزمان

وقد طول المفسرون في سبب تقرب هذا القربان وملخصه أن حواء كانت تلد في كل بطن ذكراً وأنثى ، وكان

آدم يزوج ذكر هذا البطن أنثى ذلك البطن ، وأنثى هذا ذكر ذلك ، ولا يحل للذكر نكاح تومته ، فولد مع قاييل

أخت جميلة اسمها اقليميا ، وولد مع هاييل أخت دون تلك اسمها لبوذا ، فأبى قاييل إلا أن تزوج تومته لا

تومة هاييل وأن يخالف سنة النكاح إيثارا لجمالها ، وانزع قاييل هاييل في ذلك ، فقبل أمرهما آدم بتقريب

القربان .

وقيل : تقرباً من عند أنفسهما ، إذ كان آدم غائباً توجه إلى مكة لزيارة البيت يا ذن ربه

والقربان الذي قرباه : هو زرع لقاييل ، وكان صاحب زرع ، وكبش هاييل وكان صاحب غنم ، فقبل من

أحدهما وهو هاييل ، ولم يتقبل من الآخر وهو قاييل

أي: فتقبل القربان، وكانت علامة التقبل أكل لنار النازلة من السماء القربان المتقبل، وترك غير المتقبل

وقال مجاهد: كانت النار تأكل المردود، وترفع المقبول إلى السماء

وقال الزمخشري: يقال: قرب صدقة وتقرب بها، لأن تقرب مطاوع قرب انتهى

وليس تقرب بصدقة مطاوع قرب صدقة، لاتحاد فاعل الفعلين، والمطاعة يختلف فيها الفاعل، فيكون من

أحدهما فعل، ومن الآخر انفعال نحو: كسرتة فانكسر، وقلته فانقلق، وليس قربت صدقة وتقربت بها من

هذا الباب فهو غلط فاحش.

﴿ قال لأقتلنك ﴾ هذا وعيد وتهديد شديد، وقد أبرز هذا الخبر مؤكداً بالقسم المحذوف أي لأقتلنك

حسداً على تقبل قربانك، وعلى فوزك باستحقاق الجميلة أختي

وقرأ زيد بن علي: لأقتلنك بالنون الخفيفة.

﴿ قال إنما يتقبل الله من المتقين ﴾ قال ابن عطية: قبله كلام محذوف تقديره: لم تقتلني وأنا لم أجن شيئاً ولا

ذنب لي في قبول الله قرباني؟ أما أي أتقيه؟ وكتب علي لأحب الخلق إنما يتقبل الله من المتقين، وخطب

الزمخشري هنا فقال: (فإن قلت): كيف كان قوله: إنما يتقبل الله من المتقين، جواباً لقوله لأقتلنك؟ (قلت

): لما كان الحسد لأخيه على تقبل قربانه هو الذي حمله على توعده بالقتل قال له إنما أتيت من قبل نفسك

لانسلاخها من لباس التقوى، لا من قبلي، فلم تقتلني؟ وما لك لا تعاقب نفسك ولا تحملها على تقوى الله التي

هي السبب في القبول، فأجابه بكلام حكيم مختصر جامع لمعان

وفيه دليل على أن الله تعالى لا يقبل طاعة إلا من مؤمن متق، فما أنعاه على أكثر العاملين أعمالهم

وعن عامر بن عبد الله: أنه بكى حين حضرته الوفاة فقيل له: ما يبكيك فقد كتبت وكتبت: قال: إني أسمع الله

يقول: ﴿ إنما يتقبل الله من المتقين ﴾ انتهى كلامه.

ولم يخل من دسياسة الاعتزال على عادته، يحتاج الكلام في فهمه إلى هذه التقديرات، والذي قدرناه أولاً كاف

وهو: أن المعنى لأقتلنك حسداً على تقبل قربانك ، فعرض له بأن سبب قبول القربان هو التقوى وليس متقياً ، وإنما عرض له بذلك لأنه لم يرض بسنة النكاح التي قررها الله تعالى ، وقصد خلافها ونازع ، ثم كانت نتيجة ذلك أن برزت في أكبر الكباثر بعد الشرك وهو قتل النفس التي حرمها الله .
قال ابن عطية: وأجمع أهل السنة في معنى هذه الألفاظ أنها اتقاء الشرك ، فمن اتقاه وهو موحد فأعماله التي تصدق فيها نيته مقبولة.

وقال عدي بن ثابت وغيره: قربان هذه الأمة الصلاة.
وقول من زعم أن قوله: إنما يتقبل الله من المتقين ، ليس من كلام المقتول ، بل هو من كلام الله تعالى للرسول اعتراضاً بين القاتل والمقتول ، والضمير عائد في قال على الله ليس بظاهر

(411/4)

﴿ لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك ﴾ قال ابن عباس: المعنى ما أنا بمنصصر
لنفسى .

وقال عكرمة: المعنى ما كنت لأبتدئك باقتل .

وقال مجاهد والحسن: لم يكن الدفع عن النفس في ذلك الوقت جائزاً .

وقال عبد الله بن عمرو وابن عباس والجمهور: كان ها بيل أشد قوة من قابيل ، ولكنه تخرج من القتل ، وهذا يدل على أن القاتل ليس بكافر وإنما هو عاص ، إذ لو كان كافراً لما تخرج ها بيل من قتله ، فلو استسلم له كما استسلم عثمان بن عفان .

وقيل: إنما ترك الدفع عن نفسه لأنه ظهرت له مخيلة انقضاء عمره فبنى عليها ، أو بإخبار أبيه ، وكما جرى لعثمان إذ بشره الرسول بالجنة على بلوى تصيبه ، وراه في اليوم الذي قتل في النوم وهو يقول: «إنك تفطر الليلة عندنا» فترك الدفع عن نفسه حتى قتل ، وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم " الق على وجهك وكن

عبد الله المقتول ولا تكن عبد الله القاتل".

وقيل: إن هايبيل لاحت له أمارات غلبة الظن من قابيل على قتله، ولكن لم يتحقق ذلك، فذكر له هذا الكلام قبل الإقدام على القتل ليزدجر عنه وتقبيحاً لهذا الفعل، ولهذا يروى أن قابيل صبر حتى نام هايبيل فضرب رأسه بججر كبير فقتله.

وقال ابن جرير: ليس في الآية دليل على أن المقتول علم عزم القاتل على قتله، ثم ترك الدفع عن نفسه قال الزمخشري: (فإن قلت): لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء بلفظ اسم الفاعل، وهو قوله: لئن بسطت ما أنا بباسط، (قلت): ليفيد أنه لا يفعل ما يكتسب به هذا الوصف الشنيع، ولذلك أكده بالباء المؤكدة للنفي انتهى.

وأورد أبو عبد الله الرازي هذا السؤال والجواب ولم ينسبه للزمخشري، وهو كلام فيه انتقاد

وذلك أن قوله: ما أنا بباسط، ليس جزءاً بل هو جواب للقسم المحذوف قبل اللام في لئن المؤذنة بالقسم

والموطئة للجواب، لا للشرط

وجواب الشرط محذوف لدلالة جواب القسم عليه، ولو كان جواباً للشرط لكان بالفاء، فإنه إذا كان جواب

الشرط منفياً بما فلا بد من الفاء كقوله ﴿ وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات ﴾ ما كان حجتهم إلا أن قالوا: ولو

كان أيضاً جواباً للشرط للزم من ذلك خرم القاعدة النحوية من أنه إذا تقدم القسم على الشرط فالجواب للقسم

لا للشرط.

وقد خالف الزمخشري كلامه هذا بما ذكره في البقرة في قوله ﴿ ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آيتنا

تبعوا قبلك ﴾ فقال: ما تبعوا جواب القسم المحذوف سد مسد جواب الشرط، وتكلمنا معه هناك

فينظر.

﴿ إني أخاف الله رب العالمين ﴾ هذا ذكر لعلة الامتناع في بسط يده إليه للقتل، وفيه تنبيه على أن القاتل لا

يخاف الله.

﴿ إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكن من أصحاب النار ﴾ ذهب قوم إلى أن الإرادة هنا مجاز لا محبة إيثار شهوة ، وإنما هي تخيير في شرين كما تقول العرب في الشر خيار ، والمعنى: إن قتلني وسبق بذلك قدر ، فاختراري أن أكون مظلوماً ينتصر الله لي في الآخرة

وذهب قوم إلى أن الإرادة هنا حقيقة لا مجل ، لا يقال: كيف جاز أن يريد شقاوة أخيه وتعذيبه بالنار ، لأن جزاء الظالم حسن أن يراد ، وإذا جاز أن يريد الله تعالى جاز أن يريد العبد لأنه لا يريد إلا ما هو حسن قاله الزمخشري ، وفيه دسياسة الاعتزال

وقال ابن كيسان: إنما وقعت الإرادة بعد ما بسط يده للقتل وهو مستريح ، فصار بذلك كافراً لأن من استحل ما حرم الله فقد كفر ، والكافر يريد أن يراد به الشر

وقيل: المعنى أنه لما قال: لأقتلك استوجب النار بما تقدم في علم الله ، وعلى المؤمن أن يريد ما أراد الله ، وظاهر الآية أنهما آثمان.

قال ابن مسعود ، وابن عباس ، والحسن وقتادة: تحمل إثم قتلي وإثمك الذي كان منك قبل قتلي ، فحذف المضاف ، هذا قول عامة المفسرين

وقال الزجاج: يا إثم قتلي وإثمك الذي من أجله لم يتقبل قربانك ، وهو راجع في المعنى إلى ما قبله

وقيل: المعنى يا إثم إن لو قاتلتك وقتلتك ، وإثم نفسك في قتالي وقتلي وهذا هو الإثم الذي يقتضيه قوله صلى الله عليه وسلم: « إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول في النار » .

قيل: يا رسول الله هذا القاتل ، فما بال المقتول ؟ قال « إنه كان حريصاً على قتل صاحبه » فكان هابيل أراد أني لست بحريص على قتلك ، فالإثم الذي لئن يلحقني لو كنت حريصاً على قتلك أريد أن تحمله أنت مع إثمك في قتلي .

قال الزمخشري (فإن قلت): كيف يحمل إثم قتله له ﴿ ولا تزر وازرة وزر أخرى ﴾ (قلت): المراد بمثل

إثمي على الاتساع في الكلام كما تقول: قرأت قراءة فلان ، وكنت كاتبه ، تريد المثل وهو اتسع فاش

مستفيض لا يكاد يستعمل غيره.

(فإن قلت) : فحين كف هابيل عن قتل أخيه واستسلم وتخرج عما كان محظوراً في شريعته من الدفع ، فأين الإثم حتى يتحمل أخوه مثله ، فيجتمع عليه الإثمان : (قلت) : هو مقدر فهو يتحمل مثل الإثم المقدر ، كأنه قال : إني أريد أن تبوء بمثل إثمك لو بسطت إليك يدي انتهى.

وقيل : يا إثمك ، الذي يختص بي فيما فرط لي ، أي يؤخذ من سيئاتي فتطرح عليك بسبب ظلمك لي ، وتبوء يا إثمك في قتلي .

ويعضد هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم « يؤتى بالظالم والمظلوم يوم القيامة فيؤخذ من حسنات الظالم فيزداد في حسنات المظلوم حتى ينتصف ، فإن لم يكن له حسنات أخذ من سيئات المظلوم فتطرح عليه

(413/4)

وتلخص من قوله يا إثمك وإثمك وجهان : أحدهما : يا إثمك اللاحق لي ، أي : بمثل إثمك اللاحق لي على تقدير وقوع قتلي لك ، وإثمك اللاحق لك بسبب قتلي

الثاني : يا إثمك اللاحق لك بسبب قتلي ، وأضافه إليه لما كان سبباً له ، وإثمك اللاحق لك قبل قتلي

وهذان الوجهان على إثبات الإرادة المجازية والحقيقية

وقيل المعنى على النفي ، التقدير : إني أريد أن لا تبوء يا إثمك وإثمك كقوله ﴿ رواسي أن تميد بكم ﴾ أي أن لا تميد ، وأن تضلوا أي : لا تضلوا ، فحذف لا .

وهذا التأويل فرار من إثبات إرادة الشر لأخيه المؤمن ، وضعف القرطبي هذا الوجه بقول صلى الله عليه

وسلم : « لا تقتل نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كهل من دمها ، لأنه أول من سن القتل فثبت بهذا أن إثم القاتل حاصل انتهى .

ولا يضعف هذا القول بما ذكره القرطبي ، لأن قاتل هذا لا يلزم من نفي إرادته القتل أن لا يقع القتل ، بل قد لا يريد

ويقع.

ونصر تأويل النفي الماوردي وقال: إن القتل قبيح، وإرادة القبيح قبيحة، ومن الأنبياء أقبح
ويؤيد هذا التأويل قراءة من قرأني أريد، أي كيف أريد؟ ومعناه استبعاد الإراة بهذا قال، بعض المفسرين
: إن هذا الإستفهام على جهة الإنكار، أي: أي، فحذف الهمزة لدلالة المعنى عليه، لأن إرادة القتل معصية
حكاها القشيري انتهى.

وهذا كله خروج عن ظاهر اللفظ لغير ضرورة وقد تقدم إيضاح الإرادة، وجواز ورودها هنا، واستدل بقوله
: فتكون من أصحاب النار، على أن قابيل كان كافراً لأن هذا اللفظ إنما ورد في القرآن في الكفار، وعلى هذا
القول ففيه دليل على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة، ولا يقوي هذا الاستدلال لأنه يكفى عن المقام في النار
مدة بالصحة.

﴿ وذلك جزاء الظالمين ﴾ أي وكيونتك من أصحاب النار جزاؤك، لأنك ظالم في قتلي.

ونبه بقوله: الظالمين، على السبب الموجب للقتل، وأنه قتل بظلم لا بحق
والظاهر أنه من كلام هاويل نبيه على العلة ليرتدع

وقيل: هو من كلام الله تعالى، لا حكاية كلام هاويل، بل إخبار منه تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم

﴿ فطوعت له نفسه قتل أخيه فقتله ﴾ قال ابن عباس: بعثته على قتله.

وقال أيضاً هو ومجاهد: شجعت.

وقال قتادة: زينت له.

وقال الأخفش: رخصت.

وقال المبرد: من الطوع، والعرب تقول: طاع له كذا أي أتاه طوعاً.

وقال ابن قتيبة: تابعته وانقادت له.

وقال الزمخشري: وسعقله ويسرته، من طاع له المرتع إذا اتسع.

وهذه أقوال متقاربة في المعنى، وهو فعل من الطوع وهو الانقياد، كأن القتل كان ممتعاً عليه متعاصياً

وأصله: طاع له قتل أخيه أي انقاد له وسهل، ثم عدى بالتضعيف فصار الفاعل مفعولاً والمعنى أن القتل في

نفسه مستصعب عظيم على النفوس ، فردته هذه النفس اللوح الأمانة بالسوء طائفاً منقاداً حتى أوقعه صاحب هذه النفس .

(414/4)

وقرأ الحسن وزيد بن علي والجراح ، والحسن بن عمران ، وأبو واقد فطاوعته ، فيكون فاعل فيه الاشتراك نحو: ضاربت زيدا ، كان القتل يدعوه بسبب الحسد إصابتها بقبيل ، أو كان النفس تأبى ذلك ويصعب عليها ، وكل منهما يريد أن يطيعه الآخر ، إلى أن تفاقم الأمر وطاوعت النفس القتل فوافقته وقال الزمخشري: فيه وجهان: أن يكون مما جاء من فاعل بمعنى فعل ، وأن يراد أن قتل أخيه ، كأنه دعا نفسه إلى الإقدام عليه فطاوعته ولم تتمع ، وله لزيادة الربط كهولك: حفظت لزيد ماله انتهى .
فأما الوجه الثاني فهو موافق لما ذكرناه ، وأما الوجه الأول فقد ذكر سيبويه ضاعفت وضعفت مثل: ناعمت ونعمت .

وقال: فجاءوا به على مثال عاقبته ، وقال: وقد يجيء فاعلت لا يريد بها عمل اثنين ، ولكنهم بنوا عليها لئلا فعل كما بنوه على أفعلت ، وذكر أمثلة منها عافاه الله وهذا المعنى وهو أن فاعل بمعنى فعل ، أغفله بعض المصنفين من أصحابنا في التصريف كابن عصفور ، وابن مالك ، وناهيك بهما جمعاً وإطلاعاً ، فلم يذكر أن فاعل يجيء بمعنى فعل ، ولا فعل بمعنى فاعل وقوله: وله لزيادة الربط ، يعني: في قوله فطوعت له نفسه ، يعني: أنه لوجاء فطوعت نفسه قتل أخيه لكان كلاماً تاماً جارياً على كلام العرب ، وإنما جيء به على سبيل زيادة الربط للكلام ، إذ الربط يحصل بدونه كما إنك لو قلت: حفظت مال زيد كان كلاماً تاماً فقتله ، أخبر تعالى أنه قتله وتكلم المفسرون في أشياء من كفيته ، ومكان قتله ، وعمره حين قتل ، ولهم في ذلك اختلاف ، ولم تعرض الآية لشيء من ذلك ﴿ فأصبح من الخاسرين ﴾ أصبح: بمعنى صار .

وقال ابن عطية: أقيم بعض الزمان مقام كله ، وخص الصباح بذلك لأنه بدء النهار والانبعث إلى اللور ومظنة

النشاط ، ومنه قول الربيع: أصبحت لأحمل السلاح ولا.

وقول سعد : ثم أصبحت بنو سعد تعزني على الإسلام ، إلى غير ذلك من استعمال العرب لما ذكرناه انتهى

وهذا الذي ذكره من تعليل كون أصبح عبارة عن جميع أوقاته ، وأقيم بعض الزمان مقام كله بكون الصباح خص

بذلك لأنه بدء النهار ، ليس بجيد.

الأتري أنهم جعلوا أضحي وظل وأمسي ويات بمعنى صار ، وليس منها شيء بدء النهار؟ فكما جرت هذه

مجرى صار كذلك أصبح للعلة التي ذكرها ابن عطية

قال ابن عباس: خسرو في الدنيا ياسخاط والديه وبقائه بغير أخ ، وفي الآخرة ياسخاط ربه ويصير يته إلى

النار.

وقال الزجاج: من الخاسرين للحسنات.

وقال القاضي أبو يعلى: من الخاسرين أنفسهم ياهلاكهم إياها.

(415/4)

وقال مجاهد : خسرانه أن عقلت إحدى رجلي القاتل لساقها إلى فخذاها من يومئذ إلى يوم القيامة ، ووجهه

إلى الشمس حيث ما دارت عليه في الصيف حظي من نار وعليه في الشتاء حظيرة من ثلج

قال القرطبي: ولعل هذا يكون عقوبته على القول بأنه عاص لا كافر ، فيكون خسرانه في الدنيا

وقيل: من الخاسرين باسوداد وجهه ، وكفره باستحلاله ما حرم من قتل أخيه ، وفي الآخرة بعذاب النار

وثبت في الحديث: « ما قتلت نفس ظلماً إلا كان على ابن آدم الأول كهل منها ، وذلك لأنه أول من سن القتل

.«

وروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: إنا لنجد ابن آدم القاتل يقاسم أهل النار قسمة صحيحة في العذاب عليه

شطر عذابهم.

﴿ فبعث الله غراباً يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه ﴾ روي أنه أول قتيل قتل على وجه الأرض ، ولما قتله تركه بالعراء لا يدري ما يصنع به ، فخاف السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى أروح ، وعكفت عليه السباع ، فبعث الله غرابين فاقتلا ، فقتل أحدهما الآخر ، فحفر له بمنقاره ورجليه ثم ألقاه في الحفرة فقال : يا ويلتي أعجزت .

وقيل : حملة مائة سنة .

وقيل : طلب في ثاني يوم إخفاء قتل أخيه فلم يدري ما يصنع

وقيل : بعث الله غراباً إلى غراب ميت ، فجعل يبحث في الأرض ويلقي التراب على الغراب الميت

وقيل : بعث الله غراباً واحداً فجعل يبحث ويلقي التراب على ها بيل

وروي أنه أول ميت مات على وجه الأرض ، وكذلك جهل سنة المواراة

والظاهر أنه غراب بعثه الله يبحث في الأرض ليرى قابيل كيف يواري سوءة ها بيل ، فاستفاد قابيل ببخسه في

الأرض أن يبحث هو في الأرض فيستر فيه أخاه ، والمراد بالسوءة هنا قيلن العورة ، وخصت بالذكر مع أن

المراد مواراة جميع الجسد للاهتمام بها ، ولأن سترها أوكد .

وقيل : جميع جيفته .

قيل : فإن الميت كله عورة ، ولذلك كفن بالأكفان

قال ابن عطية : ويحتمل أن يراد بالسوءة هذه الحالة التي تسوء الناظر بمجموعها ، وأضيفت إلى المقتول من

حيث نزلت به النازلة ، لا على جهة الغض منه ، بل الغض لاحق للقاتل وو الذي أتى بالسوءة انتهى

والسوءة الفضيحة لقبها قال الشاعر :

يا لقومي للسوءة السوءة . . .

أي للفضيحة العظيمة .

قالوا : ويحتمل إن صح أنه قتل غراب غراباً أو كان ميتاً ، أن يكون الضمير في أخيه عائداً على الغراب ، أي

ليرى قابيل كيف يواري الغراب سوءة أخيه وهو الغراب الميت ، فيتعلم منه بالأداة كيف يواري قابيل سوءة

ها بيل ، وهذا فيه بعد .

لأن الغراب لا تظهر له سوءة ، والظاهر أن الإرادة هنا من جعله يرى أي يبصر ، وعلق ليريه عن المفعول الثاني بالجملة التي فيها الاستفهام في موضع المفعول الثاني ، وكيف معمولة ليواري

(416/4)

وليريه متعلق بيبعث .

ويجوز أن يتعلق بقوله: فبعث ، وضمير الفاعل في ليريه الظاهر أنه عائد على الله تعالى ، لأن الإراءة حقيقة هي من الله ، إذ ليس للغراب قصد الإراءة وإرادتها .

ويجوز أن يعود على الغراب أي: ليريه الغراب ، أي: ليعلمه لأنه لما كان سبب تعليمه فكأنه قصد تعليمه على سبيل المجاز ، ويظهر أن الحكمة في أن كان هذا المبعوث غراباً دون غيره من الحيوان ومن الطيور كونه يتشاءم به في الفراق والاعتراب ، وذلك مناسب لهذه القصة

وقيل : فبعث جملة محذوفة دل عليها المعنى تقديره فجهل مواراته فبعث .

﴿ قال يا ويلتى أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي ﴾ استقصر إدراكه وعقله في جهله ما يصنع بأخيه حتى يعلم ، وهو ذو العقل المركب فيه الفكر والرؤية والتدبير من طائر لا يعقل ومعنى هذا الاستفهام: الإنكار على نفسه ، والنعي أي: لأعجز عن كوني مثل هذا الغراب بوني ذلك هضم لنفسه واستصغار لها بقوله: مثل هذا الغراب .

وأصل النداء أن يكون لمن يعقل ، ثم قد ينادي ما لا يعقل على سبيل المجاز كقولها عجباً يا حسرة ، والمراد بذلك التعجب .

كأنه قال: انظروا لهذا العجب وهذه الحسرة ، فالمعنى: تنبهوا لهذه الهلكة .

وتأويله هذا أو أنك فاحصري .

وقرأ الجمهور: يا ويلتا بألف بعد التاء ، وهي بدل من ياء المتكلم ، وأصله يا ويلتي بالياء ، وهي قراءة الحسن

وأمال حمزة والكسائي وأبو عمر وألف ويلتي

وقرأ الجمهور: أعجزت بفتح الجيم.

وقرأ ابن مسعود ، والحسن ، وفياض ، وطلحة ، وسليمان بكسرها وهي لغة شاذة ، وإنما مشهور الكسري في

قولهم: عجزت المرأة إذا كبرت عجيزتها.

وقرأ الجمهور: فأواري بنصب الياء عطفاً على قوله أن أكون.

كأنه قال: أعجزت أن أواري سوءة أخي.

وقال الزمخشري: فأواري بالنصب على جواب الاستفهام انتهى

وهذا خطأ فاحش ، لأن الفاء الواقعة جواباً للاستفهام تنعقد من الجملة الاستفهامية والجواب شرط وجزاء ،

وهنا تقول: أتزورني فأكرمك ، والمعنى: إن تزورني أكرمك.

وقال تعالى: ﴿ فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ﴾ أي إن يكن لنا شفعاء يشفعوا.

ولوقلت هنا: إن أعجز أن أكون مثل هذا الغراب أو أرسوءة أخي لم يصبح ، لأن المواراة لا ترتب على عجزه

عن كونه مثل الغراب.

وقرأ طلحة بن مصرف ، والفياض بن غزوان فأواري بسكون الياء ، فالأولى أن يكون على القطع أي فأنا

أواري سوءة أخي ، فيكون أواري مرفوعاً.

وقال الزمخشري: وقرىء بالسكون على فأنا أواري ، أو على التسيكين في موضع النصب للتخفيف انتهى

يعني: الزمخشري: وقرىء بالسكون على فأنا أواري ، أو على التسيكين في موضع النصب للتخفيف انتهى

يعني: أنه حذف الحركة وهي الفتحة تخفيفاً استقلها على حرف العلة

وقال ابن عطية: هي لغة لتوالي الحركات انتهى

ولا ينبغي أن يخرج على النصب ، لأن نصب مثل هذا هو بظهور الفتحة ، ولا تستقل الفتحة فتحذف تخفيفاً

كما أشار إليه الزمخشري ، ولذلك لغة كما زعم ابن عطية ، ولا يصلح التعليل بتوالي الحركات ، لأنه لم يتوال فيه

الحركات.

وهذا عند النحويين أعني النصب بجذف الفتحة ، لا يجوز إلا في الضرورة ، فلا تحمل القراءة عليها إذا وجد حملها على جه صحيح ، وقد وجد وهو الاستئناف أي فأنا أوارى .

وقرأ الزهري : سوة أخي بجذف الهمزة ، ونقل حركتها إلى الواو .

ولا يجوز قلب الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها ، لأن الحركة عارضة كهي في سمول وجعل

وقرأ أبو حفص : سوة بقلب الهمزة واواً ، وأدغم الواو فيه ، كما قالوا في شيء شيء ، وفي سيئة سيئة

قال الشاعر :

وإن رأوا سيئة طاروا بها فرحاً . . .

مني وما علموا من صالح دفنوا

﴿ فأصبح من النادمين ﴾ قيل : هذه جملة محذوفة تقديره : فوارى سوءة أخيه .

والظاهر أن ندمه لئن على قتل أخيه لما لحقه من عصيان وإسقاط أبويه ، وتبشير أنه من أصحاب النار

وهذا يدل على أنه كان عاصياً لا كافراً .

قيل : ولم ينفعه ندمه ، لأن كون الندم توبة خاص بهذه الأمة

وقيل : من النادمين على حملة .

وقيل : من النادمين خوف الفضيحة .

وقال الزمخشري : من الادمين على قتله لما تعب من حملة ، وتحيره في أمر ، وتبين له من عجزه وتلمذته للغراب ،

واسوداد لونه ، وسخط أبيه ، ولم يندم ندم التائبين انتهى

وقد اختلف العلماء في قابيل ، أكان كافراً أم عاصياً ؟ وفي الحديث « إن الله ضرب لكم ابني آدم مثلاً فخذوا

من خيرها ودعوا شرها » وحكى المفسرون عجائب مما جرى بقتل ها بيل من رجفان الأرض سبعة أيام ،

وشرب الأرض دمه ، وإسبال الشجر ، وتغير الأطعمة ، وحموضة الفواكه ، ومرارة الماء ، واغبار الأرض ،

وهرب قاييل بأخته إقليميا إلى عدن من أرض اليمن ، وعبادته النار ، وانهماك أولاده في التفعّلات اللهو
وشرب الخمر والزنا والفواحش حتى أغرقهم الله بالطوفان ، والله أعلم بصحة ذلك
قال الزمخشري.

وروي أن آدم مكث بعد قتله مائة سنة لا يضحك ، وأنه رثاه بشعر

وهو كذب مجت ، وما الشعر إلا منحول ملحون

وقد صح أن الأنبياء معصومون من الشعر.

وروي ميمون بن مهران عن ابن عباس أنه قال من قال إن آدم قال شعراً فهو كذب ، ورمى ردم بما لا يليق بالنبوة

، لأن محمداً والأنبياء عليهم السلام ، كلهم في النفي عن الشعر سواء

قال الله تعالى: ﴿ وما علمناه الشعر وما ينبغي له ﴾ ولكنه كان ينوح عليه ، وهو أول شهيد كان على وجه

الأرض ويصف حزنه عليه نثراً من الكلام شبه المرثية ، فتناسخته القرون وحفظوا كلامه ، فلما وصل إلى

يعرب بن قحطان وهو أول من خط بالعربية فنظمه فقالان

(418/4)

تغيرت البلاد ومن عليها . . .

فوجه الأرض مغبر قبيح

وذكر بعد هذا البيت ستة أبيات ، وأن إبليس أجابه في الوزن والقافية بخمسة أبيات

وقول الزمخشري في الشعر: إنه ملحون ، يسير فيه إلى البيت وهو الثاني

تغير كل ذي لون وطعم . . .

وقل بشاشة الوجه المليح

يرويه بشاشة الوجه المليح على الاقواء ، ويروي بنصب بشاشة من غير تنوين ، ورفع الوجه المليح

وليس بلحن ، قد خرجوه على حذف التنوين من بشاشة ، ونصبه على التمييز ، وحذف التنوين لالتقاء الألف واللام .

قد جاء في كلامهم قرىء : ﴿ أحد الله الصمد ﴾ وروي ولا ذاك الله بحذف التنوين ﴿ من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساداً في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴾ الجمهور على أن من أجل ذلك متعلق بقوله كتبنا .

وقال قوم بقوله : من النادمين ، أي ندم من أجل ما وقع ويقال : أجل الأمر أجلاً وأجلاً إذا اجتناه وحده

قال زهير :

وأهل خباء صالح ذات بينهم . . .

قد احتربوا في عاجل أنا آجله

أي جانبه ، ونسب هذا البيت ابن عطية إلى جواب ، وهو في ديوان زهير والمعنى : بسبب ذلك .

وإذا قلت : فعلت ذلك من أجلك ، أردت أنك جنيت ذلك وأوجبته

ومعناه ومعنى من جراك واحد أي من جريرتك .

وذلك إشارة إلى القتل أي : من جني ذلك القتل كتبنا على بني إسرائيل .

ومن لابتداء الغاية أي : ابتداء الكتب ، ونشأ من أجل القتل ، ويدخل على أجل اللام لدخول من ، ويجوز

حذف حرف الجر واتصال الفعل إليه بشرطه في المفعول له

ويقال : فعلت ذلك من أجلك ولأجلك ، وتفتح الهمزة أو تكسر .

وقرأ ابن القعقاع : بكسرها وحذفها ونقل حركتها إلى الساكن قبلها ، كما قرأ ورش بحذفها وفتحها ونقل

الحركة إلى النون .

ومعنى كتبنا أي : كتب بأمرنا في كتب منزلة عليهم تضمنت فرض ذلك ، وخص بنو إسرائيل بالذكر ، وإن كان

قبلهم أمم حرم عليهم قتل النفس وكان القصاص فيهم ، لأنهم على ما روي أول أمة نزل الوعيد عليهم في لقت

النفس ، وغلظ الأمر عليهم بحسب طغيانهم وسفكهم الدماء ، وتظهر مذمتهم في أن كتب عليهم هذا ، وهم مع ذلك لا يرفعون ولا يفقهون ، بل هموا بقتل النبي صلى الله عليه وسلم ظلماً ومعنى بغير نفس: أي بغير قتل نفس فيستحق القتل وقد حرّم الله نفس المؤمن إلا بإحدى موجبات قتله.
وقوله: أو فساد ، هو معطوف على نفس أي: وبغير فساد ، والفساد قيل: الشرك بالله.
وقيل: قطع الطريق ، وقطع الأشجار ، وقتل الدواب إلا للضرورة ، وحرق الزرع وما يجري مجراه ، وهو الفساد المشار إليه بعد هذه الآية.

وقال ابن عطية: لم يتخلص التشبيه إلى طرفي شيء من هذه الأقوال ، والذي أقول: إن التشبيه بين قاتل النفس وقاتل الكل لا يطرد من جميع الجهات ، لكن الشبه قد يحصل من ثلاث جهات

(419/4)

إحداها : القود فإنه واحد .

والثانية: الوعيد ، فقد وعد الله قاتل النفس بالخلود في النار ، وتلك غاية العذاب فإن ترقيتها يخرج من النار بعد ذلك بسبب التوحيد ، فكذلك قاتل الجميع أن لو اتفق ذلك والثالثة: انتهاك الحرمة فإن نفساً واحدة في ذلك وجميع الأنفس سواء ، والمنتهاك في واحدة ملحوظ بعين منتهاك الجميع .

ومثال ذلك رجلان حلقا على شجرتين أن لا يطعما من ثمريهما شيئاً ، فطعم أحدهما واحدة من ثمرة شجرته ، وطعم الآخر ثم شجرته كله ، فقد استويا في الحنث انتهى ، وقال غيره: قيل المشابهة في الإثم ، والمعنى: أن عليه إثم من قتل الناس جميعاً قاله الحسن والزجاج.
وقيل : التشبيه في العذاب ومعناه أنه يصلى النار بقتل المسلم ، كما لو قاتل الناس قاله : مجاهد وعطاء ،

وهذا فيه نظر.

لأن العذاب يخفف ويتقل بحسب الجرائم

وقيل: التشبيه من حيث القصص قاله ابن زيد.

وتقدم.

وقيل: التشبيه من جهة الإنكار على قبح الفعل والمعنى أنه ينبغي لجميع الناس أن يعينوا وليّ المقتول حتى

يقيدوه منه، كما لو قتل أولياءهم جميعاً ذكره: القاضي أبو يعلى.

وهذا الأمر كان مختصاً ببني إسرائيل، غلظ عليهم كما غلظ عليهم بقتل أنفسهم

قاله بعض العلماء.

وقال قوم: هذا عام فيهم وفي غيرهم.

قال سليمان بن عليّ: قلت: للحسن يا أبا سعيد هي لنا كما كانت لبني إسرائيل؟ قال أي والذي لا إله غيره

، ما كان دماء بني إسرائيل أكرم على الله من دمائنا

وقيل في قوله: ومن أحيها أي: استنقذها من الهلكة.

قال عبد الله، والحسن، ومجاهد أي من غرق أو حرق أو هلك

وقيل من عضد نبياً أو إماماً عادلاً، لأن نفعه عائد على الناس جميعاً

وقيل: من ترك قتل النفس المحرمة فكأنما أحيى الناس بكفه أذاه عنهم

وقيل: من زجر عن قتل النفس ونهى عنه

وقيل: من أعان على استيفاء القصص لأنه قال: ﴿ولكم في الحياة قصص﴾ قال الحسن: وأعظم إحيائها

أن يحييها من كهرها، ودليته: ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً﴾ انتهى والإحياء هنا مجاز، لأن

الإحياء حقيقة هو لله تعالى، وإنما المعنى: ومن استسقاها ولم يتلفها، ومثل هذا المجاز قول محاج إبراهيم أنا

أحيي سمي الترك إحياء.

﴿وقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم إن كثيراً منهم بعد ذلك في الأرض لمسرفون﴾ أخبر تعالى أن الإسراف

والفساد فيهم هذا مع مجيء الرسل بالبينات من الله، وكان مقتضى مجيء رسل الله بالحجج الواضحة أن لا

يقع منهم إسراف وهو المجاوزة في الحد ، فخالقوا هذا المقتضى
والعامل في بعد ، والمتعلق به في الأرض خبرين ، ولم تمنع لام الابتداء من العمل في ذلك وإن كان تقدم ما ، لأن
دخولها على الخبر ليس بحق التأصل ، والإشارة بذلك إلى مجيء الرسل بالبينات ، والمراد بالأرض أي حيث
ما حلوا أسرفوا .

(420/4)

وظاهر الإسراف أنه لا يتقيد .

وقيل لمسرفون أي : قاتلون بغير حق كقوله : ﴿ فلا يسرف في القتل ﴾ وقيل : هو طلبهم الكفاءة في الحسب

حتى يقتل بواحد عدة من قتلهم

﴿ إن جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من

خلاف أو ينفوا من الأرض ﴾ قال أنس بن مالك ، وجري بن عبد الله ، وعبد الله بن عمر ، وابن جبير ،

وعروة : نزلت في عكل وعرينة وحديثه مشهور .

وقال ابن عباس فيما رواه عكرمة عنه نزلت في المشركين ، وبه قال : الحسن وعطاء .

وقال ابن عباس في رواية والضحاك نزلت في قوم من أهل الكتاب كان بينهم وبين الرسول عهد فنقضوه ،

وأفسدوا في الدين .

وقيل : نزلت في قوم أبي بردة هلال بن عامر قتلوا قوماً مروا بهم من بني كنانة يريدون الإسلام ، وأخذوا أموالهم ،

وكان بين الرسول صلى الله عليه وسلم وبين أبي بردة موادة أن لا يعين عليه ، ولا يهيج من أتاه مسلماً ففعل

ذلك قومه ولم يكن حاضراً ، والجمهور على أن هذه الآية ليست ناسخة ولا منسوخة

وقيل : نسخت ما فعل النبي صلى الله عليه وسلم بالعربيين من المثلة ، ووقف الحكم على هذه الحدود

ومناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة ، لما ذكر في الآية قبلها تغليظ الإثم في قتل النفس بغير نفس ولا فساد في

الأرض ، أتبعه ببيان الفساد في الأرض الذي يوجب القتل ما هو ، فإن بعض ميلكون فساداً في الأرض لا يوجب القتل ، ولا خلاف بين أهل العلم أن حكم هذه الآية مترتب في المحاربين من أهل الإسلام ومذهب مالك وجماعة: أن المحارب هو من حمل السلاح على الناس في مصر أو بربية ، فكأدهم عن أنفسهم وأموالهم دون نائرة ، ولا دخل ولا عداوة ومذهب أبي حنيفة وجماعة : أن المحاربين هم قطاع الطريق خارج المصر ، وأما في المصر فيلزمه حد ما اجترح من قتل أو سرقة أو غصب ونحو ذلك ، وأدنى الحراية إخافة الطريق ثم أخذ المال مع الإخافة ، ثم الجمع بين الإخافة وأخذ المال والقتل ومحاربة الله تعالى غير ممكنة ، فيحمل على حذف مضاف أي: محاربون أولياء الله ورسوله ، وإلا لزم أن يكون محاربة الله ورسوله جمعا بين الحقيقة والمجاز فإذا جعل ذلك على حذف مضاف ، أو حملا على قدر مشترك اندفع ذلك ، وقول ابن عباس المحاربة هنا الشرك ، وقول عروة: الارتداد ، غير صحيح عند الجمهور ، وقد ورد ما يبطل قولهما . وفي قوله : يحاربون الله ورسوله ، تغليظ شديد لأمر فساداً لأمر الحراية ، والسعي في الأرض فساداً يمتثل أن يكون المعنى بمحاربتهم ، أو يضيفون فساداً إلى المحاربة

(421/4)

وانتصب فساداً على أنه مفعول له ، أو مصدر في موضع الحال ، أو مصدر مه معنى يسعون في الأرض معناها: يفسدون ، لما كان السعي للفساد جعل فساداً .
أي: إفساداً .

والظاهر في قوله: العقوبات الأربع أن الإمام مخير بين إيقاع ما شاء منها بالمحارب في أي رتبة كان المحارب من الرتب على قدمناها ، وبه قال: النخعي ، والحسن ، في رواية وابن المهيب ، ومجاهد ، وعطاء ، وهو: مذهب مالك ، وجماعة.

وقال مالك: استحسن أن يأخذ في الذي لم يقتل بأيسر العقاب، ولا سيما أن لم يكن ذا شرور معروفة، وأما إن قتل فلا بد من قتله.

وقال ابن عباس، وأبو مجلز، وقتادة، والحسن أيضاً وجماعة لكل رتبة من الحراية رتبهم العقاب، فمن قتل قتل، ومن أخذ المال ولم يقتل فالتقطع من خلاف، ومن أخاف فقط فالنفي، ومن جمعها قتل وصلب والقائلون بهذا الترتيب اختلفوا، فقال أبو حنيفة، ومحمد، والشافعي، وجماعة، وروي عن مالك يصلب حياً ويطن حتى يموت.

وقال جماعة: يقتل ثم يصلب نكالا لغيره، وهو قول الشافعي والقتل إما ضرباً بالسيف للعتق، وقيل: ضرباً بالسيف أو طعناً بالرمح أو الخنجر، ولا يشترط في قتله مكافأة لمن قتل.

وقال الشافعي: تعتبر فيه المكافأة في القصاص.

ومدة الصلب يوم أو ثلاثة أيام، أو حتى يسيل صديده، أو مقدار ملتحيين صلبه. وأما القطع فاليد اليمنى من الرسغ، والرجل الشمال من المفصل وروي عن علي: أنه من الأصابع ويبقى الكف، ومن نصف القدم ويبقى العقب وهذا خلاف الظاهر، لأن الأصابع لا تسمى يداً، ونصف الرجل لا يسمى رجلاً وقال مالك: قليل المال وكثيرة سواء، فيقطع المحارب إذا أخذه.

وقال أصحاب الرأي والشافعي لا يقطع إلا من أخذ ما يقطع فيه السارق وأما النفي فقال السدي: هو أن يطالب أبداً بالخيال والرجل حتى يؤخذ فيقام عليه حد الله ويخرج من دار الإسلام.

وروي عن ابن عباس وأنس: نفيه أن يطلب، وروي ذلك عن الليث ومالك، إلا أن مالكا قال: لا يضطر مسلم إلى دخول دار الشرك.

وقال ابن جبير، وقتادة، والربيع بن أنس، والزهري، والضحاك النفي من دار الإسلام إلى دار الشرك وقال عمر بن عبد العزيز وجماعة: ينفي من بلد إلى غيره مما هو قاص بعيد.

صَلَّى
عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ

وقال أبو الزناد: كان النفي قديماً إلى دهلك وناصع، وهما من أقصى اليمن

وقال الزمخشري: دهلك في أقصى تهامة، وناصع من بلاد الحبشة

وقال أبو حنيفة: النفي السجن، وذلك إخراجهم من الأرض

قال الشاعر: قال ذلك وهو مسجون:

خرجنا من الدنيا ونحن من أهلها . . .

فلسنا من الأموات فيها ولا الأحياء

إذا جاءنا السجن يوماً لحاجة . . .

عجبنا وقتنا جاء هذا من الدنيا

وتعجبنا الرؤيا بمثل حديثنا . . .

إذا نحن أصبحنا الحديث عن الرؤيا

سنة 422/4

مكتبة أمية كمر

والظاهر أن نفيه من الأرض هو إخراجهم من الأرض التي حارب فيها إن كانت الألف واللام للمهد فينفي من

ذلك العمل، وإن كانت للجنس فلا يزال يطلب ويزعج وهو هارب، فزع إلى أن يلحق بغير عمل الإسلام

وصريح مذهب مالك أنه إذا كان مخوف الجانب غرب وسجن حيث غرب، والتشديد في أن يقتلوا أو يصلبوا

أو تقطع قراءة الجمهور، وهو للتكثير بالنسبة إلى الذين يوقع بهم الفعل، والتخفيف في ثلاثها قراءات لمجلس

ومجاهد وابن محيصن.

﴿ ذلك لهم خزفي في الدنيا ﴾ أي ذلك الجزء من القتل والصلب والنفي

والخزفي هنا الهوان والذل والافتضاح

والخزفي الحياء عبره عن الافتضاح لما كان سبباً له افتضاح فاستحيا

﴿ ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴾ ظاهره أن معصية الحرابة مخالفة للمعاصي غيرها ، إذ جمع فيها بين العقاب في الدنيا والعقاب في الآخرة تغليظاً لذنوب الحرابة ، وهو مخالف لظاهر قوله صلى الله عليه وسلم في حديث عبادة « فمن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به في الدنيا فهو كفارة له » ويحتمل أن يكون ذلك على حسب التوزع ، فيكون الخزي في الدليلان عوقب ، والعقاب في الآخرة إن سلم في الدنيا من العقاب ، فتجري معصية الحرابة مجرى سائر المعاصي .

وهذا الوعيد كبيره مقيد بالمشيئة ، وله تعالى أن يغفر هذا الذنب ، ولكن في الوعيد خوف على المتوعد عليه فإذ الوعيد .

﴿ إلا الذين تابوا من قبل أن تقدروا عليهم فاعلموا أن الله غفور رحيم ﴾ ظاهره أنه استثناء من المعاقبين عقاب قاطع الطريق ، فإذا تابوا قبل القدرة على أخذهم سقط عنهم ما ترتب على الحرابة ، وهذا فعل علي رضي الله عنه بحارثة بن بدر العراني فإنه كان محارباً ثم تاب قبل القدرة عليه ، فكتب له سقوط الأموال والمال عنه كتاباً منشوراً .

وقالوا : لا نظر للإمام فيه إلا كما ينظر في سائر المسلمين ، فإن طوبى بدم نظر فيه أو قيد منه بطلب الولي ، وإن طوبى بمال فمذهب مالك والشافعي وأصحاب الرأي يؤخذ ما وجد عنده من مال غيره ، ويطالب بقيمة ما استهلك .

وقال قوم من الصحابة والتابعين : لا يطالب بما استهلك ، ويؤخذ ما وجد عنده بعينه وحكى الطبري عن عروة : أنه لا تقبل توبة المحارب ، ولكن لو فر إلى العدو ثم جاءنا تائباً لم أر عليه عقوبة قال الطبري : ولا أدري هل أراد أن تد أم لا ؟ وقال الأوزاعي نحوه ، إلا أنه قال إذا لحق بدار الحرب فقتل عن الإسلام ، أو بقي عليه ، ثم جاءنا تائباً من قبل أن تقدر عليه قبلت توبته

﴿ يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة وجاهدوا في سبيله لعلكم تفلحوا ﴾ مناسبة هذه الآية لما قبلها ، أنه تعالى لما ذكر جزاء من حارب الله ورسوله وسعى في الأرض فساداً من العقوبات الأربع ، والعذاب العظيم المعد لهم في الآخرة ، أمر المؤمنين بتقوى الله ، وابتغاء القربات إليه ، فإن ذلك هو المنجي من المحاربة والعقاب المعد للمحاربين .

ولما كانت الآية نزلت في العرنيين والكليبيين ، أو في أهل الكتاب اليهود ، أو في ثلثركين على الخلاف في سبب النزول ، وكل هؤلاء سعى في الأرض فساداً ، نص على الجهاد ، وإن كان مندرجاً تحت ابتغاء الوسيلة لأن به صلاح الأرض ، وبه قوام الدين ، وحفظ الشريعة ، فهو مغاير لأم المحاربة ، إذ الجهاد محاربة مآذون فيها ، وبالجهاد يدفع المحاربون .

وأيضاً ففيه تنبيه على أنه يجب أن تكون القوة والبأس الذي للمحارب مقصوراً على الجهاد في سبيل الله تعالى ، وأن لا يضع تلك النجدة التي وهبها الله له للمحاربة في معصية الله تعالى ، وهل الوسيلة القربة التي ينبغي أن يطلب بها ، أو الحاجة ، أو الطاعة ، أو الجنة ، أو أفضل درجاتها ، أقوال للمفسرين .

وذكر رجاء الفلاح على تقدير حصول ما أمر به قبل من التقوى وابتغاء الوسيلة والجهاد في سبيله والفلاح اسم جامع للخلاص عن المكروه ، والفوز بالمرجوة

﴿ إن الذين كفروا لو أن لهم ما في الأرض جميعاً ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم ﴾ لما أرشد المؤمنين إلى معاهد الخير ومفاتيح السعادة ، وذكر فوزهم في الآخرة وما آلا من الفلاح ، شرح حال الكفار وعاقبه كفرهم ، وما أعد لهم من العذاب

والجملة من لوجوابها في موضع خبر إن ، ومعنى ما في الأرض من صنوف الأموال التي يفتدى بها بمثله معطوف على اسم إن ، ولأن كي تعلق بما تعلق به خبر إن وهو لهم

والمعنى : لو أن ما في الأرض ومثله معه مستقر لهم على سبيل الملك ليجعلوه فدية لهم ما تقبل ، وهذا على سبيل التمثيل ولزوم العذاب لهم ، وأنه لا سبيل إلى نجاتهم منه

وفي الحديث « يقال للكافر : رأيت لو كان لك ملء الأرض ذهباً أكنت تقتدي به ؟ فيقول نعم .

فيقال له : قد سئلت أيسر من ذلك » / ووجد الضمير في به ، وإن كان قد تقدم شيئاً معطوف عليه

ومعطوف ، وهو ما في الأرض ومثله معه ، إما لفرض تلازمهما فأجرها مجرى الواحد كما قالوا رب يوم وليلة مر

بي ، وإما لإجراء الضمير مجرى اسم الإشارة كأنه قال ليفتدوا بذلك.

قال الزمخشري: ويجوز أن تكون الواو في: ومثله، بمعنى مع، فيوحد المرجوع إليه

(فإن قلت) : فبم ينتصب المفعول معه؟ (قلت) : بما تستدعيه لو من الفعل، لأن لو ثبت أن لهم ما في الأرض

انتهى.

وإنما يوحد الضمير لأن حكم ما قبل المفعول معه في الخبر، والحال، وعود الضمير متأخراً حكمة متقدماً،

تقول: الماء والخشبة استوى، كما تقول: الماء استوى والخشبة وقد أجاز الأخفش في ذلك أن يعطي حكم

المعطوف فتقول: الماء مع الخشبة استويا، ومنع ذلك ابن كيسان

(424/4)

وقول الزمخشري: تكون الواو في: ومثله، بمعنى مع ليس بشيء، لأنه يصير التقدير مع مثله معه، أي مع مثل

ما في الأرض مع ما في الأرض، إن جعلت الضمير في معه عائداً على مثله أي مع مثله مع ذلك المثل، فيكون

المعنى مع مثلين.

فالتعبير عن هذا المعنى بتلك لعبارة عي، إذ الكلام المنتظم أن يكون التركيب إذا أريد ذلك المعنى مع مثليه

وقول الزمخشري.

فإن قلت إلى آخر السؤال، وهذا السؤال لا يرد، لأننا قد بينا فساد أن تكون الواو او مع، وعلى تقدير وروده

فهذا بناء منه على أن الواو إذا جاءت بعد لو كانت في موضع رفع على الفاعلية، فيكون التقدير على هذا: لو

ثبت كينونة ما في الأرض مع مثله لم ليفتدوا به، فيكون الضمير عائداً على ما فقط

وهذا الذي ذكره هو تفرغ منه على مذهب المبرد في أن بعد لو في موضع رفع على الفاعلية، وهو مذهب

مرجوح.

ومذهب سيبويه أن بعد لو في موضع رفع على الابتداء.

والزحشري لا يظهر من كلامه في هذا الكتاب وفي تصانيفه أنه وقف على مذهب سيبويه في هذه المسألة ،
وعلى التفرع على مذهب المبرد لا يصح أن يكون ومثله مفعولاً معه ، ويكون العامل فيه ما ذكر من الفعل ، وهو
ثبت بوساطة الواو لما تقدم من وجود لفظ معه .

وعلى تقدير سقوطها لا يصح ، لأن ثبت ليست رافعة لما العائد عليها الضمير ، وإنما هي رافعة مصدرًا
منسبًا من أن وما بعدها وهو كون ، إذ التقدين لو ثبت كون ما في الأرض جميعاً لهم ومثله معه ليفتدوا به ،
والضمير عائد على ما دون الكون

فالرافع للفاعل غير الناصب للمفعول معه ، إذ لو كان إياه للزم من ذلك وجود الثبوت مصاحباً للمثل ، والمعنى
على كينونة ما في الأرض مصاحباً للمثل ، لا على ثبوت ذلك مصاحباً للمثل ، وهذا فيه غموض ، وبيانه ، أنك
إذا قلت : يعجبني قيام زيد وعمر ، أو جعلت عمراً مفعولاً معه ، وبالمثل فيه يعجبني ، لزم من ذلك أن عمراً لم
يقم ، وأنه أعجبك القيام وعمرو ، وإن جعلت العامل فيه القيام كان عمرو قائماً ، وكان الإعجاب قد تعلق
بالقيام مصاحباً لقيام عمرو .

(فإن قلت) : هلا ، كان ومثله معه مفعولاً معه ، والعامل فيه هو العامل في لهم ، إذ المعنى عليه .

(قلت) : لا يصح ذلك لما ذكرناه من وجود معه في الجملة ، وعلى تقدير سقوطها لا يصح لأنهم نصوا على أن
قولك : هذا لك وأباك ممنوع في الاختيار .

(425/4)

وقال سيبويه : وأما هذا لك وأباك ، فقبیح لأنه لم يذكر فعلاً ولا حرفاً فيه معنى فعل حتى يصير كأنه فنكلمت
بالفعل ، فأفصح سيبويه بأن اسم الإشارة وحرف الجر المتضمن معنى الاستقرار لا يعملان في المفعول معه ، ولو
كان أحدهما يجوز أن ينتصب المفعول معه لخبرين أن ينسب العمل لاسم الإشارة أو لحرف الجر
وقد أجاز بعض النحويين أن يعمل في المفعول معه الظرف وحرف الجر فعلى هذا المذهب يجوز لو كانت

الجملة خالية من قوله: معه ، أن يكون ومثله مفعولاً معه على أن العامل فيه هو العامل في لهم
وقرأ الجمهور: ما تقبل مبنياً للمفعول.

وقرأ يزيد بن قطيب: ما تقبل مبنياً للفاعل أي: ما تقبل الله منهم.

وفي الكلام جملة محذوفة التقدير: وبدلوه واقتدوا به ما تقبل منهم ، إذ لا يترتب انتقاء التقبل على كينونة ما في
الأرض ومثله معه ، إنما يترتب على بذل ذلك أو الاقتداء به

﴿ ولهم عذاب أليم ﴾ هذا الوعيد هولن وافى على الكفر ، وتبينه آية آل عمران ﴿ وما توا وهم كفار فلن
يقبل ﴾ الآية وهذه الجملة يجوز أن تكون عطفاً على خبر: ﴿ إن الذين كفروا ﴾ ويجوز أن تكون عطفاً على
﴿ إن الذين كفروا ﴾ ، وجوزوا أن تكون في موضع الحال وليس بقوي

﴿ يريدون أن يخرجوا من النار ﴾ أي يرجون ، أو يمتنون ، أو يكادون ، أو يسألون ، أقوال متقاربة من حيث
المعنى ، والإرادة ممكنة في حقهم ، فلا ينبغي أن تخرج عن ظاهرها.

قال الحسن: إذا فارت بهم النار فروا من بأسها ، فحينئذ يريدون الخروج ويطمعون فيه ، وذلك قوله يريدون
أن يخرجوا من النار.

وقيل لجابر بن عبد الله: إنكم يا أصحاب محمد تقولون: إن قوماً يخرجون من النار والله تعالى يقول ﴿ وما
هم بخارجين منها ﴾ فقال جابر إنما هذا في الكفار خاصة

وحكى الطبري عن نافع بن الأزرق الخارجي أنه قال لابن عباس يا أعمى البصر ، يا أعمى القلب ، أتزعم أن
قوماً يخرجون من النار وقد قال الله تعالى: وما هم بخارجين منها ؟ فقال له ابن عباس: اقرأ ما فوق هذه الآية
في الكفار.

وقال الزمخشري: وما يروى عن عكرمة أن نافع بن الأزرق قال لابن عباس وذكر الحكاية ، ثم قال فمما لفته
الجبرة وليس بأول تكاذيبهم وافتراءهم ، وكذاك بما فيه من مواجهة ابن الأزرق لابن عم رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو بين أظهر أعضاده من قريش ، وأنضاده من بني عبد المطلب ، وهو حبر هذه الأمة ومجرها ،
ومفسرها بالخطاب الذي لا يجسر على مثله أحد من أهل الدنيا ، ويرفعه إلى عكرمة دليلين ناصين أن الحديث

فرية ما فيها مربة انتهى.

وهو على عادته وسفاهته في سب أهل السنة، ومذهبه أن من دخل النار لا يخرج منها.

(426/4)

وقرأ الجمهور: أن يخرجوا مبنياً للفاعل، ويناسبة وما هم بخارجين منها.

وقرأ النخعي، وابن وثاب، وأبو واقد: أن يخرجوا مبنياً للمفعول.

﴿ ولهم عذاب مقيم ﴾ أي متأبد لا يحول.

﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ قال السائب: نزلت في طعمة بن أيرق، ومضت قصته في

النساء.

ومناسبتها لما قبلها أنه لما ذكر جزاء المحاربين بالعقوبات التي فيها قطع الأيدي والأرجل من خلاف، ثم أمر

بالتوقي لتلايق الإنسان في شيء من الحراية، ثم ذكر حال الكفار، ذكر حكم السرقة لأن فيها قطع الأيدي

بالقرآن، والأرجل بالسرق على ما يأتي ذكره، وهو أيضاً حراية من حيث المعنى، لأن فيه سعياً بالفساد إلا أن

تلك تكون على سبيل الشوكة والظهور.

والسرقة على سبيل الاختفاء والتستر، والظاهر وجوب القطع بمسمى السرقة، وهو ظاهر النص

يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الجمل فتقطع يده اليمنى شرق شيئاً ما قليلاً أو كثيراً قطعت يده، وإلى

هذا ذهب جماعة من الصحابة ومن التابعين منهم الحسن، وهو مذهب الخوارج وداود.

وقال داود ومن وافقه: لا يقطع في سرقة حبة واحدة ولا ثمرة واحدة، بل أقل شيء يسمى مالاً، وفي أقل

شيء يخرج الشح والضنة.

وقيل: النصاب الذي تقطع فيه اليد عشرة دراهم فصاعداً، أو قيمتها من غيرها، روى ذلك عن ابن عباس

، وابن عمرو، وأمين الحبشي، وأبي جعفر، وعطاء، وإبراهيم، وهو قول الثوري، وأبي حنيفة، وأبي

يوسف ، وزفر ، ومحمد .

وقيل : ربع دينار فصاعداً ، وروي عن عمر ، وعثمان ، وعلي وعائشة ، وعمر بن عبد العزيز ، وهو قول

الأوزاعي ، والليث ، والشافعي ، وأبي ثور

وقيل : خمسة دراهم وهو قول : أنس ، وعروة ، وسليمان بن يسار ، والزهري

وقيل : أربعة دراهم وهو مروي عن أبي سعيد الخدري ، وأبي هريرة

وقيل : ثلاثة دراهم وهو قول : ابن عمر ، وبه قال مالك ، وإسحاق ، وأحمد ، إلا إن كان ذهباً فلا تقطع إلا في

ربع دينار .

وقيل : درهم فما فوقه ، وبه قال عثمان البتي

وقطع عبد الله بن الزبير في درهم

وللسرقة التي تقطع فيها اليد شروط ذكرت في الفقه

وقرأ الجمهور : والسارق والسارقة بالرفع .

وقرأ عبد الله : والسارقون والسارقات فاقطعوا أيانهم ، وقال الخفاف وجدت في محصف أبي والسرق

والسرقة بضم السين المشددة فيهما كذا ضبطه أبو عمرو

قال ابن عطية : ويشبه أن يكون هذا تصحيفاً من الضابط ، لأن قراءة الجماعة إذا كتبت السارق بغير ألف

وافقت في الخط هذه .

والرفع في السارق والسارقة على الابتداء ، والخبر محذوف والتقدير : فيما يتلى عليكم ، أو فيما فرض

عليكم ، السارق والسارقة أي : حكمهما .

ولا يجوز سيبويه أن يكون الخبر قوله : فاقطعوا ، لأن الفاء لا تدخل إلا في خبر مبتدأ موصول بظرف أو مجرور ،

أي جملة صالحة لأداة الشرط

والموصول هنا أُل ، وصلتها اسم فاعل أو اسم مفعول ، وما كان هكذا لا تدخل الفاء في خبره عند سيبويه

وقد أجاز ذلك جماعة من البصريين أعني: أن يكون والسارق والسارقة مبتدأ، والخبر جملة الأمر، أجر وأل
وصلتها مجرى الموصول المذكور، لأن المعنى فيه على العموم إذ معناه: الذي سرق والتي سرقت.
ولما كان مذهب سيبويه أنه لا يجوز ذلك، تأوله على إضمار الخبر فيصير تأوله فيما فرض عليكم حكم
السارق والسارقة.

جملة ظاهرها أن تكون مستقلة، ولكن المقصود هو في قوله فاقطعوا، فجيء بالفاء رابطة للجملة الثانية،
فالأولى موضحة للحكم المبهم في الجملة الأولى.

وقرأ عيسى بن عمر وابن أبي عبيدة والسارق والسارقة بالنصب على الاشتغال
قال سيبويه: الوجه في كلام العرب النصب كما تقولون زيداً فأضربه، ولكن أبت العامة إلا الرفع، يعني عامة
القراء وجلهم.

ولما كان معظم القراء على الرفع، تأوله سيبويه على وجه يصح، وهو أنه جعله مبتدأ، والخبر محذوف، لأنه لو
جعله مبتدأ والخبر فاقطعوا لكان تخريجاً على غير الوجه في كلام العرب، ولما كان قد تدخل الفاء في خبر آل
وهو لا يجوز عنده.

وقد تجاسر أبو عبد الله محمد بن عمر المدعو بالفخر الرازي ابن خطيب الرازي على سيبويه وقال عنه ما لم يقله
فقال: الذي ذهب إليه سيبويه ليس بشيء، ويدل على فساده وجوه الأول: أنه طعن في القراءة المنقولة
بالمواتر عن الرسول، وعن أعلام الأمة، وذلك باطل قطعاً

(قلت): هذا تقول على سيبويه، وقلة فهم عنه، ولم يطعن سيبويه على قراءة الرفع، بل وجهها التوجيه
المذكور، وأفهم أن المسألة ليست من باب الاشتغال المبني على جواز الابتداء فيه، وكون جملة الأمر خبره، أو
لم ينصب الاسم، إذ لو كانت منه لكان النصب أوجه كما كان في زيداً أضربه على ما تقرر في كلام العرب،
فكون جمهور القراء عدلوا إلى الرفع دليل على أنهم لم يجعلوا الرفع فيه على الابتداء المخبر عنه بفعل الأمر، لأنه
لا يجوز ذلك لأجل الفاء.

فقوله: أبت العامة إلا الرفع تقوية لتخريجه، وتوهين للنصب على الاشتغال مع وجود الفاء، لأن النصب على الاشتغال المرجح على الابتداء في مثل هذا التوكيد لا يجوز إلا إذا جاز أن يكون مبتدأ مخبراً عنه بالفعل الذي يفسر العامل في الاشتغال، وهنا لا يجوز ذلك لأجل الفاء الداخلة على الخبر، فكان ينبغي أن لا يجوز النصب.

فمعنى كلام سيبويه يقوي الرفع على ما ذكر، فكيف يكون طاعناً في الرفع؟ وقد قال سيبويه وقد يحسن ويستقيم: عبد الله فاضربه، إذا كان مبنياً على مبتدأ مضمراً أو مظهر، فأما في المظهر فقولك هذا زيد فاضربه، وإن شئت لم تظهر هذا ويعمل عمله إذا كان مظهراً وذلك قولك الهلال والله فانظر إليه، فكأنك قلت: هذا الهلال ثم جئت بالأمر.

(428/4)

ومن ذلك قول الشاعر:

وقائلة خولان فانكح فتاتهم . . .

واكرومة الحيين خلوكما هيا

هكذا سمع من العرب تنشده انتهى

فإذا كان سيبويه يقول: وقد يحسن ويستقيم.

عبد الله فاضربه، فكيف يكون طاعناً في الرفع وهو يقول أنه يحسن ويستقيم؟ لكنه جوزة على أن يكون المرفوع مبتدأ مخوف الخبر، كما تأوله في السارق والسارقة، أو خبر مبتدأ محذوف كقوله الهلال والله فانظر إليه.

وقال الفخر الرازي: (فإن قلت): يعني سيبويه لا أقول إن القراءة بالرفع غير جائزة، ولكني أقول القراءة بالنصب أولى، فنقول له: هذا أيضاً رديء، لأن ترجيح القراءة التي لم يقرأ بها إلا عيسى بن عمر على قراءة

الرسول وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين أمر منكر مردود

(قلت) : هذا السؤال لم يقله سيبويه ، ولا هو ممن يقوله ، وكيف يقوله وهو قد رجح قراءة الرفع على ما أوضحناه ؟ وأيضاً فقوله : لأن ترجيح القراءة التي لم يقبلها إلا عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين تشنيع ، وإيهام أن عيسى بن عمر قرأها من قبل نفسه ، وليس كذلك ، بل قراءته مستندة إلى الصحابة وإلى الرسول ، فقراءته قراءة الرسول أيضاً ، وقوله وجميع الأمة ، لا يصح هذا الإطلاق لأن عيسى بن عمر وابراهيم بن أبي عبلة ومن وافقهما وأشياخهم الذين أخذوا عنهم هذه القراءة هم من الأمة .

وقال سيبويه : وقد قرأ ناس والسارق والسارقة والزانية والزاني ، فأخبر أنها قراءة ناس

وقوله : وجميع الأمة لا يصح هذا العموم

قال الفخر الرازي : الثاني : من الوجوه التي تدل على فساد قول سيبويه أن القراءة بالنصب لو كانت أولى

لوجب أن يكون في القراء من قرأ : ﴿ واللذان يأتيانها منكم فآذوهما ﴾ بالنصب ، ولما لم يوجد في القراءة أحد قرأ كذلك ، علمنا سقوط هذا القول

(قلت) : لم يدع سيبويه أن قراءة النصب أولى فيلزمه ما ذكر ، وإنما قال سيبويه : وقد قرأ ناس والسارق

والسارقة والزانية والزاني ، وهو في العربية على ما ذكرت لك من القوة ، ولكن أبت العامة إلا القراءة بالرفع

ويعني سيبويه بقوله : من القوة ، لو عرى من الفاء المقدر دخولها على خبر الاسم المرفوع على الابتداء ، وجملة

الأمر خبره ، ولكن أبت العامة أي جمهور القراء إلا الرفع لعله دخول الفاء ، إذ لا يصح أن تكون جملة الأمر خبراً

لهذا المبتدأ ، فلما دخلت الفاء رجح الجمهور الرفع

ولذلك لما ذكر سيبويه اختيار النصب في الأمر والنهي ، لم يمثله بالفاء بل عارياً منها

قال سيبويه : وذلك قولك : زيدا اضربه وعمراً أمر به ، وخالداً اضرب أباه ، وزيدا اشتره ثوباً ثم قائي وقد

يكون في الأمر والنهي أن يبنى الفعل على الاسم وذلك قوله عبد الله فاضربه ، ابتدأت عبد الله فرفعت

بالابتداء ، ونهت المخاطب له ليعرفه باسمه ، ثم بنيت الفعل عليه كقطعت ذلك في الخبر .

فإذا قلت: زيدا فاضربه، لم يستقم، لم تحمله على الابتداء
 ألا ترى أنك لو قلت: زيد فمنطلق، لم يستقم؟ فهذا دليل على أنه لا يجوز أن يكون مبتدأ يعني مخبراً عنه بفعل
 الأمر المقرون بالفاء الجائز دخولها على الخبر
 ثم قال سيبويه: فإن شئت نصبته على شيء هذا يفسره
 لما منع سيبويه الرفع فيه على الابتداء، وجملة الأمر خبره لأجل الفاء، أجاز نصبه على الاشتغال الاعلى أن
 الفاء هي الداخلة في خبر المبتدأ.

وتلخيص ما يفهم من كلام سيبويه أن الجملة الواقعة أمراً بغير فاء بعد اسم يختار فيه المحب وبجوز فيه
 الابتداء، وجملة الأمر خبره، فإن دخلت عليه الفاء فيما أن تقدرها الفاء الداخلة على الخبر، أو عاطفة
 فإن قدرتها الداخلة على الخبر فلا يجوز أن يكون ذلك الاسم مبتدأ وجملة الأمر خبره، إلا إذا كان المبتدأ
 أجرى مجرى اسم الشرط لشبهه به، وله شرط ذكرت في النحو.
 وإن كانت عاطفة كان ذلك الاسم مرفوعاً، إما مبتدأ كما تأول سيبويه في قوله والسارق والسارقة، وإما
 خبر مبتدأ محذوف كما قيل: القمر والله فانظر إليه.

والنصب على هذا المعنى دون الرفع، لأنك إذا نصبت احتجت إلى جملة فعلية تعطف عليها بالفاء إلى
 حذف الفعل الناصب، وإلى تحريف الفاء إلى غير محلها.
 فإذا قلت زيدا فاضربه، فالتقدير: تنبه فاضرب زيدا اضربه.
 حذف تنبه، وحذفت اضرب، وأخرت الفاء إلى دخولها على المفسر
 وكان الرفع أولى، لأنه ليس فيه إلحاف مبتدأ، أو حذف خبر
 فالمحذوف أحد جزئي الإسراء فقط، والفاء واقعة في موقعها، ودل على ذلك المحذوف سياق الكلام
 والمعنى.

قال سيبويه: وأما قوله عز وجل: ﴿ الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما ﴾ ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ فإن هذا لم يبين على الفعل ، ولكنه جاء على مثل قوله تعالى ﴿ مثل الجنة التي وعد المتقون ﴾ ثم قال بعد فيها: ﴿ أنهار فيها ﴾ كذا وكذا ، وإنما وضع مثل للحديث الذي بعده ، وذكر بعد أخبار وأحاديث كأنه قال: ومن القصص مثل الجنة أو مما نقص عليكم مثل الجنة ، فهو محمول على هذا الإضمار أو نحوه والله أعلم.

وكذلك الزانية والزاني لما قال تعالى: ﴿ سورة أنزلناها وفرضناها ﴾ قال في الفرائض: ﴿ الزانية والزاني أو الزانية والزاني ﴾ في الفرائض ثم قال: فاجلدوا ، فجاء بالفعل بعد أن مضى فيها الرفع كما قاله وقائلة خولان فانكح فتاتهم ، فجاء بالفعل بعد أن عمل فيه الضمير ، وكذلك السارق والسارقة كأنه قال: بما فرض عليكم السارق والسارقة ، أو السارق والسارقة فيما فرض عليكم وإنما جاءت هذه الأسماء بعد قصص وأحاديث انتهى

فسيبويه إنما اختار هذا التخرج لأنه أقل كلفة من النصب مع وجود الفاء ، وليست الفاء الداخلة في خبر المبتدأ ، لأن سيبويه لا يميز ذلك في الموصولة .

(430/4)

فالآيتان عنده من باب زيد فاضربه ، فكما أن المختار في هذا الرفع فكذلك في الآيتين وقول الرازي: لوجب أن يكون في القراء من قرأ: ﴿ واللذان يأتيانها منكم فآذوهما ﴾ بالنصب إلى آخر كلامه ، لم يقل سيبويه أن النصب في مثل هذا التركيب أولى ، فيظن أن يكون في القراء من ينصب واللذان يأتيانها ، بل حل سيبويه هذا الآية محل قوله والسارق والسارقة ، لأنه تقدم قبل ذلك ما يدل على المحذوف وهو قوله: ﴿ واللاتي يأتين الفاحشة من نساتكم ﴾ فخرج سيبويه الآية على الإضمار. وقال سيبويه: وقد يجري هذا في زيد وعمرو على هذا الحد إذا كنت تخبر بأشياء ، أو توصي ، ثم تقول زيد

أي زيد فيمن أوصى فأحسن إليه وأكرمه ، ويجوز في واللذان يأتيانها منكم ، أن يرتفع على الابتداء ، والجملة التي فيها الفاء خبر لأنه موصول مستوف شروط الموصول الذي يجوز دخول الفاء في خبره لشبهه باسم الوصل ، بخلاف قوله: والسارق والسارقة ، فإنه لا يجوز عند سيبويه دخول الفاء في خبره ، لأنه لا يجري مجرى اسم الشرط ، فلا يشبهه به في دخول الفاء .

قال الفخر الرازي: الثالث يعني: من وجوه فساد قول سيبويه إنا إنما قلنا السارق والسارقة مبتدأ ، وخبره هو الذي يضمه ، وهو قولنا: فيما يتلى عليكم ، وفي شيءٍ تتعلق به الفاء في قوله فاقطعوا أيديهما .
(قلت) : تقدم لنا حكمة الجيء بالفاء وما ربطت ، وقد قدره سيبويه ومما فرض عليكم السارق والسارقة ، والمعنى: حكم السارق والسارقة ، لأنها آية جاءت بعد ذكر جزاء المحاررين وأحكامهم ، فناسب تقدير سيبويه .

وجيء بالفاء رابطة الجملة الثانية بالأولى ، والثانية جاءت موضحة للحكم المبهم فيما قبل ذلك

قال الفخر الرازي: فإن قال يعني سيبويه الفاء تتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله والسارق والسارقة ، يعني: أنه إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يده ، فنقول: إذا احتجت في آخر الأمر أن تقول السارق والسارقة تقديره من سرق ، فاذا ذكر هذا أولاً حتى لا يحتاج إلى الإضمار الذي ذكرته
(قلت) : هذا لا يقوله سيبويه ، وقد بينا حكم الفاء وفائدتها

قال الفخر الرازي: الرابع: يعني من وجوه فساد قول سيبويه إذا اخترنا القراءة بالنصب ، لم تدل على أن السرقة علة لوجوب القطع .

وإذا اخترنا القراءة بالرفع أفادت الآية هذا المعنى ، ثم إن هذا المعنى متأكد بقوله جزاء بما كسبنا ، فثبت أن القراءة بالرفع أولى .

(قلت) : هذا عجيب من هذا الرجل ، يزعم أن النصب لا يشعر بالعلة الموجبة للقطع فيدها الرفع ، وهل هذا إلا من التعليل بالوصف المترتب عليه الحكم ؟ فلا فرق في ذلك بين الرفع والنصب لو قلت السارق ليقطع

، أو اقطع السارق ، لم يكن بينهما فرق من حيث التعليل

وكذلك الزاني ليجلد ، أو اجد الزاني

ثم قوله: إن هذا المعنى متأكد بقوله: جزاء بما كسباً، والنصب أيضاً يحسن أن يؤكد بمثل هذا، لو قلت
اقطع اللص جزاء بما كسب صح.

وقال الفخر الرازي: الخامس: يعني من وجوه فساد قول سيبويه، أن سيبويه قال وهم يقدمون الأهم
فالأهم.

والذي هم بيانه أعني: فالقراءة بالرفع تقتضي ذكر كونه سارقاً على ذكر وجوب القطع، وهذا يقتضي أن
يكون أكثر العناية مصرحاً إلى شرح ما يتعلق بمجال السارق من حيث أنه سارق، وأما القراءة بالنصب فإنها
تقتضي أن تكون العناية ببيان القطع أهم من العناية بكونه سارقاً

ومعلوم أنه ليس كذلك، فإن المقصود في هذه الآية بيان تقبيح للمسرقة والمبالغة في الزجر عنها، فثبت أن القراءة
بالرفع هي المتعينة قطعاً.

(قلت): الذي ذكر فيه سيبويه أنهم كانوا يقدمون الذي بيانه أهم لهم، وهم بيانه أعني هو ما اختلفت فيه
نسبة الإسناد كالفاعل والمفعول.

قال سيبويه: فإن قدمت المفعول وأخرت الفاعل جرى للفظ كما جرى في الأول يعني: في ضرب عبد الله زيداً
قال: وذلك ضرب زيداً عبد الله، لأنك إنما أردت به مؤخراً ما أردت به مقدماً، ولم ترد أن تشغل الفعل بأول
منه وإن كان مؤخراً في اللفظ، فمن ثم كان حد اللفظ أن يكون فيه مقدماً، وهو عربي جيد كثير كأنهم يقدمون
الذي بيانه لهم أهم، وهم بيانه أعني: وإن كانا جميعاً يهمانهم ويعنيانهم انتهى

والرازي حرف كلام سيبويه وأخذه حيث لا يتصور اختلاف نسبه وهو المبتدأ والخبر، فإنه ليس فيه إلا نسبة
واحدة بخلاف الفاعل والمفعول، لأن المخاطب قد يكون له غرض في ذكر من صدر منطرب فيقدم الفاعل
، أو في ذكر من حل به الضرب فيقدم المفعول، لأن نسبة الضرب مختلفة بالنظر إليهما
وأما الآية فهي من باب ما النسبة فيه لا تختلف، إنما هي الحكم على السارق بقطع يده

وما ذكره الرازي لا يتفرع على كلام سيبويه بوجه ، والعجب من هذا الرجل وتجاسر مطبع العلوم حتى صنف في النحو كتاباً سماه المحرر ، وسلك فيه طريقة غريبة بعيدة من مصطلح أهل النحو ومن مقاصدهم ، وهو كتاب لطيف محتو على بعض أبواب العربية ، وقد سمعت شيخنا أبا جعفر بن الزبير يذكر هذا التصنيف ويقول : إنه ليس جارينا على مصطلح القوم ، وإن ما سلك في ذلك من التخليط في العلوم ، ومن غلب عليه فن ظهر فيما يتكلم به من غير ذلك الفن أو قريباً منه من هذا المعنى ، ولما وقفت على هذا الكتاب بديار مصر رأيت ما كان الأستاذ أبو جعفر يذم من هذا الكتاب ويستزل عقل فخر الدين في كونه صنف في علم وليس من أهله وكان أبو جعفر يقول : لكل علم حد ينتهي إليه ، فإذا رأيت متكلماً في فن ما ومزجه بغيره فاعلم أن ذلك إما أن يكون من تخليطه وتخبيط ذهنه ، وإما أن يكون من قلة محصولة وقصوره في ذلك العلم ، فتجده يسترجع إلى غيره مما يعرفه .

(432/4)

وقال الزمخشري بعد أن ذكر مذهب سيبويه في إعراب والسارق والسارقة ما نصه : ووجه آخر وهو أن يرتفعاً بالابتداء ، والخبر فاقطعوا أيديهما ، ودخول الفاء لتضمنها معنى الشرط ، لأن المعنى والذي سرق والتي سرقت فاقطعوا أيديهما ، والاسم الموصول تضمن معنى الشرط
وقرأ عيسى بن عمر بالنصب ، وفضلها سيبويه على قراءة العامة لأجل الأمر ، لأن زيدا فاضربه أحسن من زيد فاضربه انتهى .

وهذا الوجه الذي أجازته وإن كان ذهب إليه بعضهم لا يجوز عند سيبويه ، لأن الموصول لم يوصل بجملة تصلح لأداة الشرط ، ولا بما قام مقامها من ظرف أو مجرور ، بل الموصول هنا ال وصلة ، ال لا تصلح لأداة الشرط ، وقد امتزج الموصول بصلته حتى صار الإعراب في الصلة بخلاف الظرف والمجرور ، فإن العامل فيهما جملة لا تصلح لأداة الشرط .

وأما قوله: في قراءة عيسى، إن سيبويه فضلها على قراءة العامة فليس بصحيح، بل الذي ذكر سيبويه في كتابه
أنهما تركيبان: أحدهما زيداً اضربه، والثاني زيد فاضربه.
فالتركيب الأول اختار فيه النصب، ثم جوزوا الرفع بالابتداء
والتركيب الثاني منع أن يرتفع بالابتداء، وتكون الجملة الأمرية خبراً له لأجل الفاء
وأجاز نصبه على الاشتغال، أو على الإغراء، وذكر أنه يستقيم رفعه على أن يكون جملتان، كقوي زيد خبر
مبتدأ محذوف أي: هذا زيد فاضربه، ثم ذكر الآية فخرجها على حذف الخبر، ودل كلامه أن هذا التركيب
هو لا يكون إلا على جملتين: الأولى ابتدائية، ثم ذكر قراءة ناس بالنصب ولم يرجحها على قراءة العامة، إنما
قال: وهي في العربية على ما ذكرت لك من التقوأي: نصبها على الاشتغال أو الإغراء، وهو قوي لا ضعيف،
وقد منع سيبويه رفعه على الابتداء، والجملة الأمرية خبر لأجل الفاء

وقد ذكرنا الترجيح بين رفعه على أنه مبتدأ حذف خبره، أو خبر حذف مبتدؤه، وبين نصبه على الاشتغال
بأن الرفع يلزم فيه حذف خبر واحد، والنصب يلزم فيه حذف جملة وإضمار أخرى، وزحلقة الفاء عن
موضعها.

وظاهر قوله: والسارق أنه لا يشترط حرز للمسروق، وبه قال داود، والخوارج.

وذهب الجمهور إلى أن شرط القطع إخراجه من الحرز، ولو جمع الثياب في البيت ولم يخرجها لم يقطع
وقال الحسن: يقطع.

والظاهر اندراج كل من يسمى سارقاً في عموم السارق والسارقة، لكن الإجماع منعقد على أن الأب إذا
سرق من مال ابنه لا يقطع، والجمهور على أنه لا يقطع الابن

وقال عبد الله بن الحسن: إن كان يدخل عليهما فلا قطع، وإن كانا ينهيانه عن الدخول قطع، ولا يقطع ذوو
الحارم عند أبي حنيفة، ولا الأجداد من جهة الأب، والأم عند الجمهور وعند أشهب

وقال أبو ثور: يقطع كل سارق سرق ما تقطع فيه اليد ، إلا أن يجمعوا على شيء فيسلم للإجماع
وقال أبو حنيفة والشافعي: لا تقطع المرأة إذا سرقت من مال زوجها ، ولا هو إذا سرق من مال زوجته
وقال مالك: يقطعان .

والظاهر أن من أقر مرة بسرقة قطع ، وبه قال أبو حنيفة ، وزفر ، ومالك ، والشافعي ، والثوري
وقال ابن شبرمة وأبو يوسف وابن أبي ليلى: لا يقطع حتى يقر مرتين .
وقال أبو حنيفة: لا يقطع سارق المصحف .

وقال الشافعي ، وأبو يوسف ، وأبو ثور وابن القاسم: يقطع إذا كانت قيمته نصاباً .
والظاهر قطع الطيار نصاباً وبه قال مالك ، والأوزاعي ، وأبو ثور ، ويعقوب ، وهو قول الحسن وذهب أبو
حنيفة ، ومحمد ، وإسحاق إلى أنه إن كانت الدراهم مصرورة في كفه لم يقطع ، أو في داخله قطع
واختلف في النبش إذا أخذ الكفن ، فقال أبو حنيفة ، والثوري ، والأوزاعي ، ومحمد لا يقطع ، وهو قول ابن
عباس ومكحول .

وقال الزهري: أجمع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في زمن كان مروان أميراً على المدينة أن النبش
يعزر ولا يقطع ، وكان الصحابة متوافرين يومئذ
وقال أبو الدرداء ، وابن أبي ليلى ، وربيعه ، ومالك ، والشافعي ، وأبو يوسف يقطع ، وهو مروى عن ابن
الزبير ، وعمر بن عبد العزيز ، والزهري ، ومسروق ، والحسن ، والنخعي ، وعطاء ، والظاهر أنه إذا كرر
السرقه في العين بعد القطع فيها لم يقطع ، وبه قال الجمهور

وقال أبو حنيفة: لا يقطع ، وأنه إذا سرق نصاباً من سارق لا يقطع ، وبه قال الشافعي
وقال مالك: قطع والمخاطب بقوله: ﴿ فاقطعوا ﴾ الرسول أو ولاية الأمر كالسلطان ، ومن أذن له في إقامة
الحدود ، أو القضاة والحكام ، أو المؤمنون ، ليكونوا متظافرين على إقامة الحدود أقوال أربعة
وفصل بعض العلماء فقال: إن كان في البلد إمام أو نائب له فالخطاب متوجه إليه ، فإن لم يكن وفيها حاكم
فالخطاب متوجه إليه ، فإن لم يكن فالإمامة العامة للمؤمنين ، وهو من فروض الكفاية إذ ذاك ، إذا قام به بعضهم سقط

عن الباقرين.

والظاهر من قوله: فاقطعوا أيديهما أنه يقطع من السرقة الثنتان ، لكن الإجماع على خلاف هذا الظاهر ، وإنما يقطع من السرقة يمناه ، ومن السرقة يمينها.

قال الزمخشري: أيديهما أيديهما ونحوه: ﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾ اكتفى بتثنية المضاف إليه عن تثنية المضاف ، وأريد باليدين اليمينان بدليل قراءة عبد الله والسارقون والساوقات فاقطعوا أيماهم انتهى ، وسوى بين أيديهما وقلوبكما وليس بشيئين ، لأن باب صغت قلوبكما يطرد فيه وضع الجمع موضع التثنية ، وهو ما كان اثنين من شيئين كالقلب والأنف والوجه والظهر ، وأما إن كان في كل شيء منهما اثنان كاليدين والأذنين والفخذين فإن وضع الجمع موضع التثنية لا يطرد ، وإنما يحفظ ولا يقاس عليه

(434/4)

لأن الذهن إنما يتبادر إذا أطلق الجمع لما يدل عليه لفظه ، فلوقيل قطعت آذان الزيدتين ، فظاهره قطع أربعة الأذان ، وهو استعمال اللفظ في مدلوله

وقال ابن عطية: جمع الأيدي من حيث كان لكل سارق يمين واحدة ، وهي المعرضة للقطع في السرقة ، وللسارق أيد ، وللساوقات أيد ، كأنه قال اقطعوا إيمان النوعين ، فالتثنية للضمير إنما هي للنوعين وظاهر قوله: أيديهما ، أنه لا يقطع الرجل ، فإذا سرق قطعت يده اليمنى ثم إن سرق قطعت يده اليسرى ، ثم إن سرق عزّر وحبس ، وهو مذنب مالك والجمهور ، وبه قال: أبو حنيفة والثوري.

وقال عليّ ، والزهري ، وحماد بن أبي سلمة ، وأحمد تقطع يده اليمنى ، ثم إن سرق قطعت رجله اليسرى ، ثم إن سرق عزّر وحبس.

وروي عطاء: لا تقطع في السرقة إلا اليد اليمنى فقط ، ثم إن سرق عزّر وحبس

وقال الشافعي: إذا سرق أولاً قطعت يده اليمنى ، ثم في الثانية رجله اليسرى ، ثم في الثالثة يده اليسرى ، ثم في

الرابعة رجله اليمنى ، وروي هذا عن عمر.

قيل : ثم رجع إلى قول عليّ .

وظاهر قطع اليد أنه يكون من المنكب من المفصل

وروي عن عليّ : أنه في اليد من الأصابع ، وفي الرجل من نصف القدم وهو معقد الشرك.

وروي مثله عن عطاء ، وأبي جعفر.

وقال أبو صالح السمان : رأيت الذي قطعه عليّ مقطوعاً من أطراف الأصابع ، فقيل له من قطعك ؟ قال :
خير الناس .

والظاهر أن المترتب على السرقة هو قطع اليد فقط

فإن كان المال قائماً بعينه أخذه صاحبه ، وإن كان السارق استهلكه فلا ضمان عليه ، وبه قال مكحول ،

وعطاء ، والشعبي ، وابن سيرين ، والنخعي في قول أبي حنيفة وأصحابه

وقال الحسن ، والزهري ، والنخعي في قول حماد ، وعثمان البتي ، والليث ، والشافعي ، وأحمد وإسحاق
يضمن ويغرم .

وقال مالك : إن كان موسراً ضمن أو معسراً فلا شيء عليه .

﴿ جزاء بما كسبنا نكالاً من الله ﴾ قال الكسائي : انتصب جزاء على الحال .

وقال قطرب : على المصدر ، أي : جازاهم جزاء .

وقال الجمهور : هو على المفعول من أجله ، وبما متعلق بجزاء ، وما موصولة أي بالذي كسبناه .

ويحتمل أن تكون مصدرية أي : جزاء بكسبهما ، وانتصاب نكالاً على المصدر ، أو على أنه مفعول من أجله

والعذاب : النكال ، والنكل القيد تقدم الكلام فيه في قوله ﴿ فجعلناها نكالاً ﴾ وقال الزمخشري : جزاء

ونكالاً مفعول لهما انتهى ، وتبع في ذلك الزجاج

قال الزجاج : هو مفعول من أجله يعني جزاء .

قال : وكذلك نكالاً من الله انتهى .

وهذا ليس بجيد .

الإذا كان الجزاء هو النكال ، فيكون ذلك على طريق البدل
وأما إذا كانا متباينين فلا يجوز أن يكونا مفعولين لهما إلا بواسطة حرف العطف
﴿ والله عزيز حكيم ﴾ قيل : المعنى عزيز في شرع الردع ، حكيم في إيجاب القطع
وقيل : عزيز في انتقامه من السارق وغيره من أهل المعصية ، حكيم في فرائضه وحدوده
روي أن بعض الأعراب سمع قارئاً يقرأ : والسارق والسارقة إلى آخرها وختمها بقوله والله غفور رحيم فقال
: ما هذا كلام فصيح ، فقيل له : ليس التلاوة كذلك ، وإنما هي والله عزيز حكيم فقال : يخ بخ عز ، فحكم ،
فقطع .

(435/4)

فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (39)

أي فمن تاب من بعد ظلمه بالسرقة

وظلمه مضاف إلى الفاعل أي: من بعد أن ظلم غيره بأخذ مال أو سرقة

قيل : أو مضاف إلى المفعول أي: من بعد أن ظلم نفسه.

وفي جواز هذا الوجه نظر إذ يصير التقدير: من بعد أن ظلمه.

ولو صرح بهذا لم يحجز ، لأن فيه تعدي الفعل الرفع الضمير المتصل إلى الضمير المتصل المنصوب ، وذلك لا يجوز

إلا في باب ظن ، وفقد ، وعدم.

ومعنى يتوب عليه أي: يتجاوز عنه ويقبل توبته.

وظاهر الآية أنه بمجرد التوبة لا يقبل إلا إن ضم إلى ذلك الإصلاح وهو التنصل من التبعات بردها إن أمكن ، وإلا

بالاستحلال منها ، أو بإفراقها في سبيل الله إن جهل صاحبها

والغفران والرحمة كناية عن سقوط العقوبة عنه في الآخرة

قرأ الجمهور على أن الحد لا يسقط بالتوبة.

وقال عطاء وجماعة: يسقط بالتوبة قبل القدرة على السارق، وهو أحد قولي الشافعي

وقال مجاهد: التوبة والإصلاح هي أن يقام عليه الحد.

﴿ أم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء ﴾ لما ذكر تعالى تصرفه في أحكام المحررين وأحكام السراق، ولم يحاب ما ذكر من العقوبات عليهم، نبه على أن ذلك هو تصرف في ملكه، وملكه لا معقب لحكمه، فيعذب من يشاء عذابه وهم المخالفون لأمره، ويغفر لمن يشاء وهم التائبين والخطاب في أم تعلم قيل: للنبي صلى الله عليه وسلم، وقيل: لكل مكلف، وقيل: للمجترى على السرقة وغيرها من المحظورات.

فالمعنى: أم تعلم أنك عاجز عن الخروج عن ملكي، هارياً مني ومن عذابي، فلم اجتأت على ما منعتك

منه؟ وأبعد من ذهب أنه خطاب لليهود كانوا بحضرة الرسول، والمعنى أم تعلموا أنه له ملك السموات

والأرض، لا قرابة ولا نسب بينه وبين أحد حتى يحاييه، ويترك القائلين نحن أبناء الله وأحباؤه

قال الزمخشري: من يشاء من يجب في الحكم تعذيبه والمغفرة له من المصيرين والتائبين انتهى

وفيه دسياسة الاعتزال.

وقد يسقط حد الحربي إذا سرق بالتوبة ليكون أدعى له إلى الإسلام وأبعد من للتغيب عنه، ولا نسقطه عن

المسلم لأن في إقامته الصلاح للمؤمنين والحياة ﴿ ولكم في القصاص حياة ﴾ وقال ابن عباس والضحاك:

يعذب من يشاء، أي من مات على كفره، ويغفر لمن يشاء ممن تاب عن كفره

وقيل: ذلك في الدنيا، يعذب من يشاء في الدنيا على معصيته بالقتل والخنق والسبي والأسر وإذهاب المال

والجذب والنفي والخزي والجزية وغير ذلك، ويغفر لمن يشاء منهم في الدنيا بالتوبة عليه من كفره ومعصيته

فينقذه من الهلكة وينجيه من العقوبة

﴿ والله على كل شيء قدير ﴾ كثيراً ما يعقب هذه الجملة ما دل على التصرف التام، والمملك والخلق

والاختراع، وهي في غاية المناسبة عقيب ما ذكره من ذلك قوله تعالى ﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله هو



(436/4)

أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (40) يَا
 أَيُّهَا الرَّسُولُ لَا يَحْزُنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ مِنَ الَّذِينَ قَالُوا آمَنَّا بِأَفْوَاهِهِمْ وَلَمْ تُمِمْ قُلُوبُهُمْ وَمِنَ الَّذِينَ هَادُوا
 سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّاعُونَ لِقَوْمٍ آخَرِينَ لَمْ يَأْتُوكَ يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ مِنْ بَعْدِ مَوَاضِعِهِ يَقُولُونَ إِنْ أُوتِيتُمْ هَذَا فَخُذُوهُ
 وَإِنْ لَمْ يَأْتِكُمْ فَاذْهَبُوا وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ فِي
 الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ (41) سَمَّاعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّالُونَ لِلسُّحْتِ فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ
 أَوْ اعْرِضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ
 الْمُقْسِطِينَ (42) وَكَيْفَ يُحْكُمُونَكَ وَعِنْدَهُمُ التَّوْرَةُ فِيهَا حُكْمُ اللَّهِ ثُمَّ يَتَوَلَّوْنَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ
 (43) إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَبُورٌ يُحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَنْبِيَاءُ بِمَا
 اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاخْشَوْنَ اللَّهَ لِمَنْ شِئْتُمْ بِآيَاتِي نَمُنَّا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ
 يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (44) وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنْ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ
 بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالْحَنَ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ
 اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (45) وَقَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِمْ بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ
 فِيهِ هُدًى وَبُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (46) وَلِيُحْكَمْ أَهْلَ الْإِنْجِيلِ بِمَا أَنْزَلَ
 اللَّهُ فِيهِ وَمَنْ لَمْ يُحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (47) وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ
 يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ حَتَّى تَكُونَ مِنَ الْخَالِقِينَ لِكُلِّ جَعَلْنَا

مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَاوِزًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَتَبْتَغُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ
مَرْجِعَكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48)

السَّحْتُ والسَّحْتُ بسكون الحاء وضمها الحرام ، سمي بذلك لأنه يسحت البركة أي يذهبها
يقال : سحته الله أي أهلكه ، ويقال : أسحته ، وقرىء بهما في قوله : ﴿ فَيَسْحَتُكُمْ بِعَذَابٍ ﴾ أي
يَسْتَأْصِلُكُمْ وَيَهْلِكُكُمْ ، ومنه قول الفرزدق :

وعض زمان يا ابن مروان لم يدع . . .

من المال إلا مسحاً أو مجلف

ومصدر الثلاثي سحت بفتحين ، وسحت يأسكان الحاء

وقال الفراء : أصل السحت كلب الجوع ويقال : فلان مسحوت المعدة إذا كان لا يلقى أبداً إلا خائفاً ، وهو

راجع لمعنى الهلاك .

الحبر : بفتح الحاء وكسرها العالم ، وجمعه الأحبار .

وكان أبو عبيد ينكر ذلك ويقول : هو بفتح الحاء .

وقال الفراء : هو بالكسر ، واختار أبو عبيد الفتح

وتسمى هذه السورة سورة الأحبار ، ويقال : كعب الأحبار .

والحبر بالكسر الذي يكتب به ، وينسب إليه الحبري الحبار

ويقال : كتب الحبر لمكان الحبر الذي يكتب به ، وسمي حبراً لتحسينه الخط وقيته إياه .

وقيل : سمي حبراً لتأثيره في الموضع الذي يكون به من الحبار وهو الأثر

العين : حاسة الرؤية وهي مؤنثة ، وتجمع في القلة على أعين وأعيان ، وفي الكثرة على عيون

وقال الشاعر :

ولكنني أغدو عليّ مفاضة . . .

دلاص كأعيان الجراد المنظم

صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ويقال للجاسوس: ذو العينين ، والعين لفظ مشترك بين معان كثيرة ذكرها اللغويون

الأنف: معروف والجمع آناف وأنف وأنوف

المهيمن: الشاهد الرقيب على الشيء الحافظ له ، وهو اسم فاعل من هيمن قالوا ولم يجيء على هذا الوزن

الإخمسة ألفاظ: هيمن ، وسيطر ، وبيطر ، وحيمر ، وبيقر ، ذكر هذا الخامس الزجاجي في شرحه خطبة

أدب الكاتب ، ومعناه: سار من الحجاز إلى اليمن ، ومن أفق إلى أفق

وهيمن بنا أصل.

وذهب بعض اللغويين إلى أن مهيماً اسم فاعل من أمن غيره من الخوف قائ فأصله ما من قلبت الهمزة الثانية

ياء كراهة اجتماع الهمزتين فصار مؤمن ، ثم أبدلت الهمزة الأولى هاء كما قالوا : اهراق في اراق ، وهياك في

إياك ، وهذا تكلف لا حاجة إليه ، وقد ثبت نظير هذا الوزن في ألفاظ فيكون هذا منها

وأيضاً فالهمزة في مؤمن اسم فاعل من آمن قد سقطت كراهة اجتماع الهمزتين ، فلا يدعي أنها أقرت وأبدل

منها .

وأما ما ذهب إليه ابن قتيبة من أنه تصغير مؤمن ، وأبدلت همزته هاء ، فقد كذب إليه أبو العباس المبرد يحذره

من هذا القول.

واعلم أن أسماء الله تعالى لا تصغر.

الشرعة: السنة والطريقة شرع يشرع شرعاً أي سنّ ، والشارع الطريق الأعظم ، ومنزل شارع إذا كان بابه قد

شرع إلى طريق نافذ.

المنهاج والمنهج: الطريق الواضح ، ونهج الأمر استبان ، ونهجت الطريق أبنته وأوضحته ، ونهجت الطريق

سلكته .

﴿ يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ﴾ روي عن

أبي هريرة وابن عباس وجماعة: أن سبب نزولها أن يهوديً نفي يهودية ، قيل: بالمدينة.

وقيل: غيرها من أرض الحجاز، فسألوا الرسول صلى الله عليه وسلم وطمعوا أن يكون غير الرجم حدهما، وكان في التوراة رجم، فأنكروا ذلك أن يكون في التوراة واقتضوا إذا أحضروها، وحكم الرسول فيهما بالرجم وأنفذه.

وقال قتادة: السبب أن بني النضير كانوا إذا غزوا بني قريظة، فإن قتل قرظي نضيراً قتل به، أو نضيري قرظياً أعطى الدية.

وقيل: كانت دية القرظي على نصف دية النضيري، فلما جاء الرسول المدينة طلبت قريظة الاستواء لأنهما أبناء عم، وطلبت الحكومة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فقالت بنو النضير: إن حكم بما نحن عليه فخذوه، وإلا فاحذروا.

وقال السدي: نزلت في رجل من الأنصار وهذا بعيد من مساق الآفة

وذكروا أن هذا الرجل هو أبو لبابة بن عبد المنذر، أشارت إليه قريظة يوم حصرهم علام ينزل من الحكم، فأشار إلى حلقه بمعنى أنه الذبح.

وقال الشعبي: نزلت في قوم من اليهود قتل واحد منهم آخر، فكلفوا رجلاً من المسلمين أن يسأل الرسول قالوا: فإن أقتى بالدية قبلنا، وإن أقتى بالقتل لم تقبل

وهذا نحو من قول قتادة في النضير وقريظة

ومناسبة هذه الآفة لما قبلها أنه تعالى لما بين أحكام الحراة للسرقة، وكان في ذكر الحارين أنهم يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فساداً، أمره تعالى أن لا يحزن ولا يهتم بأمر المنافقين، وأمر اليهود من تعنتهم وترصهم به وبمن معه الدوائر ونصبهم له حباثل المكروه، وما يحدث لهم من الفساد في الأرض

ونصب الحاراة لله ولرسوله وغير ذلك من الرذائل الصادرة عنهم

ونداؤه تعالى له: يا أيها الرسول هنا، وفي ﴿يا أيها الرسول بلغ﴾ ويا أيها النبي في مواضع تشريف وتعظيم

وتفخيم لقدره، ونادى غيره من الأنبياء باسمه فقال ﴿يا آدم اسكن﴾ و ﴿يا نوح اهبط﴾ و ﴿يا

ابراهيم قد صدقت الرقيا ﴿ يا موسى ابطفيناك ﴾ ﴿ يا عيسى اني متوفيك ﴾ ﴿ يا يحيى خذ الكتاب ﴾ وقال مجاهد وعبد الله بن كثير: من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ، هم اليهود المنافقون ، وسماعون للكذب هم اليهود

والمعنى على هذا: لا تهتم بمسارعة المنافقين في الكفر واليهود ياظهار ما يلوح لهم من آثار الكفر وهو كيدهم للإسلام وأهله ، فإن ناصرك عليهم ويقال: أسرع فيه السبب ، وأسرع فيه الفساد ، إذا وقع فيه سريعاً ومسارعتهم في الكفر وقوعهم وتهاقتهم فيه أسرع شيء إذا وجدوا فرصة لم يخطئوها ، وتكون من الأولى والثانية على هذا يتبهاً وتقسيماً للذين يسارعون في الكفر ، ويكون سماعون خبير مبتدأ محذوف أي هم سماعون ، والضمير عائد على المنافقين وعلى اليهود .

ويدل على هذا المعنى قراءة الضحاك سماعين ، وانتصابه على الذم نحو قوله

أقارع عوف لأحاول غيرها . . .
وجوه قرود تبغي من تحادع

(438/4)

ويجوز أن يكون: ﴿ ومن الذين هادوا ﴾ استثناءً ، وسماعون مبتدأ وهم اليهود ، وبأفواههم متعلق بقالوا لا بأمننا والمعنى: أنهم لم يجاوز قولهم أفواههم ، إنما نطقوا بالإيمان خاصة دون اعتقاد وقال ابن عطية: ويحتمل أن يكون المعنى: لا يحزنك المسارعون في الكفر من اليهود ، وصفهم بأنهم قالوا: آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم إلزاماً منهم ذلك من حيث حرفوا توراتهم وبدلوا أحكامها ، فهم يقولون بأفواههم نحن مؤمنون بالتوراة وموسى ، وقلوبهم غير مؤمنة من حيث بدلوا وجحدوا ما فيها من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وغير ذلك مما ينكرونه.

ويؤيد هذا التأويل قوله تعالى بعد هذا ﴿ وما أولئك بالمؤمنين ﴾ ويجيء على هذا التأويل قوله من الذين قالوا كأنه قال: ومنهم، ولكن صرح بذكر اليهود من حيث الطائفة السماعية غير الطائفة التي تبدل التوراة على علم منها انتهى.

وهو احتمال بعيد مكلف، وسماعون من صفات المبالغة، ولا يراد به حقيقة السماع إلا إن كان للكذب مفعولاً من أجله، ويكون المعنى: إنهم سماعون منك أقوالك من أجل أن يكذبوا عليك، وينقلون حديثك، ويزيدون مع الكلمة أضعافها كذباً.

وإن كان للكذب مفعولاً به لقوله: سماعون، وعدى بالام على سبيل التقوية للعامل، فمعنى السماع هنا قبولهم ما يفتره أخبارهم ويختلفونه من الكذب على الله وتحريف كتابه من قولهم الملك يسمع كلام فلان، ومنه «سمع الله لمن حمده» وتقدم ذكر الخلاف في قراءة يحنك ثلاثياً ورباعياً. وقرأ السلمي: يسرعون بغير ألف من أسرع.

وقرأ الحسن وعيسى بن عمر: للكذب بكسر الكاف وسكون الذال. وقرأ زيد بن علي: الكذب بضم الكاف والذال جمع كذوب، نحو صبور و صبر، أي سماعون للكذب الكذب.

﴿ سماعون لقوم آخرين لم يأتوك ﴾ فيحتمل أن يكون المعنى: سماعون لكذب قوم آخرين لم يأتوك أي كذبهم، والذين لم يأتوه يهود فدك.

وقيل: يهود خيبر.

وقيل: أهل الرأيين.

وقيل: أهل الخصام في القتل والدية.

ويحتمل أن يكون المعنى: سماعون لأجل قوم آخرين، أي هم عيون لهم وجواسيس يسمعون منك وينقلون لقوم

آخرين، وهذا الوصف يمكن أن يتصف به المنافقون، ويهود المدينة

وقيل: السماعون بنو قريظة، والقوم الآخرون يهود خيبر

وقيل لسفيان بن عيينة: هل جرى ذكر الجاسوس في كتاب الله؟ فقال: نعم.

وتلا هذه الآية سماعون لقوم آخرين ، لم يأتوك صفة لقوم آخرين .

ومعنى لم يأتوك: لم يصلوا إلى مجلسك وتجاؤا عنك لما فرط منهم من شدة العداوة والبغضاء ، فعلى هذا الظاهر أن المعنى: هم قائلون من الأخبار كذبهم وافتراؤهم ، ومن أولئك المفرطين في العداوة الذين لا يقدر أن ينظروا إليك.

﴿ يحرفون الكلم من بعض مواضعه ﴾ قرئ الكلم بكسر الكاف وسكون اللام أي يزيلونه ويميلونه عن مواضعه التي وضعها الله فيها .

(439/4)

قال ابن عباس والجمهور: هي حدود الله في التوراة ، وذلك أنهم غيروا الرجم أي وضعوا الجلد مكان الرجم .

وقال الحسن: يغيرون ما يسمعون من الرسول عليه السلام بالكذب عليه وقيل: ياخفاء صفة الرسول .

وقيل: ياسقاط القود بعد استحقاقه .

وقيل: بسوء التأويل .

قال الطبري: المعنى يحرفون حكم الكلام ، فحذف للعلم به انتهى

ويحتمل أن يكون هذا وصفاً لليهود فقط ، ويحتمل أن يكون وصفاً لهم وللمنافقين فيما يحرفونه من الأقوال عند

كذبهم ، لأن مبادئ كذبهم يكون من أشياء قيلت وفعلت ، وهذا هو الكذب الذي يقرب قبوله

ومعنى من بعد مواضعه: قال الزجاج من بعد أن وضعه الله مواضعه ، فأحل حلاله وحرّم حرامه

﴿ يقولون إن أوتيتهم هذا فخذوه ﴾ الإشارة بهذا قيل: إلى التحميم والجلد في الزنا .

وقيل: إلى قبول الدية في أمر القتل .

وقيل : على إبقاء عزة النصير على قريظة ، وهذا مجسب الاختلاف المتقدم في سبب النزول.
وقال الزمخشري: إن أوتيتم ، هذا المحرف المزال عن مواضعه فخذوه واعلموا أنه الحق ، واعملوا به انتهى
وهو راجع لواحد مما ذكرناه ، والفاعل المحذوف هو الرسول أي إن أتاكم الرسول هذا.
﴿ وإن لم تؤتوه فاحذروا ﴾ أي : وإن أتاكم محمد بخلافه فاحذروا وإياكم من قبوله فهو الباطل والضلال
وقيل : فاحذروا أن تعلموه بقوله السديد.

وقيل : أن تطلعوه على ما في التوراة فيأخذكم بالعمل به
وقيل : فاحذروا أن تسألوه بعدها ، والظاهر الأول لأنه مقابل لقوله فخذوه.
فالمعنى : وإن لم تؤتوه وأتاكم بغيره فاحذروا قبوله.
﴿ ومن يرد الله فتنه فلن يملك له من الله شيئاً ﴾ قال الحسن وقادة: فتنه أي عذابه بالنار.

ومنه يوم هم على النار يفتنون أي يعذبون

وقال الزجاج: فضيخته.

وقيل : اختباره لما يظهر به أمره.

وقيل : إهلاكه.

وقال ابن عباس ومجاهد: كفره وإضلاله ، يقال: فتنه عن دينه صرفه عنه ، وأصله فلن يقدر على دفع ما يريد
الله منه.

وقال الزمخشري: ومن يرد الله فتنه تركه مفتوناً وخذلانه ، فلن تستطيع له من لطف الله وتوفيقه شيئاً انتهى
وهذا على طريقة الاعتزال

وهذه الجملة جاءت تسليية للرسول وتخفيفاً عنه من ثقل حزنه على مساعيتهم في الكفر.
وقطعاً لرجائه من فلاحهم.

﴿ أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم ﴾ أي سبق لهم في علم الله ذلك ، وأن يكونوا مدنسين بالكفر

وفي هذا وما قبله رد على القدرية والمعتزلة

وقال الزمخشري: أولئك الذين لم يرد الله أن يمنحهم من أطفاه ما يطهر به قلوبهم ، لأنهم ليسوا من أهلها لعلمه

صَلَّى
عَلَيْهِ
وَأَلْحَمُ
اللَّهَ

مَكْتَبَةُ
رَبِّكَ
مَكْتَبَةُ

أنها لا تنفع ولا تنجع فيها.

إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله كيف يهدي الله قوماً كفروا بعد إيمانهم اتهم

وهو على مذهبه الاعتزالي.

﴿ لهم في الدنيا خزي ﴾ أي ذل وفضيحة.

فخزي المنافقين بهتك سترهم وخوفهم من القتل إن اطلع على كفرهم المسلمون ، وخزي اليهود تمسكهم

وضرب الجزية عليهم ، وكونهم في أقطار الأرض تحت ذمة غيرهم وفي إيالاته

(440/4)

وقال مقاتل : خزي قريظة بقتلهم وسبيهم ، وخزي بني النضير بإجلائهم

﴿ ولهم في الآخرة عذاب عظيم ﴾ وصف بالعظم لتزايد فلاكضاء له ، ولتزايد ألمه أولهما .

﴿ سماعون للكذب أكلون للسحت ﴾ قال الحسن : يسمعون الكلام ممن يكذب عندهم في دعواه فيأتيهم

برشوة فيأخذونها .

وقال أبو سليمان : هم اليهود ويسمعون الكذب ، وهو قول بعضهم لبعض محمد كاذب ليس بني ، وليس في

التوراة الرجم ، وهم يعلمون كذبهم

وقيل : الكذب هنا شهادة الزور اتهم

وهذا الوصف إن كان قوله أولاً : سماعون للكذب ، وصفاً لبني إسرائيل .

وتقدم أن السحت المال الحرام

واختلف في المراد به هنا ، فعن ابن مسعود أنه الرشوة في الحكم ، ومهر البغي ، وحلوان الكاهن ، وثن

الكلب ، والنرد ، والخمر ، والخنزير ، والميتة ، والدم ، وعسب الفحل ، وأجرة النائحة والمغنية ، والساحر ،

وأجر مصور التماثيل ، وهدية الشفاعة

قالوا وسمي سحتاً المال الحرام لأنه يسحت الطاعات أو بركة المال أو الدين أو المروءة وعن ابن مسعود

ومسروق: أن المال المأخوذ على الشفاعة سحت

وعن الحسن: أن ما أكل الرجل من مال من له عليه دين سحت

وقيل لعبد الله: كنا نرى أنه ما أخذ على الحكم يعنون الرشا، قال ذلك كهر، قال تعالى ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ .

وقال أبو حنيفة: إذا ارتشى الحاكم يعزل، وفي الحديث: « كل لحم نبت من سحت فالنار أولى به » وقال علي وأبو هريرة: كسب الحجام سحت، يعني أنه يذهب المروءة، وما ذكر في معنى السحت فهو من أمثلة المال الذي لا يجلب كسبه.

ومن أعظم السحت الرشوة في الحكم، وهي المشار إليها في الآية

كان اليهود يأخذون الرشا على الأحكام وتحليل الحرام

وعن الحسن: كان الحاكم في بني إسرائيل إذا أتاه أحدهم برشوة جعلها في كفه فأراه إياها، وتكلم بحاجته،

فيسمع منه ولا ينظر إلى خصمه، فيأكل الرشوة ويسمع الكذب

وقرأ النحويان وابن كثير: السحت بضمين.

وقرأ باقي السبعة: ياسكان الحاء.

وزيد بن علي وخارجة بن مصعب عن نافع: بفتح السين وإسكان الحاء، وقرىء بفتحين

وقرأ عبيد بن عمير: بكسر السين وإسكان الحاء، فبالضم والكسر والفتحتين اسم المسحوت كالدهن

والرعي والنبض، وبالفتح والسكون مصدر أريد به المفعول كالصيد بمعنى المصيد، أو سكت الحاء طلباً للخفة.

﴿ فإن جاؤك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم ﴾ أي فإن جاؤك للحكم بينهم فانت مخير بين أن تحكم، أو

تعرض.

والظاهر بقاء هذا الحكم من التخيير لحكام المسلمين

وعن عطاء ، والنخعي ، والشعبي ، وقتادة ، والأصم ، وأبي مسلم ، وأبي ثور أنهم إذا ارتفعوا إلى حكام المسلمين ، فإن شاؤوا حلصوا وإن شاؤوا أعرضوا .

(441/4)

وقال ابن عباس ، ومجاهد ، وعكرمة ، والحسن ، وعطاء الخراساني ، وعمر بن عبد العزيز ، والزهري التخيير منسوخ بقوله: ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾ فإذا جاؤوا فليس للإمام أن يردهم إلى أحكامهم والمعنى عند غيرهم: وأن احكم بينهم بما أنزل الله إذا اخترت الحكم بينهم دون الإعراض عنهم وعن أبي حنيفة: إن احتكموا إلينا حملوا على حكم الإسلام ، وأقيم الحدّ على الزاني بمسلمة ، والسارق من مسلم .

وأما أهل الحجاز فلا يرون إقامة الحدود عليهم ، يذهبون إلى أنهم قد صولحوا على شركهم وهو أعظم الحدود ، ويقولون: إن رجم اليهوديين كان قبل نزول الجزية وقال ابن عطية: الأمة مجمعة على أن حاكم المسلمين يحكم بين أهل الذمة في الظالم ، ويتسلط عليهم في تغيير ، ومن ذلك حبس السلع المبيعة وغصب المال فأما نوازل الأحكام التي لا تظالم فيها ، وإنما هي دعه ومحتمة ، فهي التي يخير فيها الحاكم انتهى وفيه بعض تلخيص .

وظاهر الآية يدل على مجيء المتداعيين إلى الحاكم ، ورضاها بمحكمه كاف في الإقدام على الحكم بينهما وقال ابن القاسم: لا بد مع ذلك من رضا الأساقفة والرهبان ، فإن رضي الأساقفة دون الخصمين ، أو الخصمان دون الأساقفة ، فليس له أن يحكم

وقال ابن عباس ، ومجاهد ، والحسن ، والزهري ، وغيرهم فإن جاؤوك يعني أهل نازلة الزانين ، ثم الآية تتناول سائر النوازل .

وقال قوم: في قتل اليهود من قريظة والنضير.

وقال قوم: التخيير مختص بالمعاهدين لازمة لهم.

ومذهب الشافعي: أنه يجب على حاكم المسلمين أن يحكم بين أهل الذمة إذا تحاكموا إليه، لأن في إمضاء حكم الإسلام عليهم صغاراً لهم، فأما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد إلى مدة فليس بواجب عليه أن يحكم بينهم، بل يتخير في ذلك، وهو التخيير الذي في الآية وهو مخصوص بالمهلدين.

وروي عن الشافعي مثل قول عطاء والنخعي

﴿ وإن تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً ﴾ أي أنت آمن من ضررهم، منصور عليهم على كل حال وكانوا يتحاكمون إليه لطلب الأيسر والأهون عليهم، فالجلد مكان الرجم، فإذا أعرض عنهم وأبى الحكومة بينهم شق عليهم وتكرهوا إعراضه عنهم، وكانوا خلقاً بأن يعادوه ويضروه، فأمنه الله منهم، وأخبره أنهم ليسوا قادرين على شيء من ضرره.

﴿ وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ﴾ أي: وإن أردت الحكم بالقسط بالعدل كما تحكم بين المسلمين والقسط: هو المين في قوله ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾، وهو صلى الله عليه وسلم لا يحكم إلا بالقسط، فهو أمر معناه الخبر أي: فحكمك لا يقع إلا بالعدل، لأنك معصوم من اتباع الهوى

﴿ إن الله يحب المقسطين ﴾ وأنت سيدهم، فمحبتة إياك أعظم من محبتة إياهم

وفيه حث على توخي القسط وإيثاره، حيث ذكر الله أنه يجب من اتصف به

﴿ وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ﴾ هذا تعجيب من تحكيمهم إياه مع أنهم لا يؤمنون به

ولا بكتابه.

وفي كتابهم الذي يدعون الإيمان به حكم الله تعالى نص جلي ، فليسوا قاصدين حكم الله حقيقة ، وإنما قصدوا بذلك أن يكون عنده صلى الله عليه وسلم رخصة فيما تلجأوا إليه فيه اتباعاً لأهوائهم ، وأنهما كأني شهواتهم .

ومن عدل عن حكم الله في كتابه الذي يدعي أنه مؤمن به إلى تحكيم من لا يؤمن به ولا بكتابه ، فهو لا يحكم إلا رغبة فيما يقصده من مخالفة كتابه

وإذا خالفوا كتابهم لكونه ليس على وفق شهواتهم ، فلأن يخالفوا لم توافقهم أولى وأحرى والواو في : وعندهم ، للحال وعندهم التوراة مبتدأ وخبر ، وقوله فيها .

حكم الله ، حال من التوراة ، وارتفع حكم على الفاعلية بالجار والمجرور أي كائناتاً فيها حكم الله . ويجوز أن يكون فيها في موضع رفع خبراً عن التوراة كهولك وعندهم التوراة ناطقة بحكم الله .

أولاً محل له ، وتكون جملة مبينة ، لأن عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره ؟ وهذا الإعرابان للزخشمري

﴿ ثم يتولون من بعد ذلك ﴾ أي من بعد تحكيمك الموافق لما في كتابهم ، لأن التعجب من التحكيم إنما كان بعد صدوره منهم ، ثم تولوا عنه ولم يرضوا به

وقال ابن عطية : من بعد ذلك ، أي من بعد حكم الله في التوراة وما أشبهه من الأمور التي خالفوا فيها أمر الله انتهى .

وهذه الجملة مستأنفة أي : ثم هم يتولون بعد .

وهي أخبار من الله بتوليهم على عادتهم في لهم إذا وضح لهم الحق أعرضوا عنه وتولوا .

قال الزخشمري : (فإن قلت) : علام عطف ثم يتولون ؟ (قلت) : على يحكمونك انتهى .

ويكون إذ ذاك داخل في الاستفهام الذي يراد به التعجب ، أي ثم كيف يتولون بعد ذلك ، فيكون قد تعجب من تحكيمهم إياه ، ثم من توليهم عنه

أي : كيف رضوا به ثم سخطوه ؟ .

﴿ وما أولئك بالمؤمنين ﴾ ظاهره نفي الإيمان عنهم ، أي : من حكم الرسول ، وخالف كتابه ، وأعرض عما

حكم له ، إذ وافى كتابه فهو كافر.

وقيل : هو إخبار عنهم أنهم لا يؤمنون أبداً ، فهو خبر عن المستقبل لا الماضي

وقيل : نفي الإيمان بالتوراة وهمس عنهم.

وقيل : هو تعليق بقوله: وكيف يحكمونك ، أي اعجب لتحكيمهم إياك ، وليسوا بمؤمنين بك ، ولا معتقدين في

صحة حكمك ، وذلك يدل على أنهم إنما قصدهم تحصيل منافع الدنيا وأغراضهم الفاسدة دون اتباع الحق

﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ﴾ قال ابن مسعود ، وابن عباس ، والحسن : نزلت في الجاحدين حكم الله

، وهي عامة في كل من جحد حكم الله

وقال البراء بن عازب: نزل ﴿ يا أيها لرسول - إلى - فأولئك هم الكافرون ﴾ في اليهود خاصة وذكر قصة

رجم اليهوديين.

(443/4)

وقيل لحذيفة: ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ نزلت في بني إسرائيل؟ قال نعم.

وقال الحسن وأبو مجلز وأبو جعفر: هي في اليهود.

وقال الحسن: هي علينا واجبة.

وقال قتادة: ذكر لنا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول لما نزلت هذه الآية: « نحن نحكم على

اليهود وعلى من سواهم من أهل الأديان » وفي الآية ترغيب لليهود بأن يكونوا كمتقدميهم من مسلمي أخبارهم

، وتنبيه المنكرين لوجوب الرجم

وقال جماعة: الهدى والنور سواء ، وكرر للتأكيد.

وقال قوم: ليسا سواء ، فالهدى محمول على بيان الأحكام ، والنور والبيان للتوحيد والنبوة والمعاد

قال الزمخشري: يهدي للعدل والحق ، ونور يبين ما استبهم من الأحكام

وقال ابن عطية: الهدى الإرشاد المعتد والشرايع، والنور ما يستضاء به من أوامرها ونواهيها

وقيل: المعنى فيها بيان أمر الرسول وما جاءوا يستقون فيه

﴿ يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا ﴾ ظاهر قوله: النبيون، الجمع.

قالوا: وهم من لدن موسى إلى عيسى.

وقال عكرمة: محمد ومن قبله من الأنبياء.

وقيل: النبيون الذين هم على دين إبراهيم

وقال الحسن والسدي: هو محمد صلى الله عليه وسلم، وذلك حين حكم على اليهود بالرجم وذكره بلفظ

الجمع كقوله: ﴿ أم يحسدون الناس ﴾ ﴿ والذين أسهلوا ﴾ وصف مدح الأنبياء كالصفات التي تجري على

الله تعالى، وأريد بإجرائها التعريض باليهود والنصارى، حيث قالت اليهود إن الأنبياء كانوا يهوداً،

والنصارى قالت: كانوا نصارى، فبين أنهم كانوا مسلمين، كما كان إبراهيم عليه السلام

ولذلك جاء: ﴿ هو سماكم المسلمين من قبل ﴾ ونبه بهذا الوصف أن اليهود والنصارى بعداء من هذا

الوصف الذي هو الإسلام، وأنه كان دين الأنبياء كلهم قديماً وحديثاً

والظاهر أن الذين هادوا متعلق بقوله يحكم بها النبيون.

وقيل: بأنزلنا.

وقيل: التقدير هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون

وفي قوله: للذين هادوا، تنبيه على أنهم ليسوا مسلمين، بل هم بعداء من ذلك

واللام في للذين هادوا إذا علقته بيحكم للاختصاص، فيشمل من يحكم له ومن يحكم عليه

وقيل: ثم محذوف أي: للذين هادوا وعليهم.

وقيل: اللام بمعنى على، أي على الذين هادوا.

﴿ والربانيون والأخبار ﴾ هما بمعنى واحد، وهم العلماء.

قاله الأكثرون ومنهم: ابن قتيبة والزجاج.

وقال مجاهد: الربانيون الفقهاء العلماء، وهم فوق الأخبار

وقال السدي: الربانيون العلماء ، والأخبار الفقهاء.

وقال ابن زيد: الربانيون الولاة ، والأخبار العلماء.

وقيل: الربانيون علماء النصارى ، والأخبار علما اليهود ، وقد تقدم شرح الرباني

وقال الزمخشري: والربانيون والأخبار الزهاد ، والعلماء من ولد هارون الذين التزموا طريقة النبيين وجانبوا ،

دين اليهود.

وقال السدي: المراد هنا بالربانيين والأخبار الذين يحكمون بالتوراة ابنا صوريكان أحدهما رانياً ، والآخر

حبراً ، وكانا قد أعطيا النبي عهداً أن لا يسألهما عن شيء من أمر التوراة إلا أخبراه به ، فسألهما عن أمر

الرجم فأخبراه به على وجهه ، فنزلت الآية مشيرة إليهما

(444/4)

قال ابن عطية: وفي هذا نظر.

والرواية الصحيحة أن ابنا صوريا وغرهم جحدوا أمر الرجم ، وفضحهم فيه عبد الله بن سلام ، وإنما اللفظ

في كل حبر مستقيم فيما مضى من الزمان ، وأما في مدة محمد صلى الله عليه وسلم فلو وجد لأسلم ، فلم يسم

حبراً ولا رانياً انتهى.

﴿ بما استحفظوا من كتاب الله ﴾ الباء في بما للسبب ، وتعلق بقوله يحكم .

واستقل هنا للطلب ، والمعنى: بسبب ما استحفظوا.

والضمير في استحفظوا عائد على النبيين والربانيين والأخبار أي بسبب ما طلب الله منهم حفظهم لكتاب

الله وهو التوراة ، وكلفهم حفظها ، وأخذ عهده عليهم في العمل بها والقول بها ، وقد أخذ الله على العلماء

حفظ الكتاب من وجهين: أحدهما: حفظه في صدورهم ودرسه بألسنتهم

والثاني: حفظه بالعمل بأحكامه واتباع شرائعه

وهؤلاء ضيعوا ما است حفظوا حتى تبدلت التوراة

وفي بناء الفعل للمفعول وكون الفعل للطلب ما يدل على أنه تعالى لم يتكفل بحفظ التوراة ، بل طلب منهم حفظها وكلفهم بذلك ، فغيروا وبدلوا وخالفوا أحكام الله بخلاف كتابنا ، فإن الله تعالى قد تكفل بحفظه ، فلا يمكن أن يقع فيه تبديل ولا تغيير.

قال تعالى: ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ وقيل: الضمير في است حفظوا عائد على الربانيين والأخبار فقط.

والذين است حفظهم التوراة هم الأنبياء.

﴿ وكانوا عليه شهداء ﴾ الظاهر أن الضمير عائد على كتاب الله أي كانوا عليه رقباء لتلايدل

والمعنى يحكم بأحكام التوراة النبيون بين موسى وعيسى ، وكان بينهما ألف نبي للذين هادوا يحملونهم على

أحكام التوراة لا يتركونهم أن يعدلوا عنها ، كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم من حملهم على حكم

الرجم وإرغام أنوفهم ، وإبانهم عليهم ما اشتوه من الجلد

وقيل: الهاء تعود على الحكم أي: وكانوا شهداء على الحكم.

وقيل: عائد على الرسول أي: وكانوا شهداء على أنه نبي مرسل.

﴿ فلا تحشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآتيي ثمناً قليلاً ﴾ هذا نهى للحكام عن خشيتهم غير الله في

حكوماتهم ، وإذهابهم فيها وإمضائها على خلاف ما أمروا به من العدل بخشية سلطان ظالم ، أو خيفة أذية

أحد من الغرماء والأصدقاء.

ولا تستعطوا بآيات الله ثمناً قليلاً وهو الرشوة وابتغاء الجاه ورضا الناس ، كل حرف أخبار اليهود كتاب الله

وغيروا أحكامه رغبة في الدنيا وطلباً للرياسة فهلكوا

وهذا نهى عن جميع المكاسب الخبيثة بالعلم والتحيل للدنيا بالدين

وروى أبو صالح عن ابن عباس أن معناه لا تحشوا الناس في إظهار صفة محمد صلى الله عليه وسلم والعمل

بالرجم ، واخشون في كتمان ذلك.

ولما كان الإقدام على تغيير أحكام الله سببه شيئاً الخوف، والرغبة، وكان الخوف أقوى تأثيراً من الرغبة،
قدم النهي عن الخوف على النهي عن الرغبة والطمع

(445/4)

والظاهر أن هذا الخطاب لليهود على سبيل الحكاية، والقول لعلماء بني إسرائيل
وقال مقاتل: الخطاب لليهود المدينة قيل لهم: لا تخشوا يهود خيبر أن يخبروهم بالرجم، واخشوني في كتمانة
انتهى.

وهذا وإن كان خطاباً لعلماء بني إسرائيل، فإنه يتناول علماء هذه الأمة
وقال ابن جريج: هو خطاب لهذه الأمة أي لا تخشوا الناس كما خشيت اليهود الناس، فلم يلحقوا الحق.
﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ ظاهر هذا العموم، فيشمل هذه الأمة وغيرهم ممن كان
قبلهم، وإن كان الظاهر أنه في سياق خطاب اليهود، وإلى أنها عامة في اليهود وغيرهم
ذهب ابن مسعود، وإبراهيم، وعطاء، وجماعة ولكن كفر دون كفر، وظالمون ظلم، وفسق دون فسق
يعني: إن كفر المسلم ليس مثل كفر الكافر، وكذلك ظلمه وفسقه لا يخرج ذلك عن الملة قاله ابن عباس
وطاووس.

وقال أبو مجلز: هي مخصوصة باليهود والنصارى وأهل الشرك وفيهم نزلت
وبه قال: أبو صالح قال: ليس في الإسلام منها شيء.
وروي في هذا حديث عن البراء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أنها الثلاثة في الكافرين» قال
عكرمة، والضحاك: هي في أهل الكتاب، وقاله: عبد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وذكر أبو عبيدة
هذه الأقوال فقال: إن بشراً من الناس يتأولون الآيات على ما لم تنزل به، وما أنزلت هذه الآيات إلا في حين
من يهود قريظة والنضير، وذكر حكاية القتل بينهم

وقال الحسن: نزلت في اليهود وهي علينا واجبة

وقيل لحذيفة: أنزلت هذه الآية في بني إسرائيل؟ فقال: نعم، الإخوة لكم بنو إسرائيل أن كانت لكم كل حلوة ولهم كل مرة، لتسلكن طيقهم قد الشرك، وعن ابن عباس، واختاره ابن جرير إن الكافرين والظالمين والفاسقين أهل الكتاب، وعنه نعم القوم أتم ما كان من حلوفكم، وما كان من مرفه لأهل الكتاب من جحد حكم الله كهر، ومن لم يحكم به وهو مقر به ظالم فاسق

وعن الشعبي: الكافرون في أهل الإسلام، والظالمون في اليهود، والفاسقون في النصارى

وكانه خصص كل عام منها بما تلاه، إذ قبل الأولى ﴿ فَإِنْ جَاؤُكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ ﴾ و ﴿ فَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم ﴾ و ﴿ وَكَيْفَ يَحْكُمُونَ ﴾ و ﴿ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّ ﴾ وقبل الثانية: ﴿ وَكُنَّا عَلَيْهِمْ فِيهَا ﴾ وقبل الثالثة: وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصداقاً لما بين يديه ﴿ الآية.﴾

وقال الزمخشري: ومن لم يحكم بما أنزل الله مستهيناً به، فأولئك هم الكافرون والظالمون والفاسقون، وصف

لهم بالعنوفي كهرهم حين ظلموا آيات الله بالاستهزاء والاستهانة وتمردوا بأن حكموا بغيرها انتهى

وقال السدي: من خالف حكم الله وتركه عامداً وتجاوزوه وهو يعلم، فهو من الكافرين حقاً، ويحمل هذا على الجحود، فهو الكفر ضد الإيمان كما قال ابن عباس.

(446/4)

واحتجت الخوارج بهذه الآية على أن كل من عصى الله تعالى فهو كافر، وقالوا هي نص في كل من حكم بغير

ما أنزل الله فهو كافر، وكل من أذنب فقد حكم بغير ما أنزل الله فوجب أن يكون كافراً

وأجيبوا: بأنها نزلت في اليهود، فتكون مختصة بهم

وضعف بأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب

ومنهم من قال: تقديره ومن لم يحكم بما أنزل الله من هؤلاء الذين سبق ذكرهم قبل، وهذا ضعيف، لأن من

شرط وهي عام ، وزيادة ما قدر زيادة في النقص ، وهو غير جاتز
وقيل : المراد كفر النعمة ، وضعف بأن الكفر إذا أطلق انصرف إلى الكفر في الدين
وقال ابن الأثيري: فعل فعلا يضاهي أفعال الكفار ، وضعف بأنه عدول عن الظاهر
وقال عبد العزيز بن يحيى اللطفي : ما أنزل صيغة عموم ، فالمعنى : من أتى بضد حكم الله في كل ما أنزل الله ،
والفاسق لم يأت بضد حكم الله إلا في القليل وهو العمل ، أما في الاعتقاد والإقرار فهو موافق
وضعف بأنه لو كان كذلك لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم
وأجمع المفسرون على أن هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في واقعة الرجم ، فدل على
سقوطه هذا .

وقال عكرمة : إنما يتناول من أنكر بقلبه وجحد بلسانه ، أما من عرف أنه حكم الله وأقر بلسانه أنه حكم الله ،
إلا أنه أتى بما يضاد ، فهو حاكم بما أنزل الله ، للفه تارك له ، فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية .

﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح
قصاص ﴾ مناسبة هذه الآية لما قبلها أنه تعالى بين في التوراة أن حكم الزاني المحصن الرجم ، وغيره اليهود ،
وبين هنا أن في التوراة : أن النفس بالنفس وغيره اليهود أيضاً ، ففضلوا بني النضير على بني قريظة ، وخصوا
ليجاب القود على بني قريظة دون بني النضير
ومعنى وكتبنا : فرضنا .

وقيل : قلنا والكتابة بمعنى القول ويجوز أن يراد الكتابة حقيقة ، وهي الكتابة في الألواح ، لأن التوراة مكتوبة في
الألواح ، والضمير في فيها عائد على التوراة ، وفي عليهم ، على الذين هادوا .
وقرأ نافع ، وحمزة ، وعاصم : بنصب ، والعين وما بعدها من المعاطيف على التشريك في عمل أن النصب ،
وخبر أن هو المجرور ، وخبر والجروح قصاص
وقدر أبو علي العامل في المجرور مأخوذ بالنفس إلى آخر المجرورات ، وقدره الزمخشري أولاً مأخوذة بالنفس
مقولة بها إذا قتلها بغير حق ، وكذلك العين مفقوأة بالعين ، والأنف مجدوع بالأنف ، والأذن مأخوذة مقطوعة
بالأذن ، والسن مقلوعة بالسن .

وينبغي أن يحمل قول الزمخشري: مقتولة ومفقوأة ومجدوع مقطوعة على أنه تفسير المعنى لا تفسير الإعراب ، لأن المجرور إذا وقع خبراً لا بد أن يكون العامل فيه كوناً مطلقاً ، لا كوناً مقيداً ، والباء هنا باء المقابلة والمعاوضة ، فقدر ما يقرب من الكون المطلق وهو مأخوذ فإذا قلت: بعث الشاء شاة بدرهم ، فالمعنى لمأخوذ بدرهم ، وكذلك الحر بالحر ، والعبد بالعبد. التقدير: الحر مأخوذ بالحر ، والعبد مأخوذ بالعبد.

وكذلك هذا الثوب بهذا الدرهم معناه مأخوذ بهذا الدرهم

وقال الحوفي: بالنفس يتعلق بفعل محذوف تقديره يجب ، أو يستقر.

وكذا العين بالعين وما بعدها مقدر الكون المطلق ، والمعنى: يستقر قلبها بقتل النفس.

وقرأ الكسائي: يرفع والعين وما بعدها.

وأجاز أبو علي في توجيه الرفع وجوهاً.

الأول: أن الواو عاطفة جملة على جملة ، كما تعطف مفرداً على مفرد ، فيكون والعين بالعين جملة اسمية معطوفة على جملة فعلية وهي: وكبنا ، فلا تكون تلك الجمل مندرجة تحت كبنا من حيث اللفظ ، ولا من حيث التشريك في معنى الكتب ، بل ذلك استئناف إيجاب وابتداء تشريع

الثاني: أن الواو عاطفة جملة على المعنى في قوله إن النفس بالنفس ، أي: قل لهم النفس بالنفس ، وهذا

العطف هو من العطف على التوهم ، إذ يوهن في قوله: إن النفس بالنفس ، إنه النفس بالنفس ، والجمل

مندرجة تحت الكتب من حيث المعنى ، لا من حيث اللفظ

الثالث: أن تكون الواو عاطفة مفرداً على مفرد ، وهو أن يكون والعين معطوفاً على الضمير المستكن في

الجار والمجرور ، أي بالنفس هي والعين وكذلك ما بعدها

وتكون المجرورات على هذا أحوالاً مبينة للمعنى ، لأن المرفوع على هذا فاعل ، إذ عطف على فاعل

وهذان الوجهان الأخيران ضعيفان: لأن الأول منهما هو المعطوف على التوهم ، وهو لا ينقاس ، إنما يقال منه ما سمع .

والثاني منهما فيه العطف على الضمير المتصل المرفوع من غيفصل بينه وبين حرف العطف ، ولا بين حرف العطف والمعطوف بلا ، وذلك لا يجوز عند البصريين إلا في الضرورة ، وفيه لزوم هذه الأحوال والأصل في الحال أن لا تكون لازمة .

وقال الزمخشري: الرفع للعطف على محل: أن النفس ، لأن المعنى: وكتبنا عليهم النفس بالنفس ، إما لإجراء كتبنا مجرى قلنا ، وإما أن معنى الجملة التي هي قولك النفس بالنفس ، مما يقع عليه الكذب كما تقع عليه القراءة يقول: كتبت الحمد لله ، وقرأت سورة أنزلناها . وكذلك قال الزجاج: لو قرئ أن النفس لكان صحيحاً انتهى

وهذا الذي قاله الزمخشري هو الوجه الثاني في توجيه أبي علي ، إلا أنه خرج عن المصطلح فيه ، وهو أن مثل هذا لا يسمى عطفاً على المحل ، لأن العطف على المحل هو العطف على الموضع ، وهذا ليس من العطف على الموضع ، لأن العطف على الموضع هو محصور وليس هذا منه ، وإنما هو عطف على التوهم

(448/4)

ألا ترى أنا لا نقول أن قوله: إن النفس بالنفس في موضع رفع ، لأن طالب الرفع مفقود ، بل نقول إن المصدر المنسبك من أن وأسمها وخبرها لفظه وموضعه واحد وهو النصب ، والتقدير وكتبنا عليهم فيها النفس بالنفس ، إما لإجراء كتبنا مجرى قلنا ، فحكيت بها الجملة وإما لأنهما ملهصلح أن يتسلط الكذب فيها نفسه على الجملة لأن الجمل مما تكذب كما تكذب المفردات ، ولا نقول إن موضع أن النفس بالنفس وقع بهذا الاعتبار .

وقرأ العربيان وابن كثير: بنصب العين ، والأنف ، والأذن ، والسن ، ورفع الجروح

وروي ذلك عن: نافع.

ووجه أبو علي: رفع والجروح على الوجوه الثلاثة التي ذكرها في رفع العين وما بعدها

وروي أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ أن النفس بتخفيف أن، ورفع العين وما بعدها فيحتمل أن

وجهين: أحدهما: أن تكون مصدرية مخففة من أن، واسمها ضمير الشأن وهو محذوف، والجملة في موضع

رفع خبر أن فمعناها معنى المشددة العاملة في كونها مصدرية

والوجه الثاني: أن تكون أن تفسيرية التقدير أي: النفس بالنفس، لأن كتبنا جملة في معنى القول

وقرأ أبي بنصب النفس، والأربعة بعدها.

وقرأ: وأن الجروح قصاص بزيادة أن الخفيفة، ورفع الجروح

ويتعين في هذه القراءة أن تكون المخففة من الثقيلة، ولا يجوز أن تكون التفسيرية من حيث العطف، لأن كتبنا

تكون عاملة من حيث المشددة غير عاملة من حيث التفسيرية، فلا يجوز لأن العطف يقتضي التشريك، فإذا

لم يكن عمل فلا تشريك.

وقرأ نافع: والأذن بالأذن يأسكان الذال معروفاً ومنكراً ومثنى حيث وقع.

وقرأ الباقون: بالضم.

ف قيل: هما لغتان، كالنكر والنكر.

وقيل: الإسكان هو الأصل، وإنما ضم اتباعاً.

وقيل: التحريك هو الأصل، وإنما سكن تخفيفاً.

ومعنى هذه الآية: أن الله فرض على بني إسرائيل أن من قتل نفساً مجداً أخذ نفسه، ثم هذه الأضواء كذلك،

وهذا الحكم معمول به في ملتنا إجماعاً.

والجمهور على أن قوله أن النفس بالنفس عموم يراد به الخصوص في المتماثلين

وقال قوم: يقتل الحر بالعبد والمسلم بالذمي، وبه قال أبو حنيفة وأجمعوا على أن المسلم لا يقتل بالمستأمن ولا

بالحربي، ولا يقتل والد بولده، ولا سيد بعبد.

وتقتل جماعة بواحد خلافاً لعلي، وواحد بجماعة قصاصاً، ولا يجب مع القود شيء من المال

وقال الشافعي: يقتل بالأول منهم وتجب دية الباقيين، قد مضى الكلام في ذلك في البقرة في قوله ﴿كتب

عليكم القصاص في القتلى﴾ الآية.

وقال ابن عباس: لظنوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت.

وقال أيضاً: رخص الله تعالى لهذه الأمة ووسع عليها بالدية، ولم يجعل لبني إسرائيل دية فيما نزل على موسى

وكتب عليهم.

وقال الثوري: بلغني عن ابن عباس أنه نسخ

(449/4)

﴿الحر بالحر والعبد بالعبد﴾ قوله: أن النفس بالنفس، والظاهر في قوله: النفس بالنفس العموم، ويخرج

منه ما يخرج بالدليل، ويبقى الباقي على عمومته

والظاهر في قوله: العين بالعين فتفقا عين الأعور بعين من كان ذا عينين، وبه قال أبو حنيفة والشافعي، وروي

عن عثمان وعمر في آخرين: أن عليه الدية.

وقال مالك: إن شاء فقاً وإن شاء أخذ الدية كاملة.

وبه قال: عبد الملك بن مروان، وقتادة، والزهري، والليث، ومالك، وأحمد، والنخعي

وروي نصف الدية عن: عبد الله بن المغفل، ومسروق، والنخعي، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، والثوري،

والشافعي.

قال ابن المنذر: وبه تقول.

وتفقا اليمنى باليسرى، وتقلع الثنية بالضرس، وعكسهما لعموم اللفظ، وبه قال ابن شبرمة

وقال الجمهور: هذا خاص بالمساواة، فلا تؤخذ يمى بيسرى مع وجودها إلا مع الرضا

ولو فقاً عيناً لا يبصر بها فعن زيد بن ثابت فيها مائة دينار، وعن عمر: ثلث ديتها.

وقال مسروق ، والزهرى ، وأبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأبو ثور ، وابن المنذر فيها حكومة .

ولو أذهب بعض نور العين وبقي بعض ، فمذهب أبي حنيفة فيها الارش .

وعن علي : اختبار بصره ، ويعطى قدر ما نقص من مال الجاني

وفي الأجنان كلها الدية ، وفي كل جفن ربع الدية قاله زيد بن ثابت ، والحسن ، والشعبي ، وقتادة ، وإبراهيم ،

والثوري ، وأبو حنيفة ، وأصحابه ، والشافعي

وقال الشعبي : في الجفن الأعلى ثلث الدية ، وفي الأسفل ثلثاها .

واختلف فيمن قطع أنفاً هل يجزي فيها القصاص أم لا ؟ فقال أبو حنيفة إذا قطعه من أصله فلا قصاص فيه ،

وإنما فيه الدية .

وروي عن أبي يوسف : أن في ذلك القصاص إذا استوعب

واختلف في كسر الأنف : فمالك يرى القود في العمد منه ، والاجتهاد في الخطأ

وروي عن نافع : لادية فيه حتى يستأصله .

وروي عن علي : أنه أوجب القصاص في كسره .

وقال الشافعي : إن جبر كسره ففيه حكومة ، وما قطع من المارن بحسابه ، وروي ذلك عن عمر بن عبد العزيز

والشعبي ، وبه قال الشافعي : وفي المارن إذا قطع ولم يستأصل الأنف الدية كاملة ، قاله مالك ، والشافعي ،

وأبو حنيفة ، وأصحابه .

والمارن ما لان من الأنف ، والأرنبة والروثة طرف المارن

ولو أفتده الشم أو نقصه : فلجمهور على أن فيه حكومة عدل .

والأذن بالأذن يقتضي وجوب القصاص إذا استوعب ، فإن قطع بعضها ففيه القصاص إذا عرف قدره

وقال الشافعي : في الأذنين الدية ، وفي إحداهما نصفها .

وقال مالك : في الأذنين حكومة ، وإنما الدية في السمع ، ويقاس نقصاه كما يقاس في البصر

وفي إبطاله من إحداهما نصف الدية ولو لم يكن يسمع إلا بهما

والسن بالسن يقتضي أن القلع قصاص ، وهذا لا خلاف فيه ، ولو كسر بعضها

والأسنان كلها سواء: ثناياها ، وأنيابها ، وأضراسها ، ورباعياتها ، في كل واحدة خمس من الإبل من غير فضل .

(450/4)

وبه قال: عروة ، وطلووس ، وقتادة ، والزهري ، والثوري ، وربيعه ، والأوزاعي ، وعثمان البتي ، ومالك ،

وأبو حنيفة ، وأصحابه ، والشافعي ، وأحمد ، وإسحاق

وروي عن علي ، وابن عباس ، ومعاوية

وروي ابن المسيب عن عمر: أنه قضى فيما أقبل من الفم بخمس فرائض وذلك خمسون ديناراً ، كل فريضة

عشر دنانير ، وفي الأضراس بعير بعير

قال ابن المسيب: فلو أصيب الفم كله في قضاء عمر نقصت الدية ، أو في قضاء معاوية زادت ، ولو كنت إنما

جعلتها في الأضراس بعيرين بعيرين .

قال عمر: الأضراس عشرون ، والأسنان اثنا عشر: أربع ثنايا ، وأربع رباعيات ، وأربع أنياب

والخلاف إنما هو في الأضراس لافي الأسنان ، ففي قضاء عمر الدية ثمانون ، وفي قضاء معاوية مائة وستون

وعلى قول ابن المسيب مائة ، وهي الدية كاملة من الإبل

وقال عطاء في الثنيتين والرباعيتين والنايتين خمس خمس ، وفيما بقي بعيران بعيران ، أعلى الفم وأسفله

سواء .

ولو قلعت سن صبي لم يثغر فنبتت فقال أبو حنيفة ، ومالك ، والشافعي لاشيء على القالع .

إلأن مالكا والشافعي قالوا: إذا نبتت ناقصة الطول عن التي تقاربها أخذ له من ارشها بقدر نقصها

وقالت طائفة: فيها حكومة ، وروي ذلك عن الشعبي ، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه

ولو قلعت سن كبير فأخذ ديتها ثم نبتت فقال مالك لا يرد ما أخذ .

وقال أبو حنيفة وأصحابه: يرد ، والقولان عن الشافعي.

ولو قلمت سن قوداً فردها صاحبها فالتحمت فلا يجب قلمها عند أبي حنيفة ، وبه قال عطاء الخراساني وعطاء بن أبي رباح.

وقال الشافعي وأحمد وإسحاق: يجبر على القلع ، به قال ابن المسيب ، ويعيد كل صلاة صلاها بها وكذا لو قطعت أذنه فردها في حرارة الدم فالتزقت ، وروي هذا القول عن عطاء أبو بكر بن العربي قال وهو غلط .

ولو قلع سناً زائدة فقال الجمهور: فيها حكومة ، فإن كسر بعضها أعطى بحساب ما نقص منها ، وبه قال مالك ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وأحمد .
قال الأذفوي: وما علمت فيه خلافاً .

وقال زيد بن ثابت: في السن الزائدة ثلث السن ، ولو جنى على سن فاسودت ثم عقلها ، روي ذلك عن زيد ، وابن المسيب ، وبه قال: الزهري ، والحسن ، وابن سيرين ، وشريح ، والنخعي ، وعبد الملك مروان ، وأبو حنيفة ، ومالك ، والثوري .

وروي عن عمران: فيها ثلث ديتها ، وبه قال: أحمد وإسحاق .

وقال النخعي والشافعي وأبو ثور: فيها حكومة ، فإن طرحت بعد ذلك ففيها عقلها ، وبه قال الليث وعبد العزيز بن أبي سلمة ، وإن أسود بعضها كان بالحساب قاله الثوري .
والجروح قصاص أي ذات قصاص .

ولفظ الجروح عام ، والمراد به الخصوص ، وهو ما يمكن فيه القصاص

وتعرف المماثلة ولا يخاف فيها على النقص ، فإن خيف كالمأمومة وكسر الفخذ ونحو ذلك فلا قصاص فيها

ومدلول: والجروح قصاص ، يقتضي أن يكون الجرح بمثله ، فإن لم يكن بثله فليس بقصاص .

واختلفوا في القصاص بين الرجال والنساء ، وبين العبد والحر

وجميع ما عدا النفس هو من الجراحات التي أشار إليها بقوله والجروح قصاص ، لكنه فصل أول الآية وأجمل

آخرها ليتناول ما نص عليه وما لم ينص ، فيحصل العموم

معنى : وإن لم يحصل لفظاً .

ومن جملة الجروح الشجاج فيما يمكن فيه القصاص ، فلا خلاف في وجوبها فيه ، وما لا فلا قصاص فيه

كالمأمومة .

وقال أبو عبيد : فليس في شيء من الشجاج قصاص إلا في الموضحة خاصة ، لأنه ليس شيء منها له حد

ينتهي إليه سواها ، وأما غيرها من الشجاج ففيه دية انتهى

وقال غيره : في الخارصة القصاص بمقدارها إذا لم يخش منها سرية ، وأقاد ابن الزبير من المأمومة ، وأنكر

الناس عليه .

قال عطاء : ما علمنا أحداً أقاد منها قبله .

وأما الجروح في اللحم فقال : فقد ذكر بعض أهل العلم أن القصاص فيها ممكن بأن يقاس بمثل ، ويوضع بمقدار

ذلك الجرح .

﴿ فمن تصدق به فهو كفارة له ﴾ المتصدق صاحب الحق .

ومستوفي القصاص الشامل للنفس والأعضاء وللجروح التي فيها القصاص ، وهو ضمير يعود على التصديق أي

: فالتصدق كفارة للمتصدق ، والمعنى : أن من تصدق بجرحه يكفر عنه ، قاله عبد الله بن مسعود ، وعبد

الله بن عمرو ، وعبد الله بن عمرو ، وجابر ، وأبو الدرداء ، وقتادة ، والحسن ، والشعبي

وذكر أبو الدرداء أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول " ما من مسلم يصاب بشيء من جسده فيهبه إلا

رفعه الله بذلك درجة وحط عنه خطيئة " وذكر مكّي حديثاً من طريق الشعبي : « أنه يحط عنه من ذنوبه ما

عفى عنه من الديّة » وعن عبد الله بن عمر : يهدم عنه ذنوبه بقدر ما تصدق

وقيل : الضمير في له عائذ على الجاني وإن لم يتقدم له ذكر ، لكنه يفهم من سياق الكلام ، ويدل عليه المعنى

والمعنى: فذلك العفو والتصدق كفارة للجاني يسقط عنه ما لزمه من القصاص
وكما أن القصاص كفارة كذلك العفو كفارة، وأجر العافي على الله تعالى قاله ابن عباس، والسبيعي،
ومجاهد، وإبراهيم، والشعبي، وزيد بن أسلم، ومقاتل
وقيل: المتصدق هو الجاني، والضمير في له يعود عليه
والمعنى: إذا جنى جان فجهل وخفى أمره فتصدق هو بأن عرف بذلك ويمكن من فنيه، فذلك الفعل كفارة
لذنبه.

وقال مجاهد: إذا أصاب رجل رجلاً ولم يعلم المصاب من أصابه فاعترف له المصيب فهو كفارة للمصيب
وأصاب عروة عند الركن إنساناً وهم يستلمون فلم يدر المصاب من أصابه فقال له عروة أنا أصبتك، وأنا
عروة بن الزبير، فإن كان يلحقك بها بلن فأنا بها.

وعلى هذا القول يحتمل أن يكون تصدق تفعل من الصدقة، ويحتمل أن يكون من الصدق

(452/4)

وقرأ أبي: فهو كفارة له يعني: فالتصدق كفارته، أي الكفارة التي يستحقها له لا ينقص منها، وهو تعظيم لما
فعل لقوله: ﴿ فأجره على الله ﴾ وترغيب في العفو.
وتأول قوم الآية على معنى: والجروح قصاص، فمن أعطى دية الجرح وتصدق به فهو كفارة له إذا رضيت منه
وقبلت.

وفي مصحف أبي: ومن يتصدق به فإنه كفارة له.

﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون ﴾ ناسب فيما تقدم ذكر الكافرين، لأنه جاء عقيب قوله
﴿ إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور ﴾ الآية ففي ذلك إشارة إلى أنه لا يحكم بجميعها، بل يخالف رأساً
ولذلك جاء: ﴿ ولا تشتروا آياتي بثمناً قليلاً ﴾ وهذا كفر، فناسب ذكر الكافرين

وهنا جاء عقيب أشياء مخصوصة من أمر القتل والجروح ، فناسب ذكر الظلم المنافي للقصاص وعدم التسوية

، وإشارة إلى ما كانوا قرروه من عدم التساوي بين بني النضير وبني قريظة

﴿ وقفينا على آثارهم بعيسى ابن مريم مصداقاً لما بين يديه من التوراة ﴾ مناسبة هذه الآية قبلها أنه لما ذكر

تعالى أن التوراة يحكم بها النبيون ، ذكر أنه قفاهم بعيسى تنبيهاً على أنه من جملة للبياء ، وتنويهاً باسمه ،

وتنزيهاً له عما يدعيه اليهود فيه ، وأنه من جملة مصدقي التوراة

ومعنى : قفينا ، أتينا به ، يقفوا آثارهم أي يتبعها.

والضمير في آثارهم يعود على النبيين من قوله يحكم بها النبيون ﴿ وقيل : على الذين كتبت عليهم هذه

الأحكام .

وعلى آثارهم ، متعلق بقفينا ، وبعيسى متعلق به أيضاً .

وهذا على سبيل التضمن أي : ثم جننا على آثارهم بعيسى ابن مريم قافياً لهم ، وليس التضعيف في قفينا

للتعدية ، إذ لو كان للتعدية ما جاء مع الباء المعدية ، ولا تعدى بعلنى

وذلك أن قفاً تعدى لواحد قال تعالى : ﴿ ولا تقف ما ليس لك به علم ﴾ وتقول : قفا فلان الأثر إذا اتبعه ،

فلو كان التضعيف للتعدى لتعدى إلى اثنين منصوبين ، وكان يكون التركيب ثم قفينا على آثارهم بعيسى ابن

مريم ، وكان يكون عيسى هو المفعول الأول ، وآثارهم المفعول الثاني ، لكنه ضمن معنى جاء وعدي بالياء ،

وتعدى إلى التوهم بعلنى .

وقال الزمخشري : قفيته مثل عقبته إذا اتبعته ، ثم يقال قفيته بفلان وعقبته به ، فتعديه إلى الثاني بزيادة الباء

(فإن قلت) : فأين المفعول الأول في الآية ؟ (قلت) : هو محذوف ، والظرف الذي هو على آثارهم كالساذ

مسده ، لأنه إذا قفي به على أثره فقد قفي به إياه انتهى .

وكلامه يحتاج إلى تأويل ، وذلك أنه جعل قفيته المضعف بمعنى قفوته ، فيكون فعل بمعنى فعل نحو قدر الله ،

وقدر الله ، وهو أحد المعاني التي جاءت لها فعل ، ثم عداه بالياء ، وتعديه المتعدى لمفعول بالياء لثان قل أن

يوجد ، حتى زعم بعضهم أنه لا يوجد .

ولا يجوز فلا يقال: في طعم زيد اللحم، أطعمت زيدا باللحم، والصحيح أنه جاء على قلة تقول دفع زيد عمراً، ثم تعديده بالباء فتقول: دفعت زيدا بعمرو.

(453/4)

أي: جعلت زيدا يدفع عمراً، وكذلك صك الحجر الحجر.

ثم تقول: صككت الحجر بالحجر أي جعلته يصكه.

وأما قوله: المفعول الأول محذوف الظرف كالسناد مسده فلا يتجه، لأن المفعول هو مفعول به صريح، ولا يسد

الظرف مسده، وكلامه مفهم التضمن وإن لم يصرح به

الأتري إلى قوله: لأنه إذا قفى به أثره فقد قفى به إياه؟ وقول الزمخشري فقد قفى به إياه فصل الضمير، وحقه

أن يكون متصلاً، وليس من مواضع فصل لو قلت زيد ضربت بسوط إيتاه لم يجز إلا في ضرورة شعر،

فإصلاحه زيد ضربته بسوط، وانتصب مصدقاً على الحال من عيسى

ومعنى: لما بين يديه، لما تقدمه من التوراة لأنها جاءت قبله، كما أن الرسول بين يدي الساعة

وتقدم الكلام في هذا.

وتصديقه إياها هو بكونه مقراً أنها كتاب منزل من الله حقاً واجب العمل به قبل ورود النسخ، إذ شريعته

مغايرة لبعض ما فيها.

﴿ وأتيناها الإنجيل فيه هدى ونور ﴾ هذه الجملة معطوفة على قوله: وقفينا.

وفيه تعظيم عيسى عليه السلام بأن الله آتاه كتاباً إلهياً

وتقدمت قراءة الحسن الإنجيل بفتح الهمزة، وما ذكره في اشتقاقه إن كان عربياً

وقوله: فيه هدى ونور، في موضع الحال، وارتفاع هدى على الفاعلية بالجار والمجرور، إذ قد اعتمد بأن

وقع حالاً للذي حال أي: كائناً فيه هدى.

ولذلك عطف عليه ﴿ ومصداً لما بين يديه من توراة ﴾ والضمير في يديه عائد على الإنجيل ، والمعنى : أن عيسى وكاتبه الذي أنزل عليه هما مصداقان لما تقدمهما من التوراة ، فتظافر على تصديقه الكتاب الإلهي المنزل ، والنبي المرسل المنزل عليه ذلك الكتاب ومعنى كونه فيه هدى أنه يشتمل على دلائل التوحيد ، وتنزيله عن الولد والصاحبة والمثل والضد ، وعلى الإرشاد والدعاء إلى الله تعالى ، وإلى إحياء أحكام التوراة ، والنور هو ما فيه مما يستضاء به إذ فيه بيان أحكام الشريعة وتفصيلها .
قال ابن عطية : ومصداً حال مؤكدة معطوفة على موضع الجملة التي هي فيه هدى ، فإنها جملة في موضع الحال انتهى .

وإنما قال : إن مصداً ، حال مؤكدة من حيث المعنى ، لأنه يلزم من كون الإنجيل كتاباً إلهياً أن يكون مصداً للكتب الإلهية ، لكن قوله : معطوفة على الجملة التي هي فيه هدى ، فإنها جملة في موضع الحال قول مرجوح ، لأننا قد بينا أن قوله : فيه هدى ونور من قبيل المفرد لا من قبيل الجملة ، إذ قدرناه كائناً فيه هدى ونور ، ومتى دار الأمر بين أن يكون الحال مفرداً أو جملة ، كان تقدير المفرد أجود على تقدير أنه جملة يكون ذلك من القليل ، لأنها جملة اسمية ، ولم تأت بالواو ، وإن كان يفني عن الرابط الذي هو الضمير ، لكن الأحسن والأكثر أن يأتي بالواو ، حتى أن الفراء زعم أن عدم الواو شاذ ، وإن كان ثم ضمير ، وتبعه على ذلك الزمخشري

(454/4)

قال علي بن أبي طالب : ومصداً معطوف على مصداً الأول انتهى
ويكون إذ ذاك حالاً من عيسى ، كرره على سبيل التوكيد ، وهذا فيه مع من جهة التركيب واتساق المعاني ،
وتكلفه أن يكون وآتيناه الإنجيل جملة حالية معطوفة على مصداً
﴿ وهدى وموعظة للمتقين ﴾ قرأ الضحاك : وهدى وموعظة بالرفع ، وهو هدى وموعظة

وقرأ الجمهور: بالنصب حالاً معطوفة على قوله: ومصداقاً، جعله أولاً فيه هدى ونور، وجعل ثانياً هدى وموعظة.

فهو في نفسه هدى، وهو مشتعل على الهدى، وجعله هدى مبالغة فيه إذ كان كتاب الإنجيل مبشراً برسول الله صلى الله عليه وسلم والدلالة منه على نبوته ظاهرة ولما كانت أشد وجوه المنازعة بين المسلمين واليهود والنصارى ذلك، أعاد الله ذكر الهدى تقرأ وبيانا لنبوته محمد صلى الله عليه وسلم، ووصفه بالموعظة لاشتماله على نصائح وزواجر بليغة، وخصصها بالمتقين لأنهم هم الذين ينتفعون بها، كما قال تعالى ﴿هدى للمتقين﴾ فهم المقصودون في علم الله تعالى، وإن كان الجميع يدعي ويوعظ، ولكنه على غير المتقين عمى وحسرة، وأجاز الزمخشري أن ينصب هدى وموعظة على أنهما مفعول لهما لقوله: وليحكم.

قال: كأنه قيل: وللهدي والموعظة آتينا الإنجيل، وللحكم بما أنزل الله فيه من الأحكام

وينبغي أن يكون الهدى والموعظة مسندين في المعنى إلى الله، لا إلى الإنجيل، ليتحد المخل من أجله مع العامل في الفاعل، ولذلك جاء منصوباً.

ولما كان: وليحكم، فاعله غير الله، أتى معدي إليه بلام العلة

ولاختلاف الزمان أيضاً، لأن الإتياء قارن الهداية والموعظة في الزمان، والحكم خالف فيه لاستقباله ومضيه في الإتياء، فعدي أيضاً لذلك باللام بهذا الذي أجاز الزمخشري خلاف الظاهر.

قال الزمخشري: فإن نظمت هدى وموعظة في سلك مصداقاً فما تصنع بقوله وليحكم؟ (قلت): أصنع به كما صنعت بهدى وموعظة، حين جعلتهما مفعولاً لهما، فأقدرن ليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله آتيناها إياه انتهى.

وهو جواب واضح.

﴿وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه﴾ أمر تعالى أهل الإنجيل أن يحكموا بما أنزل الله فيه من الأحكام ويكون هذا الأمر على سبيل الحكاية، وقلنا لهم احكموا، أي حين إتيائه عيسى أمرناهم بالحكم بما فيه إذ لا يمكن ذلك أن يكون بعد بعثة محمد صلى الله عليه وسلم إذ شريعته ناسخة لجميع الشرائع، أو بما أنزل الله فيه

مخصوصاً بالدلائل الدالة على نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول الأصم ، أو بخصوص الزمان إلى بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو عبر بالحكم بما أنزل الله فيه عن عدم تحريفه وتغييره

(455/4)

فالمعنى : وليقرأه أهل الإنجيل على الوجه الذي أنزل لا يغيرونه ولا يبدلونه ، وهذا بعيد وظاهر الأمر يرد قول من قال: إن عيسى كان متعبداً بأحكام التوراة وقال تعالى: ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ ولهذا القائل أن يقول: بما أنزل الله فيه من إيجاب العمل بأحكام التوراة.

والذي يظهر أن الأحكام في الإنجيل قليلة ، وإنما أكثره زواج وتلك الأحكام المخالفة لأحكام التوراة أمروا بالعمل بها ، ولهذا جاء ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم .

وقرأ الجمهور: وليحكم بلام الأمر ساكنة ، وبعض القراء يكسرها وقرأ أي: وأن ليحكم بزيادة أن قبل لام كي ، وتقدم كلام الزمخشري فيما يتعلق به وقال ابن عطية: والمعنى وآتينا الإنجيل ليتضمن الهدى والنور والتصديق ، وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه انتهى.

فعطف وليحكم على توهم علة ولذلك قال ليتضمن الهدى والزمخشري جعله معطوفاً على هدى وموعظة ، على توهم النطق باللام فيهما كأنه قال وللهدى والموعظة وللحكم أي: جعله مقطوعاً مما قبله ، وقدر العامل مؤخراً أي وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه آتينا إياه.

وقول الزمخشري أقرب إلى الصواب ، لأن الهدى الأول والنور والتصديق لم يأت بها على سلب العلة ، إنما جيء

بقوله: فيه هدى ونور، على معنى كائناً فيه ذلك ومصداقاً، وهذا معنى الحال، والحال لا يكون علة

فقول ابن عطية: ليتضمن كيت وكيت، وليحكم، بعيد.

﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون ﴾ ناسب هنا ذكر الفسق، لأنه خرج عن أمر الله تعالى إذ

تقدم قوله: وليحكم، وهو أمر.

كما قال تعالى: ﴿ اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه ﴾ أي: خرج عن

طاعة أمره تعالى.

فقد اتضح مناسبة ختم الجملة الأولى بالكافرين، والثانية بالظالمين، والثالثة بالفاسقين

وقال ابن عطية: وتكرير هذه الصفات لمن لم يحكم بما أنزل الله هو على جهة التوكيد، وأصوب ما يقال فيها

أنها تعم كل مؤمن وكافر، فيجيء كل ذلك في الكافر على أتم وجوهه، وفي المؤمن على معنى كفر المعصية

وظلمها وفسقتها.

وقال القفال: هي لموصوف واحد كما تقول: من أطاع الله فهو البر، ومن أطاع فهو المؤمن، ومن أطاع فهو

المتقي.

وقيل: الأول في الجاحد، والثاني والثالث في المقر التارك

وقال الأصم: الأول والثاني في اليهود، والثالث في النصارى

وعلى قول ابن عطية يعم كل كافر ومؤمن، يكون إطلاق الكافرين والظالمين والفاسقين عليهم للاشتراك في قدر

مشترك.

﴿ وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيماً عليكم ﴾ لما ذكر تعالى أنه أنزل التوراة

فيها هدى ونور، ولم يذكر من أنزلها عليه لاشتراك كلهم في أنها نزلت على موسى، فترك ذكره للمعرفة بذلك،

ثم ذكر عيسى وأنه آتاه الإنجيل، فذكره ليقوا أنه من جملة الأنبياء، إذ اليهود تنكر نبوته، وإذا أنكرته أنكرت

كتابه، فنص تعالى عليه وعلى كتابه

ثم ذكر إنزال القرآن على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فذكر الكتاب ، ومن أنزله مقرراً لنبوته وكتابه ، لأن الطائفتين ينكرون نبوته وكتابه

وجاء هنا ذكر المنزل إليه بكاف الخطاب ، لأنه أتص على المقصود وكثيراً ما جاء ذلك بلفظ الخطاب لأنه لا يلبس البتة والحق ملتبساً بالحق ومصاحباً له لا يفارقه ، لما كان متضمناً حقائق الأمور ، فكأنه نزل بها.

ويحتمل أن يتعلق بأنزلنا أي: أنزلناه بأن حق ذلك ، لا أنوجب على الله ، لكنه حق في نفسه.

والألف واللام في الكتاب للعهد وهو القرآن بلاخلاف وانتصب مصدقاً على الحال لما بين يديه ، أي لما تقدمه من الكتاب.

الألف واللام فيه للجنس ، لأنه عنى به جنس الكتب المنزلة ، ويحتمل أن تكون للعهد ، لأنه لم يرد به ما يقع عليه اسم الكتاب على الإطلاق ، وإنما أريد نوع معلوم منه ، وهو ما أنزل السماء سوى القرآن والفرق بينهما أنه في الأول يحتاج إلى تقدير الصفة ، وأنها حذفت ، والتقدير من الكتاب الإلهي . وفي الثاني لا يحتاج إلى هذا التقدير ، لأن العهد في الاسم يتضمن الاسم به جميع الطبقات التي للاسم ، فلا يحتاج إلى تقدير حذف .

ومهمناً عليه أي أميناً عليه ، قاله ابن عباس في رواية التيمي ، وابن جبير ، وعكرمة ، وعطاء ، والضحاك ، والحسن .

وقال ابن جريج: القرآن أمين على ما قبله من الكتب ، فما أخبر أهل الكتاب عن كتابهم فإن كان في القرآن فصدقوا ، وإلا فكذبوا .

وقال ابن عباس في رواية أبي صالح: شاهداً .

وبه قال الحسن أيضاً وقتادة ، والسدي ، ومقاتل ، وقال ابن زيد مصدقاً على ما أخبر من الكتب ، وهذا قريب من القول الأول .

وقال الخليل: المهيمن هو الرقيب الحافظ.

ومنه قوله:

إن الكتاب مهيمن لنبينا . . .

والحق يعرفه ذوو الألباب

وحكاية الزجاج، وبه فسر الزمخشري قال ومهيمناً رقيباً على سائر الكتب، لأنه يشهد لها بالصحة والبيان

انتهى.

وقال الشاعر:

ملك على عرش السماء مهيمن . . .

لعزته تعنو الوجوه وتسجد

فسر بالحافظ، وهذا في صفات الله

وأما في القرآن فمعناه أنه حافظ للدين والأحكام

وقال الضحاك أيضاً: معناه قاضياً.

وقال عكرمة أيضاً: معناه دالاً.

وقال ابن عطية: وقد ذكر أقوالاً أنه شاهد، وأنه مؤتمن، وأنه مصدق، وأنه أمين، وأنه رقيب، قال ولفظة

المهيمن أخص من هذه الألفاظ، لأن المهيمن على الشيء هو المعنى بأمره الشاهد على حقائقه الحافظ لحامله

، فلا يدخل فيه ما ليس منه، والقرآن جعله الله مهيمناً على الكتب يشهد بما فيها من الحقائق وعلى ما نسبه

المحرّفون إليها، فيصح الحقائق ويبطل التحريف

وقرأ مجاهد وابن محيصن: ومهيمناً بفتح الميم الثانية، جعله اسم مفعول أي مؤمن عليه، أي: حفظ من

التبديل والتغيير.

والفاعل المحذوف هو الله أو الحافظ في كل بلد ، لو حذف منه حرف أو حركة أو سكون لتنبه له وأنكر ذلك
وردة ففي قراءة اسم الفاعل الضمير في عليه عائد على الكتاب الثاني
وفي قراءة اسم المفعول عائد على الكتاب الأول ، وفي كلا الحالين هو حال من الكتاب الأول لأنه معطوف على
مصدّقاً والمعطوف على الحال حال.

وروى ابن أبي نجيح عن مجاهد قراءة بالفتح وقال معناه محمد مؤتمن على القرآن
قال الطبري: فعلى هذا يكون مهيمناً حالاً من الكاف في إليك
وطعن في هذا القول لوجود الواو في ومهيمناً ، لأنها عطف على مصدّقاً ، ومصدّقاً حال من الكتاب لا حال
من الكاف ، إذ لو كان حالاً منها لكان التركيب لما بين يديك بكاف الخطاب ، وتأويله على أنه من الالتفات من
الخطاب إلى الغيبة بعيد عن نظم القرآن ، وتقديره وجعلناك يا محمد مهيمناً عليه أبعد .
وأنكر ثعلب قول المبرد وابن قتيبة أن أصله مؤتمن

﴿ فاحكم بينهم بما أنزل الله ﴾ ظاهره أنه أمر أن يحكم بما أنزل الله ، وتقدم قول من قال إنها ناسخة لقوله:
﴿ أو أعرض عنهم ﴾ وقول الجمهور: إن اخترت أن تحكم بينهم بما أنزل الله ، وهذا على قول من جعل
الضمير في بينهم عائداً على اليهود ، ويكون على قول الجمهور أمر ندب ، وإن كان الضمير للمتحاكين عموماً ،
فالخطاب للوجوب ولا نسخ.

﴿ ولا تتبع أهواءهم ﴾ أي لا توافقهم في أغراضهم الفاسدة من التفريق في القصاص بين الشريف والوضيع ،
وغير ذلك من أهوائهم التي هي راجعة لغير الدين والشرع.
﴿ عما جاءك من الحق ﴾ الذي هو القرآن.

وضمن تتبع معنى تحرف ، أو تنصرف ، فلذلك عدي بعن أي لا تنحرف أو تنزحج عما جاءك متبعاً
أهواءهم ، أو بسبب أهوائهم

وقال أبو البقاء: عما جاءك في موضع الحال أي: عادلاً عما جاءك ، ولم يضمن تتبع معنى ما تعدى بعن ، وهذا
ليس بجيد .

لأن عن حرف ناقص لا يصلح أن يكون حالاً من الجنة ، كما لا يصلح أن يكون خبراً ، وإذا كان ناقصاً فإنه

يتعدى بكون مقيد لا بكون مطلق ، والكون المقيد لا يجوز حذفه

﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ الظاهر أن المضاف إليه كل المخوف هو: أمة أي: لكل أمة.
والخطاب في منكم للناس أي: أيها الناس لليهود شرعة ومنهاج ، وللنصارى كذلك ، قاله علي ، وقادة
والجمهور ، ويعنون في الأحكام

وأما المعتقد فواحد لجميع العالم توحيد ، وإيمان بالرسول ، وكتبها وما تضمنته من المعاد ، والجزاء الآخروي
وقد ذكر تعالى جماعة من الأنبياء شرائعهم مختلفة ثم قال ﴿ أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده ﴾
والمعنى في المعتقدات.

وقال ابن عطية: ويحتمل أن يكون المراد الأنبياء ، لاسيما وقد تقدم ذكرهم وذكر ما أنزل عليهم ، وتجيء الآية
مع هذا الاحتمال تنبيهاً لمحمد صلى الله عليه وسلم أي: فاحفظ شرعك ومنهاجك لئلا تسترك لليهود
وغيرهم في شيء منه انتهى.

سنة 458/4
سنة 458/4

فيكون المحذوف المضاف إليه لكل نبي ، أي لكل نبي منكم أيها الأنبياء.
والشرعة والمنهاج لفظان لمعنى واحد أي طريقاً ، وكرر للتوكيد كما قال الشاعر:
وهند أتى من دونها النأي والبعث . . .

وقال ابن عباس والحسن وغيرهما: سبيلاً وسنة.

وقال مجاهد: الشرعة والمنهاج دين محمد صلى الله عليه وسلم ، فيكون المعنى لكل منكم أيها الناس جعلنا
هذا الدين الخالص فاتبعوه ، والمراد بذلك إنا أمرناكم باتباع دين محمد إذ هو ناسخ للأديان هكل
وقال المبرد: الشرعة ابتداء الطريق ، والمنهاج الطريق المستمر
وقال ابن الأثيري: الشرعة الطريق الذي ربما كان واضحاً وغير واضح ، والمنهاج لا يكون إلا واضحاً

وقيل: الشريعة الدين، والمنهاج الدليل

وقيل: الشريعة النبي، والمنهاج الكتاب

قال ابن عطية: والمنهاج بناء مبالغة من النهج، ويحتمل أن يراد بالشرعة الأحكام، والمنهاج المعتقد أي هو

واحد في جميعكم، وفي هذا الاحتمال بعد انتهى

قيل: وفي هذا دليل على أنا غير متعبدين بشرائع من قبلنا

وقرأ النخعي وابن وثاب: شرعة بفتح الشين، والظاهر أن جعلنا بمعنى صيرنا، ومفعولها الثاني هو لكل،

ومنكم متعلق بمحذوف تقديره: أعني منكم.

قال أبو البقاء: ولا يجوز أن يكون منكم صفة لكل، لأن ذلك يوجب الفصل بين الصفة والموصوف بالأجنبي

الذي لا تشديد فيه للكلام، ويوجب أيضاً أن يفصل بين جعلنا وبين معمولها وهو شرعة انتهى

فيكون في التركيب كقولك: من كل ضربت تميمي رجلاً، وهو لا يجوز

﴿ ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ﴾ أي ولو شاء الله أن يجعلكم أمة واحدة لجعلكموها أي جماعة متفقة

على شريعة واحدة في الضلال.

وقيل لجعلكم أمة واحدة على الحق.

﴿ ولكن ليلوكم فيما آتاكم ﴾ أي: ولكن لم يشأ ذلك ليختبركم فيما آتاكم من الكتب

وقال الزمخشري: من الشرائع المختلفة، هل تعلمون بها مذعنين معتقدين أنها مصالح قد اختلفت على

حسب الأحوال والأوقات، معترفين بأن الله تعالى لم يقصد باختلافها إلا ما اقتضته الحكمة، أم تتبعون الشبه

وتفرون في العمل انتهى؟ وقال ابن جرير وغيره: ولكنه لم يشأ، لأنه أراد اختبارهم وابتلاءهم فيما آتاهم من

الكتب والشرائع، فليس لهم إلا أن يجدوا في امتثال الأوامر

﴿ فاستبقوا الخيرات ﴾ أي ابتدروا الأعمال الصالحة قاله مقاتل.

وهي التي عاقبتها أحسن الأشياء.

وقال ابن عباس والضحاك: الخيرات الإيمان بالرسول.

﴿ إلى الله مرجعكم جميعاً ﴾ هو استئناف في معنى التعليل لأمره تعالى باستباق الخيرات، كأنه يقول يظهر

ثمرة استباق الخيرات والمبادرة اليها في وقت الرجوع إلى الله تعالى ومجازاته
﴿ فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴾ أي فيخبركم بأعمالكم، وهي كناية عن المجازاة بالثواب والعقاب، وهو
أخبار إيقاع.

قال ابن جرير: قد بين ذلك في الدنيا بالدلالة والحجج، وغداً يبينه بالمجازاة انتهى
وبهذا التنبيه يظهر الفضل بين الحق والمبطل، والمسبق والمقصر في العمل
ونبأ هنا جاءت على وضعها الأصلي من تعديتها لى واحد بنفسها، وإلى آخر مجرف الجر، ولم يضمنها معنى
أعلم فيعديها إلى ثلاثة.

(459/4)

وَأَنَّ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَلَزَلِ اللَّهِ إِلَيْكَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُ
أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ (49) أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ
مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ (50)

﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾ قال ابن عباس: قال بعض اليهود لبعض منهم ابن صوريا وشاس بن قيس
وكعب بن أسيد: اذهبوا بنا إلى محمد لعلنا نفتنه عن دينه، فأتوه فقالوا يا محمد قد عرفت أنا أحبار يهود
وأشرافهم، وإن اتبعناك اتبعك كل اليهود، وبيننا وبين قوم خصومة فنحاكمهم إليك فتقضي لنا يهملونؤمن
بك، فأبى ذلك الرسول صلى الله عليه وسلم فنزلت
وقال مقاتل: قال جماعة من بني النضير له: هل لك أن تحكم لنا على أصحابنا بني قريظة في أمر الدماء كما كنا
عليه من قبل، ونبايحك؟ فنزلت
قال القاضي أبو يعلى: وليس هذه الآية تكرر لما تقدم، وإنما نزلت في شيئين مختلفين: أحدهما: شأن الرجم
، والآخر التسوية انتهى.

وهذه الآية ناسخة عند قوم للتخيير الذي في قوله ﴿ أو أعرض عنهم ﴾ وتقدم ذكر ذلك وأجازوا في: وأن احكم ، أن يكون في موضع نصب عطفاً على الكتاب ، أي والحكم .

وفي موضع جر عطفاً على بالحق ، وفي موضع رفع على أنه مبتدأ محذوف الخبر مؤخراً ، والتقدير: وحكمك بما أنزل أنزل الله أمرنا وقولنا .

أو مقدماً والتقدير: ومن الواجب حكمك بما أنزل الله

وقيل: أن تفسيرية ، وأبعد ذلك من أجل الواو ، ولا يصح ذلك بأن يقدر قبل فعل الأمر فعلاً محذوفاً فيه معنى القول أي: وأمرنا أن احكم ، لأنه يلزم من ذلك حذف الجملة المفسرة بأن وما بعدها ، وذلك لا يحفظ من كلام العرب .

وقرىء بضم النون من: وأن احكم ، اتباعاً لحركة الكاف ، وبكسرها على أصل التقاء الساكنين والضمير في بينهم عائد على اليهود .

وقيل: على جميع المتحاكين .

﴿ ولا تتبع أهوائهم ﴾ تقدم شرح هذه الجملة .

﴿ واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك ﴾ أي يستزلوك .

وحذره عن ذلك ، وإن كان ما يوسأ من فتنهم إياه لقطع أطماعهم ، وقال عن بعض ، لأن الذي سأله هو أمر جزئي ، سأله أن يقضي لهم فيه على خصومهم فأبى منه وموضع أن يفتنوك نصب على البدل ، ويكون مفعولاً من أجله

﴿ فإن تولوا فاعلم أنما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ﴾ أي فإن تولوا عن الحكم بما أنزل الله وأرادوا غيره ومعنى: أن يصيبهم ببعض ذنوبهم ، أن يعذبهم ببعض آثامهم

وأبهم بعضاً هنا ويعني به والله أعلم التولي عن حكم الله وإرادة خلافه ، فوضع ببعض ذنوبهم موضع ذلك ، وأراد أنهم ذوو ذنوب جملة كثيرة لا العدد ، وهذا الذنب مع عظمه وهذا الإبهام فيه تعظيم التولي ، وفرط

إسرافهم في ارتكابه ، ونظيره قول لبيد:

أويرتبط بعض النفوس حماها . . .

أراد نفسه وقصد تفخيم شأنها بهذا الإيلاء ، كأنه قال : نفساً كبيرة أو نفساً أي نفس ، وهذا الوعد بالمصيبة قد أنجزه له تعالى بقصة بني قينقاع وقصة قريظة والنضير وإجلاء عمر رضي الله عنه أهل خير وفدك وغيرهم .

(460/4)

قال ابن عطية: وخصص إصابتهم ببعض الذنوب ، لأن هذا الوعيد إنما هو في الدنيا وذنوبها نوعان : نوع يخصهم كشرب الخمر وزناهم ورشاهم ، ونوع يتعدى إلى النبي والمؤمنين كما لأتاهم للكفار ، وأقوالهم في الدين ، فهذا النوع هو الذي توعدهم الله به في الدنيا ، وإنما يعذبون بكل الذنوب في الآخرة وقال ابن عطية أيضاً: فإن تولوا قبله محذوف من الكلام يدل عليه الظاهر تقديره: لا تتبع واحذر ، فإن حكومتك مع ذلك واستقاموا فنعماً ذلك ، وإن تولوا فاعلم ويحسن أن يقدر هذا المحذوف المعادل لقوله لفاسقون انتهى . ولا يحتاج إلى تقدير هذا .

﴿ وإن كثيراً من الناس لفاسقون ﴾ أي متمردون مبالغون في الخروج عن طاعة الله وقل ابن عباس : المراد بالفسق هنا الكفر . وقال مقاتل : المعاصي .

وقال ابن زيد : الكذب وظاهر الناس العموم ، وإن كان السياق في اليهود ، وجاء بلفظ العموم لينبه من سواهم .

ويحتمل أن يكون الناس للعهد ، وهم اليهود الذين تقدم ذكرهم ﴿ أفحكهم الجاهلية يبغون ﴾ هذا استفهام معناه الإنكار على اليهود ، حيث هم أهل كتاب وتحليل وتحريم من الله تعالى ، ومع ذلك يعرضون عن حكم الله ويختارون عليه حكم الجاهلية ، وهو مجرد الهوى من مراعاة

الأشرف عندهم ، وترجيح الفاضل عندهم في الدنيا على المفضل ، وفي هذا أشد النعي عليهم حيث تركوا

الحكم الإلهي بحكم الهوى والجهل .

وقال الحسن : هو عام في كل من يتغي غير حكم الله

والحكم حكمان : حكم بعلم ، فهو حكم الله .

وحكم بجهل فهو حكم الشيطان .

وسئل عن الرجل يفضل بعض ولده على بعض فقرأ هذه الآية

وقرأ الجمهور : أفحكم بنصب الميم ، وهو مفعول يبنون

وقرأ السلمي ، وابن وثاب ، وأبورجاء ، والأعرج : أفحكم الجاهلية برفع الميم على الابتداء .

والظاهر أن الخبر هو قوله : يبنون ، وحسن حذف الضمير قليلاً في هذه القراءة كون الجملة فاصلة

وقال ابن مجاهد : هذا خطأ .

قال ابن جني : وليس كذلك ، وجد غيره أقوى منه وقد جاء في الشعر انتهى .

وفي هذه المسألة خلاف بين النحويين .

وبعضهم يميز حذف هذا الضمير في الكلام ، وبعضهم يخصه بالشعر ، وبعضهم يفصل

وهذه المذاهب ودلائلها مذكورة في علم النحو

وقال الزمخشري : وإسقاط الراجع عنه كإسقاطه عن الصلة في «أهذا الذي بعث الله رسولا» وعن الصفة في

: الناس رجالان ، رجل أهنت ورجل أكرمت

وعن الحال في : مررت بهند تضرب زيدا انتهى .

فإن كان جعل الإسقاط فيه مثل الإسقاط في الجواز والحسن ، فليس كما ذكر عند البصريين ، بل حذفه من

الصلة بشروط الحذف فصيح ، وحذفه من الصفة قليل ، وحذفه من الخبر مخصوص بالشعر ، أو في در .

وإن كان شبهه به من حيث مطلق الإسقاط فهو صحيح

وقال ابن عطية: وإنما تنجس القراءة على أن يكون التقدير: أفحك الجاهلية حكم تبغون ، فلا تجعل تبغون
خبراً بل تجعل صفة خبر محذوف ، ونظيره ﴿ من الذين يحرفون ﴾ تقديره قوم يحرفون انتهى .
وهو توجيه ممكن .

وقرأ قتادة والأعمش: أفحك بفتح الحاء والكاف والميم ، وهو جنس لا يراد به واحد كأنه قيل أحكام
الجاهلية وهي إشارة إلى الكهان الذين كانوا يأخذون الحلوان وهي رشا الكهان ، ويحكمون لهم بحسبه
وبحسب الشهوات ، أرادوا بسفهم أن يكون خاتم النبيين حكماً كأولي الحكام .

وقرأ الجمهور: يبغون بالياء على نسق الغيبة المتقدمة

وقرأ ابن عامر بالتاء على الخطاب ، وفيه مواجهتهم بالإنكار والردع والزجر ، وليس ذلك في الغيبة ، فهذه
حكمة الالتفات والخطاب ليهود قريظة والنضير

﴿ ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون ﴾ أي لأحد أحسن من الله حكماً .

وتقدم ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾ فجاءت هذه الآية مشيرة لهذا المعنى والمعنى أن حكم الله هو
الغاية في الحسن وفي العدل .

وهو استقهام معناه التقرير ، ويتضمن شيئاً من التكبر عليهم

واللام في: قوم يوقنون ، للبيان فتعلق بمحذوف أي في هيت لك وسقياً لك أي: هذا الخطاب .

وهذا الاستقهام لقوم يوقنون قاله الزمخشري

وقال ابن عطية: وحسن دخول اللام في لقوم من حيث المعنى بين ذلك ، ويظهر لقوم يوقنون

وقيل: اللام بمعنى عند أي عند قوم يوقنون ، وهذا ضعيف

وقيل: تعلق بقوله: حكماً ، أي أن أحكم الله للمؤمن على الكافر .

ومتعلق يوقنون محذوف تقديره يوقنون بالقرآن قاله ابن عباس

وقيل: يوقنون بالله تعالى قاله مقاتل .

وقال الزجاج: يوقنون يشنون عهد الله تعالى في حكمه ، وخصوا بالذكر لسرعة إذعانهم لحكم الله وأنهم هم الذين يعرفون أن لا أعدل منه ولا أحسن حكماً .

(462/4)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يُولَيْهُمْ مِنْكُمْ فَلَا يَمْنُ اللَّهُ بِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (51) فَتَرَى الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ يُسَارِعُونَ فِيهِمْ يَقُولُونَ نَخْشَى أَنْ تُصِيبَنَا دَائِرَةٌ فَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِنْ عِنْدِهِ فَيُضْبِحُوا عَلَىٰ مَا أَسْرَوْا فِي أَنفُسِهِمْ نَادِمِينَ (52) وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ إِنَّهُمْ لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَأُصْبِحُوا خَاسِرِينَ (53) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّوهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ (54) إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ (55) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ (56) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوعًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكَافِرَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُفْرَكُمْ مُؤْمِنِينَ (57) وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوا هُزُوعًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ (58) قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تُتَّقُونَ إِنَّمَا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ (59) قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ لَعْنَةُ اللَّهِ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ (60) وَإِذَا جَاءَ وَكُمُ الْقَوْلُ آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ قَدْ خَرَجُوا بِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا يَكْتُمُونَ (61) وَتَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يُسَارِعُونَ فِي الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَأَكْلِهِمُ السَّخْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (62) لَوْلَا يُنْفِكُهُمُ الرَّبُّ بِتُوبَتِهِمْ وَالْأَخْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمْ الْإِثْمَ وَأَكْلِهِمُ السَّخْتِ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (63) وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَتَىٰ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ

وَالْبَعْضَاءِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كَمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَاهَا اللَّهُ وَيَسْعُونَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ
 الْمُفْسِدِينَ (64) وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَآدْخُلْنَا هُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ (65) وَلَوْ
 أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْهِمْ مِنْ رَّبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمَنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ
 مِنْهُمْ سَاءٌ مَا يَعْمَلُونَ (66) يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ
 يَعْصِمُكَ مِنَ الرَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ (67) قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَى شَيْءٍ حَتَّى تُقِيمُوا التَّوْرَةَ
 وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ
 الْكَافِرِينَ (68) إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِقُونَ وَالتَّصَارِيُّ مِنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَصَىٰ آلِهَةً فَلَا
 خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (69) لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَأَرْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا قَلَّمَ جَاءَهُمْ رَسُولٌ
 بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ (70) وَحَسِبُوا أَنَّ تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ لِلَّهِ عَلَيْهِمْ ثُمَّ
 عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ (71) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ
 الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِلَهُ مِنْ يُشْرِكُ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا
 لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ (72) لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَهْتَدِ عَمَّا يَقُولُونَ
 لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (73) أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (74) مَا
 الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ انظُرْ كَيْفَ بُيِّنَ لَهُمُ الْآيَاتِ
 ثُمَّ انظُرْ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (75)

الدائرة: واحدة الدوائر، وهي صروف الدهر، ودوله، ونوازله

وقال الشاعر:

ويعلم أن الدوائر تدور . . .

اللعب معروف وهو مصدر على غير قياس، وفعله لعب يلعب.

الإطفاء: الإخماد حتى لا يبقى أثر.

الإفك: بفتح الهمزة مصدر أفكه يافكه، أي قلبه وصرفه

ومنه: ﴿ أَجْتَنَّا لَأَفْكَانَا ﴾ يُوَفِّكُ عَنْهُ مِنْ أَفْكَ.

قال عروة بن أذينة:

إن كنت عن أحسن المروءة مأ. . .

فوكاً ففي آخريين قد أفكوا

وقال أبو زيد: المأفوك المأفون، وهو الضعيف العقل.

وقال أبو عبيدة: رجل مأفوك لا يصيب خيراً، واثفتك البلدة بأهلها انقلبت، والمؤتفكات مدائن قوم لوط

عليه السلام قلبها الله تعالى.

والمؤتفكات أيضاً الرياح التي تختلف مهاجها.

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعض ﴾ قال الزهري وغيره: سبب

نزولها ولها قصة عبد الله بن أبي واستمساكه بحلف يهود، وتبرؤ عبادة بن الصامت من حلفهم عند انقضاء

بدر وعبادة، في قصة فيها طول هذا ملخصها.

وقال عكرمة: سببها أمر أبي لبابة بن عبد المنذر وإشارته إلى قريظة أنه النجحين استقموه عن رأيه في

نزولهم عن حكم سعد بن معاذ.

وقال السدي: لما نزل بالمسلمين أمر أحد فزع منهم قوم، وقال بعضهم لبعض نأخذ من اليهود عهداً يعاضدونا

إن أمت بنا قاصمة من قريش أو سائر العرب

وقال آخرون: بل نلحق بالنصارى فنزلت.

وقيل: هي عامة في المأفقين أظهروا الإيمان وظاهرها اليهود والنصارى

نهى تعالى المؤمنين عن موالة اليهود والنصارى ينصرونهم ويستنصرون بهم، ويعاشر ونهم معاشره المؤمنين

وقراءة أبي وابن عباس: أرباباً مكان أولياء، بعضهم أولياء بعض جملة معطوفة من النهي مشعرة بعللة الولاية

وهو اجتمعتهم في الكفر والممالة على المؤمنين، والظاهر أن الضمير في بعضهم يعود على اليهود والنصارى

وقيل: المعنى على أن تم محذوفاً والتقدير: بعض اليهود أولياء بعض، وبعض النصارى أولياء بعض، لأن

اليهود ليسوا أولياء النصارى، ولا النصارى أولياء اليهود، ويمكن أيقال: جمعهم في الضمير على سبيل

الإجمال ، ودل ما بينهم من المعادة على التفصيل ، وأن بعض اليهود لا يتولى إلا جنسه ، وبعض النصارى كذلك .

قال الحوفي : هي جملة من مبتدأ وخبر في موضع النعت لأولياء ، والظاهر أنها جملة مستأنفة لا موضع لها من الإعراب .

﴿ ومن يتولم منكم فإنه منهم ﴾ قال ابن عباس : فإنه منهم في حكم الكفر ، أي ومن يتولم في الدين

وقال غيره : ومن يتولم في الدنيا فإنه منهم في الآخرة

وقيل : ومن يتولم منكم في العهد فإنه منهم في مخالفة الأمر .

وهذا تشديد عظيم في الانتقاء من أهل الكفر ، وترك موالاتهم وإنحاء عبد الله بن أبي ومن اتصف بصفته ولا يدخل في الموالات لليهود والنصارى من غير مصافاة ، ومن تولاهم بأفعاله دون معتقده ولا إخلال بإيمان فهو منهم في المقت والمذمة ، ومن تولاهم في المعتقد فهو منهم في الكفر

(463/4)

وقد استدل بهذا ابن عباس وغيره على جواز أكل ذبائح نصارى العرب ، وقال من دخل في دين قوم فهو منهم .

وسئل ابن سيرين عن رجل يبيع داره لنصراني ليتخذها كنيسة فتلا هذه الآية .

وفي الحديث : « لا تراءى ناراهما » وقال عمر لأبي موسى في كاتبه النصراني : لا تكرموهم إذ أهانهم الله ، ولا

تأمنوهم إذ خونهم الله ، ولا تدنوهم إذ أقصاهم الله تعالى

وقال له أبو موسى لا قوام للصرة إلا به ، فقال عمر : مات النصراني والسلام .

﴿ إن الله لا يهدي القوم الظالمين ﴾ ظاهره العموم والمعنى على الخصوص ، أي من سبق في علم الله أنه لا

يهدي .

قال ابن عطية: أو يراد التخصيص مدة الظلم والتلبس بفعله ، فإن الظلم لا هدى فيه ، والظالم من حيث هو ظالم ليس بمهتد في ظلمه.

وقال أبو العالية: الظالم من أبي أن يقول لا إله إلا الله وحده لا شريك له

وقال ابن إسحاق: أراد المنافقين.

وقيل: الظالم هو الذي وضع الولاية في غير موضعها.

وقال الزمخشري قريباً من هذا ، قال: يعني الذين ظلموا أنفسهم بموالاتة الكفر بمنعم الله أطفاه ، ويخذلهم مقتاً لهم انتهى.

وهو على طريقة الاعتزال.

﴿ فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون فيهم يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة ﴾ الخطاب للرسول صلى الله

عليه وسلم ، والذين في قلوبهم مرض عبد الله بن أبي ومن تبعه من المنافقين ، أو من مؤمني الخبزج متابعة جهالة

وعصبية ، فهذا الصنف له حصبة من مرض القلب قاله ابن عطية

ومعنى يسارعون فيهم: أي في موالاتهم ويرغبون فيها.

وتقدم الكلام في المرض في أول البقرة

وقرأ إبراهيم بن وثاب: فيرى بالياء من تحت ، والفاعل ضمير يعود على الله ، أو الرأي.

قال ابن عطية: ويحتمل أن يكون الذين فاعل ترى ، والمعنى أن يسارعوا ، فحذفت أن لإيجازاً انتهى

وهذا ضعيف لأن حذف إن من نحو هذا لا ينتقاس

وقرأ قتادة والأعمش: يسرعون بغير ألف من أسرع ، وفترى أن كانت من رؤية العين كان يسارعون حالاً ، أو

من رؤية القلب ففي موضع المفعول الثاني ، يقولون نخشى أن تصيبنا دائرة ، هذا محفوظ من قول عبد الله بن

أبي ، وقاله معه منافقون كثيرون

قال ابن عباس: معناه نخشى أن لا يتم أمر محمد فيدور الأمر علينا.

وقيل: الدائرة من جذب وقحط.

ولا يهروننا ولا يقرضوننا .

وقيل : دائرة تحوج إلى يهود وإلى معونتهم

﴿ فعسى الله أن يأتي بالفتح أو أمر من عنده ﴾ هذا بشارة للرسول والمؤمنين بوعدته تعالى بالفتح والنصرة
قال قتادة: عنى به القضاء في هذه النوازل والفتاح الفاضلي

(464/4)

وقال السدي: يعني به فتح مكة .

قال ابن عطية: وظاهر الفتح في هذه الآية ظهور رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلو كلمته فيستغني عن
اليهود .

وقيل : فتح بلاد المشركين.

وقيل : فتح قرى اليهود ، يريدون قريظة والنضير وفدك وما يجري مجراها

وقيل : الفتح الفرج ، قاله ابن قتيبة

وقيل في قوله تعالى: أو أمر من عنده ﴿ هو إجلاء بني النضير وأخذ أموالهم ، لم يكن للناس فيه فعل بل طرح
الله في قلوبهم الرعب فأعطوا بأيديهم من غير أن يوجف عليهم بخيل ولا ركاب ، وقتل قريظة وسي ذرايعهم
قاله : ابن السائب ومقاتل.

وقيل : إذلالهم حتى يعطوا الجزية.

وقيل : الخصب والرخاء قاله ابن قتيبة.

وقال الزجاج: إظهار أمر المنافقين وتربصهم الدوائر.

وقال ابن عطية: ويظهر أن هذا التقسيم إنما هو لأن الفتح الموعود به هو مما ترتب على سعي النبي وأصحابه
ونسب جداهم وعملهم ، فوعد الله تعالى إما بفتح يقتضي تلك الأعمال ، وإما بأمر من عندهلك أعداء
الشرع ، هو أيضاً فتح لا يقع للبشر فيه تسبب انتهى

﴿ فيصبحوا على ما أسروا في أنفسهم نادمين ﴾ أي يصيرون نادمين على ما حدثتهم أنفسهم أن أمر النبي لا يتم ، ولا تكون الدولة لهم إذا أتى الله بالفتح أو أمر من عنده
وقيل : موالاتهم .

وقرأ ابن الزبير : فتصبح الفساق جعل الفساق مكان الضمير
قال ابن عطية : وخص الإصباح بالذكر لأن الإنسان في ليله مفكر ، فعند الصباح يرى الحالة التي اقتضاها فكره انتهى .

وتقدم لنا نحو من هذا الكلام ، وذكرنا أن أصبح تأتي بمعنى صار من غير اعتبار كينونة في الصباح ، واتفق الحوفي وأبو البقاء على أن قوله : فيصبحوا معطوف على قوله : ﴿ أن يأتي ﴾ وهو الظاهر ، ومجور ذلك هو الفاء ، لأن فيها معنى التسبب ، فصار نظير الذي يطير فيغضب زيد الذباب ، فلو كان العطف بغير الفاء لم يصح ، لأنه كان يكون معطوفاً على أن يأتي خبر لعسى ، وهو خبر عن الله تعالى والمعطوف على الخبر خبر ،

فيلزم أن يكون فيه رابط إن كان مما يحتاج إلى الرابط ، ولا رابط هنا ، فلا يجوز العطف
لكن الفاء انفردت من بين سائر حروف العطف بتسويغ الاكتفاء بضمير واحد فيما تضمن جملتين من صلة كما مثله ، أو صفة نحو مررت برجل يبكي فيضحك عمرو ، أو خبر نحو زيد يقوم فيقعده بشر .

وجوز أن لا يكون معطوفاً على أن يأتي ، ولكنه منصوب بإضمار أن بعد الفاء في جواب التمني ، إذ عسى تمن وترج في حق البشر ، وهذا فيه نظر .

﴿ ويقول الذين آمنوا أهؤلاء الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم أنهم لمعكم ﴾ قال المفسرون : لما أجلي بني النضير تأسف المنافقون على فراقهم ، وجعل المنافق يقول لقريبه المؤمن إذا رآه جاداً في معاداة اليهود هذا جزاؤهم منك طال ، والله ما أشبعوا بطنك ، فلما قتلت قريظة لم يطق أحد من المنافقين ستر ما في نفسه ، فجعلوا يقولون : أربعمئة حصدوا في ليلة ؟ فلما رأى المؤمنون ما قد ظهر من المنافقين قالوا : أهؤلاء أي المنافقون الذين أقسموا بالله جهد أيمانهم أنهم لمعكم ؟ والمعنى يقول بعضهم لبعض تعجباً من حالهم إذ أغلظوا بالإيمان للمؤمنين أنهم معكم ، وأنهم معاضدوكم على اليهود ، فلما حل باليهود ما حل ظهر من المنافقين ما لظنوا يسرونه من موالاته اليهود والتماثل على المؤمنين

ويحتمل أن يقول المؤمنون ذلك لليهود ، ويكون الخطاب في قوله إنهم لمعكم لليهود ، لأن المنافقين حلفوا لليهود بالمعاضدة والنصرة كما قال تعالى حكاية عنهم ﴿ وَإِنْ قَوْلْتُمْ لِنَصْرِنَا لَكُمْ ﴾ فقالوا ذلك لليهود بحسبهم وعلى موالاته المنافقين ، وأنهم لن يغنوا عنهم من الله شيئاً ، ويغبطون بما من الله عليهم من إخلاص الإيمان وموالاته اليهود .

وقرأ الابنابان ونافع: بغير واو ، كأنه جواب قائل ما يقول المؤمنون حينئذ

فقيل : يقول الذين آمنوا ، وكذا هي في مصاحف أهل مكة والمدينة .

وقرأ الباقون: بالواو ، ونصب اللام أبو عمرو ، ورفعها الكوفيون

وروى علي بن نصر عن أبي عمر: والرفع والنصب ، وقالوا: وهي في مصاحف الكوفة وأهل المشرق

والواو عاطفة جملة على جملة ، هذا إذا رفع اللام ، ومع حذف الواو الاتصال موجود في الجملة الثانية ، ذكر

الجملة السابقة إذ الذين يسارعون وقالوا: نخشى ، ويصبحوا هم الذين قيل فيهم أهؤلاء الذين أقسموا ،

وتارة يكتفي في الاتصال بالضمير ، وتارة يؤكد بالعطف بالواو

والظاهر أن هذا القول هو صادر من المؤمنين عند رؤية الفتح كما قدمنا

قيل : ويحتمل أن يكون في وقت الذين في قلوبهم مرض يقولون: ﴿ نخشى أن تصيبنا دائرة ﴾ وعند ما ظهر

سؤالهم في أمر بني قينقاع وسؤال عبد الله بن أبي فيهم ، ونزل الرسول إياهم له ، وإظهار عبد الله أن خشية

الدوائر هي خوفه على المدينة ومن بها من المؤمنين ، وقد علم كل مؤمن أنه كاذب في ذلك ، فكافئه ذلك

موطناً أن يقول المؤمنون ذلك

وأما قراءة ويقول بالنصب ، فوجهت على أن هذا القول لم يكن إلا عند الفتح ، وأنه محمول على المعنى ، فهو

معطوف على أن يأتي ، إذ معنى: فعسى الله أن يأتي ، معنى فعسى أن يأتي الله ، وهذا الذي يسميه النحويون

العطف على التوهم ، يكون الكلام في قالب فيقدره في قالب آخر ، إذ لا يصح أن يعطف ضمير اسم الله ولا

شيء منه.

وأجاز ذلك أبو البقاء على تقدير ضمير محذوف أي ويقول الذين آمنوا به ، أي بالله
فهذا الضمير يصح به الربط ، أو هو معطوف على أن يأتي على أن يكون أن يأتي بدلاً من اسم الخبر ،
فتكون عسى إذ ذلك تامة لا ناقصة ، كأنك قلت عسى أن يأتي ، ويقول: أو معطوف على فيصبحوا ، على
أن يكون قوله: فيصبحوا منصوباً يا ضمارة أن جواباً لعسى ، إذ فيها معنى التمني

(466/4)

وقد ذكرنا أن في هذا الوجه نظر ، أو هل هو تجرّي عسى في الترجي مجرّط في التمني ؟ أم لا تجرّي ؟ وذكر
هذا الوجه ابن عطية عن أبي يعلى ، وتبعه ابن الحاجب ، ولم يذكر ابن الحاجب غيره
وعسى من الله واجبة فلا ترجى فيها ، وكلا الوجهين قبله تخرج أبي عليّ
وخرجه النحاس على أن يكون معطوفاً على قوله ﴿ بالفتح ﴾ بأن يفتح ، ويقول: ولا يصح هذا لأنه قد
فصل بينهما بقوله: أو أمر من عنده ، وحقه أن يكون بلعه لأن المصدر ينحل لأن والفعل ، فالمعطوف عليه من
تمامه ، فلا يفصل بينهما .

وهذا إن سلم أن الفتح مصدر ، فيحل لأن والفعل

والظاهر أنه لا يراد به ذلك ، بل هو كهولك يعجبني من زيد ذكاؤه وفمه ، لا يراد به انحلاله ، لأن والفعل وعلى
تقدير ذلك فلا يصح أيضاً ، لأن المعنى ليس على فعسى الله أن يأتي ، بأن يقول الذين آمنوا كذا
ولأنه يلزم من ذلك الفصل بين المتعاطفين بقوله ﴿ فيصبحوا ﴾ وهو أجنبي من المتعاطفين ، لأن ظاهر
فيصبحوا أن يكون معطوفاً على أن يأتي ، ونظيره قولك: هند الفاسقة أراد زيد إذاتها بضرب أو حبس
وإصباحها ذليلة ، وقول أصحابه: أهذه الفاسقة التي زعمت أنها عفيفة ؟ فيكون وقول معطوفاً على
بضرب .

وقال ابن عطية: عندي في منع جواز عسى الله أن يقول المؤمنون نظر، إذ الذين نصرهم يقولون نصره بإظهار

دينه، فينبغي أن يجوز ذلك انتهى

وهذا الذي قاله راجع إلى أن يصير سبباً لأنه صار في الجملة ضمير عائد على الله، وهو تقديره بنصره وإظهار

دينه، وإذا كان كذلك فلا خلاف في الجواز

وإنما منعوا حيث لا يكون رابط وانتصاب جهد على أنه مصدر مؤكد، والمعنى أهؤلاء هم المقسمون

باجتهاد منهم في الإيمان أنهم معكم؟ ثم ظهر الآن من موالاتهم اليهود ما أكذبهم في إيمانهم

ويجوز أن ينتصب على الحال، كما جوزوا في فعلته جهداً وقوله إنهم لمعكم، حكاية لمعنى القسم لفظهم

، إذ لو كان لفظهم لكان إنا لمعكم

﴿ حبطت أعمالهم فصبحوا خاسرين ﴾ ظاهره أنه من جملة ما يقوله المؤمنون اعتماداً في الإخبار على ما

حصل في اعتقادهم أي: بطلت أعمالهم إن كانوا يتكفلونها في رأي العين

قال الزمخشري: وفيه معنى التعجب كأنه قيل: ما أحبط أعمالهم فما أخسرهم! ويحتمل أن يكون إخباراً

من الله تعالى، ويحتمل أن لا يكون خبراً بل دعاء إمام من الله تعالى، وإمام من المؤمنين

وحبط العمل هنا هو على معنى التشبيه، وإلا فلا عمل له في الحقيقة فيحبط وجوز الحوفي أن يكون حبطت

أعمالهم خبراً ثانياً عن هؤلاء، والخبر الأول هو قوله الذين أقسموا، وأن يكون الذين، صفقلاً، ويكون

حبطت هو الخبر.

(467/4)

وقد تقدم ذكر قراءة أبي واقد والجراح حبطت بفتح الباء وأنها لغة

﴿ يا أيها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ﴾ وابن كعب والضحاك

والحسن وقتادة وابن جريج وغيرهم: نزلت خطأً للمؤمنين عامتاً إلى يوم القيامة.

ومن يرتد جملة شرطية مستقلة ، وهي إخبار عن الغيب
وتعرض المفسرون هنا لمن ارتد في قصة طويلة نختصرها ، فنقول ارتد في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم
مذحج ورئيسهم عبهلة بن كعب ذو الخمار ، وهو الأسود العنسي قتله فيروز على فراشه ، وأخبر الرسول
صلى الله عليه وسلم بقتله ، وسمى قاتله ليلة قتل
ومات رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغد ، وأتى خبر قتله في آخر ربيع الأول وبنو حنيفة رئيسهم
مسيلمة قتله وحشي ، وبنو أسد رئيسهم طليحة بن خويلد هزمه خالد بن الوليد ، وأقلت ثم أسلم وحسن
إسلامه .

هذه ثلاث فرق ارتدت في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وتنبأ رؤساؤهم
وارتد في خلافة أبي بكر رضي الله عنه سبع فرق

فزارة قوم عيينة بن حصن ، وخطفان قوم قررة بن سلمة القشيري ، وسليم قوم الفجاء بن عبد ياليل ، ويربوع قوم

مالك بن نويرة ، وبعض تميم قوم سجاح بنت المنذر وقد تلت وتزوجها مسيلمة وقال : الشاعر :

أضحت نبيتنا أنثى نظيف بها . . .

وأصبحت أنبياء الله ذكرانا

وقال أبو العلاء المعري :

أمت سجاح ووالها مسيلمة . . .

كذابة في بني الدنيا وكذاب

وكدة قوم الأشعث ، وبكر بن وائل بالبحرين قوم الحظم بن يزيد

وكفى الله أمرهم على يوي أبي بكر رضي الله عنه .

وفرقه في عهد عمر : غسان قوم جبلة بن الأيهم نصرته اللطمة وسيرته إلى بلد الروم بعد إسلامه

وفي القوم الذين يأتي الله بهم : أبو بكر وأصحابه ، أو أبو بكر وعمر وأصحابهما ، أو قوم أبي موسى ، أو أهل

اليمن ألفان من البحر وخمسة آلاف من كندة وبجيلة ، وثلاثة آلاف من أخلاط الناس جاهدوا أيام القادسية

أيام عمر .

أو الأنصار ، أو هم المهاجرون ، أو أحياء من اليمن من كعدة وبجيلة وأشجع لم يكونوا وقت النزول قاتل بهم أبو بكر في الردة ، أو القريبي ، أو علي بن أبي طالب قاتل الخوارج أقوال تسعة وفي المستدرک لأبي عبد الله الحاكم بإسناد: أنه لما نزلت أشار رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى أبي موسى الأشعري فقال قوم: هذا .

وهذا أصح الأقوال ، وكان لهم بلاء في الإسلام زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وعامة فتوح عمر على أيديهم .

وقرأ نافع وابن عامر: من يرتدد بالين مفكوكاً ، وهي لغة الحجاز .
والباقون بواحدة مشددة وهي لغة تميم

(468/4)

والعائد على اسم الشرط من جملة الجزاء محذوف لفهم المعنى تقديره فسوف يأتي الله بقوم غيرهم ، أو مكانهم .

ويحبونه معطوف على قوله: يحبهم ، فهو في موضع جر .

وقال أبو البقاء: ويجوز أن يكون حالاً من الضمير المنصوب تقديره وهم يحبونه انتهى .

وهذا ضعيف لا يسوغ مثله في القرآن

ووصف تعالى هؤلاء القوم بأنه يحبهم ويحبونه ، محبة الله لهم هي توفيقهم للإيمان كما قال تعالى ﴿ ولكن الله

حبيب إليكم الإيمان ﴾ وإثابته على ذلك وعلى سائر الطاعات ، وتعظيمهم ، وثناءه عليهم ، ومحبتهم له

طاعته ، واجتناب نواهيه ، وامثال أموراته

وقدم محبته على محبتهم إذ هي أشرف وأسبق

وقال الزمخشري: وأما ما يعتقد أهمل الناس وأعداهم للعلم وأهله ، وأمتهم للشرع ، وأسوأهم طريقة ، وإن

كانت طريقته عند أمثاله من السفهاء والجهل شيئاً وهم : الفرقة المنفعلة والمتفعلة من الصوف وما يدينون به من المحبة والعشق والتغني على كراسيهم خربها الله ، وفي مراقصهم عطلها الله ، بأبيات الغزل المقولة في المردان الذين يسمونهم شهداء الله وصعقاتهم التي تشبه صعقة موسى عند ذلك الطور ، فتعالى الله عن الخلقواً كبيراً .

ومن كلماته كما أنه بذاته يحبهم ، كذلك يحبون ذاته ، فإن الهاء راجعة إلى الذات دون النعوت والصفات ومنها الحب شرطه أن تلحقه سكرات المحبة ، فإذا لم يكن ذلك لم يكن فيه حقيقة انتهى كلام الزمخشري رحمه الله تعالى .

وقال بعض المعاصرين : قد عظم أمره ولاء المنفعلة عند العامة وكثر القول فيهم بالحلول والوحدة ، وسر الحروف ، وتفسير القرآن على طريق القرامطة الكفار الباطنية ، وادعاء أعظم الخوارق لأفسق الفساق ، وبغضهم في العلم وأهله ، حتى أن طائفة من المحدثين قصدوا قراءة الحديث على شيخ في خاناتهم يروي الحديث فبنفس ما قرأوا شيئاً من حديث الرسول

خرج شيخ الشيوخ الذين هم يقتدون به ، وقطع قراءة الحديث ، وأخرج الشيخ المسمع والمحدثين وقائلو حوا إلى المدارس شوشتم علينا .

ولا يكون أحداً من قراءة القرآن جهراً ، ولا من الدرس للعلم وقد صح أن بعضهم ممن يتكلم بالدهر على طريقتهم ، سمع ناساً في جامع يقرؤون القرآن فصعد كرسيه الذي يهدر عليه فقال : يا أصحابنا شوشوا علينا ، وقام نافضاً ثوبه ، فقام أصحابه وهو يد لهم لقراء القرآن ، فضربوهم أشد الضرب ، وسل عليهم السيف من اتباع ذلك الهادر وهو لا ينهاهم عن ذلك وقد علم أصحابه كلاماً أفتعلوه على بعض الصالحين حفظهم إياه يسردونه حفظاً كلسورة من القرآن ، وهو مع ذلك لا يعلمهم فرائض الوضوء ، ولا سننه ، فضلاً عن غيرها من تكاليف الإسلام والعجب أن كلاماً من هؤلاء الرؤوس يحدث كلاماً جديداً يعلمه أصحابه حتى يصير لهم شعاراً ، ويترك ما صح عن الرسول صلى الله عليه وسلم من الأدعية المأثورة المأمور بها

وفي كتاب الله تعالى على غنائة كلامهم ، وعاميته ، وعدم فصاحته ، وقلة محصوله ، وهم مستمسكون به كأنه جاءهم به وحي من الله.

(469/4)

ولن ترى أطوع من العوام لهؤلاء يبنون لهم الخوايق والربط ، ويرصدون لهم الأوقاف ، وهم أبغض الناس في العلم والعلماء ، وأحبهم لهذه الطوائف والجاهلون لأهل العلم أعداء.

﴿ أدلة على المؤمنين أعززة على الكافرين ﴾ هو جمع ذليل لاجمع ذلول الذي هو تقيض الضعف ، لأن ذلولاً

يجمع على أدلة بل ذلل ، وعدي أدلة بعلى وإن كان الأصل باللام لأنه ضمنه معنى الحنو والعطف كأنه قال:

عاطفين على المؤمنين على وجه التذلل والتواضع

قيل : أولآنه على حذف مضاف التقدير: على فضلهم على المؤمنين ، والمعنى أنهم يذلون ويخضعون لمن

فضلوا عليه مع شرفهم وعلو مكانهم ، وهو نظير قوله ﴿ أشداء على الكفار رحماء بينهم ﴾ وجاءت هذه

الصفة بالاسم الذي فيه المبالغة ، لأن أدلة جمع ذليل وأعززة جمع عزيز ، وهما صفتا مبالغة ، وجاءت الصفة قبل

هذا بالفعل في قوله: ﴿ يحبهم ويحبونه ﴾ لأن الاسم يدل على الثبوت ، فلما كانت صفة مبالغة ، وكانت لا

تجدد بل هي كالغريزة ، جاء الوصف بالاسم

ولما كانت قبل تتجدد ، لأنها عبارة عن أفعال الطاعة والثواب المترتب عليها ، جاء الوصف بالفعل الذي

يقتضي التجدد .

ولما كان الوصف الذي يتعلق بالمؤمن أوكد ، ولموصوفه الذي قدم على الوصف المتعلق بالكافر ، ولشرف

المؤمن أيضاً .

ولما كان الوصف الذي بين المؤمن وربّه أشرف من الوصف الذي بين المؤمن والمؤمن ، قدم قوله يحبهم ويحبونه

على قوله: أدلة على المؤمنين.

وفي هذه الآية دليل على بطلان قول من ذهب إلى أن الوصف إذا كان بالاسم والفعل لا يتقدم الوصف بالفعل

على الوصف بالاسم إلا في ضرورة الشعر نحو قوله

وفرع يغشى المتق أسود فاحم . . .

إذ جاء ما ادعى أنه يكون في الضرورة في هذه الآية، فقدّم يحبهم ويحبونه وهو فعل على قولنا أدلة وهو اسم.

وكذلك قوله تعالى: ﴿ وهذا كتاب أنزلناه مبارك ﴾ وقرىء شاذاً أدلة، وهو اسم وكذا أعزّة نصباً على

الحال من النكرة إذا قربت من المعرفة بوصفها.

وقرأ عبد الله: غلطاء على الكافرين مكان أعزّة

﴿ يجاهدون في سبيل الله ﴾ أي في نصرته دينه.

وظاهر هذه الجملة أنها صفة، ويجوز أن تكون استئناف أخبار

وجوز أبو البقاء أن تكون في موضع نصب حالاً من الضمير في أعزّة

﴿ ولا يخافون لومة لائم ﴾ أي هم صلاب في دينه، لا يبالون بمن لام فيه.

فتمى شرعوا في أمر بمعروف أو نهي عن منكر، أمضوه لا يمنعهم اعتراض معترض، ولا قول قائل هذان

الوصفان أعني: الجهاد والصلابة في الدين هما نتيجة الأوصاف السابقة، لأن من أحب الله لا يخشى إلا إياه،

ومن كان عزيزاً على الكافر جاهد في إخماده واستئضاله.

وناسب تقديم الجهاد على انتقاء الخوف من اللاتمين لمحاورته أعزّة على الكافرين، ولأن الخوف أعظم من

الجهاد، فكان ذلك ترقياً من الأدنى إلى الأعلى

ويحتمل أن تكون الواو في: ولا يخافون، ووالحال أي: يجاهدون، وحالهم في المجاهدة غير حال المنفقين، فإنهم كانوا موالين لليهود، فإذا خرجوا في جيش المؤمنين خافوا أولياءهم اليهود وتخاذلوا وخذلوا حتى لا يلحقهم لوم من جهتهم.

وأما المؤمنون فكانوا يجاهدون لوجه الله، لا يخافون لومة لائم

ولومة للمرة الواحدة وهي نكرة في سياق النفي

فتعم أي: لا يخافون شيئاً قط من اللوم.

﴿ ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ﴾ الظاهر أن ذلك إشارة إلى ما تقدم من الأوصاف التي تحلى بها المؤمن ذكر أن ذلك هو فضل من الله يؤتيه من أراد، ليس ذلك بسابقة ممن أعطاه إياه، بل ذلك على سبيل الإحسان منه تعالى لمن أراد الإحسان إليه.

وقيل: ذلك إشارة إلى حب الله لهم وحبهم له.

وقيل: إشارة إلى قوله: أذلة على المؤمنين، وهولن الجانب، وترك الترفع على المؤمن

قال الزمخشري: يؤتيه من يشاء ممن يعلم أن لطفاً انتهى

وفيه دسيسة الاعتزال.

ويؤتيه استئناف، أو خبر بعد خبر أو حال

﴿ والله واسع عليم ﴾ أي واسع الإحسان والإفضال عليهم بمن يضع ذلك فيه

﴿ إنما وليكم الله ورسوله ﴾ لما نهاهم عن اتخاذ اليهود والنصارى أولياء، بين هنا من هو وليهم، وهو الله

ورسوله.

وغير الولي هنا بالناصر، أو المتولي الأمر، أو المحب

ثلاثة أقوال، والمعنى: لا ولي لكم إلا الله.

وقال: وليكم بالأفراد، ولم يقل أولياءكم وإن كان المخبر به متعدداً، لأن ولياً اسم جنس

وأن الولاية حقيقة هي لله تعالى على سبيل التأصل، ثم نظم في سلكه من ذكر على سبيل التبع، ولوجاء

جمعاً لم يتبين هذا المعنى من الأصالة والتبعية

وقرأ عبد الله: مولاكم الله.

وظاهر قوله: والذين آمنوا، وعموم من آمن من مضى منهم ومن بقي قاله الحسن

وسئل الباقر عن نزلت فيه هذه الآية، أهو علي؟ فقال علي من المؤمنين.

وقيل: الذين آمنوا هو علي رواه أبو صالح عن ابن عباس، وبه قال مقاتل، ويكون من إطلاق الجمع على

الواحد مجازاً.

وقيل ابن سلام وأصحابه.

وقيل: عبادة لما تبرأ من حلفائه اليهود.

وقيل: أبو بكر رضي الله عنه، قاله عكرمة

﴿والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون﴾ هذه أوصاف ميز بها المؤمن الخالص

الإيمان من المنافق، لأن المنافق لا يدوم على الصلاة ولا على الزكاة.

قال تعالى: ﴿وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى﴾ وقال تعالى: ﴿أشحة على الخير﴾ ولما كانت

الصحابة وقت نزول هذه الآية من مقيمي صلاة ومؤتي زكاة، وفي كلتا الحالتين كانوا متصفين بالخضوع لله تعالى

والتدلل له، نزلت الآية بهذه الأوصاف الجلي.

والركوع هنا ظاهره الخضوع، لا الهيئة التي في الصلاة

(471/4)

وقيل: المراد الهيئة، وخصت بالذكر لأنها من أعظم أركان الصلاة، فعبر بها عن جميع الصلاة، إلا أنه يلزم في

هذا القول تكرير الصلاة لقوله: يقيمون الصلاة.

ويمكن أن يكون التكرار على سبيل التوكيد لشرف الصلاة وعظمتها في التكليف الإسلامية.

وقيل: المراد بالصلاة هنا الفرائض، وبالركوع التنفل

يقال : فلان يركع إذا تنفل بالصلاة.

وروي أنّ علياً رضي الله عنه تصدّق بجائمه وهو راكع في الصلاة

والظاهر من قوله: وهم راكعون ، أنها جملة اسمية معطوفة على الجملة قبلها ، منتظمة في سلك الصلاة

وقيل : الواو للحال أي: يؤتون الزكاة وهم خاضعون لا يشتغلون على من يعطونهم إياها ، أي يؤتونها فيصدقون

وهم ملتبسون بالصلاة.

وقال الزمخشري.

(فإن قلت) : الذين يقيمون ما محله ؟ (قلت) : الرفع على البدل من الذين آمنوا ، أو على م الذين يقيمون

انتهى .

ولأدري ما الذي منعه من الصفة إذ هو المتبادر إلى الذهن ، لأن المبدل منه في نية الطرح ، وهو لا يصح هنا

طرح الذين آمنوا لأنه هو الوصف المترتب عليه صحة ما بعده من الأوصاف

﴿ ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فإن حزب الله هم الغالبون ﴾ . يحتمل أن يكون جواب من محذوفاً لدلالة ما بعده عليه ، أي: يكن من حزب الله ويغلب.

ويحتمل أن يكون الجواب: فإن حزب الله ، ويكون من وضع الظاهر موضع المضمرة أي فإنهم هم الغالبون.

وفائدة وضع الظاهر هنا موضع المضمرة الإضافة إلى الله تعالى فيشرفون بذلك ، وصاروا بذلك أعلاماً .

وأصل الحزب القوم يجتمعون لأمر حزبه

وقال الزمخشري: ويحتمل أن يريد حزب الله والرسول والمؤمنين ، ويكون المعنى ومن يتولهم فقد تولى حزب

الله ، واعتضد بمن لا يغالب انتهى

وهو قلق في التركيب.

قال ابن عطية: أي فإنه غالب كل من ناواه ، وجاءت العطفة عامة أن حزب الله هم الغالبون اختصاراً ، لأن

هذا المتولي هو من حزب الله ، وحزب الله غالب ، فهذا الذي تولى الله ورسوله غالب

ومن يراد بها الجنس لا مفرد ، وهم هنا يحتمل أن يكون فصلاً ، ويحتمل أن يكون مبتدأ

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا فنكم هزواً ولعباً من الذين أتوا الكتاب من قبلكم والكفار

أولياء ﴿ قال ابن عباس: كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحارث قد أظهرهما الإسلام ثم نافقاً ، وكان رجال من المسلمين يوادونهما فنزلت.

ولما نهى تعالى المؤمنين عن اتخاذ الكفار والنصارى أولياء ، نهى عن اتخاذ الكفار أولياء يهوداً كانوا أو نصارى ، أو غيرهما .

وكرر ذكر اليهود والنصارى بقوله من الذين أتوا الكتاب من قبلكم ، وإن كانوا مندرجين في عموم الكفار على سبيل النص على بعض أفراد العام لسبقهم في الذكر في الآيات قبل ، ولأنه أوغل في الاستهزاء ، وأبعد اقتياداً للإسلام ، إذ يزعمون أنهم على شريعة إلهية

(472/4)

ولذلك كان المؤمنون من المشركين في غاية الكثرة ، والمؤمنون من اليهود والنصارى في غاية القلة وقيل : أريد بالكفار المشركون خاصة ، ويدل عليه قراءة عبد الله ومن الذين أشركوا .

قال ابن عطية: وفرقت الآية بين الكفار وبين الذين أتوا الكتاب ، من حيث الغالب في اسم الكفر أن يقع على المشركين بالله إشراك عبادة الأوثان ، لأنهم أبعد شأواً في الكفر

وقد قال: ﴿ جاهد الكفار والمنافقين ﴾ ففرق بينهم إرادة البيان

والجميع كفار ، وكانوا عبدة الأوثان ، هم كفار من كل جهة

وهذه الفرق تلحق بهم في حد الكفر ، وتخالفهم في رتب

فأهل الكتاب يؤمنون بالله وبعض الأنبياء ، والمنافقون يؤمنون بألسنتهم انتهى

وقال الزمخشري: وفصل المستهزئين بأهل الكتاب على المشركين خاصة انتهى

ومعنى الآية: أن من اتخذ دينكم هزواً ولعباً لا يناسب أن يتخذ وليه بل يعادي ويبغض وبجانب

واستهزاؤهم قيل: ياظهار الإسلام ، وإخفاء الكفر.

وقيل: بقولهم للمسلمين: احفظوا دينكم ودوموا عليه فإنه الحق، وقول بعضهم لبعض لعينا بقولهم
وضحكنا عليهم.

وقال ابن عباس: ضحكوا من المسلمين وقت سجودهم، وتقدم القول في القراءة فهزواً.
وقرأ النحويان: والكفار خفضاً.

وقرأ أبي: ومن الكفار بزيادة من.

وقرأ الباقون: نصباً وهي رواية الحسين الجعفي عن أبي عمرو، وإعراب الجر والنصب واضح
﴿ واتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ لما نهى المؤمنون عن اتخاذهم أولياء، أمرهم بتقوى الله، فإنها هي الحلق
على امتثال الأوامر واجتناب النواهي

أي: اتقوا الله في موالاة الكفار، ثم نبه على الوصف الحامل على التقوى وهو الإيمان أي من كان مؤمناً حقاً
يأبى موالاة أعداء الدين.

﴿ وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزواً ولعباً ﴾ قال الكلبي: كانوا إذا نودي بالصلاة قم المسلمون إليها فتقول
اليهود: قاموا لا قاموا، صلوا لا صلوا، ركعوا لا ركعوا، على طريق الاستهزاء والضحك فنزلت
وقال السدي: كان نصراني بالمدينة يقول إذا سمع المؤذن يقول أشهد أن محمداً رسول الله، أحرق الكاذب،
فطارت شرارة في بيته فاحترق هو وأهله، فؤلت.

وقيل: حسد اليهود الرسول حين سمعوا الأذان وقالوا: ابتدعت شيئاً لم يكن للأنبياء، فمن أين لك الصياح
كصياح العير؟ فما أقبحه من صوت

فأنزل الله هذه الآية.

وأنزل: ﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله ﴾ الآية انتهى.

والمعنى: إذا نادى بعضكم إلى الصلاة، لأن الجميع لا ينادون.

ولما قدم أنهم الذين اتخذوا الدين هزواً ولعباً اندرج في ذلك جميع ما انطوى عليه الدين، فجرد من ذلك أعظم
أركان الدين ونص عليه بخصوصه وهي الصلاة التي هي صلة بين العبد وربيه، فنبه على أن من استهزأ بالصلاة
ينبغي أن لا يتخذ ولياً ويطرد، فهذه الآية جاءت كالتوكيد للآية قبلها.

وقال بعض العلماء: في هذه الآية دليل على ثبوت الأذان بنص الكتاب، لا بالمنام وحده انتهى
ولا دليل في ذلك على مشروعيتها لأنه قال وإذا ناديتم، ولم يقل نادوا على سبيل الأمر، وإنما هذه جملة شرطية
دلت على سبق المشروعية لا على إنشائها بالشرط.

(473/4)

والظاهر أن الضمير في اتخذوها عائد على الصلاة، ويحتمل أن يعود على المصدر المفهوم من ناديتم أي

اتخذوا المناذاة والهزء والسخرية واللعب الأخذ في غير طريق

﴿ ذلك بأنهم قوم لا يعقلون ﴾ أي ذلك الفعل منهم، ونفي العقل عنهم لما لم ينتهوا به في الدين، واتخذوا دين

الله هزواً ولعباً، فعل من لا عقل له

﴿ قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمننا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وإن أكثركم فاسقون ﴾

قال ابن عباس: أتى نفر من يهود فساءلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يؤمن به من الهبل؟ فقال: أو من

بالله: ﴿ وما أنزل إلينا - إلى قوله - ونحن له مسلمون ﴾ فقالوا حين سمعوا ذكر عيسى، ما نعلم أهل دين أقل

حظاً في الدنيا والآخرة منكم، ولا ديناً شراً من دينكم، فنزلت

والمعنى: هل تعيبون علينا، أو تتكرون، وتعدون ذنباً، أو تقيصة ما لا ينكولاياب، وهو الإيمان بالكتب

المنزلة كلها؟ وهذه محاورة لطيفة وجيزة تنبه الناقد على أنه ما تقم عليه إلا ما لا ينتقم ولا يعد عيباً ونظيره قول

الشاعر:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم. . .

بهن فلول من قراع الكنائب

والخطاب قيل: للرسول، وهو بمعنى ما النافية

وقوا الجمهور: تنقمون بكسر القاف، والماضي تقم بفتحها، وهي التي ذكرها ثعلب في الفصيح

وتنقم بالكسر ، ينقم بالفتح لغة حكاها الكسائي وغيره
وقرأ بها أبو حيوة والنخعي وابن أبي عبيدة وأبو البرهشيم ، وفسر تنقمون بتسخطون وتكروهون وتكرون
وتعيبون وكلها متقاربة.

وإلا أن آمننا استثناء فرغ له الفاعل.

وقرأ الجمهور: أنزل مبنياً للفاعل ، وذلك في اللفظين ، وقرأهما أبو نهيك مبنين للفاعل ، وقرأ نعيم بن ميسرة
وإن أكثركم فاسقون بكسر الهمزة ، وهو واضح المعنى ، أمره تعالى أن يقول لهم ها تين الجملتين ، وتضمنت
الأخبار بفسق أكثرهم وتمردهم.

وقرأ الجمهور: بفتح همزة أن وخرج ذلك على أنها في موضع رفع ، وفي موضع نصب ، وفي موضع جر
فالرفع على الابتداء.

وقدر الزمخشري الخبر مؤخراً محذوفاً أي: وفسق أكثركم ثابت معلوم عندكم ، لأنكم علمتم أنا على الحق ،
وأنكم على الباطل ، إلا أن حب الرأية والرشا يمنعكم من الاعتراف.
ولا ينبغي أن يقدم الخبر إلا مقدماً أي: ومعلوم فسق أكثركم ، لأن الأصح أن لا يبدأ بها مقدّمة إلا بعد أما
فقط.

والنصب من وجوه: أحدها: أن يكون معطوفاً على أن آمننا أي: ما تنقمون منا إلا إيماننا وفسق أكثركم ،
فيدخل الفسق فيما تقمونه ، وهذا قول أكثر المتأولين

ولا يتجه معناه لأنهم لا يعتقدون فسق أكثرهم ، فكيف ينقمونه ، لكنه يحمل على أن المعنى ما تنقمون منا إلا
هذا المجموع من إنا مؤمنون وأكثركم فاسقون ، وإن كانوا لا يسلّمون إن أكثرهم فاسقون ، كما تقول ما تنقم مني
إلا أنني صدقت وأنت كذبت ، وما كرهت مني إلا أنني محبب إلى الناس وأنت مبغض ، وإن كان لا يعترف أنه
كاذب ولا أنه مبغض ، وكأنه قيل: ما تنقمون منا إلا مخالفتكم حيث دخلنا في الإسلام وأنتم خارجون

والوجه الثاني: أن يكون معطوفاً على إن آمنة، إلا أنه على حذف مضاف تقديره: واعتقادنا فيكم أن أكثركم

فاسقون، وهذا معنى واضح.

ويكون ذلك داخلًا في ما تنعمون حقيقة

الثالث: أن تكون الواو واو مع، فتكون في موضع نصب مفعولاً معه التقديره وفسق أكثرهم أي: تنعمون ذلك

مع فسق أكثركم والمعنى: لا يحسن أن تنعموا مع وجود فسق أكثركم كما تقول: تسيء إلي مع أنني أحسنت

إليك.

الرابع: أن تكون في موضع نصب مفعول بفعل مقدر يدل عليه، هل تنعمون تقديره ولا تنعمون أن أكثركم

فاسقون.

والجر على أنه معطوف على قوله: بما أنزل إلينا وما أنزل من قبله وبأن أكثركم فاسقون، والجر على أنه معطوف

على علة محذوفة التقدير: ما تنعمون منا إلا الإيمان لقللة إنصافكم وفسقكم

ويدل عليه تفسير الحسن بفسقكم نعمتكم ذلك علينا.

فهذه سبعة وجوه في موضع إن وصلتها، ويظهر وجه ثامن ولعله يكون الأرجح، وذلك أن نعم أصلها أن تعدي

بعلی، تقول: نعمت على الرجل أنعم، ثم تبنى منها فتعدي إذ ذاك بمن، وتضمن معنى الإصابة

بالمكروه.

قال تعالى: ﴿ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام﴾ ومناسبة التضمنين فيها أن من عاد على

شخص فعله فهو كاره له لا محالة ومصيبه عليه بالمكروه، وإن قدر، فجاءت هنا فعل بمعنى افتعل لقولهم

وقد رأوه، ولذلك عدت بمن دون التي أصلها أن يعدي بها، فصار المعنى وما تناولنا أو ما تصيبوننا بما

نكره إلا أن آمنة أي: لأن آمنة، فيكون أن آمنة مفعولاً من أجله، ويكون وإن أكثركم فاسقون معطوفاً على هذه

العلة، وهذا والله أعلم سبب تعديته بمن دون على، وخص أكثركم بالفسق لأن فيهم من هدي إلى الإسلام،

وأولئك فساقهم وهم المبالغون في الخروج عن الطاعة هم الذين يقولون ما يقولون ويفعلون ما يفعلون تقرّباً إلى الملوك

، وطلباً للجاه والرياسة، فهم فساق في دينهم لا عدول، وقد يكون الكافر عدلاً في دينه، ومعلوم أن حكمهم

يكونوا عدولاً في دينهم، فلذلك حكم على أكثرهم بالفسق

﴿ قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت ﴾ الخطاب بالأمر للرسول صلى الله عليه وسلم وتضمن الخطاب لأهل الكتاب الذين أمر أن يناديهم أو يخاطبهم بقوله تعالى: يا أهل الكتاب هل تنقمون منا ، هذا هو الظاهر

(475/4)

قال ابن عطية: ويحتمل أن يكون ضمير الخطاب للمؤمنين أي: قل يا محمد للمؤمنين هل أنبئكم بشر من حال هؤلاء الفاسقين في وقت الرجوع إلى الله ، أولئك أسلافهم الذين لعنهم الله وغضب عليهم وتكون الإشارة بذلك إلى حالهم انتهى.

فعلى هذا الإضمار يكون قوله: بشر أفعال تفضيل باقية على أصل وضعها من كونها تدل على الاشتراك في الوصف ، وزيادة الفضل على المفضل عليه في الوصف ، فيكون ضلال أولئك الأسلاف وشركهم أكثر من ضلال هؤلاء الفاسقين ، وإن كان الضمير خطاباً لأهل الكتاب ، فيكون شرّ على بابها من التفضيل على معتقد أهل الكتاب إذ قالوا: ما نعلم ديناً شرّاً من دينكم

وفي الحقيقة لا ضلال عند المؤمنين ، ولا شركة لهم في ذلك مع أهل الكتاب ، وذلك كما ذكرنا إشارة إلى دين المؤمنين ، أو حال أهل الكتاب ، فيحتاج إلى حذف مضاف: إما قبله ، وإما بعده.

فيقدر قبله: بشر من أصحاب هذه الحال ، ويقدر بعده حال من لعنه الله ولكون ﴿ لعنه الله ﴾ إن اسم الإشارة يكون على كل حال من تانيث وتثنية وجمع كما يكون للواحد المذكر ، فيحتمل أن يكون ذلكم من هذه اللغة ، فيصير إشارة إلى الأشخص كأنه قال: بشر من أولئكم ، فلا يحتاج إلى تقدير مضاف ، لا قبل اسم الإشارة ، ولا بعده ، إذ يصير من لعنه الله تفسير أشخاص بأشخاص

ويحتمل أن يكون ذلكم أيضاً إشارة إلى متشخص ، وأفرد على معنى الجنس كأنه قائل قل هل أنبئكم بشر من جنس الكتابي ، أو من جنس المؤمن ، على اختلاف التقديرين اللذين سبقا ، ويكون أيضاً من لعنه الله تفسير

شخص بشخص .

وقرأ النخعي وابن وثاب: أنبئكم من أنبا ، وابن بريدة ، والأعرج ، ونبيج ، وابن عمران مثنوة كمعورة .
والجمهور : من نبا ومثنوة كمعونة .

وتقدم توجيه القراءة في ﴿ لمثوبة من عند الله ﴾ واتصب مثنوة هنا على التمييز ، وجاء التركيب الأكثر الأوضح من تقديم المفضل عليه على التمييز كقوله ﴿ ومن أصدق من الله حديثاً ﴾ وتقديم التمييز على المفضل أيضاً فصيح كقوله: ﴿ ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله ﴾ وهذه المثنوة هي في الحشر يوم القيامة فإن لوحظ أصل الوضع فالمعنى مرجوعاً ، ولا يدل إذ ذاك على معنى الإحسان وإن لوحظ كثرة الاستعمال في الخير والإحسان ، فوضعت المثنوة هنا موضع العقوبة على طريقة بينهم في « تحية بينهم ضرب وجيع » ﴿ فبشرهم بعذاب أليم ﴾ ومن في موضع رفع كأنه قيل: من هو؟ فقيل: هو من لعنه الله .

أو في موضع جر على البدل من قوله: بشر .

وجوزوا أن يكون في موضع نصب على موضع بشر أي أنبئكم من لعنه الله .

ويحتمل من لعنه الله أن يراد به أسلاف أهل الكتاب كما تقدم ، أو الأسلاف والأخلاف ، فيندرج هؤلاء الحاضرون فيهم .

(476/4)

والذي تقتضيه الفصاحة أن يكون من وضع الظاهر موضع الضمير تنبيهاً على الوصف الذي حصل به كونه

شراً مثنوة ، وهي اللعنة والغضب

وجعل القرودة والخنازير منهم ، وعبد الطاغوت ، وكأنه قيل قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثنوة عند الله أتم أي

: هو أتم .

ويدل على هذا المعنى قوله بعد: ﴿ وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا ﴾ فيكون الضمير واحداً.

وقرأ أبي وعبد الله: من غضب الله عليهم ، وجعلهم قردة وخنازير ، وجعل هنا بمعنى صير
وقال الفارسي: بمعنى خلق ، لأن بعده وعبد الطاغوت ، وهو معتزلي لا يرى أن الله يصير أحداً عابداً
طاغوت.

وتقدم الكلام في مسخهم قردة في بقرة.

وأما الذين مسخوا خنازير فقيل: شيخ أصحاب السبت ، إذ مسح شبانهم قردة قاله ابن عباس.
وقيل: أصحاب مائدة عيسى.

وذكرت أيضاً قصة طويلة في مسخ بني إسرائيل خنازير ملخصها أن امرأة منهم مؤمنة قالت ملك مدينتها ومن
معه ، وكانوا قد كفروا بمن اجتمع إليهم دعتهم إلى الجهاد ثلاث مرات وأتباعها يقتلون ، وتنفلت هي ، فبعد
الثلاثة سببت واستبرأت في دينها ، فمسخ الله أهل المدينة خنازير في ليلتهم تشبيهاً لها على دينها ، فلما رأتهم
قالت: اليوم علمت أن الله أعز دينه وأقره ، فكان المسخ خنازير على يدي هذه المرأة ، فتم تفسير
الطاغوت.

وقرأ جمهور السبعة: وعبد الطاغوت.

وقرأ أبي: وعبدوا الظاغوت.

وقرأ الحسن في رواية: وعبد الطاغوت ياسكان الباء.

وخرجه ابن عطية: على أنه أراد وعبداً منوناً فحذف التنوين كما حذف في قوله ﴿ وَلَا ذَاكَرَ اللَّهِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾
﴿ وَلَا وَجْهَ لِهَذَا التَّخْرِجِ ، لِأَنَّ عَبْدًا لَا يُمْكِنُ أَنْ يَنْصَبَ الطَّاغُوتُ ، إِذْ لَيْسَ بِمَصْدَرٍ وَلَا اسْمَ فَاعِلٍ ،
والتخريج الصحيح أن يكون تخفيفاً من عبد بفتحها كقولهم في سلف سلف .

وقرأ ابن مسعود في رواية: عبد بضم الباء نحو شرف الرجل أي: صار له عبد كالخلق والأمر المعتاد قاله ابن
عطية: وقال الزمخشري: أي صار معبوداً من دون الله كقولك: أمر إذا صار أميراً انتهى.

وقرأ النخعي وابن القمقاع والأعمش في رواية هارون ، وعبد الطاغوت مبنياً للمفعول ، كضرب زيد

وقرأ عبد الله في رواية: وعبدت الطاغوت مبنياً للمفعول ، كضربت المرأة

فهذه ست قراءات بالفعل الماضي ،وإعرابها واضح.

والظاهر أن هذا المفعول معطوف على صلة من وصلت بلعنه ، وغضب ، وجعل ، وعبد ، والمبني للمفعول

ضعفه الطبري وهو يتجه على حذف الرابط أي وعبد الطاغوت فيهم أو بينهم

ويحتمل أن يكون وعبد ليس داخل في الصلة ، لكنه على تقدير من ، وقد قرأ بها مظهر عبد الله قرأ ، ومن

عبد فيما عطفاً على القردة والخنازير ، وإما عطفاً على من قوله من لعنه الله.

وقرأ أبو واقد الأعرابي: وعباد الطاغوت جمع عابد ، كضرب زيد.

(477/4)

وقرأ ابن عباس في رواية ، وجماعة ، ومجاهد ، وابن وثاب وعبد الطاغوت جمع عبد ، كرهن ورهن

وقال ثعلب: جمع عابد كشارف وشرف.

وقال الزمخشري تابعا للأخفش: جمع عبيد ، فيكون إذ ذاك جمع جمع وأنشدوا:

أنسب العبد إلى آبائه . . .

اسود الجلدة من قوم عبد

وقرأ الأعمش وغيره: وعبد الطاغوت جمع عابد ، كضارب وضرب

وقرأ بعض البصريين: وعباد الطاغوت جمع عابد كقائم وقيام ، أو جمع عبد.

أنشد سيبويه:

أتوعدني بقومك يا ابن حجل . . .

اسابات يخالون العبادا

وسمى عرب الحيرة من العراق لدخولهم في طاعة كسرى عباداً .

وقرأ ابن عباس في رواية: وعبيد الطاغوت جمع عبيد ، نحو كلب وكنيب

وقرأ عبيد بن عمير: وأعبد الطاغوت جمع عبكفلس وأفلس .

وقرأ ابن عباس وابن أبي عبيدة وعبد الطاغوت يريد وعبدية جمع عابد ، كفاجر وفجرة ، وحذف التاء

للإضافة ، أو اسم جمع كخادم وخدم ، وغائب وغيب

وقرىء : وعبدية الطاغوت بالتاء نحو فاجر وفجرة ، فهذه ثمان قراءات بالجمع المنصوب عطفاً على القردة

والخنازير مضافاً إلى الطاغوت.

وقرىء وعابدي.

وقرأ ابن عباس في رواية: وعابدوا .

وقرأ عون العقيلي: وعابد ، وتأولها أبو عمرو وعلى أنها عآبد.

وهذان جمعا سلامة أضيفا إلى الطاغوت ، فبالتاء عطفاً على القردة والخنازير ، وبالواو عطفاً على من لعنه

الله أو على إضمارهم.

ويحتمل قراءة عون أن يكون عابد مفرداً اسم جنس

وقرأ أبو عبيدة: وعابد على وزن ضارب مضافاً إلى لفظ الشيطان ، بدل الطاغوت

وقرأ الحسن: وعبد الطاغوت على وزن كلب.

وقرأ عبد الله في رواية: وعبد على وزن حطم ، وهو بناء مبالغة

وقرأ ابن وثاب والأعمش وحمزة وعبد على وزن يقط وندس ، فهذه أربع قراءات بالمفرد المراد به الجنس

أضيفت إلى الطاغوت.

وفي القراءة الأخيرة منها خلاف بين العلماء.

قال نصير النحوي صاحب الكسائي وهو وهم ممن قرأ به ، وليسأل عنه العلماء حتى نعلم أنه جائر

وقال الفراء: إن يكن لغة مثل حذر وعجل فهو وجه ، وإلا فلا يجوز في القراءة.

وقال أبو عبيد: إنما معنى العبد عندهم الإعبد ، يريدون خدم الطاغوت ، ولم نجد هذا يصح عن أحد من

فصحاء العرب أن العبد يقال فيه عبد ، وإنما هو عبد وأعبد بالأنف

وقال أبو علي: ليس في أبنية المجموع مثله ، ولكنه واحد يراد به الكثرة ، وهو بنايراد به المبالغة ، فكان هذا

عَلَيْهِ
صَلَّى
وَسَلَّمَ

قد ذهب في عبادة الطاغوت.

وقال الزمخشري: ومعناه العلوي العبودية كقولهم رجل حذر فطن للبليغ في الحذر والفطنة

قال الشاعر:

أبني لبيني أن أمكم . . .

أمة وإن أباكم عبد

انتهى .

وقال ابن عطية: عبد لفظ مبالغة كيقظ وندس ، فهو لفظ مفرد يراد به الجنس ، وبنى بناء الصفات لأن عبداً في الأصل صفة وإن كان يستعمل استعمال الأسماء ، وذلك لا يخرج عن حكم الصفة ، ولذلك لم يمتنع أن يبني منه بناء مبالغة.

(478/4)

وأشدد أبي لبيني البيت ، وقال: ذكره الطبري وغيره بضم الباء انتهى

وعد ابن مالك في أبنية أسماء الجمع فعلاً فقال: ومنها فعل كحوسم وعبد.

وقرأ ابن عباس فيما روى عنه عكرمة وعبد الطاغوت جمع عابد كضارب وضرب ، ونصب الطاغوت أراد

عبداً ممنوناً فحذف التنوين لالتقاء الساكنين كما قال ﴿ ولا ذاك الله إلا قليلاً ﴾ فهذه إحدى وعشرون

قراءة بقراءة بيد ، تكون اثنين وعشرين قراءة

قال الزمخشري: (فإن قلت): كيف جاز أن يجعل الله منهم عباد الطاغوت (قلت): فيه وجهان:

أحدهما: أنه خذ لهم حتى عبدوها ، والثاني: أنه حكم عليهم بذلك ووصفهم به كقولهم ﴿ واجعلوا

الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ﴾ انتهى .

وهذا على طريق المعتزلة ، وتقدم تفسير الطاغوت

وقرأ الحسن: الطواغيت.

وروي أنه لما نزلت كان المسلمون يعيرون اليهود يقولون يا أخوة القردة والخنزير ، فينكسون رؤوسهم ﴿ أولئك شر مكاناً ﴾ الإشارة إلى الموصوفين باللعنة وما بعدها ، وانتصب مكاناً على التمييز فإن كان ذلك في الآخرة أن يراد بالمكان حقيقة ، إذ هو جهنم ، وإن كان في الدنيا فيكون كناية واستعارة للمكانة في قوله: أولئك شر ، لدخوله في باب الكناية كقولهم: فلان طويل النجاد وهي إشارة إلى الشيء بذكر لوزامه وتوابعه قبل المفضول ، وهو مكان المؤمنين ، ولا شفي مكانهم.

وقال الزجاج: شر مكاناً على قولكم وزعمكم

وقال النحاس: أحسن ما قيل شرّ مكاناً في الآخرة من مكانكم في الدنيا ، لما يلحقكم من الشر

وقال ابن عباس: مكانهم سقر ، ولا مكان أشدّ شراً منه

والذي يظهر أن المفضول هو غيرهم من الكفار ، لأن اليهود جاءتهم البينات والرسل والمعجزات ما لم يجيء

غيرهم كثرة ، فكانوا أبعد ناس عن اتباع الحق وتصديق الرسل وأوغلهم في العصيان ، وكفروا بأنواع من الكفر والرسل ، تتابهم الغيبة بعد الغيبة ، فأخبر تعالى عنهم بأنهم شر من الكفار

﴿ وأضل عن سواء السبيل ﴾ أي عن وسط السبيل ، وقصه : أي هم حاثرون لا يهتدون إلى مستقيم

الطريق .

﴿ وإذا جاءوكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به ﴾ ضمير الغيبة في جاؤوكم لليهود

والمعاصرين للرسول وخاصة بالمنافقين منهم قاله ابن عباس ، وقتادة ، والسدي ، وهو على حذف

مضاف .

إذ ظاهر الضمير أنه عائذ على من قبله التقدير : وإذا جاؤوكم أهلهم أو نساؤهم

وتقدم من قولنا : أن يكون من لعنه الله إلى آخره عبارة عن المخاطبين في قوله ﴿ قل يا أهل الكتاب ﴾ وأنه مما

وضع الظاهر موضع المضمرة فكأنه قيل: أتم فلا يحتاج هذا إلى حذف مضاف

كان جماعة من اليهود يدخلون على رسول الله صلى الله عليه وسلم يظهرن له الإيمان نفاقاً فأخبر الله تعالى

بشأنهم وأنهم يخرجون كما دخلوا ، لم يتعلقوا بشيء مما سمعوا من تذكير وموعظة ، فعلى هذا الخطاب في
جاؤوكم للرسول ، وقيل: للمؤمنين الذين كانوا بحضرة الرسول

(479/4)

وهاتان الجملتان حالان ، وبالكفر وبه حالان أيضاً أي: ملتبسين .

ولذلك دخلت قد تقريباً لها من زمان الحال ولمعنى آخر وهو أن أمارات النفاق كانت لائحة عليهم ، وكان
رسول الله صلى الله عليه وسلم متوقفاً لإظهار ما كتموه ، فدخل حرف التوقع وخالف بين جمليتي الحال
اتساعاً في الكلام .

وقال ابن عطية : وقوله : وهم ، تخليص من احتمال العبارة أن يدخل قوم بالكفر وهم قد خرجوا به ، فأزال

الاحتمال قوله تعالى : وهم قد خرجوا به ، أي هم بأعيانهم انتهى

والعامل في الحالين أمنا أي : قالوا ذلك وهذه حالهم .

وقيل : معنى هم للتأكيد في إضافة الكفر إليهم ، ونفى أن يكون من الرسول ما يوجب كفرهم من سوء معاملته

لهم ، بل كان يظف بهم ويعاملهم بأحسن معاملة

فالمعنى : أنهم هم الذين خرجوا بالكفر باختيار أنفسهم ، لأنك أنت الذي تسببت لبقائهم في الكفر

والذي تقول : إن الجملة الاسمية الواقعة حالاً المصدرية بضمير ذي الحال المخبر عنها بفعل أو اسم يتحمل ضمير

ذي الحال أكد من الجملة الفعلية ، من جهة أنه يتكرر فيها المسند إليه فيصير نظيره قام زيد زيد .

ولما كانوا حين جاءوا الرسول أو المؤمنون قالوا : أمنا ملتبسين بالكفر ، كان ينبغي لهم أن لا يخرجوا بالكفر ، لأن

رؤيته صلى الله عليه وسلم كافية في الإيمان .

الآيات وباهر الدلالات ، فكان المناسب أنهم وإن كانوا دخلوا بالكفر أن لا يخرجوا به ، بل يخرجون بالرسول

الآيات وباهر الدلالات ، فكان المناسب أنهم وإن كانوا دخلوا بالكفر أن لا يخرجوا به ، بل يخرجون بالرسول

مؤمنين ظاهراً وباطناً.

فأكد وصفهم بالكفر بأن.

كرر المسند إليه تنهياً على تحققهم بالكفر وتماديهم عليه، وأن رؤية الرسول لم تجد عنهم، ولم يتأثروا لها وكذلك إن كان ضمير الخطاب في: وإذا جاءوكم قالوا آمنا، كان ينبغي لهم أن يؤمنوا ظاهراً وباطناً لما يرون من اختلاف المؤمنين وتصديقتهم للرسول، والاعمله على الله تعالى والرغبة في الآخرة، والزهد في الدنيا، وهذه حال من ينبغي موافقته.

وكان ينبغي إذ شاهدوهم أن يتبعوهم على دينهم، وأن يكون إيمانهم بالقول موافقاً لاعتقاد قلوبهم وفي الآية دليل على جواز مجيء حالين لذي حال واحد، إن كانت الواو في وهم، واو حال، لا واو عطف، خلافاً لمن منع ذلك إلا في أفعال التفضيل.

والظاهر أن الدخول والخروج حقيقة

وقيل: هما استعارة، والمعنى: تقلبوا في الكفر أي دخلوا في أحوالهم مضمرين الكفر وخرجوا به إلى أحوال آخر مضمرين له، وهذا هو التقلب

والحقيقة في الدخول انفصال الدين من خارج مكان إلى داخله، وفي الخروج انفصال بالبدن من داخله إلى خارجه.

(480/4)

﴿والله أعلم بما كانوا يكتمون﴾ أي من كفرهم ونفاقهم.

وقيل من صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته وفي هذا مبالغة في إفشاء ما كانوا يكتمونه من المكر بالمسلمين والكيد والعداوة.

﴿وترى كثيراً منهم يسارعون في الإثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون﴾ يحتمل ترى أن

تكون بصرية ، فيكون يسارعون صفة وأن تكون علمية ، فيكون مفعولاً ثانياً .

والمسارعة : الشروع بسرعة .

والإثم الكذب .

والعدوان الظلم .

يدل قوله عن قولهم الإثم على ذلك ، وليس حقيقة الإثم الكذب ، إذ الإثم هو المتعلق بصاحب المعصية ، أو

الإثم ما يختص بهم ، والعدوان ما يتعدى بهم إلى غيرهم

أو الإثم الكفر ، والعدوان الاعتداء .

أو الإثم ما كتموه من الإيمان ، والعدوان ما يتعدى فيها

وقيل : العدوان تعديهم حدود الله أقوال خمسة

والجمهور على أن السحت هو الرشا ، وقيل هو الربا ، وقيل : هو الرشا وسائر مكسبهم الخبيث

وعلق الرؤية بالكثير منهم ، لأن بعضهم كان لا يتعاطى ذلك المجموع أو بعضه ، وأكثر استعمال المسارعة في

الخير فكان هذه المعاصي عندهم من قبيل الطاعات ، فلذلك يسارعون فيها

والإثم يتناول كل معصية يترتب عليها العقاب ، فجرد من ذلك العدوان وأكل السحت ، وخصاً بالذكر تعظيماً

لهاتين المعصيتين وهما : ظلم غيرهم ، والمطعم الخبيث الذي ينشأ عنه عدم قبول الأعمال الصالحة

وقرأ أبو حيوة : العدوان بكسر ضمة العين ، وتقدم الكلام في ما بعد بس في قول ﴿ بسما اشتروا به ﴾

﴿ لولا ينهاهم الربانيون والأحبار عن قولهم الإثم وأكلهم السحب لبئس ما كانوا يصنعون ﴾ لولا تخصيص

يتضمن توبيخ العلماء والعباد على سكوتهم عن النهي عن معاصي الله تعالى والأمر بالمعروف

وقال العلماء : في ما في القرآن آية أشد توبيخاً منها للعلماء .

وقال الضحاك : ما في القرآن أخوف منها ، ونحوه ابن عباس

والإثم هنا ظاهره الكفر ، أو يراد به سائر أقوالهم التي يترتب عليها الإثم

وقرأ الجراح وأبو واقد : الربيون مكان الربانيين ، وابن عباس بس ما كانوا يصنعون بغير لام قسم

والظاهر أن الضمير في كانوا عائد على الربانيين ، والأحبار إذ هم المحدث عنهم والموجون بعدم النهي

قال الزمخشري: كل عامل لا يسمى صانعاً ، ولا كل عمل يسمى صناعة حتى يتمكن فيه ويتدرب وينسب إليه ، وكان المعنى في ذلك: أن مواقع المعصية معه الشهوة التي تدعوه إليها وتحمله على ارتكابها وأما الذي ينهاه فلا شهوة معه في فعل غيره ، فإذا أفرط في الإنكار كان أشد حالاً من المواقع ، وظهر بذلك الفرق بين ذم متعاطي الذنب ، وبين تارك النهي عنه ، حيث جعل ذلك عملاً وهذا صناعة وقد يقال: أنه غاير في ذلك لتفنن الفصاحة ، ولترك تكرار اللفظ وفي الحديث: « ما من رجل يجاور قوماً فيعمل بالمعاصي بين ظهرانيهم فلا يأخذون على يديه إلا أوشك أن يعمهم الله منه بعقاب » .

(481/4)

وأوحى إلى يوشع بهلاك أربعين ألفاً من خيار قومه ، وستين ألفاً من شرارهم فقال يا رب ما بال الأخيار؟ فقال: إنهم لم يفضبوا لغضبي ، وواكلهم وشاربوهم . وقال مالك بن دينار: أوحى الله إلى الملائكة أن عذبوا قرية كذا ، فقالت الملائكة إن فيها عبدك العابد فقال: أسمعوني ضجيجيه ، فإنه لم يتمر وجهه أي لم يجر غضباً . وكتب بعض العلماء إلى عابد تزهّد وانقطع في البادية إنك تركت المدينة مهاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ومهبط وحيه وآثرت البداوة فقال: كيف لا أترك مكاناً أنت رئيسه ، وما رأيت وجهك تمعر في ذات الله قط يوماً أو كلاماً هذا معناه أو قريب من معناه .

وأما زماننا هذا وعلماؤنا وعبادنا فحالهم معروف فيه ، ولم نر في أعصارنا من يقارب السلف في ذلك غير رجل واحد وهو أستاذنا أبو جعفر بن الزبير ، فإن له مقامات في ذلك مع ملوك بلاده ورؤسائهم حمدت فيها آثاره ، ففي بعضها ضرب ونهبت أمواله وخربت دياره ، وفي بعضها أنجاه من الموت فراره ، وفي بعضها جعل

السجن قراره.

﴿ وقالت اليهود يد الله مغلولة ﴾ نزلت في فنخاص قاله: ابن عباس.

وقال مقاتل: فيه وفي ابن سوريا، وعازر بن أبي عازر قالوا ذلك

ونسب ذلك إلى اليهود، لأن هؤلاء علماء وهم وهم أتباعهم في ذلك

واليد في الجارحة حقيقة، وفي غيرها مجاز، فيراد بها النعمة تقول العرب كم يدي عند فلان، والقوة والملك

والقدرة.

فله: إن الفضل بيد الله، قال الشاعر:

وأنت على أعباء ملكك ذويد . . .

أي ذوقدرة، والتأييد والنصير يد الله مع القاضي حين يقضي، والقاسم حين يقسم

وتأتي صلة ﴿ مما عملت أيدينا أنعاماً ﴾ أي مما عملنا ﴿ أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح ﴾ أي الذي له

عقدة النكاح.

وظاهر قول اليهود إن لله يداً فإن كانوا أرادوا الجارحة فهو مناسب مذهبهم إذ هو التجسيم، زعموا أن ربهم

أبيض الرأس واللحية، قاعد على كرسي

وزعموا أنه فرغ من خلق السموات والأرض يوم الجمعة، واستلقى على ظهره واضعاً إحدى رجليه على

الأخرى للاستراحة.

ورد الله تعالى ذلك بقوله: ﴿ ولم يعي مجلقهن ﴾ ﴿ وما مسنا من لغوب ﴾ وظاهر مساق الآية يدل على

أنهم أرادوا بغل اليد وسطها المجاز عن البخل والجود، ومنه ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها

كل البسط ﴾ ولا يقصد من يتكلم بهذا الكلام إثبات يد ولا غل ولا بسط، ولا فرق عنده بين هذا الكلام وبين

ما وقع مجازاً عنه، كأنهما كلامان متعاقبان على حقيقة واحدة، حتى أنه يستعمله في ملك لا يعطي عطاء

قط، ولا يمنعه إلا بإشارته من غير استعمال يد وسطها وقبضها

وقال حبيب في المعتصم:

تعود بسط الكف حتى لو أنه . . .

ثناها لقبض لم تجبأ نامله
كفى بذلك عن المبالغة في الكرم

(482/4)

وسبب مقالة اليهود ذلك على ما قال ابن عباس هو أن الله كان يبسط لهم الرزق ، فلما عصوا أمر الرسول
وكفروا به كف عنهم ما كان يبسط لهم فقالوا ذلك
وقال قتادة: لما استقرض منهم قالوا ذلك وهو بخيل
وقيل: لما استعان بهم في الديات .

وهذه الأسباب مناسبة لسياق الآية

وقال قتادة أيضاً: لما أعان النصارى بخت نصر المجوسي على تخريب بيت المقدس قالت اليهود لو كان
صحيحاً لمنعنا منه ، فيده مغلولة

وقال الحسن: مغلولة عن عذابهم فهي في معنى: ﴿ نحن أبناء الله وأحباؤه ﴾ وهذا القولان يدفعهما قوله:
﴿ بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء ﴾ .

وقال الكلبي: كانوا مخصبين وقالوا ذلك عناداً واستهزاء وتهكماً انتهى

والظاهر أن قولهم: يد الله مغلولة خبر ، وأبعد من ذهب إلى أنه استفهام

أيد الله مغلولة حيث قتر المعيشة علينا ، وإلى أنها ممسوكة عن العطاء ذهب: ابن عباس ، و قتادة ، والفراء ،
وابن قتيبة ، والزجاج .

أو عن عذابهم إلا تحلة القسم بقدر عبادتهم العجل قاله الحسن .

أو إلى أن يرد علينا ملكنا .

قال الطبري: غلت أيديهم خبر ، وإبعاد واقع بهم في جهنم لا محالة

قاله الحسن: أو خبر عنهم في الدنيا جعلهم الله أنجل قوم قاله الزجاج

وقال مقاتل: أمسكت عن الخير.

وقيل: هو دعاء عليهم بالبخل والتكد، ومن ثم كانوا أنجل خلق الله وأنكدهم

قال الزمخشري: ويجوز أن يكون دعاء عليهم بغل الأيدي حقيقة يغفلون في الدنيا أسارى، وفي الآخرة معذنين ياغلال جهنم.

والطباقي من حيث اللفظ وملاحظة أصل المجاز كما تقول: سبني سب الله دابره، لأن السب أصله القطع

(فإن قلت): كيف جاز أن يدعو الله عليهم بما هو قبيح وهو البخل والتكد (قلت): المراد به الدعاء

بالخذلان الذي تقسوه قلوبهم، فيزيدون بخلاً إلى بخلهم ونكداً إلى نكدهم وبما هو مسبب عن البخل

والتكد من لصوق العار بهم، وسوء الأحدثوة التي تحزيمهم، وتمزق أعراضهم انتهى كلامه

وأخرجه جار على طريقة الاعتزال

والذي يظهر أن قولهم: يد الله مغلولة، استعارة عن إمساك الإحسان الصادر من المقهور على الإمساك

ولذلك جاؤوا بلفظ مغلولة، ولا يغفل إلا المقهور، فجاء قوله: غلت أيديهم، دعاء عليهم بغل الأيدي، فهم في

كل بلد مع كل أمة مقهورون مغلوبون، لا يستطيع أحد منهم أن يستطيل ولا أن يستعلي، فهي استعارة عن ذلم

وقهرهم، وأن أيديهم لا تنبسط إلى دفع ضرر ينزل بهم، وذلك مقابلة عما تضمنه قوله: يد الله مغلولة،

وليست هذه المقالة بدعاً منهم فقد قالوا: ﴿إن الله فقير ونحن أغنياء﴾ ﴿غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا﴾

﴿يحتمل أن يكون خبراً وأن يكون دعاء وبما قالوا يحتمل أن يكون يراد به مقاتلهم هذه ويحتمل أن يكون عاماً

فيما نسبوه إلى الله مما لا يجوز نسبه إليه، فتدرج هذه المقالة في عموم ما قالوا

وقرأ أبو السمال: بسكون العين كما قالوا: في عصر عصرون.

وقال الشاعر:

لو عصر منه البان والمسك انعصر. . .

ويحسن هذه القراءة أنها كسرة بين ضمتين، فحسن التخفيف

﴿ بل يدها مبسوطتان ينفق كيف يشاء ﴾ معتقد أهل الحق أن الله تعالى ليس بجسم ولا جارحة له، ولا

يشبه بشيء من خلقه، ولا يكيف، ولا يتحيز، ولا تحله الحوادث، وكل هذا مقرر في علم أصول الدين

والجمهور على أن هذا استعارة عن جوده وإنعامه السابغ، وأضاف ذلك إلى اليدين جارياً على طريقة العرب

في قولهم: فلان ينفق بكلمات يديه.

ومنه قوله:

يدك إذا مجد فكف مفيدة. . .

وكف إذا ما ضنّ بالمال تنفق

ويؤيد أن اليدين هنا بمعنى الإنعام قرينة الإنفاق

ومن نظر في كلام العرب عرف يقيناً أن بسط اليد وقبضها استعارة للجود والبخل، وقد استعملت العرب ذلك

حيث لا يكون قال الشاعر:

جاد الحمى بسط اليدين بوابل. . .

شكرت نداءه تلاعه ووهاده

وقال لبيد:

وغداة ريح قد وزعت ورقة. . .

قد أصبحت بيد الشمال زمامها

ويقال: بسط اليأس كفه في صدري، واليأس معنى لا عين وقد جعل له كلاً

قال الزمخشري: ومن لم ينظر في علم البيان عمى عن تبص حجة الصواب في تأويل أمثال هذه الآية، ولم يتخلص

من يد الطاعن إذا عبثت به ثم قال: (فإن قلت): لم تثبت اليد في بل يدها مبسوطتان وهي مفردة في يد الله

مغلولة؟ (قلت) : ليكون رد قولهم وإنكاره أبلغ وأدل على إثبات غاية السخاء له وفقى البخل عنه ، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بما له من نفسه ، وأن يعطيه بيديه جميعاً ، فبنى المجاز على ذلك انتهى وكلامه في غاية الحسن.

وقيل عن ابن عباس: يده نعمته ، فقيل: هما مجازان عن نعمة الدين ونعمة الدنيا ، أو نعمة سلامة الأعضاء والحواس ونعمة الرزق والكفاية ، أو الظاهرة للباطنة ، أو نعمة المطر ونعمة النبات ، وما ورد مما يوهم التجسيم كهذا.

وقوله: ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ و ﴿ مما عملت أيدينا ﴾ و ﴿ يد الله فوق أيديهم ﴾ و ﴿ تصنع على عيني ﴾ و ﴿ تجري بأعيننا ﴾ و ﴿ هالك إلا وجهه ﴾ ونحوها .

فجمهور الأمة أنها تفسر على قوانين اللغة ومجاز الاستعارة وغير ذلك من أفاين الكلام

وقال قوم منهم القاضي أبو بكر بن الطيب هذه كلها صفات زائدة على الذات ، ثابتة لله تعالى من غير تشبيه ولا تجديد .

وقال قوم منهم الشعبي ، وابن المسيب ، والثوري يؤمن بها وتقر كما نصت ، ولا نعين تفسيرها ، ولا يسبق النظر فيها .

وهذان القولان حديث من لم يعن النظر في لسان العرب ، وهذه المسألة حججها في علم أصول الدين قرأ عبد الله: بسيطان يقال: يد بسيطة مطلقة بالمعروف.

في مصحف عبد الله: بسطان ، يقال: يده بسط بالمعروف وهو على فعل كما تقول ناقة صرح ، ومشية سجع ، ينفق كيف يشاء هذا تأكيد للوصف بالسخاء ، وأنه لا ينفق إلا على ما تقتضيه مشيئته ، ولا موضع لقوله تنفق من الإعراب إذ هي جملة مستأنفة ، وقال الحوفي يجوز أن يكون خبراً بعد خبر ، ويجوز أن يكون حالاً من الضمير في مبسوطان انتهى

ويحتاج في هذين الإعرابين إلى أن يكون الضمير العائد على المبتدأ ، أو على ذي الحال محذوفاً التقديزي ينفق بهما .

قال الحوفي: كيف سؤال عن حال ، وهي نصب بيشاء انتهى

ولا يعقل هنا كونها سؤالاً عن حال ، بل هي في معنى الشرط كما تقول كيف تكون أكون ، ومفعول يشاء محذوف ، وجواب كيف محذوف يدل عليه ينفق المتقدم ، كما يدل في قولك: أقوم إن قام زيد على جواب الشرط والتقدير: ينفق كيف يشاء أن ينفق ينفق ، كما تقول كيف تشاء أن أضربك أضربك ، ولا يجوز أن يعمل كيف ينفق لأن اسم بالشرط لا يعمل فيه ما قبله إلا إن كان جاراً ، فقد يعمل في بعض أسماء الشرط ونظير ذلك قوله: ﴿ فيبسطة في السماء كيف يشاء ﴾ ﴿ وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً ﴾ علق بكثير ، لأن منهم من آمن ومن لا يزداد إلا طغياناً ، وهذا الإعلام للرسول بفرط عتوهم إذ كانوا ينبغي لهم أن يبادروا بالإيمان بسبب ما أخبرهم به الله تعالى على لسان رسوله من الأسرار التي يكتمونها ولا يعرفها غيرهم ، لكن رتبوا على ذلك غير مقتضاه ، وزادهم ذلك طغياناً وكفراً ، وذلك لفرط عنادهم وحسد هم .

وقال الزجاج: كلما نزل عليك شيء كفروا به

وقال مقاتل: وليزيدن بني النضير ما أنزل إليك من ربك من أمر الرجم واللقاء .

وقيل: المراد بالكثير علماء اليهود .

وقيل: إقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر .

﴿ وألقينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة ﴾ قيل: الضمير في بينهم عائد على اليهود والنصارى ، لأنه

جرى ذكرهم في قوله: ﴿ لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء ﴾ ولشمول قوله: ﴿ يا أهل الكتاب ﴾

للفريقين وهذا قول: الحسن ، ومجاهد .

وقيل: هو عائد على اليهود ، إذ هم جبرية وقدرية وموحدة ومشبهة ، وكذلك فرق النصارى كالمملكانية

والبعقوبية والنسطورية .

والذي يظهر أن المعنى لا يزالون متباغضين متعادين ، فلا يمكن اجتماع كلمتهم على الفك ، ولا يقدر أن على

ضربك ، ولا يصلون إليك ولا إلى أتباعك ، لأن الطائفتين لا توادّ بينهما فيجتمعان على حربك
وفي ذلك إخبار بالمغيب ، وهو أنه لم يجتمع لحرب المسلمين جيشا يهود ونصارى مذ كان الإسلام إلى هذا
الوقت .

وأشار إلى هذا المعنى الزمخشري بقوله: فكلمهم أبناً مختلف وقلوبهم شتى ، لا يقع اتفاق بينهم ، ولا تعاضد
انتهى .

والعداوة أخص من البغضاء ، لأن كل عدو مبغض ، وقد يبغض من ليس بعدو
وقال ابن عطية: وكان العداوة شيء يشهد يكون عنه عمل وحرب ، والبغضاء لا تتجاوز النفوس انتهى
كلامه .

(485/4)

﴿ كلما أوقدوا ناراً للحرب أطفاها الله ﴾ قال قوم: هو على حقيقته وليس استعارة ، وهو أن العرب كانت
تواعد للقتال ، وعلامتهم إيقاد نار على جبل أوروبة ، فيتبادرون والجيش يسري ليلاً فيوقد من مربهم ليلاً
النار فيكون إنذاراً ، وهذه عادة لنا مع الروم على جزيرة الأندلس ، يكون قرايين ديارهم رئية للمسلمين
مستخف في جبل في غار ، فإذا خرج الكفار لحرب المسلمين أوقد نار ، فإذا رآها رئية آخر قد أعد للمسلمين
في قريب من ذلك الجبل أوقد ناراً ، وهكذا إلى أن يصل الخبر للمسلمين في أقرب زمان ، ويعرف ذلك من أي
جهة نهر من الكفار ، فيعدّ المسلمون للقائهم .

وقيل: إذا تراءى الجمعان وتنازل العسكران أوقدوا بالليل ناراً مخافة البيات ، فهذا أصل نار الحرب
وقيل: كانوا إذا تحالفوا على الجدي في حربهم أوقدوا ناراً وتحالفوا ، فعلى كون النار حقيقة يكون معنى إطفائها
أنه ألقى الله الرعب في قلوبهم فخافوا أن يمشوا في منازلهم فيضعون ، فلما تقاعدوا عنهم أطفئوها ، وأضاف
تعالى الإطفاء إليه إضافة المسبب إلى سببه الأصلي

وقال الجمهور: هو استعارة، وإيقاد النار عبارة عن إظهار الحقد والكيد والمكر بالمؤمنين والاعتيال والقتال، وإطفائها صرف الله عنهم ذلك، وتفرق آرائهم وحل عزائمهم، وتفرق كلمتهم، وإلقاء الرعب في قلوبهم فهم لا يريدون محاربة أحد إلا غلبوا وقهروا، ولم يقيم لهم نصر من الله تعالى على أحد، وقد آتاهم الإسلام وهم في ملك الجوس.

وقيل: خالفوا اليهود فبعث الله عليهم مجتصر، ثم أفسدوا فسلط الله عليهم بطريق الرومي، ثم أفسدوا

فسلط الله عليهم الجوس، ثم أفسدوا فسلط الله عليهم المسلمين

وقال قوم: هذا مثل ضرب لاجتهادهم في المحاربة، والتهاب شواظ قلوبهم، وغليان صدورهم

ومنه الآن حمى الوطيس للجدد في الحرب، وفلان مسعر حرب يهيجها ببساته، وضرب الإطفاء مثلاً للإراغ

أنوفهم وخذلانهم في كل موطن.

قال مجاهد: هي تبشير للرسول بأنهم كلما حاربوه نصر عليهم، وإشارة إلى حاضريه من اليهود

وقال السدي والربيع وغيرهما: هي إخبار عن أسلافهم منذ عبور هذ الله ملكهم، فلا ترفع لهم راية إلى يوم القيامة، ولا يقاتلون جميعاً إلا في قري محصنة.

وقال قتادة: لا تلقى اليهود ببلدة إلا وجدت منهم من أذل الناس

﴿ ويسعون في الأرض فساداً ﴾ يحتمل أن يريد بالسعي نقل الإقدام أي لا يكتفون في إظهار الفساد إلا بنقل

أقدامهم بعضهم لبعض، فيكون أبلغ في الاجتهاد، والظاهر أنه يراد به العمل

والفعل أي: يجتهدون، في كيد أهل الإسلام ومحو ذكر الرسول من كتبهم

والأرض يجوز أن يراد بها الجنس، أو أرض الحجاز، فتكون أل فيه للعهد

قال ابن عباس ومقاتل: فسادهم بالمعاصي.

وقال الزجاج: بدفع الإسلام ومحو ذكر الرسول من كتبهم

وقيل: بسفك الدماء واستحلال المحرم .

وقيل: بالكفر .

وقيل: بالظلم ، وكل هذه الأقوال متقاربة

﴿ والله لا يحب المفسدين ﴾ ظاهر المفسدين العموم ، فيندرج هؤلاء فيهم

وقيل: آل للعهد ، وهم هؤلاء .

وانتفاء المحبة كناية عن كونه لا يعود عليهم بفضلهم وإحسانه ، فهؤلاء يشبههم

وإذا لم يشبههم فهو معاقبهم ، إذ لا واسطة بين العقاب والثواب

﴿ ولو أن أهل الكتاب آمنوا واتقوا لكفرنا عنهم سيئاتهم ولأدخلناهم جنات النعيم ﴾ .

قيل: المراد أسلافهم ، ودخل فيها المعاصرون بالمعنى

والغرض الإخبار عن أولئك الذين أطفأ الله نيرانهم وأذلم بمعاصيهم ، والذي يظهر أنهم معاصرو الرسول

صلى الله عليه وسلم ، وفي ذلك ترغيب لهم في الدخول في الإسلام

وذكر شيئين وهما: الإيمان ، والتقوى .

ورتب عليهم شيئين: قابل الإيمان بتكفير السيئات إذ الإسلام يجب ما قبله ، وترتب على التقوى وهي امتثال

الأوامر واجتناب المناهي دخول جنة النعيم ، وإضافة الجنة إلى النعيم تنبيهاً على ما كانوا يستحقونه من

العذاب لو لم يؤمنوا ويتقوا .

وقيل: واتقوا أي: الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ويعيسى عليه السلام

وقيل: المعاصي التي لعنوا بسببها .

وقيل: الشرك .

قال الزمخشري: ولو أنهم آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم وبمجاهد به ، وقرنوا إيمانهم بالتقوى التي هي

الشريطة في الفوز بالإيمان ، لكفرنا عنهم تلك السيئات ، فلم نؤاخذهم بها ، ولأدخلناهم مع المسلمين الجنة

وفيه إعلام بمعاصي اليهود والنصارى وكثرة سيئاتهم ، ودلالة على سعة رحمة الله تعالى وفتحه باب

التوبة على كل عاص وإن عظمت معاصيه وبلغت مبالغ سيئات اليهود والنصارى ، وأن الإيمان لا ينجى ولا

يسعد إلا مشفوعاً بالتقوى كما قال الحسن: هذا العمود فأين الأطناب؟ انتهى كلامه
وفيه من الاعتزال.

وقرنا إيمانهم بالتقوى التي هي الشريطة في الفوز بالإيمان، وقوله وأن الإيمان لا ينجي ولا يسعد إلا مشفوعاً
بالتقوى.

﴿ ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم ﴾ هذا
استدعاء لإيمانهم، وتنبيه لهم على اتباع ما في كتبهم، وترغيب لهم في عاجل الدنيا ووسط الرزق عليهم فيها
، إذ أكثر ما في التوراة من الموعود به على الطاعات هو الإحسان إليهم في الدنيا
ولما رغبتهم في الآية قبل في موعود الآخرة من تكفير السيئات وإدخالهم الجنة، رغبتهم في هذه الآية في موعود
الدنيا ليجمع لهم بين خيري الدنيا والآخرة، وكان تقديم موعود الآخرة أهم لأنه هو الدائم الباقي، لذلي به
النجاة السرمدية، والنعيم الذي لا ينتضي

ومعنى إقامة التوراة والإنجيل: هو إظهار ما انطوت عليه من الأحكام والتبشير بالرسول والأمر باتباعه كقولهم
: أقاموا السوق أي حركوها وأظهروها، وذلك تشبيهه بالقائم من الناس إذ هي أظهر هيئاته
وفي قوله: والإنجيل دليل على دخول النصراني في لفظ أهل الكتاب.

وظاهر قوله: وما أنزل إليهم من ربهم، العموم في الكتب الإلهية مثل كتاب أشعيا، وكتاب حزقيل، وكتاب
دانيال، فإنها مملوءة من البشارة بمبعث الرسول

(487/4)

وقيل: ما أنزل إليهم من ربهم هو القرآن
وظاهر قوله: لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، أنه استعارة عن سبوغ النعم عليهم، وتوسعة الرزق عليهم،
كما يقال: قد عمه الرزق من فرقه إلى قدمه ولا فوق ولا تحت حكاة الطبري والزجاج

وقال ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، والسدي لأعطتهم السماء مطرها وبركتها، والأرض نباتها كما قل
تعالى: ﴿لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض﴾ وذكر النقاش من فوقهم من رزق الجنة، ومن تحت
أرجلهم من رزق الدنيا إذ هو من نبات الأرض
وقيل: من فوقهم كثرة الأشجار المثمرة، ومن تحت أرجلهم الزرع المغلة
وقيل: من فوقهم الجنان اليانعة الثمار يجنون ما تهل منها من رؤوس الشجر، ويلتقطون ما تساقط منها على
الأرض، وتحت أرجلهم.

وقال تاج القراء: من فوقهم ما يأتيهم من كبرائهم وملوكهم، ومن تحت أرجلهم ما يأتيهم من سفلتهم وعوانتهم،
وعبر بالأكل عن الأخذ، لأنه أجل منافعه وأبلغ ما يحتاج إليه في ديمومة الحياة
﴿من هم أمة مقتصدة﴾ الضمير في منهم يعود على أهل الكتاب
والأمة هنا يراد بها الجماعة القليلة للمقابلة لها بقوله وكثير منهم.

والاقتصاد من القصد وهو الاعتدال، وهو افعل بمعنى اعتل واكتسب أي كانت أولاً جائزة ثم اقتصدت.
قيل: هم مؤمنو الفريقين عبد الله بن سلام وأصحابه، وثمانية وأربعون من النصاري
واقصدهم هو الإيمان بالله تعالى

وقال مجاهد: المقتصدة مسلمة أهل الكتاب قديماً وحديثاً، ونحوه قول ابن زيد هم أهل طاعة الله من أهل
الكتاب.

وذكر الزجاج وغيره: أنها الطوائف التي لم تناصب الأنبياء مناصبة المتمردين بالمجاهدين.

وقال الزمخشري: مقتصدة حالها أمم في عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم

وقال الطبري: من بني إسرائيل من يقتصد في عيسى فيقول هو عبد الله ورسوله وروح منه، والأكثر منهم

غلافية فقال بعضهم: هو الإله، وعلى هذا مشى الروم ومن دخل بآخره في ملة عيسى

وقال بعضهم وهو الأكثر من بني إسرائيل هو آدمي كثيره لغير رشده، فتلخص في الاقتصاد أهو في حق

عيسى؟ أو في المناصب؟ أو في الإيمان؟ فإن كان في المناصب فهل هو بالنسبة إلى الرسول وحده أم بالنسبة

إلى الأنبياء؟ قولان.

وإن كان في الإيمان فهل هو في إيمان من آمن اليأسول من الفريقين أو من آمن قديماً وحديثاً؟ قولان

﴿ وكثير منهم ساء ما يعملون ﴾ هذا تنوع في التفصيل.

فالجملة الأولى جاءت منهم أمة مقتصدة، جاء الخبر الجار والمجرور، والخبر الجملة من قوله ساء ما يعملون،

وبين التركيبين تفاوت غريب من حيث المعنى

وذلك أن الاقتصاد جعل وصفاً، والوصف ألزم للموصوف من الخبر، فأتى بالوصف اللازم في الطائفة

المدوحة، وأخبر عنها بقوله: منهم، والخبر ليس من شأنه اللزوم ولا سيما هنا، فأخبر عنهم بأنهم من أهل

الكتاب في الأصل، ثم قد تزول هذه النسبة بالإسلام فيكون التعبير عنهم والإخبار بأنهم منهم، باعتبار الحالة

الماضية.

(488/4)

وأما في الجملة الثانية فإنهم منهم حقيقة لأنهم كفار، فجاء الوصف بالإلزام، ولم يجعل خبراً، وجعل خبر

الجملة التي هي ساء ما يعملون، لأن الخبر ليس من شأنه اللزوم، فهم بصدد أن يسلم ناس منهم فيزول عنهم

الإخبار بمضمون هذه الجملة، واختار الزمخشري في ساء أن تكون التي لا تنصرف، فإن فيه التعجب كأنه قيل

: ما أسوأ عملهم! ولم يذكر غير هذا الوجه.

واختار ابن عطية أن تكون المتصرفه تقول: ساء الأمر يسوء، وأجاز أن تكون غير المتصرفه فتستعمل

استعمال نعم ونس كقوله: ساء مثلاً.

فالمتصرفه تحتاج إلى تقدير مفعول أي ساء ما كانوا يعملون بالمؤمنين، وغير المتصرفه تحتاج إلى تمييز أي ساء

عملاً ما كانوا يعملون.

﴿ يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ﴾ هذا نداء بالصفة الشريفة التي هي أشرف أوصاف الجنس

الإنساني، وأمر بتليغ ما أنزل إليه وهو صلى الله عليه وسلم قد بلغ ما أنزل إليه، فهو أمر بالديمومة

قال الزمخشري: جميع ما أنزل إليك ، وأي شيء أنزل غير مراقب في تبليغه أحداً ولا خائف أن ينالك مكروه وقال ابن عطية: أمر من الله لرسوله بالتبليغ على الاستيفاء والكمال ، لأنه قد كان يبلغ ، وإنما أمر في هذه الآية أن لا يتوقف على شيء مخافة أحد ، وذلك أن رسالته عليه السلام تضمنت الطعن على أنواع الكفرة وفساد أحوالهم ، فكان يلقي منهم عنناً ، وربما خافهم أحياناً قبل نزول هذه الآية وعن ابن عباس عنه عليه السلام: « لما بعثني الله برسالته ضقت به ذرعاً وعرفت أن من الناس من يكذبني فأنزل الله هذه الآية » .

وقيل : هو أمر بتبليغ خاص أي: ما أنزل إليك من الرجم والقصاص الذي غيره اليهود في التوراة والنصارى في الإنجيل .

وقيل : أمر بتبليغ أمر زينب بنت جحش ونكاحها .

وقيل : بتبليغ الجهاد والحث عليه ، وأن لا يتركه لأجل أحد .

وقيل : أمر بتبليغ معائب آهتهم ، إذ كان قد سكت عند نزول قوله ﴿ ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ﴾ الآية عن عيبها وكل واحد من هذا التبليغ الخاص

قيل : أنها نزلت بسببه ، والذي يظهر أنه تعالى آمنه من مكر اليهود والنصارى ، وأمره بتبليغ ما أنزله في أمرهم وغيره من غير مبالاة بأحد ، لأن الكلام قبل هذه الآية وبعدها هو معهم ، فيبعد أن تكون هذه الآية أجنبية عما قبلها وعما بعدها .

﴿ وإن لم تفعل فما بلغت رسالته ﴾ أي وإن لم تفعل بتبليغ ما أنزل إليك ، وظاهر هذا الجواب لا ينافي الشرط ، إذ صار المعنى : وإن لم تفعل لم تفعل ، والجواب لا بد أن يغير الشرط حتى يترتب عليه

فقال الزمخشري: فيه وجهان: أحدهما: أنه إذا لم يمثل أمر الله في تبليغ الرسالة وكنمها كلها كأنه لم يبعث رسولا، كان أمراً شنيعاً.

وقيل: إن لم تبلغ منها أدنى شيء وإن كلمة واحدة فأنت كمن ركب الأمر الشنيع الذي هو كتمان كلها، كما عظم قتل النفس بقوله: ﴿فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ والثاني: أن يراد فإن لم تفعل ذلك ما يوجب كتمان الوحي كله من العقاب، فوضع السبب موضع المسبب، ويعضده قوله عليه السلام «فأوحى الله إلي إن لم تبلغ رسالاتي لأعذبنك».

وقال ابن عطية: أي إن تركت شيئاً فكأنك قد تركت الكل، وصار ما بلغت غير معتد به

فمعنى: وإن لم تفعل، وإن لم تستوف

ونحو هذا قول الشاعر:

سئلت فلم تبخل ولم تعط نائلاً . . .

فسيان لاذم عليك ولا حمد

أي إن لم تعط ما يعد نائلاً وألا تتكاذب ليلت .

وقال أبو عبد الله الرازي: أجاب الجمهور بأن لم تبلغ واحداً منها كت كمن لم يبلغ شيئاً

وهذا ضعيف، لأن من أتى ببعض وترك البعض

فإن قيل: إنه ترك الكل كان كاذباً، ولو قيل: إن مقدار الجرم في ترك البعض مثل الجرم في ترك الكل، فهذا هو

الحلل الممتنع، فسقط هذا الجواب انتهى.

وما ضعف به جواب الجمهور لا يضعف به، لأنه قال: فإن قيل أنه ترك الكل كان كاذباً، ولم يقولوا ذلك إنما قالوا

: إن بعضها ليس أولى بالأداء من بعض، فإن لم تؤد بعضها فكأنك أغفلت أداها جميعاً

كما أن من لم يؤمن ببعضها كان كمن لا يؤمن بكلها لأداء كل منها بما يدي به غيرها، وكونها لذلك في حكم شيء

واحد، والشيء الواحد لا يكون مبلغاً غير مبلغ مؤمناً به غير مؤمن، فصار ذلك التبليغ للبعض غير معتد به،

وأما ما ذكر من أن مقدار الجرم في ترك البعض مثل الجرم في ترك الكل محال ممتنع، فلا استلحاق فيه.

ولله تعالى أن يرتب على الذنب اليسير العذاب العظيم، وله تعالى أن يعفو عن الذنب العظيم، ويؤاخذ بالذنب

الحقير: ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ وقد ظهر ذلك في ترتيب العقوبات في الأحكام الشرعية ، رتب على من أخذ شيئاً بالاختفاء والتستر ، قطع اليد مع ما أخذه أو قيمته ، ورتب على من أخذ شيئاً بالقهر والغلبة والغصب رد ذلك الشيء أو قيمته إن فقد دون قطع اليد وقال أبو عبد الله الرازي: والأصح عندي أن يقال: إن هذا خرج على قانون قوله: أنا أبو النجم وشعري شعري ، ومعناه: أن شعري بلغ في الكمال والفصاحة واللانة بحيث متى قيل فيه انه شعري فقد انتهى مدحه إلى الغاية التي لا يمكن أن يزداد عليها ، وهذا الكلام مفيد المبالغة التامة من هذا الوجه ، فكذا هاهنا

(490/4)

قال: فإن لم تبلغ رسالته فما بلغت رسالته ، يعني: أنه لا يمكن أن يصف البليغ بترك التهديد بأعظم من أنه ترك التعظيم ، فكان ذلك تنبيهاً على التهديد والوعيد وقرأ نافع وابن عامر وأبو بكر: رسالاته على الجمع. وقرأ باقي السبعة: على التوحيد.

﴿ والله يعصمك من الناس ﴾ أي لا تبال في التبليغ ، فإن الله يعصمك فليس لهم تسليط على قتلك لا بمؤامرة ، ولا باغتيال ، ولا باسيتلاء عليك بأخذ وأسر.

قال محمد بن كعب: نزلت بسبب الأعرابي الذي اخترط سيف النبي صلى الله عليه وسلم ليقتله انتهى ، وهو غورث بن الحرث ، وذلك في غزوة ذات الرقاع

وروى المفسرون أن أبا طالب كان يرسل رجالاً من بني هاشم يحرسونه حتى نزل قوله والله يعصمك من

الناس ، فقال: إن الله قد عصمني من الجن والإنس ، فلا أحتاج إلى من يحرسني

وقال ابن جرير: كان يهاب قريشاً فلما نزلت استلقى وقال: «من شاء فليخذلني مرتين أو ثلاثاً».

وروى أبو أمامة حديث ركانة من: ولد هاشم مشركاً أفكك الناس وأشد هم ، تصارع هو والرسول ، فصرعه

الرسول صلى الله عليه وسلم ثلاثاً ودعاه إلى الإسلام، فسأله آية، فدعا الشجرة فأقبلت إليه وقد انشقت نصفين، ثم سأله ردها إلى موضعها فالتأمت وعادت، فالتمسه أبو بكر وعمر فدلا عليه أنه خرج إلى واد أضمر حيث ركاة، فسارا نحوه واجتمعا به، وذكر أنهما خافا الكه من ركاة، فأخبرهما خبره معه وضحك، وقرأ والله يعصمك من الناس وهذا ما قبله يدل على أن ذلك نزل بمكة أو في ذات الرقاع، والصحيح أنها نزلت بالمدينة والرسول بها مقيم شهراً، وحرسه سعد وحذيفة، فنام حتى غط، فنزلت، فأخرج إليهما رأسه من قبة آدم وقال "أهرفوا أيها الناس فقد عصمني الله لأبالي من نصرني ومن خذلني" وأصل هذا الحديث في صحيح مسلم: وأما شج جبينه وكسر رباعيته يوم أحد فقيل: الآية نزلت بعد أحد، فأما إن كانت قبله فلم تتضمن العصمة هذا الابتلاء ونحوه من أذى الكفار بالقول، بل تضمنت العصمة من التي للأسر، وأما مثل هذه فيها الابتلاء الذي فيه رفع الدرجات واحتمال كل الأذى دون النفس في ذات الله، وابتلاء الأنبياء أشد، وما أعظم تكليفهم وأتى بلفظ يعصمك لأن المضارع يدل على الديمومة والاستمرار، والناس عام يراد به الكفار يدل عليه ما بعده.

وتضمنت هذه الجملة الإخبار بمغيب ووجد على ما أخبر به، فلم يصل إليه أحد بقتل ولا أسر مع قصداً لا عداً له مغالبة واغتيالاً.

وفيه دليل على صحة نبوته، إذ لا يمكن أن يكون إخباره بذلك إلا من عند الله تعالى، وكذا جميع ما أخبر به

(491/4)

﴿ إن الله لا يهدي القوم الكافرين ﴾ أي إنما عليك البلاغ لا الهداية، فمن قضيت عليه بالكفر والموافاة عليه لا يهدي أبداً، فيكون خاصاً.

قال ابن عطية: وأما على العموم على أن لا هداية في الكفر، ولا يهدي الله الكافر في سبيل كفره

وقال الزمخشري: ومعناه أنه لا يمكنهم مما يريدون إنزاله ، بل من هلاك انتهى .

وهو قول بعضهم لا يعينهم على بلوغ غرضهم منك

وقيل : المعنى لا يهديهم إلى الجنة .

والظاهر من الهداية إذا أطلقت ما فسرناها به أولاً

﴿ قل يا أهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليكم من ربكم ﴾ قال رافع بن سلام بن مشكم ومالك بن الصيف ورافع بن حريملة: يا محمد ألت تزعم أنك على ملة إبراهيم ، وإنك تؤمن بالتوراة ونبوة موسى ، وأن ذلك حق ؟ قال « بلى ولكمكم أحدثتم وغيرتم وكنتم » فقالوا : إنا نأخذ بما في أيدينا فإنه الحق ، ولا نصدقك ، ولا تتبعك فنزلت

وتقدم الكلام على إقامة التوراة والإنجيل وما أنزل ، فأغنى عن إعادته

ونفى أن يكونوا على شيء جعل ما هم عليه عدماً صرفاً لفساده وطلانه فنفاه من أصله ، أو لاحظ فيه ،

صفة محذوفة أي : على شيء يعتد به ، فيتوجه النفي إلى الصفة دون الموصوف

﴿ وليزيدن كثيراً منهم ما أنزل إليك من ربك طغياناً وكفراً ﴾ تقدم تفسير هذه الجملة .

﴿ فلا تأس على القوم الكافرين ﴾ أي لا تحزن عليهم .

فأقام الظاهر مقام المضمّر تنبيهاً على العلة الموجبة لعدم التأسف ، أو هو عام فيندرجون فيه

وقيل : في قوله : ﴿ حتى تقيموا التوراة ﴾ جمع في الضمير ، والمقصود التفصيل أي حتى يقيم أهل التوراة

التوراة ، وقيم أهل الإنجيل الإنجيل ، ولا يحتاج إلى ذلك إن أريد ما في الكتابين من التوحيد ، فإن الشرائع فيه

متساوية .

﴿ إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف

عليهم ولا هم يحزنون ﴾ تقدم في البقرة تفسير مثل هذه الآية .

وقرأ عثمان ، وأبي وعائشة ، وابن جبير ، والجحدري والصابئين .

قال الزمخشري : وبها قرأ ابن كثير .

وقرأ الحسن ، والزهري : والصابئون بكسر الباء وضم الياء ، وهو من تخفيف الهمز كقراءة يستهزئون .

وقرأ القراء السبعة: والصابئون بالرفع، وعليه مصاحف الأمصار، والجمهور
وفي توجيه هذه القراءة وجوه: أحدها: مذهب سيبويه والخليل ونحاة البصرة أنه مرفوع بالابتداء، وهو
منوي به التأخير، ونظيره: إن زيدا وعمرو قائم، التقدير: إن زيدا قائم وعمرو قائم، فحذف خبر عمرو
لدلالة خبر إن عليه، والنية بقوله: وعمرو، التأخير.
ويكون عمرو قائم بخبره هذا المقدر معطوفاً على الجملة من أن زيدا قائم، وكلاهما لا موضع له من الإعراب

(492/4)

الوجه الثاني: أنه معطوف على موضع اسم إن لأنه قبل دخول إن كان في موضع رفع، وهذا مذهب الكسائي
والفراء.

أما الكسائي فإنه أجاز رفع المعطوف على الموضع سواء كان الاسم مما خفي فيه الإعراب، أو مما ظهر فيه
وأما الفراء فإنه أجاز ذلك بشرط خفاء الإعراب
واسم إن هنا خفي فيه الإعراب

الوجه الثالث: أنه مرفوع معطوف على الضمير المرفوع في هادوا: وروي هذا عن الكسائي.

ورد بأن العطف عليه يقتضي أن الصابئين تهودوا، وليس الأمر كذلك

الوجه الرابع: أن تكون إن بمعنى نعم حرف جواب، وما بعده مرفوع بالابتداء، فيكون والصابئون معطوفاً
على ما قبله من المرفوع، وهذا ضعيف

لأن ثبوت أن بمعنى نعم فيه خلاف بين النحويين، وعلى تقدير ثبوت ثبوت لثمن لسان العرب فتحتاج إلى شيء

يتقدمها يكون تصديقا له، ولا تجيء ابتدائية أول الكلام من غير أن تكون جواباً لكلام سابق

وقد أطلال الزخشمري في تقدير مذهب سيبويه ونصرته، وذلك مذكور في علم النحو، وأورد أسئلة وجوابات

في الآية إعرابية تقدم نظيرها في البقرة

وقوا عبد الله: يا أيها الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون

﴿ لقد أخذنا ميثاق بني إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلاً ﴾ هذا إخبار بما صدر من أسلاف اليهود من نقض الميثاق الذي أخذه تعالى عليهم ، وما اجترحوه من الجرائم العظام من تكذيب الأنبياء وقتل بعضهم ، والذين هم بحضرة الرسول هم أخلاف أولئك ، فغير بدع ما يصدر منهم للرسول من الأذى والعصيان ، إذ ذاك شنشنة من أسلافهم .

﴿ كلما جاءهم رسول بما لا تهوى أنفسهم فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون ﴾ تقدم تفسير مثل هذا في البقرة وقال الزمخشري هنا : (فإن قلت) : أين جواب الشرط ؟ فإن قول فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون ناب عن الجواب ، لأن الرسول الواحد لا يكون فريقين ، ولأنه لا يحسن أن تقول إن أكرمت أخي أذاك أكرمت . (قلت) : هو محذوف يدل عليه قوله : فريقاً كذبوا وفريقاً يقتلون ، كأنه قيل : كلما جاءهم رسول منهم ناصبوه .

وقوله : فريقاً كذبوا ، جواب مستأنف لسؤال قائل : كيف فعلوا برسولهم ؟ انتهى قوله : فإن قلت : أين جواب الشرط ؟ سمي قوله كلما جاءهم رسول شرطاً وليس بشرط ، بل كل منصوب على الظرف لإضافتها إلى المصدر المتسبب من ما المصدرية الظرفية ، والعامل فيها هو ما يأتي بعدما المذكورة ، وصلتها من قوله : ﴿ كلما فضجت جلودهم بدلناهم ﴾ كلما ﴿ ألقوا فيها ﴾ وأجمعت العرب على أنه لا يجزم بكلمة ، وعلى تسليم تسميته شرطاً فذكر أن قوله فريقاً كذبوا ينبوع عن الجواب لوجهين : أحدهما : قوله : لأن الرسول الواحد لا يكون فريقين ، وليس كما ذكر ، لأن الرسول في هذا التركيب لا يراد به الواحد ، بل المراد به الجنس وأي نجم طلع ، وإذا كان المراد به الجنس انقسم إلى الفريقين فريق كذب ، وفريق قتل .

والوجه الثاني قوله: ولأنه لا يحسن أن تقول إن أكرمت أخي أخاك أكرمت ، يعني أنه لا يجوز تقديم منصوب فعل للجواب عليه.

وليس كما ذكر ، بل مذهب البصريين والكسائي إن ذلك جائز حسن ، ولم يمنعهُ إلا الفراء وحده ، وهذا كله على تقدير تسليم إن كلما شرط ، وإلا فلا يلزم أن يعتذر بهذا ، بل يجوز تقديم منصوب الفعل العامل في كلما عليه.

فتقول في كلما جتني أخاك أكرمت ، وعموم نصوص النحويين على ذلك ، لأنهم حين حصر ، وأما يجب تقديم المفعول به على العامل وما يجب تأخيره عنه قالوا: وما سوى ذلك يجوز فيه التقديم على العامل والتأخير عنه ، ولم يستثنوا هذه الصورة ، ولا ذكروا فيها خلافاً.

فعلى هذا الذي قررناه يكون العامل في كلما قوله كذبوا ، وما عطف عليه ولا يكون محذوفاً.

وقال الحوفي وابن عطية: كلما ظرف ، والعامل فيه كذبوا.

وقال أبو البقاء: كذبوا جواب كلما انتهى.

وجاء بلفظ يقتلون على حكاية الحال الماضية استفظاعاً للقتل ، واستحضاراً لتلك الحال الشنيعة للتعجب منها قاله الزمخشري.

ويحسن مجيئه أيضاً كوفرأس آية ، والمعنى: أنهم يكذبون فريقاً فقط ، وقتلوا فريقاً ولا يقتلونه إلا مع التكذيب ، فاكتمى بذكر القتل عن ذكر التكذيب أي اقتصر ناس على كذب فريق ، وزاد ناس على التكذيب القتل ﴿ وحسبوا أن لا تكون فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ﴾ قال ابن الأنباري: نزلت في قوم كانوا على الكفر قبل البعثة ، فلما بعث الرسول كذبوه بغياً وحسداً ، فعموا وصموا لجانب الحق ، ثم تاب الله عليهم أي عرضهم للتوبة يارسال الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإن لم يتوبوا ثم عموا وصموا كثير منهم لأنهم لم يجمعوا كلهم على خلافه انتهى.

والضمير في: وحسبوا ، عائد على بني إسرائيل ، وحسبانهم سببه اغترارهم بإمهال الله حين كذبوا الرسل وقتلوا ، أو وقوع كونهم أبناء الله وأحباءه في أنفسهم ، وأنهم لا تمسهم النار إلا مقدار الزمان الذي عبدوا فيه العجل ، وإمداد الله لهم بطول الأعمار وسعة الأرزاق ، أو وقوع كون الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً أو

نصارى في أنفسهم ، واعتقادهم امتناع النسخ على شريعة موسى ، فكل من جاءهم من رسول كذبه وقتلوه
خمسة أقوال .

والفتنة هنا : الابتلاء والاختبار .

ف قيل : في الدنيا بالقحط والوباء وهو الطاعون ، أو القتل ، أو العداوة وأضيق الحال ، أو القمل ، والضفادع ،

والدم ، أو التيه ، و قتال الجبارين ، أو مجموع ما ذكر أقوال ثمانية

وقيل : في الآخرة بالافتضاح على رؤوس الأشهاد ، أو هو يوم القيامة وشدته ، أو العذاب بالنار والخلود ثلاثة
أقوال .

وقيل : الفتنة ما نالهم في الدنيا وفي الآخرة ، وسدت أن وصلتها مسد مفعولي حسب على مذهب سيبويه

وقرأ الحرميان وعاصم وابن عامر : بنصب نون تكون بأن الناصبة للمضارع ، وهو على الأصل إذ حسب من

الأفعال التي في أصل الوضع لغير المتيقن

(494/4)

وقرأ النحويان وحمزة برفع النون ، وأن هي المخففة من الثقيلة واسم ضمير الشأن محذوف ، والجمل المنفية في
موضع الخبر .

نزل الحسينان في صدورهم منزلة العلم ، وقد استعملت حسب في المتيقن قليلاً قال الشاعر

حسبت التقى والجود خير تجارة . . .

رباحاً إذا ما المرء أصبح ناقلاً

وتكون هنا تامة .

﴿ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ ﴾ قالت جماعة : توتهم هذه ردهم إلى بيت المقدس بعد الإخراج الأول

وعماهم وصمهم .

قيل : ولوجهم في شهواتهم فلم يبصروا الحق ، ولم يسمعوا داعي الله

وقالت جماعة: توتهم ببعث عيسى عليه السلام

وقالت جماعة: بعث محمد صلى الله عليه وسلم

وقيل: الأول: في زمان زكريا ويحيى وعيسى عليهم الصلاة والسلام ، وتوفيق كثير منهم للإيمان

والثاني: في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم آمن جماعة به ، وأقام الكثير منهم على كفرهم

وقيل: الأول عبادة العجل ثم التوبة عنه ، ثم الثاني بطلب الرؤية وهي محال غير معقول في صفات القلله:

الزخشي جرياً علي مذهبه الاعتزالي في إنكار رؤية الله تعالى

وقال القفال في سورة بني إسرائيل: ما يجوز أن يكون تفسير لهذه الآية وقيل: الأول بعد موسى ثم تاب عليهم

ببعث عيسى .

والثاني بالكفر بالرسول.

والذي يظهر أن المعنى حسب بنو إسرائيل حيث هم أبناء الرسل والأنبياء أن لا يتلوا إذا عصوا الله ، فعصوا

الله تعالى وكفى عن العصيان بالعمى والصمم ، ثم تاب الله عليهم إذ حلت بهم الفتنة برجعهم عن المعصية إلى

طاعة الله تعالى ، وبدىء بالعمى لأنه أول ما يعرض للمعرض عن الشرائع أن لا يبصر من آتاه بها من عند الله ، ثم

لو أبصره لم يسمع كلامه ، فعرض لهم الصمم عن كلامه

ولما كانوا قبل ذلك على طريق الهداية ، ثم عرض لهم الضلال ، نسب الفعل إليهم وأسند لهم ولم يأت ،

فأعماهم الله وأصمهم كما جاء في قوله ﴿ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم فأصمهم وأعمى أبصارهم ﴾

إذ هذا فيمن لم يتسبق له هداية ، وأسند الفعل الشريف إلى الله تعالى في قوله ﴿ ثم تاب الله عليهم ﴾ لم يأت ،

ثم تابوا إظهاراً للاعتناء بهم ولطفه تعالى بهم

وفي العطف بالفاء دليل على أنهم يعقب الحسابان عصيانهم وضلالهم ، وفي العطف بـ"ثم" دليل على أنهم تبادوا

في الضلال زماناً إلى أن تاب الله عليهم.

وقرأ النخعي وابن وثاب بضم العين والصاد وتخفيف الميم من عموا ، جرت مجرى زكمت الرجل وأزكته ، وحم

وأحمه ، ولا يقال: زكمته الله ولا حمته الله ، كما لا يقال: عميته ولا صمته ، وهي أفعال جاءت مبنية للمفعول

الذي لم يسم فاعله وهي متعدية ثلاثية، فإذا بنيت للفاعل صارت قاصرة، فإذا أردت بناءها للفاعل متعدية أدخلت همزة التنقل وهي نوع غريب في الأفعال

(495/4)

وقال الزمخشري: وعموا وضموا بالضم على تقدير عما هم الله وضمهم أي رماهم بالعمى والضمم كما يقال: نركته إذا ضربته بالنيزك، وركبته إذا ضربته بركبتك انتهى.

وارتفاع كثير على البدل من المضمر.

وجوزوا أن يرتفع على الفاعل، والواو علامة للجمع لا ضمير على لغة أكلوني البراغيث، ولا ينبغي ذلك لقلة هذه اللغة.

وقيل: خبر مبتدأ محذوف تقديره هم أي: العمى والضم كثير منهم.

وقيل: مبتدأ والجملة قبله في موضع الخبر.

وضعف بأن الفعل قد وقع موقعه، فلا ينوي به التأخير

والوجه هو الإعراب الأول.

وقرأ ابن أبي عبلة: كثيراً منهم بالنصب.

﴿ والله بصير بما يعملون ﴾ هذا فيه تهديد شديد، وناسب ختم الآية بهذه الجملة المشتملة على بصير، إذ تقدم قبله فعموا.

﴿ لقد كفر الذين قلوا إن الله هو المسيح ابن مريم ﴾ تقدم شرح هذه الجملة وقائلو ذلك: هم اليعقوبية،

زعموا أن الله تعالى تجلى في شخص عيسى عليه السلام

﴿ وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم ﴾ رد الله تعالى مقاتلهم بقول من يدعون إلهيته وهو

عيسى، أنه لا فرق بينه وبينهم في أنهم مربوبون، وأمرهم بإخلاص العبادة، ونبه على الوصف الموجب

للعبادة وهو الربوبية.

وفي ذلك ردّ عليهم في فساد دعواهم ، وهو أن الذي يعظمونه ويرفعون قدره عما ليس له يرّد عليهم مقاتهم ، وهذا الذي ذكره تعالى عنه هو مذكور في إنجيلهم يقرؤونه ولا يحيلون به ، وهو قول المسيح يا معشر بني المعمودية.

وفي رواية: يا معشر الشعوب قوموا بنا إلى أبي وأبيكم ، وإلهي وإلهكم ، ومخلصي ومخلصكم ﴿ إنه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة وماواه النار ﴾ الظاهر أنه كلام المسيح ، فهو داخل تحت القول .

وفيه أعظم ردع منه عن عبادته ، إذ أخبر أنه من عبد غير الله منعه الله دار من أفردته بالعبادة ، وجعل مأواه النار.

﴿ إن الله لا يغفر أن يشرك به ﴾ وقيل : هو من كلام الله تعالى مستأنف ، أخبر بذلك على سبيل الوعيد والتهديد .

وفي الحديث الصحيح من حديث عتبان بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله حرم النار على من قال لا إله إلا الله يتبغي بذلك وجه الله ﴾ ﴿ وما للظالمين من أنصار ﴾ ظاهره أنه من كلام عيسى ، أخبرهم أنه من تجاوز ووضع الشيء غير موضعه فلا ناصر له ، ولا مساعد فيما افتري وتقول ، وفي ذلك ردع لهم عما اتحلوه في حقهم من دعوى أنه إله ، وأنه ظلم إذا جعلوا ما هو مستحل في العقل واجباً وقوعه ، أو فلا ناصر له ولا منجى من عذاب الله في الآخرة ويحتمل أن يكون من كلام الله تعالى ، أخبر أنهم ظلموا وعدلوا عن الحق في أمر عيسى وثقّلهم عليه ، فلا ناصر لهم على ذلك .

﴿ لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة ﴾ هؤلاء هم الملكية من النصارى القائلون بالتثليث
وظاهر قوله: ثالث ثلاثة، أحد آلهة ثلاثة.

قال المفسرون: أرادوا بذلك أن الله تعالى وعيسى وأمه آلهة ثلاثة، ويؤكد ﴿ أنت قلت للناس اتخذوني
وأمي إلهين من دون الله ﴾ ﴿ ما اتخذ صاحبة ولا ولداً ﴾ ﴿ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ﴾ ﴿
ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله ﴾ وحكى المتكلمون عن النصارى أنهم يقولون: جوهر واحد ثلاثة
أقانيم: أب، وابن، وروح قدس.

وهذه الثلاثة إله واحد، كما أن الشمس تناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالأب الذات، وبالابن
الكلمة، وبالروح الحياة.

وأثبتوا الذات والكلمة والحياة وقالوا: إن الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء

بالحمر، أو اختلاط اللبن بالماء، وزعموا أن الأب إله، والابن إله، والروح إله، والكل إله واحد

وهذا معلوم البطلان ببديهية العقل أن الثلاثة لا تكون واحداً، وأن الواحد لا يكون ثلاثة، ولا يجوز في العربية في
ثالث ثلاثة إلا الإضافة، لأنك لا تقول ثلثت الثلاثة

وأجاز النصب في الذي يلي اسم الفاعل الموافق له في اللفظ أحمد بن يحيى ثعلب، وردّوه عليه جعلوه كاسم

الفاعل مع العدد المخالف نحو: رابع ثلاثة، وليس مثله إذ تقول: ربعث الثلاثة أي صيرتهم بك أربعة.

﴿ وما من إله إلا إله واحد ﴾ معناه لا يكون إله في الوجود إلا متصفاً بالوحدانية، وأكد ذلك بزيادة من

الاستغراقية وحصر إلهيته في صفة الوحدانية

وله رفع على البدل من إله على الموضع.

وأجاز الكسائي اتباعه على اللفظ، لأنه يميز زيادة من في الواجب، والتقدير وما إله في الوجود إلا إله واحد

أي: موصوف بالوحدانية لا ثاني له وهو الله تعالى

﴿ وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب الأليم ﴾ أي عما يفترون ويعتقدون في عيسى من

أنه هو الله، أو أنه ثالث ثلاثة، أو عدهم بإصابة العذاب الأليم لهم في الدنيا بالسبي والقتل، وفي الآخرة بالخلود

في النار، وقدم الوعيد على الاستدلال بسماوات الحدوث إيلاغاً في الزجر أي هذه المقالة في غاية الفساد،

بحيث لا تختلف العقول في فسادها ، فلتلك توعده أولاً عليها بالعذاب ، ثم اتبع الوعيد بالاستدلال بسمات
الحدوث على بطلانها .

وليمسّن اللام فيه جواب قسم محذوف قبل أداة الشرط ، وأكثر ما يجيء هذا التركيب وقد صحبت أن اللام
المؤذنة بالقسم المحذوف كقوله: ﴿ لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لغربناك
بهم ﴾ ونظير هذه الآية: ﴿ وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين ﴾ ومثله: ﴿ وإن أطعتموهم إنكم
لمشركون ﴾ ومعنى مجيء إن بغير باء ، دليل على أنه قبل إن قسم محذوف إذ لولا نية القسم لقال فإنكم
لمشركون الذين كفروا أي: الذين بشوا على هذا الاعتقاد .

(497/4)

وأقام الظاهر مقام المضمّر ، إذ كان الربط يحصل بقوله ليمسّنهم ، تكرير الشهادة عليهم بالكفر في قوله لقد
كفر وللإعلام بأنهم كانوا بمكان من الكفر ، إذ جعل الفعل في صلة الذين وهي تقضي كونها معلومة للسامع
مفروغاً من ثبوتها ، واستقرارها لهم ومن في منهم للتبويض ، أي كأننا منهم ، والربط حاصل بالضمير ، فكانه
قيل: كافرهم وليسوا كلهم بقوا على الكفر ، بل قد تاب كثير منهم من النصرانية
ومن أثبت أن من تكون لبيان الجنس أجاز ذلك هنا ، ونظيره بقوله ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ ﴿
أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه ﴾ هذا اللفظ بهم واستدعاء إلى التنصل من تلك المقالة الشنعاء بعد أن كرّر
عليهم الشهادة بالكفر .

والفاء في أفلا للعطف ، حجزت بين الاستفهام ولا النافية ، والتقديز فآلاً .
وعلى طريقة الزمخشري تكون قد عطفت فعلاً على فعل ، كأن التقديز أثبتون على الكفر فلا يتوبون ،
والمعنى على التعجب من انتفاء توبتهم وعدم استغفارهم ، وهم أجدر الناس بذلك ، لأن كفرهم أقبح الكفر ،
وأفصح في سوء الاعتقاد ، فتعجب من كونهم لا يتوبون من هذا الجرم العظيم

وقال الفراء: هو استهفام معناه الأمر كقوله: ﴿فهل أتم متهمون﴾ قال: إنما كان بمعنى الأمر، لأن المفهوم من الصيغة طلب التوبة والحث عليها، فمعناه توبوا إلى الله واستغفروه من ذنبكم القولين المستحيلين اتهمى وقال ابن عطية: رفق جل وعلا بهم بتحضيضه إياهم على التوبة وطلب المغفرة اتهمى وما ذكروه من الحث والتحضيض على التوبة من حيث المعنى، لا من حيث مدلول اللفظ، لأن أفلا غير مدلول ألا التي للحض والحث.

﴿والله غفور رحيم﴾ نبه تعالى على هذين الوصفين اللذين بهما يحصل قبول التوبة والغفران للحوية، والمعنى: كيف لا توجد التوبة من هذا الذنب وطلب المغفرة والمسئول منه لك متصف بالغفران التام والرحمة الواسعة طؤلاء وغيرهم؟

﴿ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ لما رد على النصارى قولهم الأول بقول المسيح

﴿اعبدوا الله وربي وربكم﴾ والثاني بقوله: ﴿وما من إله إلا إله واحد﴾ أثبت له الرسالة بصورة الحصر،

أي ما المسيح ابن مريم شيء مما تدعيه النصارى من كونه إلهاً وكونه أحد آلهة ثلاثة، بل هو رسول من جنس

الرسول الذين خلوا وتقدموا، جاء بآيات من عند الله كما جاءوا، فإن أحميا الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص على

يده، فقد أحميا العصا وجعلها حية تسعى، وقلق البحر، وطمس عليهد موسى، وإن خلقه من غير ذكر

فقد خلق آدم من غير ذكر وأتى.

وفي قوله: إلا رسول رد على اليهود حيث ادعوا كذبه في دعوى الرسالة، وحيث ادعوا أنه ليس لرشده

وقرأ حطان: من قبله رسل بالتنكير.

﴿وأمه صديقة﴾ هذا البناء من أبنية المبالغة، والأظهر أنه من التالي المجرد، إذ بناء هذا التركيب منه

سكيت وسكير، وشريب وطبيخ، من سكت وسكر، وشرب وطبيخ

ولا يعمل ما كان مبنياً من الثلاثي المتعدي كما يعمل فعول وفعال ومفعال ، فلا يقال زيد شرب الماء ، كما تقول : ضراب زيداً ، والمعنى : الإخبار عنها بكثرة الصدق .

قال ابن عطية : ويحتمل أن يكون من التصديق ، وبه سمي أبو بكر الصديق ولم يذكر الزمخشري غير أنه من التصديق

وهذا القول خلاف الظاهر من هذا البناء

قال الزمخشري : وأمه صديقة أي وما أمه لا كبعض النساء المصدقات للأنبياء المؤمنات بهم ، فما منزلتهما إلا منزلة بشرني : أحدهما نبي ، والآخر صحابي ، فمن أين اشتبه عليكم أمرهما حتى وصفتموهما بما لم يوصف به سائر الأنبياء وصحابتهم ؟ مع أنه لا تميز ولا تفاوت بينهما وبينهم بوجه من الوجوه انتهى

وفيه تحميل لفظ القرآن ما ليس فيه ، من ذلك أن قوله وأمه صديقة ليس فيه إلا الإخبار عنها بصفة كثرة

الصدق ، وجعله هو من باب الحصر فقالان وما أمه إلا كبعض النساء المصدقات إلى آخره ، وهكذا عادته يحمل ألفاظ القرآن ما لا تدل عليه

قال الحسن : صدقت جبريل عليه السلام لما أتاها كما حكى تعالى عنها ﴿ وصدقت بكلمات ربها وكتبه ﴾ وقيل : صدقت بآيات ربها ، وبما أخبر به ولدها .

وقيل : سميت بذلك لمبالغتها في صدق حالها مع الله ، وصدقها في براءتها مما رمتها به اليهود

وقيل : وصفها بصديقة لا يدل على أنها نبيه ، إذ هي رتبة لا تستلزم النبوة

قال تعالى : ﴿ فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين ﴾ ومن ذلك أبو بكر الصديق رضي الله عنه ، ولا يلزم من تكليم الملائكة بشراً نبوته فقد كلمت الملائكة قوماً ليسوا بأنبياء لحديث الثلاثة لأقرع ، والأعمى ، والأبرص .

فكذلك مريم .

﴿ كانا يأكلان الطعام ﴾ هذا تنبيه على سمة الحدوث ، وتبعيد عما اعتقدته النصارى فيهما من الإلهية ،

لأن من احتاج إلى الطعام وما يتبعه من العوارض لم يكن إلا جسماً مركباً من عظم ولحم وعروق وأعصاب

وأخلاط وغير ذلك ، وهو مما يدل على مصنوع مؤلف مدبر كغيره من الأجسام ، ولا حاجة تدعو إلى قولهم

كانا يأكلان الطعام كناية عن خروجه ، وإن كان قد قاله جماعة من المفسرين ، وإنما ذلك تنبيه على سمات الحدوث .

والحاجة إلى التغذي المفتقر إليه الحيوان في قيامه المنزه عنه الإله ، قال تعالى ﴿ وهو يطعم ولا يطعم ﴾ وإن كان يلزم من الاحتياج إلى أكل الطعام خروجه ، فليس مقصوداً من اللفظ مستعاراً له ذلك وهذه الجملة استئناف إخبار عن المسيح وأمه منبهة كما ذكرنا على سمات الحدوث ، وأنها مشاركان للناس في ذلك ، ولا موضع لهذه من الجملة من الإعراب ﴿ انظر كيف نبين لهم الآيات ﴾ أي الاعلام من الأدلة الظاهرة على بطلان ما اعتقدوه ، وهذا أمر للنبي صلى الله عليه وسلم .

(499/4)

وفي ضم ذلك الأمر لأمته في ضلال هؤلاء وبعدهم عن قبول ما نبهوا عليه ﴿ ثم انظر أنى يوفكون ﴾ كرر الأمر بالنظر لاختلاف المتعلق ، لأن الأول أثر بالنظر في كونه تعالى أوضح لهم الآيات وبينها بحيث لا يقع معها لبس ، والأمر الثاني هو بالنظر في كونهم يصرفون عن استماع الحق وتأمله ، أو في كونهم يقبلون ما بين لهم إلى الضد منه ، وهذان أمران تعجيب ودخلت ثم لتراخي ما بين العجيبين ، وكأنه يقتضي العجب من توضيح الآيات وتبيينها ، ثم ينظر في حال من بينت له فيرى إعراضهم عن الآيات أعجب من توضيحها ، لأنه يلزم من تبيينها تبينها لهم لواجوع إليها ، فكونهم أفكوا عنها أعجب .

(500/4)

قُلْ أَتَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَاللَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (76) قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرِ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ (77) لَعْنُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا تَائِبِينَ (78) كَافِرًا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (79) تَرَى كَثِيرًا مِنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ أَنْ سَخِطَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَفِي الْعَذَابِ هُمْ خَالِدُونَ (80) وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوا لَهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَكِنْ كَثِيرًا مِنْهُمْ فَاسِقُونَ (81)

﴿ قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرراً ولا نفعاً ﴾ لما بين تعالى بدليل النقل والعقل انتفاء الإلهية عن عيسى ، وكان قد توعدهم ثم استدعاهم للتوبة وطلب الغفران ، أنكر عليهم ووجه آخر وهو عجزه وعدم اقتداره على دفع ضرر وجلب نفع ، وأن من كان لا يدفع عن نفسه حرمي أن لا يدفع عنكم والخطاب للنصارى ، نهاهم عن عبادة عيسى وغيره ، وأن ما يعبدون من دون الله مسليهم في العجز وعدم القدرة .

والمعنى : ما لا يملك لكم إيصال خير ولا نفع .

قيل : وعبر بما تنبئها على أول أحواله ، إذ مرت عليه أزمان حالة الحمل لا يوصف بالعقل فيها ، ومن هذه صفته فكيف يكون إلهاً ، أو لأنها مبهمة كما قال سيبويه

وما : مبهمة تقع على كل شيء ، أو أريد به ما عبد من دون الله ممن يعقل ، وما لا يعقل

وعبر بما تغليباً لغير العاقل ، إذ أكثر ما عبد من دون الله هو ما لا يعقل كالأصنام والأوثان ، أو أريد النوع أي النوع الذي لا يملك لكم ضرراً ولا نفعاً كقوله ﴿ فانكحوا ما طاب لكم من النساء ﴾ أي النوع الطيب ، ولما كان إشرأخهم بالله تضمن القول والاعتقاد جاء الختم بقوله

﴿ والله هو السميع العليم ﴾ أي السميع لأقوالكم ، العليم باعتقادكم وما انطوت عليه نياتكم

وفي الإخبار عنه بهاتين الصفتين تهديد ووعيد على ما يقولونه ويعتقدونه ، وتضمنت الآية الإنكار عليهم حيث عجبوا من دونه من هو متصف بالعجز عن دفع ضرر أو جلب نفع

قيل : ومن مرّت عليه مدد لا يسمع فيها ولا يعلم ، وتركوا القادر على الإطلاق السميع للأصوات العليم بالنيات .

﴿ قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ﴾ ظاهره نداء أهل الكتاب الحاضرين زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويتناول من جاء بعدهم

ولما سبق القول في أباطيل اليهود وأباطيل النصارى ، جمع الفريقان في النهي عن الغلو في الدين وانتصب غير الحق وهو الغلو الباطل ، وليس المراد بالدين هنا ما هم عليه ، بل المراد الدين الحق الذي جاء به موسى وعيسى .

قال الزمخشري : الغلو في الدين غلوان : غلو حق ، وهو أن يفحص عن حقائقه ويفتش عن أبعاد معانيه ويجهد في تحصيل حججه كما يفعل المتكلمون من أهل العدل والتوحيد ، وغلو باطل وهو أن يجاوز الحق ويتعداه بالإعراض عن الأدلة واتباع الشبه كما يفعل أهل الأهواء والبدع اتهم

وأهل العدل والتوحيد هم أئمة المعتزلة ، وأهل الأهواء والبدع عندهم أهل السنة ، ومن عدا المعتزلة ومن غلو اليهود إنكار نبوة عيسى ، وادعاؤهم فيه أنه الله ومن غلو النصارى ما تقدم من اعتقاد بعضهم فيه أنه الله ، وبعضهم أنه أحد آلهة ثلاثة

(1/5)

واتصاب غير هنا على الصفة أي : غلوًا غير الحق .

وأبعد من ذهب إلى أنها استثناء متصل ، ومن ذهب إلى أنها استثناء ويقدره لكن الحق فاتبعوه .

﴿ ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيراً وضلوا عن سواء السبيل ﴾ هؤلاء القوم هم أسلاف اليهود والنصارى ضلوا في أنفسهم وأضلوا غيرهم كثيراً ، ثم عين ما ضلوا عنه وهو السبيل السوي الذي هو وسط في الدين وهو خيرها فلا إفراط ولا تفريط ، بل هو سواء معتدل خياو

وقيل: الخطاب للنصارى، وهو ظاهر كلام الزمخشري قال قد ضلوا من قبل هم أئمتهم في النصرانية كانوا على الضلال قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، وأضلوا كثيراً ممن شايعهم على التثليث، وضلوا لما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عن سواء السبيل حين كذبوه وحسدوه وبغوا عليه وقال ابن عطية: هذه المخاطبة هي للنصارى الذين غلوا في عيسى، والقوم الذين نهى النصارى عن اتباع أهوائهم والذي دعا إلى هذا التأويل أن النصارى في غلوهم ليسوا على هوى بني إسرائيل، بل هم في الضد بالأقوال، وإنما اجتمعوا في اتباع موضع الهوى فالآية بمنزلة قولك لمن تلومه على عوج هذه الطريقة طريقة فلان تمثله بأخر قد اعوج نوعاً من الاعوجاج وإن اختلفت نوازله.

ووصف تعالى اليهود بأنهم ضلوا قديماً، وأضلوا كثيراً من أتباعهم، ثم أكد الأمر بتكرار قوله وضلوا عن سواء السبيل.

وذهب بعض المتأولين إلى أن المعنى: يا أهل الكتاب من النصارى لا تتبعوا أهواء هؤلاء اليهود الذين ضلوا من قبل أي: ضل أسلافهم، وهم قبل مجيء محمد صلى الله عليه وسلم، وأضلوا كثيراً من المنافقين، وضلوا عن سواء السبيل الآن بعد وضوح الحق انتهى

ولا حاجة لإخراج الكلام عن ظاهره من أنه نداء لأهل الكتاب طائفتي اليهود، والنصارى. وأن قوله: ولا تتبعوا أهواء قوم، هم أسلافهم

فإن الزائغ عن الحق كثيراً ما يعتذر أنه على دين أبيه وطريقته، كما قالوا: ﴿إنا وجدنا آباءنا على أمة﴾ فنهوا عن اتباع أسلافهم، وكان في تنكير قوم تحقير لهم

وما ذهب إليه الزمخشري تخصيص لعموم من غير داعية إليه

وما ذهب إليه ابن عطية أيضاً تخصيص وتأويل بعيد في قوله ولا تتبعوا أهواء قوم أن المراد بهم لليهود، وأن المعنى: لا تكونوا على هوى كما كان اليهود على هوى، لأن الظاهر النهي عن اتباع أهواء أولئك القوم

وأبعد من ذهب إلى أن الضلال الأول عن الدين، والثاني عن طريق الجنة

﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى ابن مريم﴾ قال ابن عباس: لعنوا بكل لسان.

لعنا على عهد موسى في التوراة ، وعلى عهد داود في الزبور ، وعلى عهد عيسى في الإنجيل ، وعلى عهد محمد في القرآن .

(2/5)

وروي ابن جريج: أنه اقترن بلعنهم على لسان داود أن مسخوا خنازير ، وذلك أن داود مرّ على نفر وهم في

بيت فقال: من في البيت؟ قالوا: خنازير على معنى الاحتجاب ، قال: اللهم خنازير ، فكانوا خنازير .

ثم دعا عيسى على من افترى عليه وعلى أمه ولعنهم

وروي عن ابن عباس: لعن على لسان داود أصحاب السبت ، وعلى لسان عيسى الذين كفروا بالمائدة

وقال أكثر المفسرين: إن أهل أيلة لما اعتدوا في لسبت قال داود: اللهم العنهم واجعلهم آية ، فمسخوا قرده

ولما كفر أصحاب عيسى بعد المائدة قال عيسى: اللهم عذب من كفر بعدما أكل من المائدة عذاباً لم تعذبه

أحداً من العالمين ، والعنهم كما لعنت أصحاب السبت ، فأصبحوا خنازير ، وكانوا خمسة آلاف رجل ما فيهم

امرأة ولا صبي .

وقال الأصم وغيره: بشر داود وعيسى بمحمد صلى الله عليه وسلم ، ولعنا من كذبه

وقيل: دعوا على من عصاهما ولعنا .

وروي أن داود قال: اللهم ليلبسوا اللعنة مثل الرداء ومثل منطقة الحقوين ، اللهم اجعلهم آية ومثلاً لخلقك

والظاهر من الآية الإخبار عن أسلاف اليهود والنصارى أنهم ملعونون

وبناء الفعل للمفعول يحتمل أن يكون الله تعالى هو اللاعن لهم على لسان داود وعيسى ، ويحتمل أن يكونا هما

اللاعنان لهم .

ولما كانوا يتبجحون بأسلافهم وأنهم أولاد الأنبياء ، أخبروا أن الكفار منهم ملعونون على لسان أنبيائهم

واللعنة هي الطرد من رحمة الله ، ولا تدل الآية على اقتران اللعنة بمسوخ

والأفصح أنه إذا فرق منضمًا الجزئين اختير الإفراد على لفظ التثنية وعلى لفظ الجمع ، فكذلك جاء على لسان مفرداً ولم يأت على لساني داود وعيسى ، ولا على أسنة داود وعيسى فلو كان المنضمان غير متفرقين اختير لفظ الجمع على لفظ التثنية وعلى الإفراد نحو قوله ﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾ والمراد باللسان هنا الجارحة لا اللغة ، أي الناطق بلعنتم هو داود وعيسى ﴿ ذلك بما عصوا ﴾ أي ذلك اللعن كان بسبب عصيانهم ، وذكر هذا على سبيل التوكيد ، وإلا فقد فهم سبب اللعنة بإسنادها إلى من تعلق به الوصف الدال على العلية ، وهو الذين كفروا كما تقول : رجم الزاني ، فيعلم أن سببه الزنا .

كذلك اللعن سببه الكفر ، ولكن أكد بذكره ثانية في قوله ذلك بما عصوا .

﴿ وكانوا يعتدون ﴾ يحتمل أن يكون معطوفاً على عصوا ، فيقدر بالمصدر أي ويكونهم يعتدون ،

يتجاوزون الحد في العصيان والكفر ، ويتهون إلى أقصى غاياته

ويحتمل أن يكون استئناف إخبار من الله بأنه كان شأنهم وأمرهم الاعتداء ، ويقوي هذا ما جاء بعده كالشرح وهو قوله :

﴿ كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ﴾ ظاهره التفاعل بمعنى الاشتراك أي لا ينهى بعضهم بعضاً ، وذلك أنهم

جمعوا بين فعل المنكر والتجاهر به ، وعدم النهي عنه

(3/5)

والمعصية إذا فعلت وقدرت على العبد ينبغي أن يستتر بها من ابتلي منكم بشيء من هذه القاذورات فليستر

، فإذا فعلت جهاراً وتواطواً على عدم الإنكار كان ذلك تحريضاً على فعلها وسبباً للإفشائها وكثرتها .

قال الزمخشري : (فإن قلت) : كيف وقع ترك التناهي عن المنكر تفسيراً للمعصية ؟ (قلت) : من قبل أن الله

تعالى أمر بالتناهي ، فكان الإخلال به معصية وهو اعتداء ، لأن في التناهي حسماً للفساد

وفي حديث عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن أول ما دخل النقص على بني إسرائيل كان الرجل يلقي الرجل فيقول يا هذا اتق الله ودع ما تصنع ، فإنه لا يحل لك ثم يلقاه من الغد وهو على حاله فلا يمنعه ذلك ، أن يكون أكيله وشريبه وقعيده ، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ، ثم قرأ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل الآية إلى قوله فاستقون ثم قال والله لتأمرن بالمعروف وتنهون عن المنكر ولتأخذن به على يد الظالم ولتأطرنه عن الحق أطراً ، أو يضرب الله بقلوب بعضكم على بعض وليلعنكم كما لعنهم» أخرجه الترمذي.

ومعنى لتأطرنه لتردنه.

وقيل: التفاعل هنا بمعنى الاقتعال يُقال: انتهى عن الأمر وتناهى عنه إذا كف عنه ، كما تقول تجاوزوا واجتوزوا.

والمعنى: كانوا لا يمتنعون عن منكر.

وظاهر المنكر أنه غير معين ، فيصالح إطلاقه على أي منكر فعلوه

وقيل: صيد السمك يوم السبت.

وقيل: أخذ الرشا في الحكم.

وقيل: أكل الربا وأثمان الشحوم.

ولا يصح التناهي عما فعل ، فإما أن يكون المعنى أرادوا فعله كما ترى آلات أمارات الفسق وآلته تسوى وتهاياً

فينكر ، وإما أن يكون على حذف مضاف أي معاودة منكر أو مثل منكر.

﴿ لبس ما كانوا يفعلون ﴾ ذم لما صدر عنهم من فعل المنكر وعدم تناهيهم عنه.

وقال الزمخشري: تعجيب من سوء فعلهم ، مؤكداً لذلك بالقسم ، فيا حسرتا على المسلمين في إعراضهم عن

باب التناهي عن المنكر وقلة عنايتهم به كأنه ليس من ملة الإسلام في شيء مع ما يتلون من كتاب الله ، وما فيه

من المبالغات في هذا الباب انتهى.

وقال حذاق أهل العلم: ليس من شروط التناهي أن يكون سليماً من المعصية ، بل ينهي العصاة بعضهم بعضاً

وقال بعض الأصوليين: فرض على الذين يتعاطون الكووس أن ينهي بعضهم بعضاً ، واستدل بهذه الآية لأن قوله

صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

: لا يتناهون وفعلوه ، يقتضي اشتراكهم في الفعل ، وذمهم على ترك التناهي .

وفي الحديث : « لا يزال العذاب مكفوف عن العباد ما استتروا بمعاصي الله ، فإذا أعلنوها فلم ينكروها استحقوا عقاب الله تعالى » .

ترى كثيراً منهم يتولون الذين كفروا ﴿ الظاهر عود الضمير في : منهم ، على بني إسرائيل فقال مقاتل : كثيراً منهم هو من كان بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم يتولون الكفار وعبداء الأوثان ، والمراد كعب بن الأشرف وأصحابه الذين استجلبوا المشركين على الرسول ، وعلى هذا يكون ترى بصرية ، ويحتمل أن تكون من رؤية القلب ، فيحتمل أن يراد أسلافهم أي : ترى الآن إذ أخبرناك .

(4/5)

وقيل : كثيراً منهم منافقوا أهل الكتاب كانوا يتولون المشركين

وقيل : هو كلام منقطع من ذكر بني إسرائيل عني به المنافقون تولوا اليهود روي ذلك عن ابن عباس ومجاهد

﴿ لبس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم ﴾ تقدم الكلام على إعراب ما قال الزمخشري في قوله

أن سخط الله ، أنه هو المخصوص بالذم ومحل الرفع كأنه قيل : لبس زادهم إلى الآخرة سخط الله عليهم ،

والمعنى موجب سخط الله عليهم انتهى

ولا يصح هذا الإعراب إلا على مذهب الفراء ، والفارسي في أن ما موصولة ، أو على مذهب من جعل في

بس ضميراً ، وجعل ما تمييزاً بمعنى شيئاً ، وقدمت صفة التيني .

وأما على مذهب سيبويه فلا يستوي ذلك ، لأن ما عنده اسم تام معرفة بمعنى الشيء ، والجملة بعده صفة

للمخصوص المحذوف ، والتقدير : لبس الشيء قدمت لهم أنفسهم ، فيكون على هذا أن سخط الله في

موضع رفع بدل من ما انتهى .

ولا يصح هذا سواء كانت موصولة ، أم تامة ، لأن البدل يحل محل المبدل منه ، وأن سخط لا يجوز أن يكون

فاعلا كبئس ، لأن فاعل نعم ويس لا يكون أن والفعل

وقيل : إن سخط في موضع نصب بدلاً من الضمير المحذوف في قدمت ، أي قدمته كما تقول : الذي ضربت زيدا أخوك تريد ضربته زيدا .

وقيل : على إسقاط اللام أي : لأن سخط .

﴿ وفي العذاب هم خالدون ﴾ لما ذكر ما قدموا إلى الآخرة زاداً ، وذمه بأبلغ الذم ، ذكر ما صاروا إليه وهو العذاب وأنهم خالدون فيه ، وأنه ثمرة سخط الله ، كما أن السخط ثمرة العصيان ﴿ ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ﴾ إن كان المراد بقوله : ﴿ ترى كثيراً منهم ﴾ أسلافهم ، فالنبي داود وعيسى أو معاصري الرسول ، فالنبي هو محمد صلى الله عليه وسلم ، والذين كفروا عبدة الأوثان .

والمعنى : لو كانوا يؤمنون إيماناً خالصاً غير نفاق ، إذ موالاة الكفار دليل على النفاق

والظاهر في ضمير كانوا وضمير الفاعل في ما اتخذوهم أنه يعود على كثيراً منهم ، وفي ضمير المفعول أنه يعود على الذين كفروا .

وقال القفال وجهاً آخر وهو : أن يكون المعنى ولو كان هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم ما اتخذوهم هؤلاء اليهود أولياء

والوجه الأول أولى ، لأن الحديث إنما هو عن قوله كثيراً منهم ، فعود الضمائر على نسق واحد أولى من اختلافها .

وجاء جواب لو منفياً بما بغير لام ، وهو الأفضح ، ودخول اللام عليه قليل نحو قوله لو أن بالعلم تعطى ما تعيش به . . .

لما ظفرت من الدنيا بتقرون

﴿ ولكن كثيراً منهم فاسقون ﴾ خص الكثير بالفسق ، إذ فيهم قليل قد آمن

والمخبر عنهم أولاً هو الكثير ، والضمائر بعده له ، وليس المعنى

ولكن كثيراً من ذلك الكثير .

ولكنه لما طال أعيد بلفظه ، وكان من وضع الظاهر بلفظه موضع الضمير ، إذ كان السياق يكون ما اتخذوهم

أولياء ، ولكنهم فاستون .

فوضع الظاهر موضع هذا الضمير .

(5/5)

لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَقَلَّدِينَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا
نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَتَلُوا رَسُولَنَا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ (82) وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ
تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ (83) وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا
جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ وَنَطْمَعُ أَنْ يُدْخِلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ (84) فَأَنَّا نَبُغِ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ (85) وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ
(86) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرِمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (87) وَكُلُوا
مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ (88) لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ
يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَهَّارَةٌ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَوْ كَسْوَتُهُمْ أَوْ
تَخْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَهَّارَةٌ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظْ أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ
آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (89) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (90) إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ
وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنتُمْ مُنْهَوُونَ (91) وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاحْذَرُوا
فَإِنَّ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ (92) لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا
طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّيْبُ الْمُحْسِنِينَ (93) يَا
أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيُؤَلِّقُكُمُ اللَّهُ بِشَيْءٍ مِنَ الصَّيْدِ تَنَالُهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَا حُكْمٌ لِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ فَمَنْ اعْتَدَى

بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (94) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُعْتَدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينٍ عَدْلُ ذَلِكَ صِيًّا مَا لِيَدُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَنْمَا سَلَفٌ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انتِقَامٍ (95) أَحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلسَّيَّارَةِ وَحَرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرْمًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (96)

القسَّ بفتح القاف تتبع الشيء.

قال رؤية:

أصبحن عن قس الأذى غوافلا . . .

يمشين هونا حردا بهاللا

ويقال قس الأثر تتبعه ، وقصه أيضا.

والقس: رئيس النصارى في الدين والعلم ، وجمعه قسوس ، سمي بالمصدر لتبعبه العلم والدين وكذلك القسيس فصيل كالشريب ، وجمع القسيس بالواو والنون ، وجمع أيضا على قساوسة ، قال أمية بن أبي الصلت :

لو كان منقلب كانت قساوسة . . .

يحبيهم الله في أيديهم الزبير

قال الفراء: هو مثل مهالبة ، كثرت السيئات فأبدلوا إحداهن واوا ، يعيّن قياسه قساوسة.

وزعم ابن عطية أن القس بفتح القاف وكسرهما ، والقسيس اسم أعجمي عرب

الطمع قريب من الرجا ، يقال منمنه طمع يطمع طمعا وطماعة وطماعية؛ قال الشاعر:

طماعية أن يغفر الذنب غافر . . .

واسم الفاعل طمع.

الرجس اسم لكل ما يستقذر من عمل ، يقال رجس الرجل يرجس رجسا إذا عمل عملا قبيحا ، وأصله

من الرجس ، وهو شدة الصوت بالرعد؛ قال الراجز:

من كل رجاس يسوق الرجسا . . .

وقال ابن دريد: الرجز الشر، والرجز العذاب، والرکس العذرة والنقن، والرجس يقال للأمرين
الرمح معروف، وجمعه في القلة أرماح، وفي الكثرة رماح، ورمحة طعنه بالرمح، ورجل رماح: أي ذورم
ولا فعل له من معنى ذي رمح، بل هو كلابن وتامر، وثور رماح له قرنان، قال ذو الرمة:
وكان ذعرناه من مهاة ورامح . . .

بلاد الوري ليست لها ببلاد

والرماح: الذي يتخذ الرمح وصنعة المماحة.

الوبال: سوء العاقبة، ومرعى وبيل: يتأذى به بعد أكله.

البر: خلاف البحر.

وقال الليث: يستعمل نكرة، يقال: جلست برأً وخرجت برأً، وقال الأزهري هي من كلام المولدين، وفي

حديث سلمان «إن لكل أمر جواتياً وراثياً» كنى بذلك عن السر والعلانية، وهو من تغيير النسب.

﴿تجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا﴾ .

قال قتادة نزلت في ناس من أهل الكتاب كانوا على شريعة مما جاء به عيسى، آمنوا بالرسول، فأثنى الله عليهم

، قيل هو النجاشي وأصحابه تلا عليهم جعفر بن أبي طالب حين هاجر إلى الحبشة سورة مريم فأمنوا

وفاضت أعينهم من الدمع، وقيل هم وفد النجاشي مع جعفر إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، وكانوا

سبعين بعثهم إلى الرسول عليهم ثياب الصوف، اثنان وستون من الحبشة، وثمانية من الشام، وهم مجير الراهب

وإدريس وأشرف وثمامة وقثم ودريد وأمين، فقرأ عليهم الرسول صلى الله عليه وسلم يس، فبكوا وآمنوا

وقالوا: ما أشبه هذا بما كان ينزل على عيسى، فأنزل الله فيهم هذه الآية

وروي عن مقاتل والكلبي أنهم كانوا أربعين من بني الحارث بن كعب من نجران، واثنين وثمانين من الحبشة،

وثمانية وستين من الشام.

وروي عن ابن جبير قريب من هذا ، وظاهر اليهود العموم من كان مجزرة الرسول من يهود المدينة وغيرهم ، وذلك أنهم مرونا على تكذيب الأنبياء وقتلهم وعلى العتو والمعاصي ، واستشعارهم اللعنة وضرب الذلة والمسكنة ، فتحررت عداوتهم وكيدهم وحسدهم وخبثهم ، وفي الحديث « ما خلا يهوديان بمسلم إلا هما بقتله » وفي وصف الله إياهم بأنهم أشدّ عداوة إشعار بصعوبة إيجابتهم إلى الحق ، ولذلك قلّ إسلام اليهود

وقيل ﴿ اليهود ﴾ هنا هم يهود المدينة لأنهم هم الذين ماؤوا المشركين على المسلمين

وعطف ﴿ الذين أشركوا ﴾ على ﴿ اليهود ﴾ جعلهم تبعاً لهم في ذلك إذ كان اليهود أشدّ في العداوة ، إذ تباينوا هم والمسلمون في الشريعة لا في الجنس ، إذ بينهم وشائج متصلة من القرابات والأنساب القريبة فتعطفهم على كل حال الرحم على المسلمين ، ولأنهم ليسوا على شريعة من عند الله ، فهم أسرع للإيمان من كل أحد من اليهود والنصارى ، وعطفوا هنا كما عطفوا في قوله ﴿ وتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين

أشركوا ﴾ واللام في ﴿ تجدن ﴾ هي الملتقى بها القسم المحذوف

وقال ابن عطية: هي لام الابتداء ، وليس بمرضي ، و﴿ الناس ﴾ هنا الكفار ، أي وتجدن أشدّ الكفار عداوة.

﴿ وتجدن أقويهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ﴾ أي هم ألين عريكة وأقرب ودّاً.

ولم يصفهم بالود إنما جعلهم أقرب من اليهود والمشركين ، وهي أمة لهم الوفاء والحلال الأربع التي ذكرها عمرو بن العاص في صحيح مسلم ، ويعظمون من أهل الإسلام من استشعروا منه ديناً وإنتم ، ويبغضون أهل الفسق ، فإذا سالموا فسلمهم صافٍ ، وإذا حاربوا فحربهم مدافعة ، لأن شرعهم لا يأمرهم بذلك ، وحين غلب الروم فارس سرّ رسول الله صلى الله عليه وسلم لغلبة أهل الكتاب لأهل عبادة النار ، ولإهلاك العدو الأكبر بالعدو الأصغر إذ كان مخوفاً على أهل الإسلام ، واليهود ليسوا على شيء من أخلاق النصارى ، بل شأنهم الخبث والليّ بالأسنة ، وفي خلال إحسانك إلى اليهودي يترقب ما يغتالك به ألا ترى إلى ما حكى تعالى عنهم ﴿ ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ﴾ وفي قوله تعالى: ﴿ الذين قالوا إنا نصارى ﴾ إشارة إلى أنهم ليسوا

متسكين بمجئقة النصرانية ، بل ذلك قول منهم وزعم ، وتعلق ﴿ للذين آمنوا ﴾ الأول بعداوة والثاني بمودة وقيل هما في موضع النعت ووصف العداوة بالأشد والمودة بالأقرب دليل على تفاوت الجنتين بالنسبة إلى المؤمنين ، فتلك العداوة أشد العداوات وأظهرها ، وتلك المودة أقرب وأسهل ، وظاهر الآية يدل على أن النصرارى أصلح حالاً من اليهود وأقرب إلى المؤمنين مودة ، وعلى هذا الظاهر فسر الآية على من وقفنا على كلامه .

قال بعضهم : وليس على ظاهره وإنما المراد أنهم أكثر أسباب مودة من اليهود ، وذلك ذم لهم ، فإن من كثرة أسباب مودته كان تركه للمودة أفحش ، ولهذا قال أبو بكر الرازي من الجهال من يظن أن في هذه الآية مدحاً للنصارى وإخباراً بأنهم خير من اليهود ، وليس كذلك لأن ما في الآية من ذلك إنما هو صفة قوم قد آمنوا بالله وبالرسول صلى الله عليه وسلم يدل عليه ما ذكره في نفي التلاوة من إخبارهم عن أنفسهم بالإيمان بالله وبالرسول ، ومعلوم عند كل ذي فطنة صحيحة أنعم في مقالتي الطائفتين أن مقالة النصرارى أقبح وأشد استحالة وأظهر فساداً من مقالة اليهود ، لأن اليهود تقر بالتوحيد في الجملة وإن كان فيها مشبهة ببعض ما اعتقدته في الجملة من التوحيد بالتشبيه ؛ انتهى كلام أبي بكر الرازي والظاهر ما قاله المفسرون وغيره من أن النصرارى على الجملة أصلح حالاً من اليهود ، وقد ذكر المفسرون فيما تقدم ما فضل به النصرارى على اليهود من كرم الأخلاق ، والدخول في الإسلام سريعاً ، وليس الكلام وارداً بسبب العقل ، وإنما ورد بسبب الانفعال للمسلمين ، وأما قوله لأن ما في الآية من ذلك إنما هو صفة قوم قد آمنوا بالله وبالرسول ليس كما ذكر ، بل صدر الآية يقتضي العموم لأنه قال : ﴿ وتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصرارى ﴾ ثم أخبر أن من هذه الطائفة علماء وزهاد ومتواضعين وسريعي استجابة للإسلام وكثيري بكاء عند سماع القرآن ، واليهود بخلاف ذلك والوجود يصدق قرب النصرارى من المسلمين وبعد اليهود

﴿ ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون ﴾ الإشارة بذلك إلى أقرب المودة عليه ، أي منهم علماء وعباد وأنهم قوم توأضع واستكانة ، وليسوا مستكبرين واليهود على خلاف ذلك لم يكن فيهم قط أهل ديارات ولا صوامع وانقطاع عن الدنيا ، بل هم معظمون متطاولون لتحصيلها حتى كأنهم لا يؤمنون بأخرة ولذلك لا يرى فيهم زاهد ، والرهبان جمع راهب كفارس وفرسان والرهب والرهبة الخشية وقيل الرهبان مفرد كسلطان وأنشدوا:

لو عاينت رهبان دير في القل . . .

تحدّر الرهبان تمشي وتزل

ويروي ونزل ، والتقسيس تقدم شرحه في المفردات

وقال ابن زيد : هورأس الرهبان.

وقيل : العالم.

وقيل : رافع الصوت بالقراءة.

وقيل : الصديق ، وفي هذا التعليل دليل على جلاله العلم ، وأنه سبيل إلى الهداية ، وعلى حسن عاقبة الانقطاع ، وأنه طريق إلى النظر في العاقبة على التواضع ، وأنه سبب لتعظيم الموحّد إذ يشهد من نفسه ومن كل محدث أنه مقتدر للموجد فيعظم عند مخترع الأشياء الباري ﴿ وإذا ما سمعوا ما أنزل إلى رسول الله ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق ﴾ هذا وصف برقة القلوب والتأثر بسماع القرآن ، والظاهر أن الضمير يعود على قسيسين ورهباناً فيكون عاماً ، ويكون قد أخبر عنهم بما يقع من بعضهم كما جرى للنجاشي حيث تلا عليه جمفر سورة مريم إلى قوله ﴿ ذلك عيسى ابن مريم ﴾ وسورة طه إلى قوله

﴿ وهل أتاك حديث موسى ﴾ فبكى وكذلك قومه الذين وفدوا على الرسول حين قرأ عليها ﴿ يس ﴾ فبكوا .

وقال ابن عطية ما معناه: صدر الآية عام في النصارى و﴿ إذا ما سمعوا ﴾ عام في من آمن من القادمين من أرض الحبشة ، إذ ليس كل النصارى يفعل ذلك ، بل هم الذين عبثهم النجاشي ليروا النبي صلى الله عليه وسلم ويسمعوا ما عنده ، فلما رأوه وتلا عليهم القرآن فاضت أعينهم من خشية الله تعالى ، انتهى وقال السدي: لما رجعوا إلى النجاشي آمن وهاجر بمن معه فمات في الطريق ، فصلى عليه الرسول صلى الله عليه وسلم والمسلمون واستغفروا له ، و﴿ ترى ﴾ من رؤية العين وأسند الفيض إلى الأعين وإن كان حقيقة للدموع كما قال:

ففاضت دموع العين مني صباية . . .

إقامة للمسبب مقام السبب ، لأن الفيض مسبب عن الامتلاء ، فالأصل ترى أعينهم تمتلئ من الدمع حتى تفيض ، لأن الفيض على جوانب الإناء ناشئ عن امتلائه ، قال الشاعر:

قوارض تأتيني وبحقرونها . . .

وقد يملأ الماء الإناء فيفعم

ويحتمل أنه أسند الفيض إلى الأعين على سبيل المبالغة في البكاء لما كانت تفاض فيها جعلت الفائضة بأنفسها على سبيل المجاز والمبالغة ، و﴿ من ﴾ في ﴿ من الدمع ﴾ قال أبو البقاء: فيه وجهان أحدهما: أن من لابتداء الغاية أي فيضها من كثرة الدموع والثاني: أن يكون حالاً ، والتقدير تفيض مملوءة من الدمع مما عرفوا من الحق ، ومعناها من أجل الذي عرفوه ، و﴿ من الحق ﴾ حال من العائد المحذوف أو حال من ضمير الفاعل في ﴿ عرفوا ﴾ .

وقيل: ﴿ من ﴾ في ﴿ من الدمع ﴾ بمعنى الباء أي بالدمع .

وقال الزمخشري: ﴿ من الدمع ﴾ من أجل البكاء من قولك دمعت عينه دمعاً .

(فإن قلت): أي فرق بين من ومن في قوله: ﴿ مما عرفوا من الحق ﴾ (قلت): الأول لابتداء الغاية على أن فيض الدمع ابتداءً ونشأ من معرفة الحق ، وكان من أجله سببه ، والثانية لتبيين الموصول الذي هو ما عرفوا ،

ويحتمل معنى التبويض على أنهم عرفوا بعض الحق فأبكاهم ، انتهى
والجملة من قوله: ﴿ وإذا سمعوا ﴾ تحتمل الاستئناف ، وتحتمل أن تكون معطوفة على خبر إنهم
وقرىء : ﴿ ترى أعينهم ﴾ على البناء لما لم يسم فاعله ﴿ يقولون ربنا آمنة فأكتبنا مع الشاهدين ﴾ المراد
بآمنة أنشأنا الإيمان الخاص بهذه الأمة الإسلامية
والشاهدون: قال ابن عباس وابن جريج وغيرهما: هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقالوا ذلك هم
شهداء على سائر الأمم ، كما قال تعالى: ﴿ لتكونوا شهداء على الناس ﴾ قال الزمخشري: وقالوا ذلك
لأنهم وجدوا ذكرهم في الإنجيل كذلك ، انتهى
وقال الطبري: معناه ولو قيل معناه ﴿ مع الشاهدين ﴾ بتوحيدك من جميع العالم من تقدم ومن تأخر لكان
صواباً .

وقيل: مع الذين يشهدون بالحق.

وقال الزجاج المراد بالشاهدين الأنبياء ، والمؤمنون ، والكتابي اللوح المحفوظ.
وقيل: معناه أثبتنا من قولهم كتب فلان في الجند أي ثبت ، ﴿ يقولون ﴾ في موضع نصب على الحال ، قاله
ابن عطية وأبو البقاء ، ولم يبيننا ذا الحال ولا العامل فيها ، ولا جائز أن يكون حالاً من الضمير في أعينهم لأنه
مجرور بالإضافة لا موضع له من رفع ولا نصب إلا على مذهب من ينزل الخبر منزلة المضاف إليه ، وهو قول
خطأ ، وقد بينا ذلك في كتاب منهج السالك من تأليفنا ، ولا جائز أن يكون حالاً من ضمير الفاعل في ﴿ عرفوا ﴾
﴿ لأنها تكون قيداً في العرفان وهم قد عرفوا الحق في هذه الحال وفي غيرها ، فالأولى أن تكون متأنفة ،
أخبر تعالى عنهم بأنهم التبسوا بهذا القول ، والمعنى أنهم عرفوا الحق بقلوبهم ونطقت به وأقرت ألسنتهم

﴿ وما لنا لا نُؤمنُ بالله وما جاءنا من الحق ﴾ هذا الإنكار واستبعاد الانتفاء الإيمان منهم مع قيام موجبته وهو عرفان الحق .

قال الزمخشري والتبريزي: وموجب الإيمان هو الطمع في دخولهم مع الصالحين ، والظاهر أن قولهم ذلك هو الظاهر لأنفسهم على سبيل المكاملة معها لدفع الوسوس والهواجس ، إذ فراق طريقة وسلوك أخرى لم ينشأ عليها مما يصعب ويشق ، أو قول بعض من آمن لبعض على سبيل التثبيت أيضاً ، أو قولهم ذلك على سبيل المحاجة لمن عارضهم من الكفار ، لما رجعوا إليهم ولا موهم على الإيمان أي ، وما يصدنا عن الإيمان بالله وحده .

وقد لاح لنا الصواب وظهر الحق النير

وروي عن ابن عباس أن اليهود أنكروا عليهم ولا موهم فأجابوهم بذلك ﴿ لا تؤمن ﴾ في موضع الحال ، وهي المقصودة وفي ذكرها فائدة الكلام ، وذلك كما تقول: جاء زيد راكباً جواباً لمن قال: هل جاء زيد ماشياً أو راكباً ، والعامل فيها هو متعلق به الجار والمجرور ، أي أي شيء يستقر لنا ويجعل في انتفاء الإيمان عنا ، وفي مصحف عبد الله وما لنا لا نُؤمنُ بالله وما أنزل علينا ربنا ونطمع ينبغي أن يحمل ذلك على تفسير قوله تعالى ﴿ وما جاءنا من الحق ﴾ لمخالفته ما أجمع عليه المسلمون من سواد المصحف

﴿ ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين ﴾ الأحسن والأسهل أن يكون استئناف إخبار منهم بأنهم طامعون في إنعام الله عليهم بدخولهم مع الصالحين ، فالواو عاطفة جملة على جملة ، و ﴿ ما لنا لا نُؤمنُ ﴾ لا ﴿ عاطفة على تؤمن أو على ﴾ لا ﴿ تؤمن ولا على أن تكون الواو والواو الحال ولم يذكر ابن عطية غير هذا الوجه .

وقال الزمخشري: والواو في ﴿ ونطمع ﴾ والواو الحال ، والعامل في الحال معنى الفعل العامل في لا تؤمن ، ولكن مفيداً بالحال الأولى لأنك لو أزلتها وقلت: وما لنا نطمع لم يكن كلاماً ، انتهى

وما ذكره من أن الحالين العامل فيهما واحد وهو ما في اللام من معنى الفعل ، كأنه قيل أي شيء حصل لنا غير مؤمنين طامعين ليس بجيد ، لأن الأصح أنه لا يجوز أن يقضي العامل حالين لذي حال واحلاً بحرف عطف إلا أفعال التفضيل ، فالأصح أنه يجوز فيه ذلك ، وذو الحال هنا واحد وهو الضمير المجرور بلامنا ، ولأنه أيضاً

تكون الواو دخلت على المضارع، ولا تدخل واو الحال على المضارع إلا بتأويل، فيحتاج أن يقدروا نحن
نطمع.

(10/5)

وقال الزمخشري: ويجوز أن يكون ﴿ ونطمع ﴾ حالاً من ﴿ لا تؤمن ﴾ على أنهم أنكروا على أنفسهم لأنهم
لا يوحدون الله، ويطمعون مع ذلك أن يصبحوا الصالحين، انتهى

وهذا ليس بجيد لأن فيه دخول واو الحال على المضارع ويحتاج إلى تأويل

وقال الزمخشري: وأن يكون معطوفاً على ﴿ لا تؤمن ﴾ على معنى وما لنا لا نجتمع بين التثنية وبين الطمع في

صحبة الصالحين أو على معنى: وما لنا لا نجتمع بينهما بالدخول في الإسلام لأن الكافر ما ينبغي له أن يطمع في

صحبة الصالحين، انتهى.

ويظهر لي وجه غير ما ذكره وهو أن يكون معطوفاً على تؤمن على أنه منفي كفي تؤمن، التقدير: وما لنا لا

تؤمن ولا نطمع فيكون في ذلك إنكار لانتفاء إيمانهم وانتفاء طمعهم مع قدرتهم على تحصيل الشيطان الإيمان

والطمع في الدخول مع الصالحين و﴿ مع ﴾ على بابها من المعية، وقيل: بمعنى في والصالحون أمة محمد صلى

الله عليه وسلم، قاله ابن عباس أو الرسول وأصحابه، قاله ابن زيد، أو المهاجرون الأولون، قاله مقاتل

وقيل: التقدير أن يدخلنا الجنة ﴿ فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء

الحسنين ﴾ ظاهره أن الإثابة بما ذكر مرتبة على مجرد القول، ولا بد أن يقق بالقول الاعتقاد وبين أنه مقترن

به أنه قال: ﴿ مما عرفوا من الحق ﴾ فوصفهم بالمعرفة، فدل على اقتران القول بالعلم، وقال: ﴿ وذلك

جزاء الحسنين ﴾ فإما أن يكون من وضع الظاهر موضع المضمرة تنبيهاً على هذا الوصف بهم، وأنهم أثبوا

لقيام هذا الوصف بهم، وهو رتبة الإحسان، وهي التي فسرهما رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله « أن

تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك » ولا إخلاص ولا علم أرفع من هذه الرتبة، وإما أن يكون أريد به

العموم فيكونون قد اندرجوا في المحسنين على أن هذه الإثابة لم تترتب على مجرد اللفظي ، ولذلك فسره
الزمخشري بقوله بما قالوا بما تكلموا به من اعتقاد وإخلاص من قولك هذا قول فلان أي اعتقاده وما يذهب
إليه انتهى .

وفسروا هذا القول بقولهم: ﴿ وما لنا لا نؤمن بالله ﴾ والذي يظهر أنه عنى به قولهم ﴿ يقولون ربنا آمنة
فاكتبنا مع الشاهدين ﴾ لأنه هو الصريح في إيمانهم ، وأما قوله ﴿ لا نؤمن بالله ﴾ فليس فيه تصريح بإيمانهم
، وإنما هو إنكار على انتفاء الإيمان منهم مع قيام موجب ، فلا تترتب عليه الإثابة

(11/5)

وقرأ الحسن ﴿ فاتاهم ﴾ من الإيتاء بمعنى الإعطاء لا من الإثابة ، والإثابة أبلغ من الإعطاء ، لأنه يلزم أن
يكون عن عمل بخلاف الإعطاء ، فإنه لا يلزم أن يكون عن عمل ولذلك جاء أخيراً ﴿ وذلك جزاء المحسنين
﴾ نبه على أن تلك الإثابة هي جزاء ، والجزاء لا يكون إلا عن عمل ﴿ والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك
أصحاب الجحيم ﴾ اندرج في ﴿ الذين كفروا وكذبوا ﴾ اليهود والنصارى وغيرهم لما ذكر ما للمؤمن ذكر ما
أعد للكافر .

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ﴾ ذكروا سبب نزولها في قصة طويلة ملخصها أن
جماعة من الصحابة عزموا على التقشف المفرط والعبادة المفرطة الدائمة من الصيام الدائم وترك إتيان النساء
واللحم والودك والطيب ولبس المسوح والسياحة في الأرض وجب المذاكير ، فنهاهم الرسول عن ذلك
ونزلت .

وقيل : حرم عبد الله بن رواحة عشاء ليلة نزل به ضيف لكون امرأته انتظرت له ولم تبادر إلى إطعام ضيفه ،
فحرمته هي إن لم يذقه ، فحرمه الضيف ، فقال عبد الله قربي طعامك ، كلوا بسم الله ، فأكلوا جميعاً وأخبر
الرسول بذلك ، فقال « أحسنت » .

وقيل في سبب نزولها غير ذلك.

ومناسبة هذه الآية لما قبلها هي أنه تعالى لما مدح النصارى بأن منهم قسيسين ورهباناً وعادتهم الاحتراز عن طبيبات الدنيا ومستلذاتها أوهم ذلك ترغيب المسلمين في مثل لك التقشف والتبتل بين تعالى أن الإسلام لا رهبانية فيه ، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم «أما أنا فأقوم وأنا م وأصوم وأفطر وآتي النساء وأنا ل الطيب ، فمن رغب عن سنتي فليس مني» .

وأكل صلى الله عليه وسلم الدجاج والفالوزج وكان يعجبه الحلوى والعسل والطيبنا هنا المستلذات من الحلال ومعنى لا تحرموها لا تمنعوا أنفسكم منها لمنع التحريم ولا تقولوا حرمنها على أنفسنا مبالغة منكم في العزم على تركها تزهداً منكم وتقشفاً ، وهذا هو المناسب لسبب النزول وقيل المعنى : لا تحرموا ما تريدون تحصيله لأنفسكم من الحلال بطريق غير مشروع كالغصب والربا والسرقة ،

بل توصلوا بطريق مشروع من ابتياع وإتباب وغيرهما

وقيل معناه لا تعتدوا بتحريم ما أحله الله لكم

وقيل : لا تحرموا على أنفسكم بالفتوى .

وقيل لا تلتزموا بتحريمها بنذر أو يمين لقوله ﴿ لم تحرم ما أحل الله لك ﴾ وقيل : خلط المصنوب بالمملوك خلطاً لا يتميز منه فيحرم الجميع ويكون ذلك سبباً لتحريم ما كان حلالاً ﴿ ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين ﴾ هذا نهي عن الاعتداء فيدخل فيه جميع أنواع الاعتداء ولا سيما ما نزلت الآية بسببه

قال الحسن : لا تجاوزوا ما حد لكم من الحلال إلى الحرام ، وتبعه الزمخشري فقال : ولا تعدوا حدود ما أحل الله لكم إلى ما حرم عليكم ، وقال ابن عباس ومجاهد وعكرمة وقتادة وإبراهيم لا تعدوا بالحنا وتحريم النساء ، وقال عكرمة أيضاً : لا تسيروا بغير سيرة الإسلام ، وقال السدي وعكرمة أيضاً : هو نهي عن هذه الأمور المذكورة من تحريم ما أحل الله ، فهو تأكيد لقوله ﴿ لا تحرموا ﴾ وقيل : ولا تعدوا بالإسراف في تناول الطبيبات كقوله :

﴿ وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ﴾ ﴿ وكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً ﴾ تقدم تفسير مثلها في قوله: ﴿ يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاً طيباً ﴾ ﴿ واتقوا الله الذي أنتم به مؤمنون ﴾ تأكيد للوصية بما أمر به وزاده تأكيداً بقوله: ﴿ الذي أنتم به مؤمنون ﴾ لأن الإيمان به يحمل على التقوى في امثال ما أمر به واجتناب ما نهى عنه.

﴿ لا يؤخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤخذكم بما عقدتم الأيمان ﴾ تقدم الكلام في تفسير نظير هذه الجملة، ومعنى ﴿ عقدتم ﴾ وثقتم بالقصد والنية، وقرأ الحرميان وأبو عمر بتشديد القاف، وقرأ الأخوان وأبو بكر بتخفيفها، وابن ذكوان بألف بين العين والقاف، وقرأ الأعمش بما عقدت الأيمان جعل الفعل للأيمان فالتشديد إما للتكثير بالنسبة إلى الجمع، وأما لكونه بمعنى المجرد نحو قدر وقدر، والتخفيف هو الأصل،

وبالألف بمعنى المجرد نحو جاوزت الشيء وجزته، وقاطعته وقطعته، أي هجرته

وقال أبو علي الفارسي: عاقدتم يحتمل أمرين أحدهما أن يكون كطارقت النعل وعاقت اللص، انتهى، وليس مثله لأنك لا تقول طرقت النعل ولا عقت اللص بغير ألف، وهذا تقول فيه عاقدت اليمين وعقدت باليمين، وقال الخطيب:

قوم إذا عاقدوا عقداً لجارهم. . .

فجعله بمعنى المجرد وهو الظاهر كما ذكرناه

قال أبو علي: والأحرى أن يراد به فاعلت التي تقتضي فاعلين كأن المعنى بما عاقدتم عليه إلا أن عداه بعلى لما كان بمعنى عاهد، قال: بما عاهد عليه الله كما عدى ﴿ ناديتم إلى الصلاة ﴾ يالى، وبابها أن تقول ناديت زيدا ﴿ وناديناه من جانب الطور الأيمن ﴾ لما كانت بمعنى دعوت إلى كذا قال مما دعا إلى الله ثم اتسع فحذف الجار ونقل الفعل إلى المفعول، ثم الضمر العائد من الصلة إلى الموصول، إذ صار بما عاقدتموه الأيمان، كما حذف من قوله ﴿ فاصدع بما تومر ﴾ انتهى، وجعل عاقد لاقتسام الفاعلية والمفعولية لفظاً والاشتراك فيهما معنى بعيد إذ يصير المعنى أن اليمين عاقدته كما عاقدتها إذ نسب ذلك إليه وهو عقدها هو على ييل

الحقيقة ، ونسبة ذلك إلى اليمين هو على سبيل المجاز لأنها لم تعتده بل هو الذي عقدها
وأما تقديره بما عاقدتم عليه وحذف حرف الجر ، ثم الضمير على التدرج الذي ذكره فهو أيضاً بعيد ، وليس
تنظيره ذلك بقوله ﴿ فاصدع بما تؤمر ﴾ بسديد لأن أمر يتعدى بحرف الجر تارة وتو بنفسه تارة إلى المفعول
الثاني وإن كان أصله الحذف تقول أمرتُ زيدا الخير ، وأمرته بالخير ، ولأنه لا يتعين في ﴿ فاصدع بما تؤمر ﴾
أن تكون ما موصولة بمعنى الذي ، بل يظهر أنها مصدرية فلا يحتاج إلى عائد ، وكذلك هنا الأولى أن تكون ما
مصدرية ، ويقوي ذلك ويحسنه الجابلة بعقد اليمين للمصدر الذي هو باللغوي أيانكم ، لأن اللغو مصدر ،
فالأولى مقابله بالمصدر لا بالموصول.

(13/5)

وقال الزمخشري: والمعنى: ولكن يؤاخذكم بما عقدتم إذا حنتم ، فحذف وقت المؤاخذة ، لأنه كان معلوماً
عندهم أو بنكت ما عقدتم ، فحذف المضاف انتهى؛ واليمين المتعقدة بالله أو بأسمائه أو صفاته
وقال الإمام أحمد: إذا حلف بالنبي صلى الله عليه وسلم انعقدت يمينه لأنه حلف بما لم يتم الإيمان إلا به ، وفي
بعض الصفات تفصيل.
وخلاف ذكر في الفقه.

﴿ فكفارتها إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم ﴾ الكفارة الفعلة التي من شأنها أن تكفر
الخطيئة أي تسترها ، والضمير في «فكفارتها» عائد على ما إن كانت موصولة اسمية ، وهو على حذف
مضاف كما تقدم ، وإن كانت مصدرية عاد الضمير على ما يفهم من المعنى وهو إثم الحنث وإن لم يجز له ذكر
صريح لكن يقتضيه المعنى ، ومساكين أعم من أن يكونوا ذكورا أو إناثا أو من الصنفين ، والظاهر تعداد
الأشخاص ، فلو أطعم مسكينا واحداً الكفارة عشرة أيام لم يجزه ، وبه قال مالك والشافعي ، وقال أبو حنيفة
يجزى ، وتعرضت الآية لجنس ما يطعم منه وهو من أوسط ما تطعمون ولم تعرض لمقدار ما يطعم كل واحد

هذا الظاهر ، وقد رأى مالك وجماعة أن هذا التوسط هو في القدر ، وبه قال عمر وعليّ وابن عباس ومجاهد

، ورأى جماعة أنه في الصنف ، وبه قال ابن عمر والأسود وعبيدة والحسن وابن سيرين ، وقال ابن عطية

الوجه أن يطعم بلفظ الوسط القدر والصنف؛ انتهى

وروي عن زيد بن ثابت وابن عباس والحسن وعطاء وابن المسيب مد لكل مسكين بمد الرسول ، وبه قال

مالك والشافعي ، وروي عن عمر وعليّ وعائشة نصف صاع من بر أو صاع من تمر ، وبه قال أبو حنيفة ،

والظاهر أنه لا يجزىء إلا الإطعام بما فيه كفاية وقتاً واحداً يسد به الجوعة ، فإن غداهم وعشاهم ألجئ ، وبه

قال عليّ ومحمد بن كعب والقاسم وسالم والشعبي وإبراهيم وقتادة والأوزاعي والثوري وأبو حنيفة ومالك ،

وقال ابن جبير والحكم والشافعي: من شرط صحة الكفارة تمليك الطعام للفقراء ، فإن غداهم وعشاهم لم

يجزه ، والظاهر أنه لا يشترط الإدام ، وقال ابن عمر: أوسط ما يطعم الخبز والتمر والخبز والزبيب وخير ما

نطعم أهلينا الخبز واللحم وعن غيره الخبز والسمن ، وأحسنه التمر مع الخبز ، وروي عن ابن مسعود مثله ،

وقال ابن حبيب: لا يجزىء الخبز قفاراً ولكن بإدام زيت أولبن أو لحم ونحوه ، والظاهر أن المراعي ما يطعم

أهليه الذي يختصون به ، أي من أوسط ما يطعم كل شخص شخص أهله ، وقيل المراعي عيش البلد ،

فالمنعنى من أوسط ما تطعمون أيها الناس أهليكم في الجملة من مدينة أو صقع ، ﴿ من أوسط ﴾ في موضع

مفعول ثان لإطعام ، والأول هو ﴿ عشرة مساكين ﴾ أي طعاماً من أوسط والعائد على ﴿ ما ﴾ من ﴿

تطعمون ﴾ في موضع محذوف أي تطعمونه وقرأ الجمهور ﴿ أهليكم ﴾ وجمع أهل بالواو والنون شاذ في

القياس .

(14/5)

وقرأ جعفر الصادق ﴿ أهاليكم ﴾ جمع تكسير وسكون الياء ، قال ابن جني: أهل بمنزلة ليلال ، واحداها

أهلة وليلاة ، والعرب تقول: أهل وأهله ومنه قوله:

وأهله وقد سريت بوذهم . . .

وقال الزمخشري والأهالي اسم جمع لأهل كاليالي في جمع ليلة والأراضي في جمع أرض ، وأما تسكين الياء في أهاليكم فهو كثير في الضرورة ، وقيل في السعة كما قال زهير

يطبع العوالي ركبت كل لهدم . . .

شبهت الياء بالالف فقدرت فيها جميع الحركات .

﴿ أو كسوتهم ﴾ هذا معطوف على قوله ﴿ إطعام ﴾ والظاهر أن كسوة هي مصدر وإن كان يستعمل للثوب الذي يستر ، ولما لم يذكر مقدار ما يطعم لم يذكر مقدار الكسوة وظاهر مطلق الكسوة وأجمعوا على أن القلنسوة بانفرادها لا تجزى ، وقال بعضهم الكسوة في الكفارة إزار وقميص ورداء ، وروي عن ابن عمر أو ثوبان لكل مسكين .

قاله أبو موسى الأشعري وابن سيرين والحسن وراعى قوم الزي والكسوة المتعارفة ، فقال بعضهم لا يجزىء الثوب الواحد إلا إذا كان جامعاً لما قد يتزين به كالكساء والملحفة ، وقال النخعي ليس القميص والدرع

والخمار ثوباً جامعاً ، وقال الحسن والحكم تجزىء عمامة يلف بها رأسه ، وقال مجاهد يجزىء كل شيء إلا التبان ، وقال عطاء وابن عباس وأبو جعفر ومنصور الكسوة ثوب قميص أو رداء أو إزار ، وقال ابن عباس تجزىء العباءة أو الشملة ، وقال طاوس والحسن ثوب لكل مسكين ، وعن ابن عمر إزار وقميص أو كساء ،

وهل يجزىء إعطاء كساوي عشرة أنفس لشخص واحد في عشرة أيام فيه خلاف كالإطعام ، وقرأ النخعي وابن المسيب وابن عبد الرحمن ﴿ كسوتهم ﴾ بضم الكاف ، وقرأ ابن جبير وابن السمين ﴿ أو كاسوتهم ﴾ بكاف الجر على أسوة ، قال الزمخشري المعنى أو مثل ما تطعمون أهليكم إسرافاً كان أو تقيراً

تنقصونهم عن مقدار نفقتهم ولكن تساوون بينهم وبينهم فإن قلت : ما محل الكاف ؟ قلت) الرفع ، قيل :

إن قوله ﴿ أو كسوتهم ﴾ عطف على محل ﴿ من أوسط ﴾ فدل على أنه ليس قوله ﴿ من أوسط ﴾ في

موضع مفعول ثان بالمصدر بل انقضى عنده الكلام في قوله ﴿ إطعام عشرة مساكين ﴾ ثم أضمر مبتدأ أخبر

عنه بالجار والجرور يبينه ما قبله تقديره طعامهم من أوسط ، وعلى ما ذكرناه من أن ﴿ من أوسط ﴾ في

موضع نصب تكون الكاف في ﴿ كاسوتهم ﴾ في موضع نصب لأنه معطوف على محل ﴿ من أوسط ﴾ وهو عندنا منصوب ، وإذا سرت ﴿ كاسوتهم ﴾ في الطعام بقيت الآية عارية من ذكر الكسوة ، وأجمع العلماء على أن الحانث مخير بين الإطعام والكسوة والعق وهي مخالفة لسواد المصحف ، وقال بعضهم ﴿ أو كاسوتهم ﴾ في الكسوة ، والظاهر أنه لا يجزىء إخراج قيمة الطعام والكسوة وبه قال الشافعي ، وقالوا حنيفة ، يجزىء ، والظاهر أنه لم يقيد المساكين بوصف فيجوز صرف ذلك إلى الذمي والعبد وبه قال أبو حنيفة ، وقال غيره لا يجزىء ، واتفقوا على أنه لا يجزىء دفع ذلك إلى المرتدة

(15/5)

﴿ أو تحرير رقبة ﴾ تسمية الإنسان رقبة تسمية الكل بالجزء وخص بذلك لأن الرقبته مألوف محل للتوثق والاستمسك فهو موضع الملك ، وكذلك أطلق عليه رأس ، والتحرير يكون بالإخراج عن الرق وعن الأسر وعن المشقة وعن التعب ، وقال الفرزدق

أبني غدانة إني حررتكم . . .

فوهبتكم لمطية بن جعال

أي حررتكم من الهجا ، والظاهر حصول الكفارة بتحرير ما يصدر عليه رقبة من غير اعتبار شيء آخر فيجزىء عتق الكفار وبه قال داود وجماعة من أهل الظاهر ، وقال أبو حنيفة يجزىء الكافر ومن به نقص يسير من ذوي العاهات ، واختار الطبري أجزاء الكافر ، وقال مالك لا يجزىء كافر ولا أعمى ولا أبرص ولا مجنون ، وقال ابن شهاب وجماعة: وفرق النخعي فأجاز عتق من يعمل أشغاله ويخدم ومنع عتق من لا يعمل كالأعمى والمقعد وأشل اليدين.

﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام ﴾ أي فمن لم يجد أحد هذه الثلاثة من الإطعام والكسوة والعق فلو كان ماله في غير بلده ووجد من يسلفه لم ينتقل إلى الصوم أو لم يجد من يسلفه فليلزمه انتظار ماله من بلده ويصوم وهو

الظاهر لأنه غير واجد الآن ، وقيل ينتظر والظاهر أنه إذا كان عنده فضل عن قوته وقوت من تلزمه نفقتهم يومه
وليلته وعن كسوتهم بقدر ما يطعم أو يكسو فهو واجد

وبه قال أحمد وإسحاق والشافعي ومالك ، وقال مالك إلا أن يخاف الجوع أو يكون في بلد لا يعطف عليه فيه ،
وقال ابن جبير: إن لم يكن له إلا ثلاثة دراهم أطعم ، وقال قتادة إذا لم يكن إلا قدر ما يكفر به صام ، وقال
الحسن إذا كان له درهمان أطعم ، وقال أبو حنيفة إذا لم يكن عنده نصاب فهو غير واجد ، وقال آخرون جاز
لمن لم يكن عنده فضل على رأس ماله الذي يتصرف به في معاشه أو يصوم ، والظاهر أنه لا يشترط التابع
وبه قال مالك والشافعي في أحد قوليه ، وقال ابن عباس ومجاهد وإبراهيم وقتادة وطاوس وأبو حنيفة
يشترط.

وقرأ أبي وعبد الله والنخعي

﴿ أيام متابعات ﴾ واتفقوا على أن العتق أفضل ، ثم الكسوة ، ثم الإطعام وبدأ الله بالأيسر فالأيسر على
الحال ، وهذه الكفارة التي نص الله عليها لازمة للحر المسلم ، وإذا حنث العبد فقال سفيان وأبو حنيفة
والشافعي ليس عليه إلا الصوم لا يجزئه غيره ، وحكى ابن نافع عن مالك لا يكفر بالعتق لأنه لا يكون له ولأهله
ولكن يكفر بالصدقة إن أذن له سيده ، والصوم أصوب ، وحكى ابن القاسم عنه أنه قال إن أطعم أو كسى
ياذن السيد فما هو بالبين وفي قلبي منه شيء ، ولو حلف بصدقة ماله فقال الشعبي وعطاء و طاوس لاشيء
عليه ، وقال الشافعي وإسحاق وأبو ثور: عليه كفارة يمين ، وقال أبو حنيفة م مقدار نصاب ، وقال بعضهم:
مقدار زكاته ، وقال مالك: ثلث ماله ولو حلف بالمشي إلى مكة ، فقال ابن المسيب والقاسم لاشيء عليه ،
وقال الشافعي وأحمد وأبو ثور: كفارة يمين ، وقال أبو حنيفة: يلزمه الوفاء به فإن عجز عن المشي لزمه أن يجح
راكباً ولو حلف بالعتق ، فإل عطاء : يتصدق بشيء ، وروي عن ابن عمر وابن عباس وعائشة عليه كفارة
يمين لا العتق ، وقال الجمهور: يلزمه العتق ومن قال الطلاق لازم له فقال المهدوي أجمع كل من يعتمد على قوله
إن الطلاق لازم لمن حلف به وحنث.

﴿ ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم ﴾ أي ذلك المذكور واستدل بها الشافعي على جواز التكفير بعد اليمين وقيل الحنث وفيها تنبيه على أن الكفارة لا تكون إلا بعد الحنث فهم يقدرون محذوفاً أي إذا حلفتم وحنثتم ﴿ واحفظوا أيمانكم كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تشكرون ﴾ قال الزمخشري أي يروا فيها ولا تحنثوا ، أراد الأيمان التي الحنث فيها معصية لأن الأيمان اسم جنس يجوز إطلاقه على بعض الجنس وعلى كله ، وقيل احفظوها بأن تكفروها ، وقيل احفظوها كيف حلفتم بها ولا تنسوها تهاوناً بها ﴿ كذلك ﴾ أي مثل ذلك البيان ﴿ بين الله لكم آياته ﴾ إعلام شريعته وأحكامه. ﴿ لعلكم تشكرون ﴾ نعمته فيما يعلمكم ويسهل عليكم المخرج منه ﴿ يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ﴾ نزلت بسبب قصة سعد بن أبي وقاص حين شرب طائفة من الأنصار والمهاجرين فتأخروا ، فقال سعد المهاجرون خير فرماه أنصاري بلحي جمل ففزر أنفه ، وقيل بسبب قول عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافياً ، وقيل بسبب قصة حمزة وعلي حين عقر شارف علي وقال هل أتم إلا عبيد لأبي وهي قصة طويلة ، وقيل كان أمر الخمر ونزول الآيات بتدرج ، فنزل ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلواتم سكارى ﴾ وقيل بسبب قراءة بعض الصحابة وكان منتشياً في صلاة المغرب ﴿ قل يا أيها الكافرون ﴾ على غير ما أنزلت ، ثم عرض ما عرض بسبب شربها من الأمور المؤدية إلى تحريمها حتى نزلت هذه الآية ، وقال ابن عباس نزلت بسبب حين من الأنصار ثملوا وعربدوا فلما صحوا جعل كل واحد يرى أثراً بوجهه وبجسده فيقولون هذا فعل فلان ، فحدثت بينهم ضغائن ، ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنه لما أمر تعالى بأكل ما رزقهم حلالاً طيباً ونهاهم عن تحريم ما أحله لهم مما لا إثم فيه وكان المستطاب المستلذ عندهم الخمر والميسر وكانوا يقولون الخمر والهموم وتنشط النفس وتشجع الجبان وتبعث على المكارم ، والميسر يحصل به تنمية المال ولذة الغلبة بين تعالى تحريم الخمر والميسر لأن هذه اللذة يقارنها مفسد عظيمة في الخمر إذ هاب العقل وإتلاف المال ولذلك ذم بعض حكماء الجاهلية إتلاف المال بها وجعل ترك ذلك مباحاً فقال :

أخي ثقة لا تتلف الخمر ماله . . .

ولكنه قد يهلك المال نائله

وتنشأ عنها مفسد آخر من قتل النفس وشدة البغضاء وارتكاب المعاصي لأن ملاك هذه كلها العقل فإذا ذهب العقل أتت هذه المفسد ، والميسر فيه أخذ المال بالباطل ، وهذا الخطاب للمؤمنين الذي منعوا منه في هذه الآية هي شهوات وعادات ، فأما الخمر فكانت لم تحرم بعد وإنما نزل تحريمها بعد وقعة أحد سنة ثلاث من الهجرة ، وأما الميسر ففيه لذة وغلبة ، وأما الأنصاب فإن كانت الحجارة التي يذبحون عندها وينحرون فحكم عليها بالرجس دفعا لما عسى أن يبقى في قلب ضعيف الإيمان من تعظيمها وإن كانت الأنصاب التي تعبد من دون الله فقرنت الثلاثة بها مبالغة في أنه يجب اجتنابها كما يجب اجتناب الأصنام ، وأما الأزلام التي كان الأكرون يتخذونها في أحدها لا وفي الآخر نعم ، والآخر غفل وكانوا يعظمونها ومنها ما يكون عند الكهان ومنها ما يكون عند قريش في الكعبة وكان فيها أحكام لهم ، ومن هذا القبيل الزجر بالطير والوحش وأخذ الفأل في الكتب ، ونحوه مما يصنعه الناس اليوم وقد اجتمعت أنواع من التأكيد في الآية منها التصدير وإنما قران الخمر والميسر بالأصنام إذا فسرنا الأنصاب بها وفي الحديث « مدمن الخمر كما بد وثن » والإخبار عنها بقوله رجس وقال تعالى: ﴿ فاجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ ووصفه بأنه من عمل الشيطان والشيطان لا يأتي منه إلا الشر البحت ، والأمر بالاجتناب وترجية الفلاح وهو الفوز باجتنابه فالخيبة في ارتكابه ، ویدیء بالخمر لأن سبب النزول إنما وقع بها من الفساد ولأنها جماع الإثم

وكانت خمر المدينة حين نزولها الغالب عليها كونها من العسل ومن التمر ومن الزبيب ومن الحنطة ومن الشعير وكانت قليلة من العنب ، وقد أجمع المسلمون على تحريم القليل والكثير من خمر العنب التي لم تمسها نار ولا خالطها شيء والأكثر من الأمة على أن ما أسكر كثيره فقلبه حرام ، والخلاف فيما لا يسكر قلبه ويسكر كثيره من غير خمر العنب مذكور في كتب الفقه ، قال ابن عطية وقد خرج قوم تحريم الخمر من وصفها بـرجس ، وقد

وصف تعالى في آية أخرى الميتة والدم ولحم الخنزير بأنها رجس فيجبيء من لك أن كل رجس حرام وفي هذا نظر والاجتناب أن تجعل الشيء جانباً وناحية انتهى

(18/5)

ولما كان الشيطان هو الداعي إلى التلبس بهذه المعاصي والمغري بها جعلت من عمله وفعله ونسبت إليه على جهة المجاز والمبالغة في كمال تقييحه كما جاء ﴿ فوكره موسى ففضى عليه قال هذا من عمل الشيطان ﴾ والضمير في ﴿ فاجتنبوه ﴾ عائد على الرجس المخبر عنه من الأربعة فكان الأمر باجتنابه متناً ولأهلها ، وقال الزمخشري (فإن قلت) إلام يرجع الضمير في قوله ﴿ فاجتنبوه ﴾ (قلت) إلى المضاف المحذوف كأنه قيل إنما شأن الخمر والميسر أو تعاطيهما أو ما أشبه ذلك ولذلك قال رجس من عمل الشيطان انتهى ، ولا حاجة إلى تقدير هذا المضاف بل الحكم على هذه الأربعة أنفسها أنها رجس أبلغ من تقدير ذلك المضاف لقوله تعالى : ﴿ إنما المشركون نجس ﴾ ﴿ إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة فهل أنتم منتهون ﴾ ذكر تعالى في الخمر والميسر مفسدتين إحداهما دنيوية والأخرى دينية فأما الدنيوية فإنها تثير الشرور والحفود وتؤول بشاربها إلى التقاطع وأكثر ما تستعمل في جماعة يقصدون التآنس باجتماعهم عليها والتودد والتحبب فتعكس عليهم الأمور فيصيرون إلى التباغض لأنها منزلة للعقل الذي هو ملاك الأشياء ، قد يكون في نفس الرجل الشيء الذي يكتمه بالعقل فيبوح به عند السكر فيؤذي إلى التلف ، ألا ترى إلى ما جرى إلى سعد وحمزة ، وما أحسن ما قال قاضي الجماعة أبو القاسم أحمد بن يزيد بن بقي ، وكان فقيهاً عالم على مذهب أهل الحديث ، فيما قرأته على القاضي العالم أبي الحسن بن عبد العزيز بن أبي الأحوص عنه رضي الله عنهما بكرمة

ألا إنما الدنيا كراح عتيقة . . .

أراد مديروها بها جلب الأتس

فلما أداروها أثارته حقوقهم . . .

فعاد الذي راموا من الأنتس بالعكس

وأما الميسر فإن الرجل لا يزال يقامر حتى يبقى سلبياً لأشيء له ، وينتهي من سوء الصنيع في ذلك أن يقامر حتى على أهله وولده فيؤذي به ذلك إلى أن يصير أعدى عدو لمن قمره وغلبه لأن ذلك يؤخذ منه على سبيل القهر والغلبة ولا يمكن امتناعه من ذلك ولذلك قال بعض الجاهلية

لوسيون بجحيل قد يسرت بها . . .

وكل ما يسر الأقوم مغروم

وأما الدينية فالخمر لغلبة السرور بها والطرب على النفوس والاستغراق في الملاذ الجسمانية تلهي عن ذكر الله وعن الصلاة ، والميسر إن كان غالباً به انشردت نفسه ومنعه حب الغلب والقهر والكسب عن ذكر الله تعالى ، وإن كان مغلوباً فما حصل له من الاقتباس والندم والاحتيال على أنه يصير غالباً لا يخطر بقلبه ذكر الله لأنه

تعالى لا يذكره إلا قلب تفرغ له واشتغل به عما سواه ، وقد شاهدنا من يلعب بالرد والشطرنج يجري بينهم من اللجاج والحلف الكاذب وإخراج الصلاة عن أوقاتها ما يبأ المسلم عنه بنفسه ، هذا وهم يلعبون بغير جعل شيء لمن غلب فكيف يكون حالهم إذا لعبوا على شيء فأخذوا الغالب وأفردوا الخمر والميسر هنا وإن كانا قد

جمعا مع الأنصاب والأزلام تأكيداً لقبح الخمر والميسر وتبعيداً عن تعاطيهما فنزلاً في الترك منزلة ما قد تركه المؤمنون من الأنصاب والأزلام والعداوة تتعلق بالأمر الظاهرة ، وعطف على هذا ما هو أشد وهو البغضاء لأن متعلقها القلب لذلك عطف على ذكر الله ما هو الأزم وأوجب وأكد وهو الصلاة ، وفيما ينتجه الخمر والميسر من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة أقوى دليل على تحميم ، وعلى أن ينتهي المسلم عنهما ولذلك جاء بعده ﴿ فهل أتم مسلمون ﴾ وهذا الاستفهام من أبلغ ما ينهى عنه كأنه قيل قد تلي

عليكم ما فيهما من المفاسد الدنيوية والدينية التي توجب الانتهاه فهل أتم منتهون أم باقون على حالكم مع علمكم بتلك المفاسد .

المؤمنون من الأنصاب والأزلام والعداوة تتعلق بالأمر الظاهرة ، وعطف على هذا ما هو أشد وهو البغضاء

لأن متعلقها القلب لذلك عطف على ذكر الله ما هو الأزم وأوجب وأكد وهو الصلاة ، وفيما ينتجه الخمر

والميسر من العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلاة أقوى دليل على تحميم ، وعلى أن ينتهي

المسلم عنهما ولذلك جاء بعده ﴿ فهل أتم مسلمون ﴾ وهذا الاستفهام من أبلغ ما ينهى عنه كأنه قيل قد تلي

وجعل الجملة اسمية والمواجهة لهم بأنتم أبلغ من جعلها فعلية
وقيل هو استفهام يضمن معنى الأمر أي فانتهاوا ولذلك قال عمر انتهيينا يا رب
وذكر أبو الفرج بن الجوزي عن بعض شيوخه أن جماعة كانوا يشربونها بعد نزول هذه الآية ، ويقولون إنما قال
تعالى : ﴿ فهل أنتم منتهون ﴾ فقال بعضهم انتهيينا .
وقال بعضهم لم تنته فلما نزل ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم ﴾ حرمت لأن الإثم
اسم للخمر ولا يصح هذا ، وقال التبريزي هذا استفهام ذم معناه الأمر أي اتهاوا معناه اتركوا وانتقلوا عنه إلى
غيره من الموظف عليكم انتهى .

ووجه ما ذكر من الذم أنه نبه على مفسد تولد من الخمر والميسر يقضي العقل بتركهما من أجلها لو لم يرد الشرع
بذلك فكيف وقد ورد الشرع بالترك ، وقد تقدم من قوله في البقرة أن جماعة من الجاهلية لم يشربوا الخمر صوتاً
لعقوبهم عما يفسدها وكذلك في الإسلام قبل نزول تحريمها
﴿ وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول واحذروا ﴾ هذا أمر بطاعة الله تعالى وطاعة الرسول صلى الله عليه
وسلم في امتثال ما أمر به واجتناب ما نهى عنه وأمر بالحذر من عاقبة المعصية ، وناسب العطف ﴿
وأطيعوا ﴾ على معنى قوله ﴿ فهل أنتم منتهون ﴾ إذ تضمن هذا معنى الأمر وهو قول ﴿ فانتهاوا ﴾ .
وقيل الأمر بالطاعة هذا مخصوص أي أطيعوا فيما أمرتم به من اجتناب ما أمرتم باجتنابه واحذروا ما عليكم
في مخالفة هذا الأمر ، وكرر وأطيعوا على سبيل التأكيد والأحسن أن لا يقيد الأمر هنا بل أمروا أن يكونوا
مطيعين دائماً حذرين خاشعين لأن الحذر مدعاة لى عمل الحسنات وارتقاء السيئات .

﴿ فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ﴾ أي فإن أعرضتم فليس على الرسول إلا أن يبلغ أحكام الله وليس عليه خلق الطاعة فيكم ، ولا يلحقه من تولىكم شيء بل ذلك لاحق بكم وفي هذا من الوعيد البالغ ما لا يخفاء به إذ تضمن أن عقابكم إنما يتولاه المرسل لا الرسول وما كلف الرسول من أمركم غير تبليغكم ، ووصف البلاغ بالمبين إما لأنه بين في نفسه واضح جلي وإما لأنه مبين لكم أحكام الله تعالى وتكاليفه بحيث لا يعتريها شبهة بل هي واضحة نيرة جليلة

وذهب الجمهور إلى أن هذه الآية دلت على تحريم الخمر وهو الظاهر وقد حلف عمر فيها وبلغه أن قوماً شربوها بالشام وقالوا هي حلال فاتفق رأيه ورأي عليّ على أن يستأبوا فإن تابوا وإلا قتلوا لأنهم اعتقدوا حلها ، والجمهور على أنها نجسة العين لتسميتها رجساً ، والرجس النجس المستقذر ، وذهب ربيعة والليث والمزني وبعض المتأخرين من البغداديين إلى أنها ظاهرة واختلفوا هل كان المسكر منها مباحاً قبل التحريم أم لا .

﴿ ليس على الذين آمنوا و عملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا و عملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا ثم اتقوا وأحسنوا والله يحب المحسنين ﴾ قال ابن عباس والبراء وأنس لما نزل تحريم الخمر قال قوم كيف بمن مات منا وهو يشربها ويأكل الميسر فنزلت فأعلم تعالى أن الذم والجناح إنما يتعلق بفعل المعاصي والذين ماتوا قبل التحريم ليسوا بمعاصين ، والظاهر من سبب النزول أن اللفظ عام ومعناه الخصوص وقيل هي عامة والمعنى أنه لا حرج على المؤمن فيما طعم من المستلذات إذا ما اتقى ما حرم الله منها وقضية من شربها قبل التحريم من صور العموم ، وهذه الآية شبيهة بآية تحويل القبلة حين سألوا عن مات على القبلة الأولى ، فنزلت ﴿ وما كان الله ليضيع إيمانكم ﴾ و ﴿ فيما طعموا ﴾ قيل من الخمر والطعم حقيقة في المأكولات مجاز في المشروب وفي اليوم قيل مما أكلوه من القمار فيكون فيه حقيقة ، وقيل منهما وعنى بالطعم الذوق وهو قدر مشترك بينهما ، وكررت هذه الجملة على سبيل المبالغة والتوكيد في هذه الصفات ولا ينافي التأكيد العطف بتم فهو نظير قوله ﴿ كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون ﴾ وذهب قوم إلى تباین هذه الجملة بحسب ما قدروا من متعلقات الأفعال فالمعنى إذا ما اتقوا الشرك والكبائر وآمنوا بالإيمان الكامل و عملوا الصالحات ثم اتقوا ثبتوا وداموا على الحالة المذكورة ثم اتقوا وأحسنوا اتهموا في التقوى إلى امتثال يلل بفرض

من النوافل في الصلاة والصدقة أو غير ذلك وهو الإحسان

وإلى قريب من هذا ذهب الزمخشري ، قال ﴿ إذا ما اتقوا ﴾ ما حرم عليهم وآمنوا وثبتوا على الإيمان والعمل الصالح وازدادوا ﴿ ثم اتقوا وآمنوا ﴾ ثبتوا على التقوى والإيمان ﴿ ثم اتقوا وأحسنوا ﴾ ثبتوا على اتقاء المعاصي ﴿ وأحسنوا ﴾ أعمالهم وأحسنوا إلى الناس واسوهم بما رزقهم الله من الطيبات اتتهن

(21/5)

وقيل الرتبة الأولى لماضي الزمان والثانية للحال والثالثة للاستقبال ، وقيل الاتقاء الأول هو في الشرك والتزام الشرع والثاني في الكبائر والثالث في الصغائر ، وقيل غير هذا مما لا إشعار للفظ به ، ومعنى الآية ثناء على أولئك ، الذين كانوا على هذه الصفة وحمد لهم في الإيمان والتقوى والإحسان إذ كانت الخمر غير محرمة إذ ذاك فالإثم مرفوع عن التمس بالمباح إذا كان مؤمناً متقياً محسناً وإن كان يؤول ذلك المباح إلى التحريم فتحريمه ذلك لا يضر المؤمن المتقي المحسن وتقدم شرح الإحسان وأن الرسول صلى الله عليه وسلم فسره في حديث سؤال جبريل فيجب أن لا يتعدى تفسيره

﴿ يا أيها الذين آمنوا ليلونكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم ﴾ نزلت عام الحديبية وأقام صلى الله عليه وسلم بالتعميم فكان الوحش والطيير يغشاهم في رحالهم وهم محرمون ، وقيل كان بعضهم أحرم وبعضهم لم يحرم فإذا عرض صيد اختلفت أحوالهم واشتبهت الأحكام ، وقيل قتل أبو اليسر حمار وحش برمحه فقيل قتل الصيد وأنت محرم فنزلت

ومناسبة هذه الآية لما قبلها هو أنهم لما أمرهم أن لا يحرموا الطيبات وأخرج من ذلك الخمر والميسر وهما حرامان دائماً ، أخرج بعده من الطيبات ما حرم في حال دون حال ، وهو الصيد وكان الصيد مما تعيش به العرب وتلذذ باقتناصه ولهم فيه الإشعار والأوصاف الحسنة ، والظاهر أن الخطاب بقوله ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ عام للمحل والمجزم لكن لا يتحقق الابتلاء إلا مع الإحرام أو الحرم

وقال ابن عباس هو للمحرمين ، وقال مالك هو للمحلين والمعنى ليختبرنكم الله ابتلاهم الله به مع الإحرام أو الحرم ، والظاهر أن قوله ﴿ بشيء من الصيد ﴾ يقتضي قليلاً ، وقيل ليعلم أنه ليس من الابتلاء العظيم كالابتلاء بالأنفس والأموال بل هو تشبيه بما ابتلي به أهل أيلة من صيد السمك وأنهم كانوا لا يصبرون عند هذا الابتلاء فكيف يصبرون عند ما هو أشد منه ومن في ﴿ من الصيد ﴾ للتبعيض في حال الحرمة إذ قد يزول الإحرام ويفارق الحرم فصيد بعض هذه الأحوال بعض الصيد على العموم ، قال الطبري وغيره من صيد البر دون البحر ، وقال ابن عطية ويجوز أن تكون من لبيان الجنس ، قال الزجاج وهذا كما تقول قال لأمتحنك بشيء من الرزق وكما قال تعالى: ﴿ فاجتنبوا الرجس من الشيطان ﴾ والمراد بالصيد المأكول لأن الصيد ينطلق على المأكول وغير المأكول

قال الشاعر :

صيد الملوك أرناب و ثعالب . . .

وإذا ركبت فصيدي الأبطال

وقال زهير :

ليث بعثر يسطاد الرجال إذا ما . . .

كذب الليث عن أقرانه صدقا

ولهذا قال أبو حنيفة إذا قتل المحرم ليتهاً أو ذنباً ضارياً أو ما يجري مجراه فعليه الجزاء بقتله

(22/5)

﴿ تناله أيديكم ورمحكم ﴾ أي بعض منه يتناول بالأيدي لقرب غشيانه حتى تتمكن منه اليد وبعض بالرمح لبعده وتفرقه فلا يوصل إليه إلا بالرمح ، وقال ابن عباس ﴿ أيديكم ﴾ فراخ الطير وصغار الوحش ، وقال مجاهد الأيدي الفراخ والبيض وما لا يستطيع أن يفر والرمح تنال كبار الصيد ، قيل ومالقا مجاهد غير

جائز لأن الصيد اسم للمتوحش الممتنع دون ما لا يمتنع انتهى ، يعني أنه لا يطلق على البيض صيد ولا يمتنع ذلك تسمية للشيء بما يؤول إليه ، قال ابن عطية والظاهر أن الله خص الأيدي بالذكر لأنها أعظم تصرفاً في الاصطلياد وفيها تدخل الجوارح والحبال وما علم باليد من فخاخ وشباك وخص الرماح بالذكر لأنها أعظم ما يخرج به الصيد وفيها يدخل السهم ونحوه ، واحتج بعض الناس على أن الصيد للأخذ لا للمثير بهذه الآية لأن المثير لم تنل يده ولا راحه بعد شيئاً .

وقرأ النخعي وابن وثاب يناله بالياء منقوطة من أسفل والجملة من قوله ﴿ تناله ﴾ في موضع الصفة لقوله ﴿ بشيء ﴾ أو في موضع الحال منه إذ قد وصف وأبعد من زعم أنه حال من الصيد

﴿ يعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ هذا تعليل لقوله ﴿ ليلونكم ﴾ ومعنى ﴿ يعلم ﴾ ليميز من يخاف عقابه تعالى وهو غائب منتظر في الآخرة فيبقي الصيد ممن لا يخاف مقدم عليه قاله الزمخشري ، وقال ابن

عطية ليستمر عليه وهو موجود إذ قد علم الله ذلك في الأزل ، وقال الكلبي لم يزل الله تعالى عالماً وإنما عبر بالعلم

عن الرؤية ، وقيل هو على حذف مضاف أي يعلم أولياء الله ، وقيل المعنى ليعلموا أن الله يعلم من يخافه

بالغيب أي في السر حيث لا يراه أحد من الناس فالخائف لا يصيد وغير الخائف يصيد ، وقيل يعاملكم معاملة من يطلب أن يعلم ، وقيل ليظهر المعلوم وهو خوف الخائف والغيب في موضع نصب على الحال ومعناه أن

الخائف غائب عن رؤية الله تعالى ومثله ﴿ من خشى الرحمن بالغيب ﴾ و ﴿ يخشون ربهم بالغيب ﴾ وقال عليه السلام: « فإن لم تكن تراه فإنه يراك » .

وقال الطبري معناه في الدنيا حيث لا يرى العبد ربه فهو غائب عنه ، قال ابن عطية والظاهر أن المعنى بالغيب

من الناس أي في الخلوة من خاف الله انتهى

عن الصيد من ذات نفسه انتهى

وقرأ الزهري ﴿ يعلم الله ﴾ من أعلم .

قال ابن عطية أي يعلم عباده انتهى

فيكون من أعلم المنقولة من علم المتعدية إلى واحد تعدى عرف فحذف المفعول الأول وهو عباده لدلالة المعنى

عليه وبقي المفعول الثاني وهو ﴿ من يخافه ﴾ .

﴿ فمن اعتدى بعد ذلك ﴾ المعنى فمن اعتدى بالمخالفة فصاد وذلك إشارة إلى النهي الذي تضمنه معنى الكلام السابق وتقديره فلا يصيد وا يدل عليه قوله ﴿ ليعلم الله من يخافه بالغيب ﴾ .

(23/5)

﴿ فله عذاب أليم ﴾ قيل في الآخرة.

وقيل في الدنيا.

قال ابن عباس يوسع بطنه وظهره جلدًا ويسلب ثيابه

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ ﴿ الذين آمنوا ﴾ عام وصرح هنا بالنهي عن قتل الصيد

في حال كونهم حرماً والحرم جمع حرام والحرام المحرم والكائن بالحرم، ومن ذهب إلى أن اللفظ يراد به معناه

استدل بقوله ﴿ وأنتم حرم ﴾ على منع المحرم والكائن بالحرم من قتل الصيد ومن لم يذهب إلى ذلك، قال

المعنى يحرمون بحج أو عمرة وهو قول الأكثر.

وقيل المعنى وأنتم في الحرم والظاهر النهي عن قتل الصيد وتكون الآية قبل هذه دلت بمعناها على النهي عن

الاصطياد فيستفاد من مجموع الآيتين النهي عن الاصطياد والنهي عن قتل الصيد والظاهر عموم الصيد وقد

خص هذا العموم بصيد البرلقول: ﴿ أحل لكم صيد البحر ﴾ .

وقيل والسنة بالحديث الثابت « خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم الغراب والحدأة والفأرة والكلب العقور »

فاقتصر على هذه الخمسة الثوري والشافعي وأحمد وإسحاق وقاس مالك على الكلب العقور كل ما كلب

على الناس وغيرهم وراه داخلًا في لفظه من لئد ونمر وفهد وذئب وكل سبع عاد فقال له أن يقتلها مبتدأً بها

لا هزبر وثعلب وضع فإن قتلها فدى

وقال مجاهد والنخعي لا يقتل من السباع إلا ما عدا عليه وروي نحوه عن ابن عمر

وقال أصحاب الرأي أن بداه بالسبع قتله ولا فدية وإن ابتدأه المحرم فقتله فدى

وقال مالك في فراخ السباع قبل أن تفترس لا ينبغي للمحرم قتلها ، وثبت عن عمر أمره المحرمين بقتل الحيات
وأجمع الناس على إباحة قتلها وثبت عن عمر إباحة قتل الزنبور لأنه في حكم العقرب وذوات السموم في حكم
الحية كالأفعى والرتيلا ومذهب أبي حنيفة وجماعة أن الصيد هو ما توحش مأكولاً أو غير مأكول.
فعلى هذا لو قتل المحرم سبعاً لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز قيمة شاة ، وقال زفر بالغاً ما بلغ ، وقال قوم الصيد
هو ما يؤكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان في قتل السبع وهو قول الشافعي ولا في قتل الفواسق الخمس ولا
الذئب وإذا كان الصيد مما حل أكله فقتله المحرم ولو بالذبح فمذهب أبي حنيفة ومالك أنه غير مذكي فلا يؤكل
لحمه وبه قال ابن المسيب وأحد قولي الحسن ومذهب الشافعي إن ذبح المحرم الصيد ذكاه ، وقال الحكم
وعمر بن دينار وسفيان يحل للحلال أكله وهو أحد قولي الحسن

﴿ ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ﴾ الظاهر تقييد القتل بالعمد فمن لم يتعمد فقتل خطأ

بأن كان ناسياً لإحرامه أو رماه ظاناً أنه ليس بصيد فإذا هو صيد أو عدل سهمه الذي رماه لغير صيد
فأصاب صيداً فلاجزاء عليه ، وروي ذلك عن ابن عباس وابن جبير وطاوس وعطاء وسالم وبه قال أبو ثور
وداود والطبري وهو أحد قولي الحسن البصري ومجاهد وأحمد بن حنبل ، وقال ابن عباس فيما أسنده عنه
الدارقطني إنما التكفير في العمد وإنما غلطوا في الخطأ ثلاثاً يعودوا ، وقيل خرج مخرج الغالب فالحق به النادر ،
وقيل ذكر التعمد لأن مورد الآية في من تعمد لقصة أبي اليسر إذ قتل الحمار متعمداً وهو محرم ومذهب أبي
حنيفة ومالك والشافعي وأصحابهم أن الخطأ بنسيان أو غيره كالعمد والعمد أن يكون ذاكراً لإحرامه قاصداً
للقتل وروي ذلك عن عمرو بن عباس وطاوس والحسن وإبراهيم والزهري ، قال الزهري جزاء العمد بالقرآن
والخطأ والنسيان بالسنة ، قال القاضي أبو بكر بن العربي إن كان يريد بالسنة الآثار التي وردت عن عمرو بن
عباس فنعماً هي وأحسن بها أسوة ، وقال مجاهد معناه متعمداً لقتله ناسياً لإحرامه فإن كان ذاكراً للإحرامه
فهذا أجل وأعظم من أن يكفر وقد حل ولا حرج له لارتكابه محذور إحرامه فبطل عليه كما لو تكلم بالصلاة
أو أحدث فيها ، قال ومن أخطأ فذلك الذي عليه الجزاء ، وقال نحوه ابن جريج ، وروي عن مجاهد أنه لاجزاء
عليه في قتله متعمداً ويستغفر الله وحجه تام ، وقرأ الكوفيون ﴿ فجزاء ﴾ بالتثنية ﴿ مثل ﴾ بالرفع
فارتفع جزاء على أنه خبر لمبتدأ محذوف الخبر تقديره عليه جزاء ومثل صفة أي فجزاء مماثل ما قتل

وقرأ عبد الله ﴿ فجزاؤه مثل ﴾ على الابتداء والخبر.
 وقرأ باقي السبعة ﴿ فجزاء مثل ﴾ برفع جزاء وإضافته إلى مثل ، فقيل مثل كأنها مقحمة كما تقول مثلك من
 يفعل كذا أي أنت تفعل كذا فالتقدير فجزاء ما قتل ، وقيل ذلك من إضافة المصدر إلى المفعول ويدل على هذا
 التقدير قراءة السلمي ﴿ فجزاء ﴾ بالرفع والتنوين ﴿ مثل ما قتل ﴾ بالنصب .
 وقرأ محمد بن مقاتل ﴿ فجزاء مثل ما قتل ﴾ بنصب جزاء ومثل والتقدير فليخرج جزاء مثل ما قتل ومثل
 صفة لجزاء .

وقرأ الحسن ﴿ من النعم ﴾ سكن العين تخفيفاً كما قالوا الشعر ، وقال ابن عطية هي لغة و ﴿ من النعم ﴾
 صفة لجزاء سواء رفع ﴿ جزاء ﴾ و ﴿ مثل ﴾ أو أضيف ﴿ جزاء ﴾ إلى ﴿ مثل ﴾ أي كائن من النعم
 ويجوز في وجه الإضافة أن يتعلق من النعم بجزاء إلا في وجه الأول لأن جزاء مصدر موصوف فلا يعمل
 وهم أبو البقاء في تجويزها أن يكون من النعم حالاً حل الضمير في قتل يعني من الضمير المنصوب المحذوف في قتل
 العائد ، على ما قال لأن المقتول يكون من النعم وليس المعنى على ذلك ، لأن الذي هو من النعم هو ما يكون
 جزاء لا الذي يقتله الحرم ، ولأن النعم لا تدخل في اسم الصيد والظاهر في المثليتها مثلية في الصورة والخالقة
 والصغر والعظم وهو قول الجمهور .

وروي ذلك عن عمرو بن عوف وابن عباس والضحاك والسدي وابن جبير وقتادة وبه قال مالك والشافعي
 ومحمد بن الحسن ، ونفاصيل ما يقابل كل مقتول من الصيد قد طول بها جماعة من المفسرين ولم يتعرض لفظ
 القرآن لها وهي مذكورة في كتب الفقه

وذهب جماعة من التابعين إلى أن المماثلة هي في القيمة يقوم الصيد المقتول ثم يشتري بقيمته طعاماً من الأنعام ثم يهدى وهو قول النخعي وعطاء وأحد قولي مجاهد.

وبه قال أبو حنيفة وأبو يوسف يشتري بالقيمة هدياً إن شاء وإن شاء اشترى طعاماً فأعطى كل مسكين نصف صاع وإن شاء صام عن كل نصف صاع يوماً ، وقال قوم المثلثة فيما وجد له مثل صورة وما لم يوجد له مثل فالمثلثة في القيمة وقد تعصب أبو بكر الرازي والزمخشري لمذهب أبي حنيفة ولفظ الآية ينبوع مذهب إذ ظاهر الآية يقتضي التخييرين أن يجزىء هيطاً من النعم مثل ما قتل وأن يكفر بطعام مساكين وأن يصوم عدل الصيام

والظاهر أن الجزاء لا يكون إلا في القتل لا في أخذ الصيد ولا في جنسه ولا في أكله وفاقاً للشافعي وخلافاً لأبي حنيفة إذ قال عليه جزاء ما أكل يعني قيمته وخالفه أصحابه فقالوا لا شيء عليه سوى الاستغفر لأنه تناول منه ، ولا في الدلالة عليه خلافاً لأبي حنيفة وأشهب إذ قالوا لا يضمن الدار الجزاء ، وروي ذلك عن ابن عمر وابن عوف ، وقال الشافعي ومالك وأبو ثور لا يضمن الدال والجزاء على القاتل ولا في جرحه ونقص قيمته بذلك ، وقال المزني عليه شيء ، وقال بعض أهل العلم إذا نقص من قيمته مثلاً العشر فعليه عشر قيمته ، وقال داود لا شيء عليه ، والظاهر أنه لو اجتمع محرمون في صيد لم يجب عليهم إلا جزاء واحد لأنه لا ينسب القتل إلى كل واحد منهم .

فأما المقتول فهو واحد يجب أن يكون المثل واحد ، وبه قال الشافعي وأحمد وإسحاق وقال أبو حنيفة ومالك والثوري يجب على كل واحد منهم جزاء واحد ، والظاهر أنه إذا حمل قوله ﴿ وأتم حرم ﴾ على عنيبه وهما محرمون بجح أو عمرة ومحرمون بمعنى داخلين الحرم وإن كانوا محلين ، أنه إذا قتل المحلون صيداً في الحرم أنه يلزمهم جزاء واحد ، وبه قال أبو حنيفة ، وقال مالك على كل واحد جزاء كامل وظاهر قوله ﴿ من النعم ﴾ أنه لا يشترط سن فيجزىء الجفر والعناق على قدر الصيد وبه قال أبو يوسف ومحمد ، وقال أبو حنيفة لا يجوز أن يهدى إلا ما يجزىء في الأضحية وهدى القرآن والظاهر من تقييد المنهيين عن القتل بقوله ﴿ وأتم حرم ﴾ أنه لو صاد الحلال بالحل ثم ذبحه في الحرم فلا ضمان وهو حلال وبه قال الشافعي ، وقال أبو حنيفة عليه الجزاء .

﴿ يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة ﴾ أي يحكم بمثل ما قتل.

قال ابن وهب من السنة أن يخير الحكمان من قتل الصيد كما خيره الله في أن يخرج هدياً بالغ الكعبة أو كفاة طعام مساكين أو عدل ذلك صياماً ، فإن اختار الهدي حكماً عليه بما يريانه نظراً لما أصاب وأدنى الهدي شاة ، وما لم يبلغ شاة حكماً فيه بالطعام ثم خير بين أن يطعمه أو يصوم مكان كل مديوماً وكذلك قال مالك ، والظاهر أنه يحكم به عدلان وكذلك فعل عمر في حديث قبيصة بن جابر استدعى عبد الرحمن بن عوف وحكما في ظبي بشاة وفعل ذلك جرير وابن عمر والظاهر أن العدلين ذكران فلا يحكم فيه امرأتان عدلتان ، وقرأ جعفر بن محمد ﴿ يحكم به ذوا عدل ﴾ على التوحيد أي يحكم به من يعدل منكم ولا يريد به الوحدة ، وقيل أراد به الإمام.

والظاهر أن الحكمين يحكمان في جزاء الصيد باجتهادهما وذلك موكل إليهما وبه قال أبو حنيفة ومالك وجماعة من أهل العلم ، وقال الشافعي الذي له مثل من النعم وحكمت فيه الصحابة بحكم لا يعدل عنه إلى غيره وما لم تحكم فيه الصحابة يرجع فيه إلى اجتهادهما فينظران إلى الجناس الثلاثة من الأنعام فكل ما كان أقرب شبيهاً به يوجبانه ، والظاهر أن الحكمين لا يكون أحدهما قاتل الصيد وهو قول مالك ، وقال الشافعي إن كان القتل خطأ جاز أن يكون أحدهما أو عمداً فلا لأنه يفسق به واستدل بقوله تعالى ﴿ يحكم به ذوا

عدل منكم ﴾ على إثبات القياس لأنه تعالى فرض تعيين المثل إلى اجتهاد الناس وظنونهم وجوزوا في انتصاب قوله ﴿ هدياً ﴾ أن يكون حالاً من ﴿ جزاء ﴾ فيمن وصفه بمثل لأن الصفة خصصته بقرب من المعرفة وأن يكون بدلاً من مثل في قراءة من نصب مثلاً أو من محله في قراءة من خفضه وأن ينتصب على المصدر والظاهر أنه حال من قوله به ومعنى ﴿ بالغ الكعبة ﴾ أن ينحر بالحرم ويتصدق به حيث شاء عند أبي حنيفة ، وقال الشافعي بالحرم ، وقرأ الأعرج ﴿ هدياً ﴾ بكسر الدال وتشديد الياء والجملة من قوله يحكم في موضع الصفة لقوله فجزاء أي حاكم به ذوا عدل وفي قوله ﴿ منكم ﴾ دليل على أنهما من

المسلمين وذكر الكعبة لأنها أم الحرام قالوا والحرم كله منحرف لهذا الهدى فما وقف به يعرفه من هدى الجزاء
ينحر بمنى وما لم يوقف به فينحر بمكة وفي سائر بقاع الحرم بشرط أن يدخل من الحل ولا بد أن يجمع فيه بين حل
وحرم حتى يكون بالغاً الكعبة.

(27/5)

﴿ أو كفارة طعام مساكين ﴾ قرأ الصاحبان بالإضافة والإضافة تكون بأدنى ملابس إذ الكفارة تكون كفارة
هدى وكفارة طعام وكفارة صيام ولا التفات إلى قول الفارسي ولم يصف الكفارة إلى الطعام لأنها ليست للطعام
إنما هي لقتل الصيد ، وأما ما ذهب إليه الزمخشري من زعمه أن الإطقة مبينة كأنه قيل أو كفارة من طعام
مساكين ، كهولك خاتم فضة ، بمعنى خاتم من فضة فليست من هذا الباب لأن خاتم فضة من باب إضافة
الشيء إلى جنسه والطعام ليس جنساً للكفارة إلا بتجاوز بعيد جداً ، وقرأ باقي السبعة بالتثنية ورفع
طعام ﴾ وقرأ كذلك الأعرج وعيسى بن عمر إلا أنهما أفردا مسكين على أنه اسم جنس ، قال أبو علي ﴿
طعام ﴾ عطف بيان لأن الطعام هو الكفارة

انتهى؛ وهذا على مذهب البصريين لأنهم شرطوا في البيان أن يكون في المعارف لافي النكرات فالأولى أن يعرب
بدلاً وقد أجمل في مقدار الطعام وفي عدد المساكين والظاهر أنه يكفي أقل ما ينطلق عليه جمع مساكين ، وقال
إبراهيم وعطاء ومجاهد والقاسم يقوم الصيد دراهم ثم يشتري بالدرهم طعاماً فيطعم كل مسكين نصف
صاع ، وروي هذا عن ابن عباس وتقويم الصيد قال أبو حنيفة ، وقال مجاهد وعطاء وابن عباس والشافعي
وأحمد يقوم الهدى ثم يشتري بقيه الهدى طعاماً ، وقال مالك أحسن ما سمعت ، إنه يقوم الصيد فينظر كم ثمنه
من الطعام فيطعم لكل مسكين مداً ويصوم مكان كل مديوماً

﴿ أو عدل ذلك صياماً ﴾ الأظهر أن يكون ذلك إشارة إلى أقرب مذكور وهو الطعام والطعام المذكور غير
معين في الآية لا كيلاً ولا وزناً فيلزم من ذلك أن يكون الصيام أيضاً غير معين عدداً والصيام مبني على الخلاف في

الطعام أهومدًا أو مدان.

وبالمدّ قال ابن عباس ومالك والمدّين قال الشافعي وعن أحمد القولان ، وجوّزوا أن يكون ذلك إشارة إلى الصيد المقتول وفي الظبي ثلاثة أيام وفي الإبل عشرون يومًا وفي النعامة وحمار الوحش ثلاثون يومًا قاله ابن عباس ، وقال ابن جبير ثلاثة أيام إلى عشرة أيام والظاهر عدم تقييد الإطعام بالصوم بمكان وبه قال جماعة من العلماء فحيث ما شاء كُهر بهما ، وقال عطاء وغيره الهدي والإطعام بمكة والصوم حيث شاء ، وقرأ الجمهور ﴿ أو عدل ﴾ بفتح العين ، وقرأ ابن عباس وطلحة بن مصرف والجدري بكسرها وتقدم تفسيرها في أوائل البقرة .

والظاهر أن أول التخيير أي ذلك فعل أجزاءه موسرًا كان أو معسرًا وهو قول الجمهور ، وقال ابن عباس وإبراهيم وحماد بن سلمة لا ينتقل إلى الإطعام إلا إذا لم يجد هديًا ولا إلى الصوم إلا إن لم يجد ما يطعم والظاهر أن التخيير راجع إلى قاتل الصيد وهو قول الجمهور ، وقال محمد بن الحسن الخيار إلى الحكيم والظاهر أن الواجب أحد هذه الثلاثة فلا يجمع بين الإطعام والصيام بأن يطعم عن يوم ويصوم في كفارة واحدة وأجاز ذلك أصحاب أبي حنيفة وانتصب ﴿ صياماً ﴾ على التمييز على العدل كقولك على التمرة مثلها زبدًا لأن المعنى أو قدر ذلك صياماً .

(28/5)

﴿ ليدوق وبال أمره ﴾ الذوق معروف واستعير هنا لما يؤثر من غرامة وإتاعاب النفس بالصوم والوبال سوء عاقبة ما فعل وهو هتك حرمة الإحرام بقتل الصيد ، قال الزمخشري ليدوق متعلق بقوله ﴿ فجزاء ﴾ أي فعلية أن يجازى أو يكفر ليدوق انتهى وهذا لا يجوز إلا على قراءة من أضاف ﴿ فجزاء ﴾ أو نون ونصب ﴿ مثل ﴾ وأما على قراءة من نون ورفع ﴿ مثل ﴾ فلا يجوز أن تعلق اللام به لأن ﴿ مثل ﴾ صفة لجزاء وإذا وصف المصدر لم يجز لمعموله أن

يتأخر عن الصفة لوقلت أعجبنى ضرب زيد الشديد عمراً لم يجز فإن تقدم المعمول على الوصف جاز ذلك والصواب أن تتعلق هذه القراءة بفعل محذوف التقدير جوزي بذلك ليدوق ووقع لبعض المعربين أنها تتعلق بعدل ذلك وهو غلط.

﴿ عفا الله عما سلف ﴾ أي في جاهلييتكم من قتلكم الصيد في الحرم قال الزمخشري لأنهم كانوا متعبدين بشرائع من قبلهم ، وكان الصيد فيها محرماً انتهى ، وقال ابن زيد عما سلف لكم أيها المؤمنون من قتل الصيد قبل هذا النهي والتحريم ﴿ ومن عاد فينتقم الله منه ﴾ أي ومن عاد في الإسلام إلى قتل الصيد فإن كان مستحلاً فينتقم الله من في الآخرة ويكفر أو ناسياً لإحرامه كفر يا حدى الخصال الثلاث أو عاصياً بأن يعود متعمداً عالماً بإحرامه فلا كفارة عليه وينتقم الله منه بالزمام الكفارة فقط وكلما عاد فهو يكفر وقال ابن عباس: إن كان متعمداً عالماً بإحرامه فلا كفارة عليه وينتقم الله منه

وبمقال شريح والنخعي والحسن ومجاهد وابن زيد وداود وظاهر ﴿ من عاد ﴾ لعموم الأثرى أن ﴿ من ﴾ شرطية أو موصولة تضمنت معنى الشرط فتعم خلافاً لقوم إذ زعموا أنها مخصوصة بشخص بعينه وأسندوا إلى زيد بن العلاء أن رجلاً أصاب صيداً وهو مُحْرِمٌ فتجوز له ثم عاد فأرسل الله عليه ناراً فأحرقته وذلك قوله تعالى: ﴿ ومن عاد فينتقم الله منه ﴾ وعلى تقدير صحة هذا الحديث لا تكون هذه القضية تخص عموم الآية إذ هذا الرجل فرد من أفراد العموم ظهر انتقام الله منه والفاء ﴿ في ﴾ فينتقم ﴿ جواب الشرط أو الداخلة على الموصول المضمن معنى الشرط وهو على إضمار مبتدأ أي فهو ينتقم الله منه ﴾ والله عزيز ذو انتقام ﴿ أي عزيز لا يغالب إذا أراد أن ينتقم لم يغالبه أحد ، وفي هذه الجملة تذكّر بيقوم الله وتخويف .

﴿ أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم وللسيارة ﴾ قال الكلبي: نزلت في بني مدج وكانوا ينزلون في أسياف البحر سألوا عما نضب عنه الماء من السمك فنزلت ، والبحر هنا الماء الكثير الواسع وسواء في ذلك النهر والوادي والبركة والعين لا يختلف الحكم في ذلك

وقيل المراد بالبحر هنا البحر الكبير، وعليه يدل سبب النزول، وما عداه محمول عليه
وأما طعامه فروي عن أبي بكر وعمر وابن عمر أنه ما قذفه البحر وطفا عليه
وقال ابن عباس وجماعة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم، وهذا ينظر إلى قوله صلى الله عليه وسلم الحل
ميتة».

وقال قتادة وابن جبير والنخعي وابن المسيب ومجاهد والسدي صيده طريه وطعامه المملوح منه، ورويه
عن ابن عباس وزيد بن ثابت، قال أبو عبد الله وهذا ضعيف لأن الذي صار مالخاً قد كان طرياً وصيداً في
أول الأمر فيلزم التكرار، وقال قوم طعامه الملح الذي يتعقد من مائه وسائر ما فيه من نبات ونحوه، وقال
الحسن: طعامه صوب ساحله، وقيل: طعامه كل ما سقاه الماء فأثبت لأنه نبت من ماء البحر، وقيل: صيد
البحر ما صيد لأكل وغيره كالصدف لأجل اللؤلؤ وبعض الحيوانات لأجل عظامها وأسنانها وطعامه المأكول
منه خاصة عطف خاص على عام وعدم تقييد الحل يدل على التحليل للمحرم والحلال والصيد المصيد
وأضيف إلى المقر الذي يكون فيه ولظاهر أنه يحل أكل كل ما صيد من أنواع مخلوقاته حتى الذي يسمى خنزير
الماء وكلب الماء وحية الماء والسرطان والصفدع وهو قول ابن أبي ليلى ومالك والأوزاعي، وقال الليثلا
يؤكل خنزير الماء ولا إنسان الماء وتؤكل ميتته وكلبه وفرسه، وقال أبو حنيفة والثوري فيما رووه أبو
إسحاق الفزاري لا يؤكل من حيوان الماء إلا السمك ولا يؤكل طافية ولا الصفدع ولا كلبه ولا خنزيره وقل
هذه من الخبائث، قال الرازي: ما صيد من البحر حيتان وجميع أنواعها حلال وصفدع وجميع أنواعها حرام
واختلفوا فيما سوى هذين.

وقال الزمخشري: صيد البحر مصيدات البحر مما يؤكل وبما لا يؤكل وطعامه وما يطعم من صيده والمعنى أحل
لكم الانتفاع بجميع ما يصاد في البحر وأحل لكم أكل المأكول منه وهو السمك وحده عند أبي حنيفة، وعند
ابن أبي ليلى جميع ما يصاد منه على أن تفسير الآية عنده أحل لكم صيد حيوان البحر وأن تطوهم انتهى.

وتفسير ﴿ وطعامه ﴾ بقوله وأن تطعموه خلاف الظاهر ويكون على قول ابن أبي ليلى الضمير عائداً على صيد البحر والظاهر عوده على البحر وأنه يراد به المطعم لا الإطعام ويدل على ذلك ظاهر لفظ ﴿ وطعامه ﴾ وقراءة ابن عباس وعبد الله بن الحرث وطعمه بضم الطاء وسكّن العين وانصب ﴿ متاعاً ﴾ قال ابن عطية على المصدر والمعنى متعمكم به متاعاً تنتفعون به وتأتممون؛ وقال الزمخشري متاعاً لكم مفعول له أي أحل لكم تمتيعاً لكم وهو في المفعول له بمنزلة قوله تعالى

(30/5)

﴿ ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلة ﴾ في باب الحال لأن قوله ﴿ متاعاً لكم ﴾ مفعول له مختص بالطعام كما أن ﴿ نافلة ﴾ حال مختصة بـ يعقوب يعني أحل لكم طعامه تمتيعاً تأكلونه طرياً ولسيارتكم يتزودونه قديداً كما تزود موسى عليه السلام في مسيره إلى الخضر انتهى وتخصيصه المفعول له بقوله: ﴿ وطعاماً ﴾ جار على مذهبه مذهب أبي حنيفة بأن صيد البحر منه ما يؤكل وما لا يؤكل وأن قوله وطعامه هو المأكول منه وأنه لا يقع التمتع إلا بالمأكول منه طرياً وقديداً وعلى مذهب غيره يجوز أن يكون مفعولاً له باعتبار صيد البحر وطعامه، والخطاب في ﴿ لكم ﴾ لحاضري البحر ومدنه والسيارة المسافرين وقال مجاهد: الخطاب لأهل القرى والسيارة، أهل الأمصار وكأنه يريد أهل قرى البحر والسيارة من أهل الأمصار غير أهل تلك القرى يجلبونه إلى أهل الأمصار وهذا الاختلاف في أنه يستوي فيه المقيم والمسافر والبادي والحاضر والطري والملوح

﴿ وحرّم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ حرّم الله تعالى الصيد على الحرم بقوله ﴿ غير محلي الصيد وأتم حرم وإذا حلتم فاصطادوا ﴾ ويقول ﴿ لا تقتلوا الصيد وأتم حرم ﴾ بهذه الآية وكرر ذلك تغليظاً لحكمه والظاهر تحريم صيد البر على الحرم من جميع الجهات صيد ولكل من صيد من أجله أو من غير أجله وروي ذلك عن عليّ وابن عباس، وابن عمر وطاوس وابن جبيرة وأبي الشعثاء والثوري وإسحاق وعن أبي

هريرة وعطاء وابن جبير أنهم أجازوا للمحرم أكل ما صاده الحلال لنفسه أو لحلال مثله ، وقال آخرون يحرم على المحرم أن يصيد فأما إن اشتراه من مالك له فذبحه وأكله فلا يحرم وفعل الخليل بن سلمة بن عبد الرحمن ، وقال مالك والشافعي وأصحابهما وأحمد: يأكل ما صاده الحلال إن لم يصبده لأجله فإن صيد من أجله فلا يأكل فإن أكل ، فقال مالك: عليه الجزاء وبه قال الأوزاعي والحسن بن صالح وقال الشافعي لاجزاء عليه وقال أبو حنيفة وأصحابه أكل المحرم لصيد جائر إذا اصطاده الحلال ولم يأمر المحرم بصيده ولا دل عليه ، وقال الزمخشري: (فإن قلت) : ما يصنع أبو حنيفة بعموم قوله صيد البر (قلت) : قد أخذ أبو حنيفة بالمفهوم من قوله ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ لأن ظاهره أنه صيد المحرمين دون صيد غرهم فكأنه قيل وحرم عليكم ما صدتم في البحر فيخرج منه مصيد غيرهم ومصيدهم حين كانوا غير محرمين ويدل عليه قوله تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ . انتهى .

وهذه مكابرة من الزمخشري في الظاهر بل الظاهر في قوله صيد البر العموم سواء صاده المصطاد الحلال .
وقرأ ابن عباس و ﴿ حرم ﴾ مبنياً للفعل و ﴿ صيد ﴾ بالنصب ﴿ ما دمتم حرماً ﴾ بفتح الحاء والراء .

(31/5)

وقرأ يحيى ﴿ ما دمتم ﴾ بكسر الدال وهي لغة يقال دمت تدام ولا خلاف في أن ما لا زوال له من البحر أنه صيد بحر ومن البر أنه صيد بر واختلف فيما يكن في أحدهما وقد يجيء في الآخر ، فقال عطاء وابن جبير وأبو مجلز ومالك وغيرهم: هو من صيد البر إن قتله المحرم فداء وذكر أبو مجلز من ذلك الضفدع والسلحفاة والسرطان ، وروي عن عطاء أنه يراعي أكثر عيشه وسئل عن ابن الماء أصيد بر أم بحر؟ فقال حيث يكون أكثر فهو منوحيث يفرخ منه وهو قول أبي حنيفة والصواب في ابن الماء أنه صيد طائر يراعى ويأكل الحب

وقال الحافظ أبو بكر بن العربي الصحيح المنع من الحيوان الذي يكون في البر والبحر لأنه تعارض فيه دليل تحريم
ودليل تحليل فيغلب دليل التحريم احتياطاً.

﴿ واتقوا الله الذي إليه تحشرون ﴾ هذا فيه تنبيه وتهديد وجاء عقيب تحليل وتحريم وذكر الحشر إذ فيه
يظهر من أطاع وعصى.

(32/5)

جَعَلَ اللَّهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي
السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (97) اَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ
(98) مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ (99) قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ
أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ (100)

﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس والشهر الحرام والهدي والقلائد ﴾ .

مناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة وذلك أنه تعالى ذكر تعظيم الإحرام بالنهي عن قتل الوحش فيه بحيث شرع
بقتله ما شرع وذكر تعظيم الكعبة بقوله ﴿ هدياً بالغ الكعبة ﴾ ، فذكر تعالى في هذه الآية أنه جعل الكعبة
قياماً للناس أي ركزي قلوبهم تعظيمها بحيث لا يقع فيها أذى أحد ، وصارت وازعظهم من الأذى وهم في
الجاهلية الجهلاء لا يرجون جنة ولا يخافون ناراً إذ لم يكن لهم ملك يمنهم من أذى بعضهم فقامت لهم حرمة
الكعبة مقام حرمة الملك هذا مع تنافسهم وتحاسدهم ومعاداتهم وأخذهم بالنار ، ولذلك جعل الثلاثة
المذكورة بعد الكعبة قياماً للناس فكانوا لا يجنون أحداً في الشهر الحرام ولا من ساق الهدى لأنه لا يعلم أنه لم
يجيء لحرب ولا من خرج يريد البيت بحج أو عمرة فتقلد من لحى الشجر ولا من قضى نسكه فتقلد من شجر
الحرم ، ولما بعثت قريش زمن الحديبية إلى المؤمنين المجلس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « هذا رجل
يعظم الحرمة فألقوه بالبدن مشعرة » فلما رآها المجلس عظم عليه ذلك وقال ما ينبغي أن يصد هؤلاء ورجع عن

رسالة قريش ، وجعل هنا بمعنى صَيَّرَ.

وقيل جعل بمعنى بين وينبغي أن يحمل هذا على تفسير المعنى إذ لم ينقل جعل مرادفة لهذا المعنى لكنه من حيث التصير يلزم منه التبيين والحكم ، ولما كان لفظ الكعبة قد أطلقه بعض العرب على غير البيت الحرام كالبيت الذي كان في خثعم يسمى كعبة اليمانية ، بين تعالى أن المراد هنا بالكعبة البيت الحرام ، وهو بدل من الكعبة أو عطف بيان ، وقال الزمخشري: البيت الحرام عطف بيان على جهة المدح لا على جهة التوضيح كما تجيء الصفة كذلك انتهى.

وليس كما ذكر لأنهم ذكروا في شرط عطف البيان الجمود فإذا كان شرطه أن يكون جامداً لم يكن فيه إشعار بمدح إذ ليس مشتقاً وإنما يشعر بالمدح المشتق إلا أن يقال أنه لما وصف عطف البيان بقوله الحرام اقتضى المجموع المدح فيمكن ذلك والقيام مصدر كالصيام ويقال هذا قيام له وقوام له وكأنهم ذهبوا في قيام إلى أنه ليس مصدراً بل هو اسم كالسواك فلذلك صحت الواو قائم دنيا وقيام دين.

إذا لحقت تاء التانيث لزمت التاء قالوا القيامة واختلفوا في تفسير قوله ﴿قياماً للناس﴾ فقيل باتساع الرزق عليهم إذ جعلها تعالى مقصودة من جميع الآفاق وكانت مكة لا زرع ولا ضرع ، وقيل بامتناع الإغارة في الحرم ، وقيل بسبب صيرورتهم أهل الله فكل أحد يتقرب إليهم ، وقيل بما يقام فيها من المناسك وفعل العبادات ، وروي عن ابن عباس ، وقيل: يأمن من توجه إليها وروي عنه ، وقيل بعدم أذى من أخرجوه من جر جريرة ولجأ إليها ، وقيل ببقاء الدين ما حجت واستقبلت ، وقال عطاء لو تركوه عاماً واحداً لم ينظروا ولم يؤخروا

(33/5)

وقال أبو عبد الله الرازي لا يبعد حملة على جميع الوجوه ، لأن قوام المعيشة بكثرة المنافع وبدفع المضار وبحصول الجاه والرئاسة وبحصول الدين والكعبة سبب لحصول هذه الأقسام انتهى

وقرأ ابن عامر قيماً بغير ألف فإن كان أصله قيماً بالألف وحذفت فقيل حكم هذا أن يجيء في الشعر وإن

كان مصدراً على فعل فكان قياسه أن تصح فيه الواو كعوض ، وقرأ الجحدري قيماً بفتح القاف وتشديد الياء
المكسورة وهو كسيد اسم يدل على ثبوت الوصف من غير تقييد بزمان ولفظ الناس عام ، فقيل المراد العموم ،
وقيل المراد العرب ، قال أبو عبد الله بن أبي الفضل وحس هذا المجاز أن أهل كل بلدة إذا قالوا الناس فعلوا كذا
لا يريدون بذلك إلا أهل بلدتهم فلذلك خوطبوا على وفق عادتهم انتهى .

والشهر الحرام ظاهره الأفراد ، فقيل هو ذو الحجة وحده وبه بدأ الزمخشري قال لأن لاختصاصه من بين
الأشهر المحرمة برسم الحج شأناً قد عرفه الله انتهى ، وقيل المراد الجنس فيشمل الأشهر الحرم الأربعة الثلاثة
ياجماع من العرب وشهر مضر وهو رجب كان كثير من العرب لا يراه ولذلك يسمى شهر الله إذ كان تعالى قد
ألحقه في الحرم بالثلاثة فنسبه وسدده ، والمعنى شهر آل الله وهو شهر قریش وله يقول عوف بن الأحوص
وشهر بني أمية والهدايا . . .

إذا سبقت مصرحها الدماء

ولما كانت الكعبة موضعاً مخصوصاً لا يصل إليه كل خائف جعل الله الأشهر الحرم والهدي والقلائد قياماً
للناس كالكعبة.

﴿ ذلك لتعلموا أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ﴾ الظاهر أن الإشارة هي للمصدر المفهوم أي ذلك
الجعل لهذه الأشياء قياماً للناس وأمناً لهم ليعلموا أنه تعالى يعلم تفاصيل الأمور الكائنة في السموات والأرض
ومصالحكم في دنياكم ودينكم فانظروا لطفه بالعباد على حال كفرهم ، وأجاز الزمخشري أن تكون الإشارة إلى
ما ذكر من حفظ حرمة الإحرام بترك الصيد وغيره ، وقال الزجاج الإشارة إلى ما نبأ به تعالى من الأخبار
بالمغيبات والكشف عن الأسرار مثل قوله ﴿ سماعون للكذب سماعون قوم آخرين لم يأتوك ﴾ ومثل إخباره
بتحريفهم الكتب أي ذلك الغيب الذي أنبأكم به على لسان رسوله يدلكم على أنه يعلم ما في السموات وما في
الأرض .

وقيل الإشارة إلى صرف قلوب الناس إلى مكة في الأشهر المعلومة فيعيش أهلها معهم ولولا ذلك ماتوا جوعاً
لعله بما في مصالحهم وليستدلوا على أنه يعلم ما في السموات وما في الأرض

﴿ وأن الله بكل شيء عليم ﴾ هذا عموم تندرج فيه الكليات والجزئيات كقوله تعالى ﴿ وما تسقط من ورقة إلا يعلمها .

﴿ ﴾ ﴿ اعلموا أن الله شديد العقاب ﴾ هذا تهديد إذ أخبر أن عقابه شديد لمن انتهك حرمة ﴿ وأن الله غفور رحيم ﴾ وهذا توجيه بالغفران والرحمة لمن حافظ على طاعة الله أو تاب عن معاصيه ﴿ ما على الرسول إلا البلاغ ﴾ لما تقدم الترغيب والترهيب أخبر تعالى أن كلف رسوله بالتبليغ وهو توصيل الأحكام إلى أمته وهذا فيه تشديد على إيجاب القيام بما أمر به تعالى ، وأللسول قد فرغ مما وجب عليه من التبليغ وقامت عليه الحجة ولزمتكم الطاعة فلا عذر لكم في التقربط

قال ابن عطية هي إخبار للمؤمنين ولا يتصور أن يقال هي أنه موادة منسوخة بآيات القتال بل هذه حال من آمن بهذا وشهد شهادة الحق فإنه عصم من الرسول ماله ودمه فليس على الرسول في جهته أكثر من التبليغ . انتهى .

وذكر بعض المفسرين الخلاف فيها أهي محكمة أم منسوخة بآية السيف والرسول هنا محمد صلى الله عليه وسلم ، وقيل يجوز أن يكون اسم جنس والمعنى ما على كل من أرسل إلا البلاغ والبلاغ والبلوغ مصدران لبلغ وإذا كان مصدر البلاغ فيلغ الأثر مستلزم لتبليغ من أرسل بها فعبر باللازم عن الملزوم ويحتمل أن يكون مصدر البلاغ المشدد على حذف الزوائد فمعنى البلاغ التبليغ

﴿ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ﴾ جملة فيها تهديد إذ أخبر تعالى أنه مطلع على حال العبد ظاهراً وباطناً فهو مجازيه على ذلك ثواباً أو عقاباً ، ويحتمل أن يكون المعنى أنه تعالى أزم رسوله التبليغ للشريعة وأزمتكم أتم تبليغها فهو العالم بما تبدون منها وما تكتمونه فيجازيكم على ذلك وكان ذلك خطاباً لأمته إذا كان الإبداء والكنم يمكن صدورهما منهم بخلاف الرسول فإنه يستحيل عليه أن يكتم شيئاً مشرائع الله تعالى . ﴿ قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث ﴾ روى جابر أن رجلاً قال: يا رسول الله إن

الخمر كانت تجارتي ، فهل ينفعني ذلك المال إذا عملته في طاعة الله تعالى ؟ فقال له النبي صلى الله عليه وسلم
« إن الله لا يقبل إلا الطيب » فنزلت هذه الآية تصديقاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنه تعالى لما حذر عن المعصية ورجب في التوبة بقوله ﴿ اعلموا أن الله شديد
العقاب ﴾ الآية .

وأتبعه في التكليف بقوله: ﴿ ما على الرسول إلا البلاغ ﴾ ثم بالترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله
: ﴿ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ﴾ أتبعه بنوع آخر من الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية
فقال هل يستوي الخبيث والطيب ، الآية أو يقال لما بين أن عقابه شديد لمن عصى وأنه غفور رحيم لمن أطاع بين
أنه لا يستوي المطيع والعاصي وإن كان من العصاة وكفار كثرة فلا يمنع كثرتهم من عقابه ، والظاهر أن
الخبيث والطيب عامان فيندرج تحتهما حلال المال وحرامه وصالح العمل وفاسده وجيد الناس وورديهم
وصحيح العقائد وفاسدها والخبيث من هذا كله لا يصلح ولا يجب ولا يحسن له عاقبة والطيب ولو قل نافع
جيد العاقبة وينظر إلى هذه الآية قوله تعالى :

﴿ والبلد الطيب يخرج نباته ﴾ الآية .

والخبيث فاسد الباطن في الأشياء حتى يظن بها الصلاح والطيب خلاف ذلك وقد خصص بعض المتقدمين
هنا الخبيث والطيب ببعض ما يقتضيه عموم اللفظ ، فقال ابن عباس والحسن هو الحلال والحرام ، وقال
السدي هو المؤمن والكافر وذكر الماوردي قولاً أنه المطيع والعاصي وقولاً آخر أنه الجيد والرديء ، وقيل
الطيب المعرفة والطاعة والخبيث الجهل والمعصية والأحسن حمل هذه الأقوال على أنها تمثيل للطيب والخبيث
لأقصر اللفظ عليها ، وقوله: ﴿ ولو أعجبك كثرة الخبيث ﴾ ظاهره أنه من جملة الأمور بقوله ووجه كاف
الخطاب في قوله ﴿ ولو أعجبك ﴾ أن المعنى ولو أعجبك أيها السامع أو أيها المخاطب وأما أن لا يكون من

جملة ما أمر بقوله ويكون خطاباً للنبي صلى الله عليه وسلم فقد ذكر بعضهم أنه يحتمل ذلك والأولى القول الأول أو يحتمل على أنه خطاب له في لظاهر والمراد غيره.

﴿ فاتقوا الله يا أولي الألباب لعلكم تفلحون ﴾ أي اتقوه في إثارة الطيب وإن قل على الخبيث وإن كثر ، قال الزمخشري ومن حق هذه الآية أن يكفح بها الجبرة إذا افتخروا بالكثرة قال شاعرهم:

وكأثر بسعدٍ إن سعداً كثيرة . . .

ولا ترجُ من سعدٍ وفاء ولا نصراً

وقال آخر:

لا يد همنك من دهماتهم عدد . . .

فإن جلمهم كلهم بقرُ

وهو على عادته من تسمية أهل السنة مجبرة وذمهم وخص تعالى الخطاب والنداء بأولي الألباب لأنهم المتقدمون في تمييز الطيب والخبيث فلا ينبغي لهم إهمال ذلك

قال ابن عطية وكان الإشارة إلى لب التجربة الذي يزيد على لب التكليف بالجبلبة والفتنة المستنبطة والنظر البعيد انتهى .

(36/5)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنَ أَشْيَاءٍ إِن تَبَدَّلَ لَكُمْ تَسْوِكُمْ وَإِن تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُقْرَأُ الْقُرْآنُ تَبَدَّلَ لَكُمْ عَمَّا اللَّهُ
عَنْهَا وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ (101) قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِّن قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ (102) مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ
وَلَا سَائِثَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ (103) وَإِذَا قِيلَ
لَهُمْ تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَّلًا وَإِبَاءَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا

يَهْدُونَ (104) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فِيئْتِبِكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ (105) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ
ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ إِنْ أَنتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَأَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةُ الْمَوْتِ تَحْبِسُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ
الصَّلَاةِ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرْتَبْتُمْ لَأَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَلَا نَكُمُ شَهَادَةٌ لِلَّهِ إِنَّا إِذَا لَمِنَ الْأَثِمِينَ
(106) فَإِنْ عَثَرَ عَلَىٰ أَنَّهُمَا اسْتَحَقَّا إِثْمًا فَآخَرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ اللَّيْلَانِ فَيُقْسِمَانِ
بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا وَمَا اعْتَدَيْنَا إِنَّا إِذَا لَمِنَ الظَّالِمِينَ (107) ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ
وَجْهِهَا أَوْ يَخَافُوا أَنْ تُرَدَّ أَيْمَانُ بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَعُوا وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ (108) يَوْمَ يَجْمَعُ
اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أُجِبْتُمْ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنْ كُنَّا نَعْلَمُ لَأَنَّا كُنَّا نَعْلَمُ لَنَا إِنْ كُنَّا نَعْلَمُ لَأَنَّا كُنَّا نَعْلَمُ لَنَا إِنْ كُنَّا نَعْلَمُ
نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدتُّكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَإِذِ عَثَلْتَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ
وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْخِفُ بِهَا طَيْرًا بِإِذْنِي وَتُبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ
بِإِذْنِي وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِي وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُم بِالْبَيِّنَاتِ لِقَىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا
إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (110) وَإِذْ أُوحِيَتْ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ
(111) إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ سَتُطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزَلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ قَالَ اتَّقُوا اللَّهَ إِنْ
كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ (112) قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَنَطْمِئِنَّ قُلُوبَنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتَنَا وَتَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الْهُدَىٰ
(113) قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبِّ انزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ
وَارزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ (114)

﴿ أشياء ﴾ مذهب سيبويه والخليل أنها لفعاء مقلوبة من فعلاء ، والأصل شيئاً من مادة شيء ، وهو اسم

جمع كطرفاء وحلفاء ومذهب غيرهما أنها جمع

واختلفوا فقال الكسائي وأبو حاتم ، هو جمع شيء كبيت وأبيات ، وقال الكسائي لم تنصرف أشياء لشبه

آخرها بأخر حمراء ولكنة استعمالها والعرب تقول أشياء وان كما تقول حمراوان

ذهب الفراء والأخفش إلى أنها جمع على وزن أفعلاء ، قال قلواء شيء مخفف من شيء كما قالوا هونا في جمع

هين المخفف من هين ، وقال الأخفش ليس مخففاً من شيء بل هو فعل جمع على أفعاء فاجتمع في هذين القولين همزتان لام الكلمة وهمزة التانيث فقلبت الهمزة التي هي لام الكلمة ياء لانكسار ما قبلها ثم حذفت الياء التي هي عين اللثلة استخفاً ، وذهب قوم إلى أن وزن شيء في الأصل شيء كصديق وأصدقاء ، ثم حذفت الهمزة الأولى وفتحت ياء المد لكون ما بعدها ألفاً ، قال ووزنها في هذا القول إلى أفياء وفي القول الذي قبله أفلاء ، وتقرير هذه المذاهب صحة وإبطالاً مذكور في علم التصريف

البحيرة فعيلة بمعنى مفعولة كالنطيحة بمعنى المنطوحة ، قال أبو عبيدة هي الناقة إذا تجت خمسة أبطن في آخرها ذكر شقوا أذنها وخلوا سبيلها لا تتركب ولا تحلب ولا تطرد عن ماء ولا مرعى ، وروي نحوه عن ابن عباس إلا أنه لم يذكر عنه آخرها ذكر ، وقال قتادة وينظر في الخامس فإذا كافر ذبحوه وأكلوه وإن كانت أنثى شقوا أذن الأنثى وقالوا هي بحيرة ، فلم تتركب ولم تطرد عن ماء ولا مرعى وإذا لقبها المعى لم يركبها تحرجاً وتخوراً منه .

روي عن عكرمة وزاد ، حرم على النساء لحمها ولبنها فإذا ماتت حلت للنساء ، وقال ابن سيدة البحيرة هي التي خليت بلا راع ، وقال مجاهد البحيرة ما تجت السائبة من أنثى شق أذنها وخلقى سبيلها مع أمها في الفلام تتركب ولم تحلب كما فعل بأمها ، وقال ابن المسيب هي التي تمنع درها للطواغيت فلا يحلبها ، وقيل هي الناقة إذا ولدت خمساً أو سبعا شقوا أذنها .

وقال ابن عطية إذا تجت الاقة عشرة أبطن شقوا أذنها نصفين طولاً فهي مبحورة وتركت ترعى وترد الماء ولا ينفع منها بشيء ويحرم لحمها إذا ماتت على النساء ويحلب للرجال ، وقيل البحيرة السقب وإذا ولد يحزوا أذنه ، وقالوا اللهم إن عاش فعفى وإن مات فذكي فإذا مات أكل ، ويظهر من اختلاف هذه التي أن العرب كانت تختلف طرائقها في البحيرة فصار لكل منها في ذلك طريقة وهي كلها ضلال

السائبة فاعلة من ساب إذا جرى على وجه الأرض يقال ساب الماء وسابت الحية ، وقيل هي السيبة اسم الفاعل بمعنى المفعول نحو قولهم

﴿ عيشة راضية ﴾ أي مرضية ، قال أبو عبيدة كان الرجل إذا قدم من سفر أو نذر نذراً أو شكر نعمة سيب بعيراً فكان بمنزلة البهيرة في جميع ما حلوا لها ، وقال الفراء إذا ولدت الناقة عشرة أبطن إناث سببت فلم تركب ولم تحلب ولم يجر لها وبر ولم يشرب لها لبن إلا ولد أو ضيف ، وقال ابن عباس السائبة هي التي تسبب للأصنام أي تعق ، وكان الرجل يسبب من ماله شيئاً فيجيء به إلى السدنة وهم خدم آلهتهم فيطعمون من لبنها للسبيل ، وقال الشافعي كانوا يندرون تسبب الناقة ليحج حجة عليها ، وقيل السائبة العبد يعق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث

الوصيلة هي في الغنم على قول الأكثرين ، روى أبو صالح عن ابن عباس أنها الشاة تنتج سبعة أبطن فإن كان السابع أنثى لم تنتفع النساء منها بشيء إلا أن تموت فيأكلها الرجال والنساء وإن كان ذكراً ، ونحوه أكلوه جميعاً فإذا كان ذكراً وأنثى قالوا وصلت أخاها فترك مع أخيها فلا تذبح ومنا فعل الرجال دون النساء فإذا ماتت اشترك الرجال والنساء فيها ، وقال ابن قتيبة إن كان السابع ذكراً ذبح فأكل منه الرجال دون النساء وقالوا خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا وإن كانت أنثى تركت في الغنم وإن كانت ذكراً وأنثى فكما في قول ابن عباس ، وقال ابن إسحاق هي الشاة تنتج عشرة أبطن متواليات في خمسة أبطن وما ولدت بعد ذلك فللذكور دون الإناث ، وقال الفراء هي الشاة تنتج سبعة أبطن عناقين عناقين فإذا ولدت في سابعها عناقاً وجدياً قيل وصلت أخاها فجرت مجرى السائبة ، وقال الزجاج هي الشاة التي تلد أنثى فلهم أو ذكراً فلآلهتهم يقال أبو عبيدة نحوه وزاد إذا ولدت ذكراً وأنثى معاً قالوا وصلت أخاها فلم يذبحوه لمكانها ، وروى الزهري عن ابن المسيب أنها الناقة البكر تبتكر في أول الناج بالأنثى ثم تنثى بالأنثى فيستقونها لطواغيتهم ويقولون وصلت إحداهما بالأخرى ليس بينهما ذكر ، وقيل هي الشاة تلد ثلاثة أبطن أو خمسة فإن كان آخرها جدياً ذبحوا لآلهتهم أو عناقاً استحيوها وقالوا هذه العناق وصلت أخاها فمنعته من الذبح

الحامي اسم فاعل من حمى وهو الفحل من الإبل ، قال ابن مسعود وابن عباس واختاره أبو عبيدة والزجاج هو الفحل ينتج من صلبه عشرة أبطن فيقولون قد حمى ظهره فيسيبونه لأصنامهم فلا يحمل عليه شيء ، وروى ابن

أبي طلحة عن ابن عباس واختاره الفراء أنه الفحل يولد لولد ولده ، وقال عطاء هو الفحل ينتج من صلبه عشرة أبطن فيظهر من بين أولاده عشرة إناث من بناته وبنات بنانه ، وقال ابن زيد هو الذي ينتج له سبع إناث متواليات وذكر الماوردي عن الشافعي أنه يضرب في إبل الرجل عشر سنين

(38/5)

الحبس المنع من التصرف يقال حبست أحبس واحتبست فرساً في سبيل الله فهو محبس وحبيس وقتته للغزو .

وعثر على الرجل اطلع عليه مشتق من العثرة التي هي الوقوع وذلك أن العاثر إنما يعثر بشيء كالإبراه فلما عثر به اطلع عليه ونظر ما هو فلذلك قيل لكل من اطلع على أمر كان خفياً عليه قد عثر عليه ويقال قد عثر عليه وقد أعثر عليه إذا أطلعه عليه ومنه ﴿ وكذلك أعثرنا عليهم ﴾ أي اطلعنا ، وقال الليث عثر يعثر عثوراً هجم على أمر لم يهجم عليه غيره وعثر عثرة وقع على شيء .

المائدة الخوان الذي عليه طعام فإذا لم يكن عليه طعام فليس بمائدة ، قال أبو عبد الله هي فاعلة بمعنى مفعولة وهي من العطاء والممتاد المطلوب منه العطاء ماله أعطاه وامتاده استعطاه

وقال الزجاج هي فاعلة من ماد يميد تحرك فكأنها تميد بما عليها ، وقال ابقتيبة المائدة الطعام من ماله يميده أعطاه كأنها تميد الأكلين أي تطعمهم وتكون فاعلة بمعنى مفعول بها أي مبد بها الأكلون

وقيل من الميد وهو الميل وهذا قريب من قول الزجاج

﴿ يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ﴾ روى البخاري ومسلم واللفظ للبخاري عن

أنس قال : قال رجل : يا رسول الله من أي قال «أبوك فلان» ونزلت الآية .

وفي حديث أنس أيضاً أن رجلاً قال : أين مدخلي يا رسول الله ؟ قال : « النار » وإن السائل من أبي هو عبد الله بن حذافة وفي غير حديث أنس ، فقام آخر فقال من أبي فقال «أبوك سالم مولى شيبق» وقيل نزلت بسبب

سؤالهم عن الحج أفي كل عام؟ فسكت فقال أفي كل عام؟ قال «لا ولو قلت نعم لوجبت».

روي هذا عن علي وأبي هريرة وأبي أمامة وابن عباس، وقيل السائل سراقبة بن مالك، وقيل عكاشة بن محصن الأسدي، وقيل محصن، وقيل رجل من بني أسد

وقيل الأقرع بن حابس، وقال الحسن: سألوها عن أمور الجاهلية التي عفا الله عنها ولا وجه للسؤال عما عفا الله عنه، وقال ابن جبير ورواه مجاهد عن ابن عباس سألوها عن البحيرة والسائبة والوصيلة والحام ولذلك جاء ذكرها بعدها وروي عن عكرمة أنهم سألوها الآيات والمعجزات

وذكر أبو سليمان الدمشقي أنها نزلت في تسهيم الفرائض، وروي أنه تعالى لما بين أمر الكعبة والهدى والقلائد وأعلم أن حرمتها هو تعالى الذي شرعها إذ هي أمور قديمة من لدن إبراهيم عليه السلام، ذهب ناس من العرب إلى السؤال عن سائر أحكام الجاهلية هل تلحق بذلك أم لا؟ إذ كانوا قد اعتدوا الجميع سنة لا يفرقون بين ما هو من عند الله وما هو من تلقاء الشيطان، والظاهر من الروايات أن الأعراب ألحوا عليه بأنواع من

السؤالات فزجروا عن ذلك بهذه الآية، وقيل نزلت في حجاج اليمامة حين أراد المسلمون أن يوقعوا بهم فنهوا عن الإيقاع بهم وإن كانوا مشركين، ومناسبة هذه الآية لما قبلها هو أنه لما قال

(39/5)

﴿ ما على الرسول إلا البلاغ ﴾ صار كأنه قيل ما بلغه الرسول فخذوه وكونوا منقادين له وما لم يبلغه فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فرمما جاءكم بسبب الخوض الفاسد تكاليف تشق عليكم، قاله أبو عبد الله الرازي فيه بعض تلخيص، وقال أيضاً هذا متصل بقوله ﴿ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ﴾ فاتركوا الأمور على ظواهرها ولا تسألوا عن أحوال مختلفة والجملة الشرطية وما عطف عليها من الشرط في موضع الصفة لأشياء والمعنى لا تكثروا مسألة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تسألوه عن تكاليف شاقة عليكم إن أفتى لكم بها وكفكم إياها تغمكم وتشق عليكم وتندموا على السؤال عنها قاله الزمخشري وبناءه على ما نقل في سبب

النزول أنه سئل عن الحج ، وقرأ الجمهور ﴿ إن تبد لكم ﴾ بالتاء مبنياً للمفعول ، وقرأ ابن عباس ومجاهد مبنياً للفاعل ، وقرأ الشعبي بالياء مفتوحة من أسفل وضم الدال ﴿ يسؤكم ﴾ بالياء فيهما مضمومة في الأول ومفتوحة في الثاني ، وقال ابن عطية والتحرير إن يدها الله تعالى

﴿ وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم ﴾ قال ابن عباس معناه لا تسألوا عن أشياء في ضمن الإخبار عنها مساءة لكم إما تكليف شرعي يلزمكم وإما لخبر يسوءكم ، مثل الذي قال من أي ؟ ولكن إذا نزل القرآن بشيء وابتدأكم ريكتم بأمر فحينئذ إن سألتهم عن بيانه بين لكم وأبدى انتهى

قال ابن عطية: فالضمير في قوله ﴿ عنها ﴾ عائده على نوعها لا على الأول التي نهى عن السؤال عنها قال : ويحتمل أن يكون في معنى الوعيد كأنه قال لا تسألوا وإن سألتهم لقيتم غب ذلك وصعوبته لأنكم تكلفون وتستعجلون ما يسوءكم كالذي قيل له إنه في النار انتهى

وقال الزمخشري ﴿ وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن ﴾ أي عن هذه التكاليف الصعبة في زمان الوحي وهو ما دام الرسول بين أظهركم يوحى إليه ﴿ تبد لكم ﴾ تلك التكاليف التي تسوءكم ﴿ وتومروا بتحملها فتعرضوا أنفسكم لغضب الله بالتفريط فيها انتهى

وعلى هذا يكون الضمير في ﴿ عنها ﴾ عائداً على أشياء نفسها لا على نوعها والذي يظهر أنهم نهوا عن السؤال عن أشياء وصفت بوصفين أحدهما أنها إن سألوها عنها أبدت لهم وقت نزول القرآن فيكون ﴿ حين ﴾ ظرفاً لقوله ﴿ تبد لكم ﴾ لا لقوله ﴿ وإن تسألوا عنها ﴾ والوصف الثاني أنها إن أبدت لهم ساءتهم وهذا الوصف وإن تقدم مرتب على الوصف المتأخر وإنما تقدم لأنه أرفع لهم عن المسألة عن تلك الأشياء أن يسألوا عنها لأنهم إذا أخبروا أنهم تسوءهم تلك المسألة إذا أبدت كانت أوفر عن أن يسألوا بعد ، فما كان هذا الوصف أزجر عن السؤال قدم وتأخر الوصف في الذكر الذي ليس فيه زجر ولا ردع واتكل في ذلك على فهم المعنى مع أن غطف الوصف الثاني بالواو يقتضي التشريك فقط دون الترتيب ، ولا يدل قوله ﴿ وإن تسألوا عنها ﴾ على جواز السؤال كما زعم بعضهم فقال الضمير عائده على أشياء فكيف يفعل أشياء بأعيانها أن يكون السؤال عنها ممنوعاً وجائزاً معاً .

ويؤكد هذا قوله بعد: ﴿قد تبين الرشد من الغي﴾ يعني: ظهرت الدلائل ووضحت البيّنات، ولم يبق بعدها إلا طريق القسر والإجاء وليس بجائز لأنه يناهض التكليف، وهذا الذي قاله أبو مسلم والقفال لائق بأصول المعتزلة، ولذلك قال الزمخشري: لم يجز الله أمر الإيمان على الإجبار والقسر، ولكن على التمكين والإختيار، ونحوه قوله: ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً فأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين﴾ أي: لو شاء لقسرهم على الإيمان، ولكنه لم يفعل، وبنى الأمر على الأختيار

والدين هنا ملة الإسلام واعتقاده، والألف واللام للعهد، وقين بدل من الإضافة أي: في دين الله.

﴿قد تبين الرشد من الغي﴾ أي: استبان الإيمان من الكفر، وهذا يبين أن الدين هو معتقد الإسلام

وقرأ الجمهور: الرشد، على وزن القفل، والحسن: الرشد، على وزن العنق.

وأبو عبد الرحمن: الرشد، على وزن الجبل، ورويت هذه أيضاً عن الشعبي، والحسن ومجاهد

وحكى ابن عطية عن أبي عبد الرحمن: الرشاد، بالألف.

والجمهور على إدغام دال، قد، في: تاء، تبين.

وقرىء شاذاً بالإظهار، وتبين الرشد، بنصب الأدلة الواضحة وبعثة الرسول الداعي إلى الإيمان، وهذه

الجملة كأنها كالعلة لانتفاء الإكراه في الدين، لأن وضوح الرشد واستبانتة تحمل على الدخول في الدين طوعاً

من غير إكراه، ولا موضع لها من الإعراب.

﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ الطاغوت: الشيطان.

قاله عمر، ومجاهد، والشعبي، والضحاك، وقتادة، والسدي

أو: الساحر، قاله ابن سيرين، وأبو العالية

أو: الكاهن، قاله جابر، وابن جبير، ورفيع وابن جريح.

أو: ما عبد من دون الله من يرضى ذلك كفرعون، ونمروذ، قاله الطبري

أو: الأصنام ، قاله بعضهم .

وينبغي أن تجعل هذه الأقوال كلها تمثيلاً ، لأن الطاغوت محصور في كل واحد منها
قال ابن عطية وقدم ذكر الكفر بالطاغوت على الإيمان بالله ليظهر الاهتمام بحسب الكفر بالطاغوت . انتهى .
وناسب ذلك أيضاً اتصاله بلفظ الغي ، ولأن الكفر بالطاغوت متقدم على الإيمان بالله ، لأن الكفر بها هو
رفضها ، ورفض عبادتها ، ولم يكف بالجملة الأولى لأنها لا تستلزم الجملة الثانية ، إذ قد يرفض عبادتها ولا
يؤمن بالله ، لكن الإيمان يستلزم الكفر بالطاغوت ، ولكنه نبه بذكر الكفر بالطاغوت على الانسلاخ بالكلية ، مما
كان مشتبهاً به ، سابقاً له قبل الإيمان ، لأن في النصية عليه مزيد تأكيد على تركه
وجواب الشرط: فقد استمسك ، وأبرز في صورة الفعل الماضي المقرون بقدر الدالة في الماضي على تحقيقه
وإن كان مستقبلاً في المعنى لأنه جواب الشرط ، إشعاراً بأنه مما وقع استمساكه وثبت وذلك للمبالغة في ترتيب
الجزاء على الشرط ، وأنه كائن لا محالة لا يمكن أن يتخلف عنه ، وبالعروة ، متعلق باستمسك ، جعل ما
تمسك به من الإيمان عروة ، وهي في الأجرام موضع الإمساك المؤيد شبه الإيمان بذلك

(41/5)

ومن سأل عن الحج وأين ناقتي وما في بطن ناقتي غير سؤال القوم الذين تقدموا ، فقال الزمخشري الضمير في
سألها ﴿ ليس يرجع إلى أشياء حتى يجب تعديته بعن ، وإنما هو راجع إلى المسألة التي دل عليها لا تسألوا
﴿ يعني قد سأل هذه المسألة قوم من الأولين ثم أصبحوا أي بمرجوعها كافرين ، وذلك أن بني إسرائيل كانوا
يستفتون أنبياءهم عن أشياء فإذا أمروا بها تركوها فهلكوا انتهى .
وقال ابن عطية نحواً من قول الزمخشري قال ومعنى هذه الآية أن هذه السؤالات التي هي تعنتات وطلب
شطط واقتراحات ومبلغات قد سألها قبلكم الأمم ثم كفروا بها .
انتهى ، ولا يستقيم ما قاله إلا على حذف مضاف وقد صرح به بعض المفسرين ، فقال قد سأل أمثالها أي

أمثال هذه المسألة أو أمثال هذه السؤالات ، وقرأ الجمهور سألها بفتح السين والهمزة ، وقرأ النخعي بكسر
السين من غير همز يعني بالكسر والإمالة ، وجعل الفعل من مادة سين وواو ولام لا من مادة سين وهمزة ولام ،
وهما لغتان ذكرهما سيبويه ، ومن كلام العرب هما يتساوان بالواو وإمالة النخعي سأل مثل إمالة حمزة خاف
والقوم قال ابن عباس هم قوم عيسى سألوا المائة ثم كفروا بها بعد أن شرط عليهم العذاب الذي لا يعذبه
أحداً من العالمين ، وقال ابن زيد أيضاً هم قوم موسى سألوا في ذبح البقرة وشأنها ، وقال ابن زيد أيضاً هم الذين
قالوا للنبي لهم ﴿ ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله ﴾ وقيل قوم موسى سألوا أن يرهم الله جهرة فصار ذلك
وبالأعليهم ، وقيل قوم صالح سألوا الناقة ثم عقروها بعد أن دخلوا على الاشرط في قوله تعالى ﴿ لها
شرب ولكم يوم معلوم ﴾ وبعد اشتراط العذاب عليهم إن مسوها بسوء ، وقال مقاتل كان بنو إسرائيل يسألون
أنبياءهم عن أشياء فإذا أخبروهم بها تركوا قولهم ولم يصدقوهم فأصبحوا بتلك الأشياء كافرين ، وقال
السدي كقريش في سؤالهم أن يجعل الله لهم الصفا ذهباً ، قال ابن عطية إنما يتجه في قریش مثال سؤالهم آية فلما
شق القمر كفروا انتهى ، وقال بعض المتأخرين القوم قریش سألوا أمورا ممتنعة كما أخبر تعالى ﴿ وقالوا لن نؤمن
لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً ﴾ وهذا لا يستقيم إلا إن أريد بمن قبلهم آباؤهم الذين ماتوا في ابتداء
التنزيل ، قال أبو البقاء العكبري ﴿ من قبلكم ﴾ متعلق بسألها ، ولا يجوز أن يكون صفة لقوم ولا حالاً لأن
ظرف الزمان لا يكون صفة للجنه ولا حالاً منها ولا خبراً عنها انتهى

(42/5)

وهذا الذي ذكره صحيح في ظرف الزمان المجرد من الوصف أما إذا وصف فذكروا أنه يكون خبراً تقول نحن
في يوم طيب وأما قبل وبعد فالحقيقة أنهما وصفان في الأصل فإذا قلت جاء زيد قبل عمرو فالمعنى جاء زيد
زماناً أي في زمان متقدم على زمان مجيء عمرو ، ولذلك صح أن يقع صلة للموصول ولم يلاحظ فيه الوصف
وكان ظرف زمان مجرداً لم يجوز أن يقع صلة ، قال تعالى ﴿ والذين من قبلكم ﴾ ولا يجوز والذين اليوم وقد

تكلّمنا على هذا في أول البقرة ومعنى ﴿ثم أصبحوا﴾ ثم صاروا ولا يراد أن كفرهم مقيد بالصباح ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام﴾ م مناسبة هذه لما قبلها أنه تعالى لما نهى عن سؤال ما لم يأذن فيه ولا كفهم إياه منع من التزام أمور ليست مشروعة من الله تعالى ، ولما سأل قوم عن هذه الأحكام التي كانت في الجاهلية هل تلحق بأحكام الكعبة بين تعالى أنه لم يشرع شيئاً منها ، أو لما ذكر المحللات والمحلّات في الشرع عاد إلى الكلام في المحللات والحرمات من غير شرع ، وفي حديث روي عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «أن أول من غير دين إسماعيل عمرو بن لحي بن قمعة بن خندف نصب الأوثان وسبب السائبة وبحر البحيرة وحى الحامي» وراه رسول الله صلى الله عليه وسلم يجر قصبه في النار ، وروي أنه كان ملك مكة ، وروى زيد بن أسلم عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال «قد عرفت أول من بحر البحيرة هو رجل من مدح كانت له ناقتان فجذع ذانها وحرم ألبانها وركوب ظهورهما قال فلقد رأيت في النار يؤذي أهل النار ربح قصبه» .

قال الزمخشري يعني ﴿ما جعل الله﴾ ما شرع ذلك ولا أمر بالتبشير والتسييب وغير ذلك ، وقال ابن عطية و ﴿جعل﴾ في هذه الآية لا يتجه أن تكون بمعنى خلق الله لأن الله تعالى خلق هذه الأشياء كلها ولا هي بمعنى صير لعدم المفعول الثاني ، وإنما هي بمعنى ما سن ولا شرع ولم يذكر النحويون في معاني جعل شرع ، بل ذكروا أنها تأتي بمعنى خلق ومعنى ألقى ومعنى صير ، ومعنى الأخذ في الفعل فتكون من أفعال المقاربة وذكر بعضهم بمعنى سمى وقد جاء حذف أحد مفعولي ظن وأخواتها إلا أنه قليل والحمل على ما سمع أولى من إثبات معنى لم يثبت في لسان العرب فيحتمل أن يكون المفعول الثاني محذوفاً ، أي ما صير الله بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حامياً مشروعة بل هي من شرع غير الله ،

﴿ والأنعام خلقها لكم ﴾ خلقها الله تعالى رفقا لعباده ونعمة عددها عليهم ومنفعة بالغة وأهل الجاهلية قطعوا طريق الاتفاع بها وإذ هاب نعمة الله بها ، قال ابن عطية وقال أبو حنيفة وأصحابه لا تجوز الأحباس والأوقاف وقاسوا على البحيرة والسائبة والفرق بين ولو عمد رجل إلى ضيعة له فقال هذه تكون حسبا لا تجتنى ثمرتها ولا تزرع أرضها ولا ينتفع منها بنفع لجاز أن يشبه هذا بالبحيرة والسائبة ، وأما الحبس المتعين طريقة واستمرار الاتفاع به فليس من هذا ، وحسبك بأن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمر بن الخطاب في مال له : « اجعله حسبا لا يباع أصله » وحبس أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انتهى

﴿ ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب ﴾ قال الزخشي بتحريم ما حرموا .

﴿ وأكثرهم لا يعقلون ﴾ فلا ينسبوا التحريم حتى يفتروا ولكنهم يقلدون في تحريمها كبارهم انتهى

نص الشعبي وغيره أن المفتريين هم المبتدعون وأن الذين لا يعقلون هم الأتباع ، وقال ابن عباس ﴿ الذين كفروا

﴿ يريد عمرو بن لحي وأصحابه ، وقيل في ﴾ لا يعقلون ﴾ أي الحلال من الحرام ، وقال قتادة ﴿ لا يعقلون

﴿ أن هذا التحريم من الشيطان لا من الله ، وقال محمد بن موسى ﴾ الذين كفروا ﴾ هنا هم أهل الكتاب

والذين ﴾ لا يعقلون ﴾ هم أهل الأوثان ، قال ابن عطية وهذا تفسير من اتزاع آخر الآية عما تقدمها وارتبط

بها من المعنى وعما أخبر أيضا من قوله ﴿ وإذا قيل لهم ﴾ انتهى .

وقال مكِّي ذكر أهل الكتاب هنا لا معنى له إذ ليس في هذا صنع ولا شبه وإنما ذكر ذلك عن مشركي العرب

فهم الذين عنوا بذلك .

﴿ وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون

شيئا ولا يهدون ﴾ .

تقدم تفسير مثل هذه الآية في سورة البقرة وهنا ﴿ تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا

عليه آباءنا ﴾ وهناك ﴿ اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل تتبع ما ألفينا عليه آباءنا ﴾ وهنا ﴿ لا يعلمون شيئا ﴾

وهناك ﴿ لا يعقلون شيئا ﴾ والمعنى في هذا التباين لا يكاد يختلف ومعنى ﴿ إلى ما أنزل الله ﴾ أي من

القرآن الذي فيه التحريم الصحيح ومعنى ﴿ حسبنا ﴾ : كافينا وقول ابن عطية: معنى ﴿ حسبنا ﴾

كفانا ليس شرحا بالمرادف إذ شرح الاسم بالفعل ، وقال ابن عطية في ﴿ أولو ﴾ : ألف التوقيف دخلت

على واو العطف كأنهم عطفوا هذه الجملة على الأولى والتزموا شنيع القول وإنما التوقيف توبيخ لهم كأنهم يقولون بعده: نعم ، ولو كان كذلك انتهى.

وقوله في الهمزة ألف التوقيف عبارة لم أقف عليها من كلام النحاة يقولون همزة الإنكار همزة التخييل أصلها همزة الاستفهام ، وقوله: كأنهم عطفوا هذه الجملة على الأولى يعني فكان التقدير قالوا فاعتنى بالهمزة فقدمت لقوله:

(44/5)

﴿ ولم يسيروا في الأرض ﴾ وليس كما ذكر من أنهم عطفوا هذه الجملة على الأولى على ما نبينه إن شاء الله تعالى ، وقال الزمخشري والواو في قوله: ﴿ أولو كان آباؤهم ﴾ واو الحال وقد دخلت عليها همزة الإنكار والتقدير أحسبهم ذلك ولو كان آباؤهم ﴿ لا يعلمون شيئاً ولا يهتدون ﴾ ، والمعنى أن الاقتداء إنما يصح بالعالم المهتدي وإنما يعرف اهتداؤه بالحجة انتهى.

وجعل الزمخشري الواو، في ﴿ أولو ﴾ ، واو الحال وهو مغاير لقول ابن عطية أنها واو العطف لا من الجهة التي ذكرها ابن عطية واو الحال لكن يحتاج ذلك إلى تبين ، وذلك أنه قد تقدم من كلامنا أن الواو التي تجيء هذا الجيء هي شرطية وتأتي لاستقصاء ما قبلها والتنبيه على حاله داخلة فيما قبلها وإن كان مما ينبغي ألا تدخل ، فقوله: « أعطوا السائل ولو جاء على فرس وردوا السائل ولو بظلف محرق واتقوا النار ولو بشق تمرة ».

وقول الشاعر:

قوم إذا حاربو شدوا مآزرهم . . .

دون النساء ولو باتت ياطهار

فالمعنى أعطوا السائل على كل حال ولو على الحالة التي تشعر بالغنى وهي مجيء على فرس ، وكذلك يقدر ما ذكرنا من المثل على ما يناسب فالواو عاطفة على حال مقدرة فمن حيث هذا العطف صح أن يقال إنها واو

الحال وقد تقدم الكلام على ذلك بأشبع من هذا فالتقدير في الآية أحسبهم أتباع ما وجدوا عليه آباءهم على كل حال ولو في الحالة التي تنفي عن آبلهم العلم والهداية فإنها حالة ينبغي أن لا يتبع فيها الآباء لأن ذلك حال من غلب عليه المفرط.

﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ﴾ قال أبو أمية الشعباني: سألت أبا ثعلبة الخشني عن هذه الآية فقال: لقد سألت عنها خبيراً سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «أمروا بالمعروف وانها عن المنكر فإذا رأيت دنيا مؤثرة وشحاً مطاعاً وإعجاب كل ذي رأي برأيه فعليك بخويصة نفسك وذر عوامهم فإن وراءكم أياماً أجر العامل فيها كأجر خمسين منكم.

وهذا أصح ما يقال في تأويل هذه الآية لأنه عن الرسول وعليه الصحابة بلغ أبا بكر الصديق أن بعض الناس تأول الآية على أنه لا يلزم الأمر بالمعروف ولا النهي عن المنكر، فصعد المنبر وقال أيها الناس لا تغتروا بقول الله: ﴿ عليكم أنفسكم ﴾ فيقول أحدكم: علي نفسي فوالله لتأمرن بالمعروف وتنتهون عن المنكر أو ليستعظي عليكم شراركم وليسوا منكم سوء العذاب، وعن عمر أن رجلاً قال له إني لأعمل بأعمال البر كلها إلا في خصلتين قال: وما هما قال لا أمر ولا أنهى، فقال له عمر لقد طمست سهمين من سهام الإسلام إن شاء غفر لك وإن شاء عذبك، وعن ابن مسعود ليس هذا زمان هذه الآية قولوا لالحق ما قبل منكم فإذا رد عليكم فعليكم أنفسكم، وقيل لابن عمر في بعض أوقات الفتن لو تركت القول في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه، فقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا:

(45/5)

« ليلبغ الشاهد منكم الغائب » ونحن شهدنا فيلزمنا أن نبلغكم وسيأتي فإن إذا قيل فيه الحق لم يقبل
وقال ابن جبير ﴿ عليكم أنفسكم ﴾ فالزموا شرعكم بما فيه من جهاد وأمر بمعروف ونهي عن منكر ﴿ ولا يضركم من ضل ﴾ من أهل الكتاب ﴿ إذا اهتديتم ﴾ ، وقال ابن زيد المعنى ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ من

أبناء الذين مجروا البحيرة وسيبوا السوائب ﴿ عليكم أنفسكم ﴾ في الاستقامة على الدين ﴿ لا يضركم ﴾
ضلال الأسلاف ﴿ إذا اهتديتم ﴾ ، قال وكان الرجل إذا أسلم قال له الكفار: سفهت آباءك وضللتهم
وفعلت وفعلت فنزلت الآية بسبب ذلك ، وقيل: نزلت بسبب ارتداد بعض المؤمنين واقتنائهم كإبي السرح
وغيره ، وقال المهدوي قيل إنها منسوخة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقال ابن عطية لم يقل أحد فيما
علمت أنها آية الموادة للكفار ولا ينبغي أن يعارض بها شيء مما أمر به في غير ما آية من القيام بالقسط والأمر
بالمعروف ، وقال الزمخشري كان المؤمنون تذهب أنفسهم حسرة على اللغو والعتو من الكفرة ويتمنون دخولهم
في الإسلام فقيل لهم عليكم أنفسكم وما كلفتم من إصلاحها والمشى في طرق الهدى ولا يضركم الضلال عن
دينكم إذا كنتم مهتدين ، كما قال تعالى لنبيه ﴿ فلا تذهب نفسك عليهم حسرات ﴾ وكذلك من يتأسف
على ما فيه الفسقة من الفجور والمعاصي ولا يزال يذكر معائبهم ومناكيرهم فهو مخاطب به وليس المراد ترك
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن مع تركهما مع القدرة عليهما فليس بمهتد

وإنما هو بعض الضلال الذين فصلت الآية بينهم وبينه ، وروى أبو صالح عن ابن عباس أن منافقي مكة قالوا
عجباً محمد يزعم أن الله بعثه ليقاتل الناس كافة حتى يسلموا وقد قبل من مجوس هجر وأهل الكتاب الجزية
فهلاً لأكلهم على الإسلام وقد ردها على إخواننا من العرب فشق ذلك على المسلمين فنزلت ، وقال مقاتل ما
يقارب هذا القول ، وذكروا في مناسبة هذه الآية لما قبلها أنه لما بين أنواع التلخيص ثم قيل ﴿ ما على الرسول إلا
البلغ ﴾ إلى قوله: ﴿ وإذا قيل لهم تعالوا ﴾ الآية.

كان المعنى أن هؤلاء الجهال ما تقدم من المبالغة في الإعذار والإنذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه
بل بقوا مصرين على جهلهم فلا تبالوا أي المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم فإن ذلك لا يضركم بل كونوا منقادين
لتكليف الله مطيعين لأوامره ، و ﴿ عليكم ﴾ : من كلم الإغراء وله باب معقود في النحو وهو معدود في
أسماء الأفعال فإن كان الفعل متعدياً كان اسمه متعدياً وإن كان لازماً كان لازماً ﴿ عليكم ﴾ : اسم لقولك
الزم فهو متعد فلذلك نصب المفعول به والتقدير هنا عليكم إصلاح أنفسكم أو هداية أنفسكم ، وإذا كان
المغري به مخاطباً جاز أن يؤتى بالضمير منفصلاً فتقول عليك إياك أو يؤتى بالنفس بدل الضمير فتقول عليك
نفسك كما في هذه الآية ، وحكى الزمخشري عن نافع أنه قرأ ﴿ عليكم أنفسكم ﴾ بالرفع وهي قراءة شاذة

تخرج على وجهين: أحدهما يرتفع على أنه مبتدأ وعليكم في موضع الخبر والمعنى على الإغراء ، والوجه الثاني أن يكون توكيداً للضمير المستكن في ﴿ عليكم ﴾ ولم تؤكد بمضمر منفصل إذ قد جاء ذلك قليلاً ويكون مفعول ﴿ عليكم ﴾ محذوفاً لدلالة المعنى عليه والتقدير ﴿ عليكم أنفسكم ﴾ هدايتكم ﴿ لا يضركم من ضل إذا هديتم ﴾ ، وقرأ الجمهور ﴿ لا يضركم ﴾ بضم الضاد والراء وتشديدها ، قال الزخشي وفيه وجهان أن يكون خبراً مرفوعاً وينصره قراءة أبي حيوة ﴿ لا يضركم ﴾ وأن يكون جواباً للأمر مجزوماً وإنما ضمت الراء اتباعاً لضمة الضاد المنقولة إليها من الراء المدغمة والأصل ﴿ لا يضركم ﴾ ويجوز أن يكون نهيًا انتهى .

(46/5)

وقرأ الحسن بضم الضاد وسكون الراء من ضار يضر ، وقرأ النخعي بكسر الضاد وسكون الراء من ضار يضير وهي لغات.

﴿ إلى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم تعملون ﴾ أي مرجع المهدين والضالين وغلب الخطاب على الغيبة كما تقول أنت وزيد قومان وهذا فيه تذكير بالحشر وتهديد بالمجازة ﴿ يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ﴾ روى البخاري وغيره عن ابن عباس قال: كان تميم الداري وعدي يختلفان إلى مكة فخرج معهما فتى من بني سهم فتوفي بأرض ليس فيها مسلم فأوصى إليهما فدفعاً تركته إلى أهله وحبسا جاماً من فضة مخصوصاً بالذهب فاستحلفهما ، وفي رواية فحلفهما بعد العصر النبي صلى الله عليه وسلم « ما كنتما ولا اطلعتما » ثم وجد الجام بمكة فقالوا اشتريناه من عدي وتميم فجاء الرجلان من ورثة السهمي فحلفا أن هذا الجام للسهمي ولشهادتنا أحق من شهادتهما ، وما اعتدينا قال: فأخذ الجام وفيهم نزلت الآية ، قيل والسهمي هو مولى لبني سهم يقال له بديل بن أبي مريم وأن جام الفضة كان يريد به الملك وهو أعظم تجارته وأن عدياً وتميماً باعاه بألف درهم واقسماها ، وقيل اسمه

بديل بن أبي مارية مولى العاصي بن وائل السهمي وأنه خرج مسافراً في البحر إلى أرض النجاشي
وأن إناء الفضة كان وزنه ثلثمائة مثقال وكان مموهاً بالذهب قال فقدموا الشام ، فمرض بديل وكان مسلماً
الحديث .

وذكر أبو عبد الله بن الفضل أن ورثة بيلي قالوا لهما ألتما زعمتما أن صاحبنا لم يبع شيئاً من متاعه ، فما بال
هذا الإناء معكما وهو ما خرج صاحبنا به وقد حلقتما عليه قال إنا كنا ابتعناه منه ، ولم يكن لنا عليه بينة
فكرهنا أن نقر لكم فتأخذوه منا وتسالوا عليه البينة ولا تقدر عليها فرفعوهما إلى رسول الله صلى الله عليه
وسلم فنزلت انتهى .

(47/5)

وفي رواية قال تميم فلما أسلمت بعد قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة تأثمت من ذلك فأثيت أهله
وأخبرتهم الخبر وأدبت لهم خمسمائة درهم وأخبرتهم أن عند صاحبي مثلها فأتوا به إلى النبي صلى الله عليه
وسلم فسألهم البينة فلم يجدوا ما أمروا به فأمرهم أن يستحلفوه بما يقطع به على أهل دينه فحلف فأنزل الله
هذه الآية إلى قوله: ﴿ بعد أيمانهم ﴾ فقام عمرو بن العاص ورجل آخر منهم فحلفا فنزعت الخمسمائة من يد
عدي بن زيد وزاد الواقدي في حديثه أن تميماً وعدي كانا أخوين ويعني والله أعلم أنهما أخوان لأم وأن بديلاً
كتب وصيته بيده ودسها في متاعه ، وأوصى إلى تميم وعدي أن يؤذيا رحله وأن الرسول استحلفهما بعد
العصر وأنه حلف عبد الله بن عمرو بن العاص والمطلب بن أبي وداعة ، وذكر الزمخشري هذا السبب مختصراً
مجرداً فذكر فيه أن بديل بن أبي مريم كان من المهاجرين وأنه كتب كتاباً فيه ما معه وطرحه في متاعه ولم يخبر به
صاحبيه فأصاب أهل بديل الصحيفة فطالبوهما بالإناء فجحدا ورفعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فنزلت ، وقال ابن عطية ولم يصح لعدي صحبة فيما علمت ولا ثبت إسلامه وقد عده بعض المتأخرين في
الصحابة ، وقال مكّي بن أبي طالب هذه الآيات عند أهل المعاني من أشكل ما في القرآن إعراباً ومعنى

وحكماً ، قال ابن عطية وهذا كلام من لم يقع له الثلج في تفسيرها وذلك بين من كتبه انتهى
وقال أبو الحسن السخاوي ما رأيت أحداً من الأئمة تخلص كلامه فيها من أوله إلى آخرها انتهى .

ومناسبة هذه الآية لما قبلها هي أنه لما ذكر ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ كان في ذلك تنفير عن الضلال واستبعاد
عن أن ينتفع بهم في شيء من أمور المؤمنين من شهادة أو غيرها فأخبر تعالى بمشروعية شهادتهم أو الإيصال
إليهم في السفر على ما سيأتي بيانه ، وقل أبو نصر القشيري لما نزلت السورة بالوفاء بالعقود وترك الخيانات انجر
الكلام إلى هذا ، وقرأ الجمهور ﴿ شهادة بينكم ﴾ بالرفع وإضافة ﴿ شهادة ﴾ إلى ﴿ بينكم ﴾ ، وقرأ
الشعبي والحسن والأعرج ﴿ شهادة بينكم ﴾ برفع شهادة وتنوينه ، وقرأ السلمي والحسن أيضاً ﴿ شهادة
﴿ بالنصب والتنوين وروي هذا عن الأعرج وأبي حنيفة ﴾ ﴿ بينكم ﴾ في هاتين القراءتين منصوب على
الظرف فشهادة على قراءة الجمهور مبتدأ مضاف إلى بين بعد الاتساع فيه كقوله

(48/5)

﴿ هذا فراق بيني وبينك ﴾ وخبره ﴿ اثنان ﴾ تقديره شهادة اثنان أو يكون التقدير ذوا شهادة بينكم اثنان
واحتيج إلى الحذف ليطابق المبتدأ الخبر وكذا توجيه قراءة الشعبي والأعرج ، وأجاز الزمخشري أن يرتفع
اثنان ﴿ على الفاعلية بشهادة ويكون ﴿ شهادة ﴾ مبتدأ وخبره محذوف وقدره فيما فرض عليكم أن
يشهد اثنان ، وقيل ﴿ شهادة ﴾ مبتدأ خبره ﴿ إذا حضر أحدكم الموت ﴾ ، وقيل خبره ﴿ حين الوصية
﴿ ، ويرتفع ﴿ اثنان ﴾ على أنه خبر مبتدأ محذوف ، التقدير الشاهدان اثنان ذوا عدل منكم ، أو على
الفاعلية ، التقدير يشهد اثنان ، وقيل ﴿ شهادة ﴾ مبتدأ و ﴿ اثنان ﴾ مرتفع به على الفاعلية وأغنى
الفاعل عن الخبر .

وعلى الإعراب الأول يكون ﴿ إذا ﴾ معمولاً للشهادة وأما ﴿ حين ﴾ فذكروا أنه يكون معمولاً للحضر أو
ظرفاً للموت أو بدلاً من إذا ولم يذكر الزمخشري غير البدل ، قال ﴿ حين الوصية ﴾ بدل منه يعني من ﴿ إذا

﴿ وفي إبداله منه دليل على وجوب الوصية وأنها من الأمور اللازمة التي لا ينبغي أن يتهاون بها لظلم ويذهل عنها ، وحضور الموت مشاركته وظهور أمارات بلوغ الأجل انتهى
وقال الماتريدي واتبه أبو عبد الله الرازي التقدير ما بينكم فحذف ما ، قال أبو عبد الله الرازي يعني شهادة ما بينكم ، ﴿ بينكم ﴾ كناية عن التنازع لأن الشهود إنما يحتاج إليهم عند وقوع التنازع وحذف ما من قوله ما بينكم جائز لظهوره ونظيره ﴿ هذا فراق بيني وبينكم ﴾ أي ما بيني وبينك وقوله ﴿ لقد تقطع بينكم ﴾ في قراءة من نصب انتهى ، وحذف ما الموصولة لا يجوز عند البصريين ومع الإضافة لا يصح تقدير ما البتة وليس قوله ﴿ هذا فراق بيني وبينك ﴾ نظيره ﴿ لقد تقطع بينكم ﴾ لأن ذلك مضاف إليه وهذا باق على طريقته فيمكن أن يتخيل فيه تقدير ما لأن الإضافة إليه أخرجته عن الظرفية وصيرته مفعولاً به على السعة وأما تخرج قراءة السلمي والحسن ﴿ شهادة ﴾ بالنصب والتنوين ونصب ﴿ بينكم ﴾ فقدره الزمخشري ليقم شهادة اثنان فجعل ﴿ شهادة ﴾ مفعولاً ياضمار هذا الأمر و﴿ اثنان ﴾ مرتفع بليق على الفاعلية وهذا الذي قدره الزمخشري هو تقدير ابن جني بعينه ، قال ابن جني التقدير ليقم شهادة بينكم اثنان انتهى ، وهذا الذي ذكره ابن جني مخالف لما قاله أصحابنا قالوا لا يجوز حذف الفعل وإبقاء فاعله إلا أن يشعر بالفعل ما قبله كقوله تعالى : ﴿ يسبح له فيها بالغدو والآصال ﴾ على قراءة من فتح الباء فقرأه مبنياً للمفعول وذكروا في اقتباس هذا خلافاً أي يسبحه رجال فدل يسبح على يسبحه أو أجيب به نقي كأن يقال لك ما قام أحد عندك فتقول بلى زيد أي قام زيد أو أجيب به استقام كقول الشاعر :

الأهل أتى أم الحويرث مرسل . . .

بل خالد إن لم تعقه العواتق

التقدير أتى خالد أو يأتيها خالد وليس حذف الفعل الذي قدره ابن جني وتبعه الزمخشري واحداً من هذه الأقسام الثلاثة والذي عندي أن هذه القراءة الشاذة تخرج على وجهين أحدهما أن يكون ﴿ شهادة ﴾ منصوبة على المصدر الذي ناب عن الفعل بمعنى الأمر و﴿ اثنان ﴾ مرتفع به والتقدير ليشهد بينكم اثنان فيكون من باب قولك: ضرباً زيداً إلا أن الفاعل في ضرباً مسند إلى ضمير المخاطب لأن معناه اضرب وهذا مسند إلى الظاهر لأن معناه ليشهد ، والوجه الثاني أن يكون أيضاً مصدراً ليس بمعنى الأمر بل يكون خبراً ناب

مناب الفعل في الخبر، وإن كان ذلك قليلاً كقولك اعمل وكرامة ومسرة أي وأكرمك وأسرك فكرامة ومسرة
بدلان من اللفظ بالفعل في الخبر وكما هو الأحسن في قول امرئ القيسن

(49/5)

وقوفاً بها صحيحي علي مطيهم . . .

فار تفاع صحيحي واتصاف مطيهم بقوله وقوفاً لأنه بدل من اللفظ بالفعل في الخبر التقدير وقف صحيحي على
مطيهم والتقدير في الآية يشهد إذا حضر أحدكم الموت اثنان، والشهادة هنا هل هي التي تقام بها الحقوق عند
الحكام أو الحضور أو اليمين ثلاثة أقوال آخرها للطبري والفعال كلو: ﴿ فشهادة أحدهم أربع شهادات ﴾

وقيل تأتي الشهادة بمعنى الإقرار نحو قوله ﴿ والملائكة يشهدون ﴾ ومعنى العلم نحو قوله: ﴿ شهد الله أنه

لا إله إلا هو ﴾ ومعنى الوصية وخرجت هذه الآية عليه فيكون فيها أربعة أقوال

﴿ ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ﴾ ﴿ ذوا عدل ﴾ صفة لقوله ﴿ اثنان ﴾ و ﴿ منكم ﴾ صفة

أخرى و ﴿ من غيركم ﴾ صفة لآخران، قال الزمخشري ﴿ منكم ﴾ من أقاربكم و ﴿ من غيركم ﴾ من

الأجانب ﴿ إن أتم ضربتم في الأرض ﴾ يعني أن وقع الموت في السفر ولم يكن معكم أحد من عشيرتكم

فاستشهدوا أجنبيين على الوصية وجعل الأقارب ألى لأنهم أعلم بأحوال الميت وبما هو أصح وهم له أنصح

، وقيل ﴿ منكم ﴾ من المسلمين وإنما جازت في أول الإسلام لقلة المسلمين وتعذر وجودهم في حال السفر،

وعن مكحول نسخها قوله: ﴿ وأشهدوا ذوي عدل منكم ﴾ انتهى .

وما اختاره الزمخشري وبدأ به أولاً هو قول ابن عباس وعائشة والحسن والزهري قالوا أمر الله بإشهاد عدلين

من القرابة إذ هم أحق بمجال الوصية وأدرى بصورة العدل فيها فإن كان الأمر في سفر ولم تحضر قرابة أسندها

إلى غيرهما من المسلمين الأجانب وهذا القول مخالف لما ذكره الزمخشري وغيره من المفسرين حتى ابن عطية

قال لا نعلم خ لافاً أن سبب هذه الآية أن تميم الداري وعدي بن زياد كانا نصرانيين وساقا الحديث المذكور

أولاً فهذا القول مخالف لسبب النزول وأما القول الثاني الذي حكاه الزمخشري هو مذهب أبي موسى وابن المسيب ويحيى بن يعمر وابن جبير وأبي مجلز وإبراهيم وشريح وعبيدة السلماني وثا سيرين ومجاهد وقتادة والسدي، وروي ذلك عن ابن عباس وبه قال الثوري ومال إليه أبو عبيد واختاره أحمد قالوا معنى قوله: ﴿ منكم ﴾ من المؤمنين ومعنى ﴿ من غيركم ﴾ من الكفار، قال بعضهم وذلك أن الآية نزلت ولا يؤمن إلا بالمدينة وكانوا يسافرون بالتجارة صحبة أهل الكتاب وعبد الأوثان وأنواع الكفار ومذهب أبي موسى وشريح وغيرهما أن الآية محكمة، قال أحمد: شهادة أهل الذمة جائزة على المسلمين في السفر عند عدم المسلمين ورجح أبو عبد الله الرازي هذا القول قال قوله: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ خطاب لجميع المؤمنين فلما قال: ﴿ أو آخران من غيركم ﴾ كان من غير المؤمنين لا محالة وبأنه لو كان الآخران مسلمين لم يكن جواز الاستشهاد بهما مشروطاً بالسفر لأن المسلم جائزة استشهاده في الحضر والسفر وبأنه دلت الآية على وجوب الحلف من بعد الصلاة وأجمع المسلمون على أن الشاهد لا يجب تحليفه فعلمنا أنها ليسا من المسلمين وسبب النزول وهو شهادة النصرانيين على بديل وكان مسلماً وبأن أبا موسى قضى بشهادة يهوديين بعد أن حلفهما وما أنكر عليه أحد من الصحابة فكان ذلك إجماعاً واتفق أكثر الأمة على أن سورة المائدة من آخر ما نزل وليس فيها منسوخ، وقال أبو جعفر النحاس ناصراً للقول الأول: هذا ينبغي على معنى غامض في العربية وذلك أن معنى آخر في العربية من جنس الأول تقول مررت بكريم وكريم آخر فقوله آخر يدل على أنه من جنس الأول ولا يجوز عند أهل العربية مررت بكريم وخسيس آخر ولا مررت برجل وحمار آخر فوجب من هذا أن يكون معنى قوله ﴿ أو آخران من غيركم ﴾ أي عدلان والكفار لا يكونون عدولاً انتهى، وما ذكره في المثل صحيح إلا أن الذي في الآية مخالف للمثل التي ذكرها النحاس في التركيب لأنه مثل باخر وجعله صفة لغير جنس الأول.

وأما الآية فمن قبيل ما تقدم فيه آخر على الوصف وتدرج آخر في الجنس الذي قبله ولا يعتبر جنس وصف الأول تقول: جاءني رجل مسلم وآخر كافر ومررت برجل قائم وآخر قاعد واشترت فرساً سابقاً وآخر مبطلاً فلو أخرت آخر في هذه المثل لم تجز المسألة لو قلت جاءني رجل مسلم وكافر آخر ومررت برجل قائم وقاعد آخر واشترت فرساً سابقاً ومبطلاً آخر لم يجز وليست الآية من هذا القبيل إلا أن التركيب فيها جاء ﴿ اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم ﴾ فأخران من جنس قوله ﴿ اثنان ﴾ ولا سيما إذا قدرته رجلان اثنان فأخران هما من جنس قولك رجلان اثنان ولا يعتبر وصف قوله ﴿ ذوا عدل منكم ﴾ وإن لثن مغايراً لقوله ﴿ من غيركم ﴾ كما لا يعتبر وصف الجنس في قولك عندي رجلان اثنان مسلمان وآخران كافرين إذ ليس من شرط آخر إذا تقدم أن يكون من جنس الأول بعيد وصفه وهو على ما ذكرته هو لسان العرب قال الشاعر:

(51/5)

كانوا فريقين يصغون الزجاج على . . .

قعس الكواهل في أشداقها ضخم

وأخرين على الماذي فوقهم . . .

من نسج داود أو ما أورثت إرم

التقدير كانوا فريقين فريقاً أو ناساً يصغون الزجاج ثم قال وأخرين ترى الماذي ، فأخرين من جنس قولك فريقاً ،

ولم يعبره بوصفه وهو قوله يصغون الزجاج لأن الشاعر قسم من ذكر إلى قسمين ملتئين بالوصفين متحدي

الجنس ، وهذا الفرق قل من يفهمه فضلاً عن يعرفه ، وأما القول الثالث الذي حكاه الزمخشري وهو أنه

منسوخ ، وحكاه عن مكحول ، فهو قول زيد بن أسلم والنخعي ومالك والشافعي وأبي حنيفة وغيرهم من

الفقهاء إلا أن أبا حنيفة خالفهم فقال: تجوز شهادة الكفار بعضهم على بعض لا على المسلمين ، والناسخ قوله

: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ وقوله: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ وزعموا أن آية الدين من آخر ما نزل ، والظاهر أن أو للتخيير وقال به ابن عباس فمن جعل قوله ﴿من غيركم﴾ أي من الكفار فاختلفوا. فقيل ﴿غيركم﴾ يعني به أهل الكتاب وروى ذلك عن ابن عباس ، وقيل أهل الكتاب والمشركون وهو ظاهر قوله ﴿من غيركم﴾ ، وقيل ﴿أو﴾ للترتيب إذا كان قوله ﴿من غيركم﴾ يعني به من غير أهل ملتكم فالتقدير إن لم يوجد من ملتكم

﴿إن أتم ضربتم في الأرض فأصابكم مصيبة الموت﴾ هذا التقات من الغيبة إلى الخطاب ولو جرى على لفظ ﴿إذا حضر أحدكم الموت﴾ لكان التركيب إن هو ضرب في الأرض فأصابته مصيبة الموت وإنما جاء الالتفات جمعاً لأن قوله ﴿أحدكم﴾ معناه إذا حضر كل واحد منكم الموت ، والمعنى إذا سافرتم في الأرض لمصالحكم ومعاشكم ، وظاهر الآية يقتضي أن لستشهاد آخرين من غير المسلمين مشروط بالسفر في الأرض وحضور علامات الموت.

﴿تحبسونهما من بعد الصلاة﴾ الخطاب للمؤمنين لا لما دل عليه الخطاب في قوله ﴿إن أتم ضربتم في الأرض فأصابكم﴾ لأن ضرب في الأرض وأصابه الموت ليس هو الحابس ، ﴿تحبسونهما﴾ صفة لآخران وإعترض بين الموصوف والصفة بقوله ﴿إن أتم . . .﴾ إلى الموت ﴿وأفاد الاعتراض أن العدول إلى آخرين من غير الملة أو القرابة ، حسب اختلاف العلماء في ذلك ، إنما يكون مع ضرورة السفر وحلول الموت فيه استغنى عن جواب إن لما تقدم من قوله ﴿آخران من غيركم﴾ انتهى .

وإلى أن ﴿تحبسونهما﴾ صفة ذهب الحوفي وأبو البقاء وهو ظاهر كلام ابن عطية إذ لم يذكر غير قول أبي علي الذي قدمناه.

وقال الزمخشري (فإن قلت) : ما موضع ﴿تحبسونهما﴾ .

(قلت) : هو استئناف كلام كأنه قيل بعد اشتراط العدالة فيهما فكيف إن ارتبنا فقيل ﴿تحبسونهما﴾ ، وما قاله الزمخشري من الاستئناف أظهر من الوصف لطول الفصل بالشرط والمعطوف عليه بين الموصوف وصفته .

وإنما قال الزمخشري بعد اشتراط العدالة فيهما لأنه اختار أن يكون قوله ﴿أو آخران من غيركم﴾ معناه أو عدلان آخران من غير القرابة وتقدم من كلام أبي على أن العدل والآخرين من غير الملة أو القرابة إنما يكون مع ضرورة السفر وحلول الموت فيه إلى آخر كلامه ، فظهر منه أن تقدير جواب الشرط هو ﴿إن ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت﴾ فاستشهدوا آخرين من غيركم أو فالشاهدان آخران من غيركم ، والظاهر أن الشرط قيد في شهادة اثنين ذوي عدل من المؤمنين أو آخرين من غير المؤمنين فيكون مشروعية الوصية للضارب في الأرض المشارف على الموت أن يشهد اثنين ، ويكون تقدير الجواب إن أتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت فاستشهدوا اثنين إما منكم وإما من غيركم ، ولا يكون الشرط إذ ذاك قيداً في آخرين من غيرنا فقط ، بل هو قيد فيمن ضرب في الأرض وشارف الموت فيشهد اثنان منا أو من غيرنا

(52/5)

وقال ابن عباس في الكلام محذوف تقديره فأصابتكم مصيبة الموت وقد استشهدتموهما على الإيضاء ، وقال ابن جبير تقديره وقد أوصيتم

قيل وهذا أولى لأن الشاهد لا يحلف والموصي يحلف .

ومعنى ﴿تجسونا﴾ تستوثقونهما لليمين والخطاب لمن يلي ذلك من ولاة الإسلام ، وضمير المفعول عائد في قول على آخرين من غير المؤمنين وظاهر عوده على اثنين منا أو من غيرنا سواء كنا وصيين أو شاهدين ، وظاهر قوله من بعد الصلاة أن الألف واللام للجنس أو من بعد أي صلاة ، وقد قيل بهذا الظاهر وخص ذلك ابن عباس بصلاة دينهما وذلك تغليظ في اليمين ، وقال الحسن بعد العصر أو الظهر لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما ، وقال الجمهور هي صلاة العصر لأنه وقت اجتماع الناس وكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم استحلف عدياً وتميماً بعد العصر عند المنبر ورجح هذا القول بفعله صلى الله عليه وسلم ويقوله في الصحيح: «من حلف على يمين كاذبة بعد العصر لقي الله وهو عليه غضبان» .

وأن التحليف كان معروفاً بعدما فالتقييد بالمعروف يعني عن التقييد باللفظ وأن جميع الأديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله فيه فتكون الألف واللام في هذا القول للعهد وكذا في قول الحسن ﴿ فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشترى به ثمناً ولو كان ذا قربي ولا نكنم شهادة الله إنا إذا لمن الآثم ﴾ ظاهره تقييد حلفهما بوجود الأرتياب فمتى لم توجد الريبة فلا تحليف وينبغي أن يحمل تحليف أبي موسى لليهوديين اللذين استشهدهما مسلم توفي على وصيته على أنه وقعت ريبة وإن لم يذكر ذلك في قصة ذلك المسلم ، والفاء في قوله ﴿ فيقسمان ﴾ عاطفة هذه الجملة على قوله ﴿ تحبسونهما ﴾ هذا هو الظاهر .

وقال أبو علي وإن شئت لم تقدر الفاء لعطف جملة ولكن تجعله جزاء كقول ذي الرمة :
وإنسان عيني يحسر الماء تارة . . .

فيبدو وتارات يجم فيغرق

سنة ١٤٣٥
٥٣/٥

مكتبة أمية كسر

تقديره عندهم إذا حسر بدا فكذلك إذا حبستموهما أقسما اتنهن ولا ضرورة تدعو إلى تقدير شرط محذوف وإبقاء جوابه فتكون الفاء إذ ذاك فاء الجزاء وإلى تقدير مضمرب بعد الفاء أي فهما يقسمان وهو يبدو ، وخرج أصحابنا بيت ذي الرمة على توجيه آخر وهو أن قوله يحسر الماء تارة .

جملة في موضع الخبر وقد عريت عن الرابط فكان القياس أن لا تقع خبراً للمبتدأ لكنه عطف عليهما بالفاء جملة فيها ضمير المبتدأ فحصل الربط بذلك و﴿ لا نشترى ﴾ هو جواب قوله فيقسمان بالله وفصل بين القسم وجوابه بالشرط .

والمعنى إن ارتبتم في شأنهما واتهمتموهما فحلفوهما ، وقيل إن أريد بهما الشاهدان ، فقد نسخ تحليف

الشاهدين وإن أريد الوصيان فليس بمنسوخ تحليفهما وعن علي أنه كان يحلف الشاهد والراوي إذا اتهمها ،
والضمير في ﴿ به ﴾ عائد على الله أو على القسم أو على تحريف الشهادة ، أقوال ثالثها لأبي علي ، وقوله
﴿ نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا ﴾ كناية عن الاستبدال عرضاً من الدنيا وهو على حذف مضاف أي ذا ثمن لأن الثمن لا
يشتري ولا يصح أن يكون ﴿ لا نشترى ﴾ لا يبيع هنا وإن كان ذلك في اللغ .

قال الزمخشري أن لا تخلف بالله كاذبين لأجل المال ولو كان من تقسم لأجله قريباً منا وذلك على عادتهم في
صدقهم وأماتهم أبداً فإنهم داخلون تحت قوله ﴿ كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو
الوالدين والأقربين ﴾ وإنما قال فإنهم داخلون إلى آخره لأن الاثنين والآخرين عنده مؤمنون فاندرجوا في قوله
﴿ يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين ﴾ الآية .

قال ابن عطية وخص ذا القربى بالذكر لأن العرف ميل النفس إلى أقرابهم واستسهلهم في جنب نفعهم ما لا
يستسهل والجملة من قوله: ﴿ ولا نكنم شهادة الله ﴾ معطوفة على قوله: ﴿ لا نشترى به ثمناً ﴾ فيكون من
جملة المقسم عليه وأضاف الشهادة إلى الله لأنه تعالى هو الأمر بإقامتها الناهي عن كتمانها ويحتمل أن يكون
﴿ ولا نكنم ﴾ خبراً منهما أخبرا عن أنفسهما أنهما لا يكتمان شهادة الله ولا يكون دخلاً تحت المقسم
عليه .

وقرأ الحسن والشعبي ﴿ ولا نكنم ﴾ بجزم الميم نهياً أنفسهما عن كتمان الشهادة ودخول لالناحية على
المتكلم قليل نحو قوله:

إذا ما خرجنا من دمشق فلانعد . . .

بها أبداً ما دام فيها الجراضم

وقرأ علي ونعيم بن ميسرة والشعبي بخلاف عند ﴿ شهادة الله ﴾ بنصبهما وتوين ﴿ شهادة ﴾ واتصبا
بنكنم التقدير ولا نكنم الله شهادة ، قال الزهراوي ويحتمل أن يكون المعنى ولا نكنم شهادة والله ثم حذف الواو
ونصب الفعل إيجازاً .

وروي عن علي والسلمي والحسن البصري شهادة بالتوين الله بالمد في همزة الاستفهام التي هي عوض من

حرف القسم دخلت تقريراً وتوقيفاً لنفوس المقسمين أو لمن خاطبوه ، وروي عن الشعبي وغيره أنه كان يقف على شهادة بالهاء الساكنة الله بقطع ألف الوصل دون مد الإستفهام

(54/5)

قال ابن جني الوقف على شهادة بسكون الهاء واستئناف القسم حسن لأن استئنافه في أول الكلام أو قرله وأشد هيبه من أن يدخل في عرض لقول .

وروي عن يحيى بن آدم عن أبي بكر بن عياش ﴿ شهادة ﴾ بالتثنية ﴿ الله ﴾ بقطع الألف دون مد وخفض هاء الجلالة ورويت هذه عن الشعبي

وقرأ الأعمش وابن محيصن لملائين يادغام نون من في لام الآئمين بعد حذف الهمزة ونقل حركتها إلى اللام ﴿ فإن عشر على أنهما استحقا لئاً ﴾ أي فإن عشر بعد حلفهما على أنهما استحقا إنما أي ذنباً مجنهما في اليمين بأنها ليست مطابقة للواقع و ﴿ عشر ﴾ استعارة لما يقع على علمه بعد خفائه وبعد إن لم يرج ولم يقصد كما تقول على الخبير سقطت ووقعت على كذا.

قال أبو علي : الإثم هنا هو الشيء المأخوذ لأن أخذه إثم قسمي إنما كما يسمى ما أخذ بغير الحق مظلمة ، قال سيبويه المظلمة اسم ما أخذ منك ولذلك سمي هذا المأخوذ باسم المصدر اتهم والظاهر أن الإثم هنا ليس الشيء المأخوذ بل الذنب الذي استحقا به أن يكونا من الآئمين الذي تبرأ أن يكونا منهم في قولهما ﴿ إنا إذا لمن الآئمين ﴾ ولو كان الإثم هو الشيء المأخوذ ما قيل فيه استحقا إنما لأنهما ظلما وتعديا وذلك هو الموجب للإثم

﴿ فأخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان ﴾ قرأ الحرميان والعريبان والكسائي ﴿ استحق ﴾ مبنياً للفاعل ﴿ والأوليان ﴾ مشى مرفوع ثنية الأولى ورويت هذه القراءة عن أبي وعلي وابن عباس وعن ابن كثير في رواية قررة عنه ، وقرأ حمزة وأبو بكر ﴿ استحق ﴾ مبنياً للمفعول ﴿ والأوليان ﴾

جمع الأول، وقرأ الحسن ﴿ استحق ﴾ مبنياً للفاعل الأولان مرفوع ثنية أول، وقرأ ابن سيرين الأولين ثنية الأولى فأما القراءة الأولى فقال الزمخشري ﴿ فأخران ﴾ فشاهدان آخران ﴿ يقومان مقامهما من الذين استحق ﴾ عليهم أي من الذين استحق عليهم الإثم، ومعناه وهم الذين جني عليهم وهم أهل الميت وعترته، وفي قصة بديل أنه لما ظهرت خيانة الرجلين حلف رجلين من ورثته أنه إناء صاحبهما وأشهدتهما أحق من شهادتهما، و﴿ الأوليان ﴾ الأحقان بالشهادة لقربتهما ومعرفتهما وارتفاعهما على هما لأوليان كأنه قيل ومن هما فقيل ﴿ الأوليان ﴾، وقيل هما بديل من الضمير في ﴿ يقومان ﴾ أو من آخران ويجوز أن يرتفعا باستحق أي من الذين استحق عليهم ابتدأت الأوليين منهم للشهادة لاطلاعهم على حقيقة الحال انتهى وقد سبقه أبو علي إلى أن تخرج رفع ﴿ الأوليان ﴾ على تقديرهما الأوليان، وعلى البديل من ضمير ﴿ يقومان ﴾ وزاد أبو علي وجهين آخرين، أحدهما أن يكون ﴿ الأوليان ﴾ مبتدأ ومؤخراً، والخبر آخران يقومان مقامهما.

كأنه في التقدير فالأوليان بأمر الميت آخران يقومان فيجيء الكلام كقولهم تيمى أنا

(55/5)

والوجه الآخر أن يكون ﴿ الأوليان ﴾ مسنداً إليه ﴿ استحق ﴾ .
قال أبو علي فيه شيء آخر وهو أن يكون ﴿ الأوليان ﴾ صفة لآخران لأنه لما وصف خصص فوصف من أجل الاختصاص الذي صار له انتهى.
وهذا الوجه ضعيف لاستلزامه هدم ما كادوا أن يجمعوا عليه من أن النكرة لا توصف بالمعرفة ولا العكس وعلى ما جوزه أبو الحسن يكون إعراب قوله ﴿ فأخران ﴾ مبتدأ والخبر ﴿ يقومان ﴾ ويكون قد وصف بقوله من ﴿ الذين ﴾ أو يكون قد وصف بقوله ﴿ يقومان ﴾ والخبر ﴿ من الذين ﴾ ولا يضر الفصل بين الصفة والموصوف بالخبر أو يكونان صفتين لقوله ﴿ فأخران ﴾ ويرتفع آخران على خبر مبتدأ محذوف أي

فالشاهدان آخران ويجوز عند بعضهم أن يرتفع على الفاعل ، أي فليشهد آخران وأما مفعول ﴿ استحق ﴾ فتقدم تقدير الزمخشري أنه استحق عليهم الإثم ، ويعني أنضمير عائد على الإثم لأن الإثم محذوف ، لأنه لا يجوز حذف المفعول الذي لم يسم فاعله وقد سبقه أبو علي والحويني إلى هذا التقدير وأجازوا وجهين آخرين أحدهما : أن كون التقدير استحق عليهم الإصاء ، والثاني أن يكون من الذين استحق عليهم الوصية وأما ما ذكره الزمخشري من ارتفاع قوله ﴿ الأوليان ﴾ باستحق فقد أجازه أبو علي كما تقدم ثم منعه قال لأن المستحق إنما يكون الوصية أو شيئاً منها.

وأما ﴿ الأوليان ﴾ بالميت فلا يجوز أن يستحقا فيسند ﴿ استحق ﴾ إليهما إلا أن الزمخشري إنما رفع قوله الأوليان باستحق على تقدير حذف مضاف تابعنه ﴿ الأوليان ﴾ ، فقد رده استحق عليهم اتداب الأولين منهم للشهادة لا اطلاعهم على حقيقة الحال فيسوغ توجيهه ، وأجاز ذلك ابن جرير على أن يكون التقدير من

الذين استحق عليهم إثم الأولين ، وأجاز ابن عطية أيضاً أن يرتفع ﴿ الأوليان ﴾ باستحق وطول في تقرير ذلك وملخصه أنه حمل استحق هنا على الاستعارة بأنه ليس استحقاقاً حقيقة لقوله ﴿ استحقوا إثمًا ﴾ وإنما معناه أنهم غلبوا على المال بحكم أفراد هذا الميت وعدمه قرابته أو لأهل دينه فجعل تسورهم عليه استحقاقاً مجازاً والمعنى من الجماعة التي غابت وكان حقها أن تحضر وليها ، قال فل غابت وانفرد هذا

الموصي استحققت هذه الحال وهذان الشاهدان من غير أهل الدين الولاية وأمر الأولين على هذه الجماعة ثم يبنى الفعل للمفعول على هذا المعنى إيجازاً ، ويقوي هذا الغرض أن يعدى الفعل بعلى لما كان باقتدار وحمل هنا على الحال ، ولا يقال استحق منه أو فيه إلا في الاستحقاق الحقيقي على وجهه ، وأما استحق عليه فيقال في الحمل والغلبة والاستحقاق المستعار انتهى

والضمير في ﴿ مقامهما ﴾ عائد على شاهدي الزور ﴿ ومن الذين ﴾ هم ولاة الميت.

وقال النحاس في قول من قدر الذين استحق عليهم الإصاء هذا من أحسن ما قيل فيه لأنه يجعل حرف بدلاً من حرف يعني أنه لم يجعل على بمعنى في ولا بمعنى من ، وقد قيل بهما أي من الذين استحق منهم الإثم لقوله

﴿ إذا أكلوا على الناس ﴾ أي من الناس استحق عليهم الإثم أي من الناس وأجاز ابن العربي تقدير الإيذاء واختار أبو عبد الله الرازي وابن أبي الفضل أن يكون التقدير من الذين استحق عليهم المال ، قال أبو عبد الله وقد أكثر الناس في أنه لم وصف موالي بهذا الوصف ، وذكروا فيه قولاً والأصح عندي فيه وجه واحد وهو أنهم وصفوا بذلك بأنه لما أخذ ما لهم استحق عليهم ما لهم فإن من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تعلقه بذلك المال تعلق ملكه له فصح أن يوصف المالك بأنه قد استحق عليك ذلك المال انتهى

﴿ والأوليان ﴾ بمعنى الأقربين إلى الميت أو الأوليان بالحلف؛ وذلك أن الوصيين ادعيا أن مورث هذين الشاهدين باعهما الإناء وهما أنكرا ذلك فاليمين حق لهما

كإنسان أقر لآخر بين وادعى أنه قضاء فترد اليمين على الذي ادعى أولاً لأنه صار مدعى عليه وتلخص في

إعراب ﴿ الأوليان ﴾ على هذه القراءة وجوه الابتداء والخبر لمبتدأ محذوف والبدل من ضمير ﴿ يقومان

﴿ والبدل من آخران والوصف لآخران والمفعولية باستحق على حذف مضاف مختلف في تقديره

وأما القراءة الثانية وهي بناء ﴿ استحق ﴾ للفاعل ورفع الأولين فقال الزمخشري معناه من الورثة الذين

استحق عليهم أوليان من سهم بالشهادة أن يجردوهما لقيام الشهادة ويظهروا بهما كاذب الكاذبين انتهى

وقال ابن عطية ما ملخصه ﴿ الأوليان ﴾ رفع باستحق وذلك على أن يكون المعنى ﴿ من الذين استحق

عليهم ﴾ ما لهم وتركهم شاهدا الزور فسميا أوليين أي صيرهما عدم الناس أولى بهذا الميت ، وتركه فجازا

فيها ، أو يكون المعنى من الذين حق عليهم أن يكون الأوليان منهم فاستحق بمعنى حق كاستعجب وعجب ،

أو يكون ﴿ استحق ﴾ بمعنى سعى واستوجب فالمعنى من القوم الذين حضر أوليان منهم فاستحقا عليهم

أي استحقا لهم وسعياً فيه واستوجباه بأيمانها وقربانها انتهى

وقال بعضهم المفعول محذوف أي ﴿ من الذين استحق عليهم الأوليان ﴾ وصيتهما .

وأما القراءة الثالثة وهي قراءة ﴿ استحق ﴾ مبنياً للمفعول والأولين جمع الأول فخرج على أن الأولين وصف

للذين ، قال أبو البقاء أو بدل من الضمير المحرور بعلی ، قال الزمخشري أو منصوب على المدح ومعنى الأولية

التقدم على الأجانب في الشهادة لكونهم أحق بها انتهى؛ وهذا على تفسير أن قوله ﴿ أو آخران من غيركم ﴾ أنهم الأجانب لأنهم الكفار ، وقال ابن عطية معناها من القوم الذين استحق عليهم أمرهم أي غلبوا عليه ثم وصفهم بأنهم أولون أي في الذكر في هذه الآية وذلك في قوله ﴿ اثنان ذوا عدل منكم ﴾ انتهى .
وأما القراءة الرابعة وهي قراءة الحسن فالأولان مرفوع باستحق
قال الزمخشري ويحتج به من يرى رد اليمين على المعي وهو أبو حنيفة وأصحابه لا يرون ذلك فوجه عندهم
أن الورثة قد ادعوا على النصرانيين أنهما اختانا فحلفا فلما ظهر كذبهما ادعيا الشراء فيما كنماه فأنكر الورثة
فكان اليمين على الورثة لإنكارهم الشراء .

(57/5)

وأما القراءة الخامسة وهي قراءة ابن سيرين فاتصاف الأئيين على المدح .
﴿ فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا ﴾ أي فيقسم الآخران القاتمان مقام شهادة
التحريف أن ما أخبرا به حق والذي ذكرناه من نص القصة أحق مما ذكرناه أولاً وحرفا فيه وما زدنا على الحد
وقال ابن عباس ليميننا أحق من يمينهما ومن قال للشهادة في أول القصة ليست بمعنى اليمين قال هنا الشهادة
يمين وسميت شهادة لأنها ثبت بها الحكم كما ثبت بالشهادة
قال ابن الجوزي ﴿ أحق ﴾ أصح لكفرهما وإيماننا انتهى .
﴿ إنا إذا لمن الظالمين ﴾ ختما بهذه الجملة تبرياً من الظلم واستقباحاً له وناسب الظلم هنا لقولهم ﴿ وما
اعتدينا ﴾ والاعتداء والظلم متقاربان وناسب ختم ما أقسم عليه شاهدا الزور ﴿ بقوله لمن الآئيين ﴾ لأن
عدم مطابقة يمينهما للواقع وكنهما الشهادة يجران إليهما الإثم
﴿ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ أي ذلك الحكم السابق ولما
كان الشاهدان لهما حالتان: حالة يرتاب فيها إذا شهدا ، فإذا ذاك يحبسان بعد الصلاة ويحلفان اليمين

المشروعة في الآية قولت هذه الحالة بقوله ﴿ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها ﴾ أي على ما شهدا حقيقة دون إنكار ولا تحريف ولا كذب ، وحالة يطلع فيها إذا شهدا على إثمهما بالشهادة وكذبهما في الحلف ، فإذا ذلك لا يلتفت إلى أيمانهم وترد على شهود آخرين فعلم بأيمانهم وذلك بعد حلفهم واقتضاهم فيها بظهور كذبهم قولت هذه الحالة بقوله: ﴿ أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم ﴾ وكان العطف بأولأن الشاهدين إذا لم يتضح صدقهما لا يخلوان من إحدى هاتين الحالتين إما حصول ريبة في شهادتهما وإما الاطلاع على خيانتها فلذلك كان العطف بأو الموضوع لأحد الشئيين أو الأشياء فالمعنى ما تقدم ذكره من الأحكام أقرب إلى حصول إقامة الشهادة على ما ينبغي أو خوف رد الأيمان إلى غيرهم فتسقط أيمانهم ولا تقبل.

قال ابن عباس ذلك كله يقرب اعتدال هذا الصنف فيما عسى أن ينزل من النوازل لأنهم يخافون التحليف المغلظ بعقب الصلاة ثم يخافون الفضيحة ورد اليمين انتهى

وقيل ذلك إشارة إلى تحليف الشاهدين في جمع من الناس

وقيل إلى الحبس بعد الصلاة فقط

قال ابن عطية ويظهر هذا من كلام السدي وأو على هذا التأويل بمنزلة قولك تحبني يا زيد أو تسخطني كأنك قلت والاسخطني فكذلك معنى الآية ﴿ ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها وإلا خافوا رد الأيمان ﴾ وأما على مذهب ابن عباس فالمعنى ذلك الحكم كله أقرب إلى أن يأتوا أو أقبل إلى أن يخافوا انتهى.

(58/5)

فتلخص أن ﴿ أو ﴾ تكون على بابها أو تكون بمعنى الواو ، و﴿ يخافوا ﴾ معطوف في هذين الوجهين على ﴿ يأتوا ﴾ أو يكون بمعنى إلى أن كقولك لألزمك أو تقضيني حقي وهي التي عبر عنها ابن عطية بتلك العبارة السابقة من تقديرها بشرط محذوف فعله وجزاؤه ، وإذا كانت بمعنى إلى أن فهي عند البصريين على بابها من كونها لأحد الشئيين.

إلا أن العطف بها لا يكون على الفعل الذي هو يأتوا لكنه يكون على مصدر متوهم وذلك على ما تقرر في علم العربية ، وجمع الضمير في يأتوا وما بعده وإن كان السابق مثني فقيل هو عائذ بلح الشاهدين باعتبار الصنف والنوع ، وقيل لا يعود إلى كليهما بخصوصيتهما بل إلى الناس الشهود والتقدير ذلك أدنى أن يحذر الناس الخيانة فيشهدوا بالحق خوف الفضيحة في رد اليمين على المدعي

﴿ واتقوا الله واسمعوا ﴾ أي احذروا عقاب الله تعالى واتخذوا وقاية منه بأن لا تخونوا ولا تحلفوا به كاذبين

وأدوا الأمانة إلى أهلها واسمعوا سماع إجابة وقبول

﴿ والله لا يهدي القوم الفاسقين ﴾ إشارة إلى من حرف الشهادة أنه فاسق خارج عن طاعة الله فالله لا يهديه

إلا إذا تاب ، فاللفظ عام والمعنى اشتراط انتقاء التوبة

﴿ يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب ﴾ مناسبة هذه لما قبلها أنه لما

أخبر تعالى بالحكم في شاهدي الوصية وأمر بتقوى الله والسمع والطاعة ، ذكر بهذا اليوم المهول المخوف وهو

يوم القيامة فجمع بذلك بين فضيحة الدنيا وعقوبة الآخرة لمن حرف الشهادة لمن لم يتق الله ولم يسمع ، وذكروا

في نصب ﴿ يوم ﴾ وجوهاً : أحدها : أنه منصوب بإضمار اذكروا .

والثاني : بإضمار احذروا .

والثالث : باتقوا .

والرابع : باسمعوا قاله الحوفي .

والخامس : بلا يهدي ، قال قوم منهم الزمخشري وأبو البقاء قال لا يهديهم في ذلك اليوم طريق الجنة ، قال أبو

البقاء أولاً يهديهم في ذلك اليوم إلى الحجاة

والسادس : أجاز الزمخشري أن ينتصب على البدل من المنصوب في قوله ﴿ واتقوا الله ﴾ ، وهو بدل

الاشتمال ، كأنه قيل واتقوا الله يوم جمعه وفيه بعد لطول الفصل بالجملةتين

والسابع أن ينتصب على الظرف والعامل في مؤخر تقديره ﴿ يوم يجمع الله الرسل ﴾ كان كيت وكيت قاله

الزمخشري ، وقال ابن عطية وصف الآية وبراعتها إنما هو أن يكون هذا الكلام مستأنفاً والعامل اذكروا

واحذروا مما حسن اختصاره لعلم السامع والإشارة بهذا اليوم إلى يوم القيامة ، وخص الرسل بالذكر لأنهم قادة

الخلق وفي ضمن جمعهم جمع الخلاق وهم المكلمون أولاً انتهى
والذي نختاره غير ما ذكروا وهو أن يكون ﴿ يوم ﴾ معمولاً لقوله ﴿ قالوا لا علم لنا ﴾ أي قال الرسل وقت
جمعهم وقول الله لهم ﴿ ماذا أجبتكم ﴾ وصار نظير ما قلناه في قوله

(59/5)

﴿ وإذا قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل ﴿ وسؤاله تعالى إياهم بقوله ماذا ﴾
أجبتكم ﴾ سؤال توبيخ لأهم لتقوم الحجة عليهم ويبدأ حسابهم كما سئلت الموءودة توبيخاً لوائدها وتوقيفاً له
على سوء فعله وانتصاب ﴿ ماذا أجبتكم ﴾ ولو أريد الجواب لقليل بماذا أجبتكم قاله الزمخشري ، وقيام
الاستفهامية مقام المصدر جازز وكذلك ماذا إذا جعلتها كلها استفهاماً وأنشدوا على مجيء ما ذكر مصدراً
قول الشاعر :

ماذا تعبر ابنتي ريع عويلهما . . .

لا ترقدان ولا بؤسي لمن رقدا

وقال ابن عطية معناه ماذا أجابت به الأمم ، ولم يجعل ما مصدراً بل جعلها كناية عن اللطاب ، وهو الشيء
الجاب به لا للمصدر ، وهو الذي عنى الزمخشري بقوله ولو أريد الجواب لقليل بماذا أجبتكم
وقال الحوفي ما للاستفهام وهو مبتدأ بمعنى الذي خبرها وأجبت صلتها والتقدير ماذا أجبتكم به انتهى ، وحذف
هذا الضمير الجرور بالحرف يضعف لوقلت جاءني الذي مررت تريد به كان ضعيفاً إلا إن اعتقد أنه حذف
حرف الجر أولاً فانتصب الضمير ثم حذف منصوباً ولا يبعد
وقال أبو البقاء ﴿ ماذا ﴾ في موضع نصب بأجبتكم وحرف الجر محذوف أي بماذا أجبتكم وما وذا هنا بمنزلة
اسم واحد ويضعف أن يجعل ذا بمعنى الذي هنا لأنه لا عائد هنا وحذف الطامع حرف الجر ضعيف انتهى
، وما ذكره أبو البقاء أضعف لأنه لا يتقاس حذف حرف الجر إنما سمع ذلك في ألفاظ مخصوصة ونصوا على أنه

لا يجوز زيدا مررت به تريد يزيد مررت ولا سرت البيت تريد إلى البيت إلا في ضرورة شعر نحو قول الشاعر
تحنُّ قنبدِي ما بها من صبا بة . . .

وأخفي الذي لولا الأسي لقضاني

يريد لقضي عليّ فحذف عليّ وعدى الفعل إلى الضمير فنصبه ونفهم العلم عنهم بقوله ﴿ لا علم لنا ﴾ ، قال
ابن عباس معناه لا علم لنا إلا علماً أنت أعلم به منا كأن المعنى لا علم لنا يكفي وينتهي إلى الغاية ، وقال ابن
جريح معنى ﴿ ماذا أجبتني ﴾ ماذا عملوا بعدكم وماذا أحدثوا فلذلك قالوا ﴿ لا علم لنا ﴾ ويؤيده ﴿ إنك
أنت علام الغيوب ﴾ ، إلا أن لفظة ﴿ ماذا أجبتني ﴾ تنبوع عن أن تشرح بقوله ماذا عملوا وذكر المفسرون عن
الحسن ومجاهد والسدي وسهل التستري أقوالاً في تفسير قولهم ﴿ لا علم لنا ﴾ لا تناسب الرسل أضربت
عن ذكرها صفحاً .

وقال الزمخشري: (فإن قلت) كيف يقولون لا علم لنا وقد علموا ما أجيبوا.

(قلت) : يعلمون أن الغرض بالسؤال توبيخ أعدائهم فيكون الأمر إلى علمه ، وإحاطته بما منوا به منهم ، وذلك
أعظم على الكفرة وأفت في أعضادهم ، وأجلب لحسرتهم وسقوطهم في أيديهم إذا اجتمع عليهم توبيخ الله
تعالى وتشكي أنبيائهم عليهم ، ومثاله أن ينكت بعض الخوارج على السلطان خاصة من خواصه نكتة قد
عرفها السلطان واطلع على كنهها ، وعزم على الانتصار له منه فيجمع بينهما ويقول له ما فعل بك هذا
الخارجي وهو عالم بما فعل به يريد توجيهه وتبكيته ، فيقول : أنت أعلم بما فعل بي تفويضاً للأمر إلى علم سلطانه
واتكالا عليه وإظهاراً لشكايته وتعظيماً لما به انتهى ، وليست الآية كهذا المثال الذي ذكره لأن في الآية لا
علم لنا ﴿ وهذا نفي لسائر أفراد العلم عنهم بالنسبة إلى الإجابة

وفي المثل أنت أعلم بما فعل بي وهذا لا ينفي العلم عنه غير أنه أثبت لسلطانه أنه أعلم بالخارجي منه
وقال ابن أبي الفضل في قول الزمخشري ليس بالقوي لأن السؤال إنما وقع عن كل الأمة وكل الأمة ما كانوا كافرين
حتى يريد الرسول توبيخهم ، وقيل معناه علمنا ساقط مع علمك ومغوب به لأنك علام الغيوب ومن علم
الخفيات لم تخف عليه الظواهر التي منها إجابة الأمم لرسلهم فكأنه لا علم لنا إلا جنب علمك حكاية الزمخشري
بهذا اللفظ.

قال الزجاج معناه مختصراً.

وقال ابن عطية قول ابن عباس أصوب لأنه يترجح بالتسليم إلى الله تعالى ورد الأمر إليه إذ يعلمون إلا بما
شوفوها به مدة حياتهم وينقصهم ما في قلوب المشافهين من نفاق ونحوه وما كان بعدهم من أمهم والله تعالى يعلم
جميع ذلك على التفصيل والكمال فأروا التسليم له والخشوع لعلمه المحيط انتهى
وقيل لا علم لنا بما كان بعدنا وإنما الحكم للخاتمة

قال الزمخشري وكيف يخفى عليهم أمرهم وقد رأوهم سود الوجوه زرق العيون موجحين انتهى
وقال ابن أبي الفضل الأصح ما اختاره ابن عباس أي تعلم ما أظهروا وما أضمرنا ونحن ما نعلم إلا ما أظهروا
فعلمك فيهم أنفذ من علمنا فهذا المعنى نفوا العلم عن أنفسهم لأن علمهم عند الله كلاً انتهى ، فيكون بما
نفت فيه الحقيقة ظاهراً والمقصود نفي الكمال كأنه قال لا علم لنا كامل ، تقول لارجل في الدار أي كامل
الرجولية في فوته ونفاذه.

وقال أبو عبد الله الرازي ثبت في علم الأصول أن العلم غير والظن غير والحاصل عند كل أحد من الغير إنما هو
الظن لا العلم ولذلك قال عليه السلام: « نحن نحكم بالظواهر والله متولي السرائر ».

وقال عليه السلام: « إنكم تختصمون إلى الحديث » والأنبياء قالوا: لا علم لنا البتة بأحوالهم إنما الحاصل
عندنا من أحوالهم هو الظن والظن كان معتبراً في الدنيا لأن الأحكام في الدنيا كانت مبنية على الظنون أما
الآخرة فلا التفات فيها إلى الظن لأن الأحكام فيها مبنية على حقائق الأشياء وبواطن الأمور فلهذا السبب
قالوا ﴿ لا علم ﴾ ولم يذكروا البتة ما معهم من الظن ، لأن الظن لا عبرة به في القيامة انتهى كلامه

وقال ابن عطية: لا علم لنا بسؤالك ولا جواب لنا عنه.

وقرأ ابن عباس وأبو حيوة ﴿ ماذا أحببتم ﴾ مبتدئاً للفاعل.

وقرأ علام بالنصب وهو على حذف الخبر لفهم المعنى فيتم الكلام بالمقدر في قوله ﴿ إنك أنت ﴾ أي إنك الموصوف بأوصافك المعروفة من العلم وغيره

وقال الزمخشري ثم نصب ﴿ علام الغيوب ﴾ على الاختصاص أو على النداء أو صفة لاسم إن انتهى

وهذا الوجه الأخير لا يجوز لأنهم أجمعوا على أن ضمير المتكلم وضمير المخاطب لا يجوز أن يوصف وأما ضمير الغائب ففيه خلاف شاذ، للكسائي

وقرأ حمزة وأبو بكر ﴿ الغيوب ﴾ بكسر الغين حيث وقع كأن من قال ذلك من العرب قد اسقللتوا لي ضميتن مع الباء ففر إلى حركة مغايرة للضممة مناسبة لمجاورة الباء وهي للكسرة

﴿ إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ﴾ يحتمل أن يكون ﴿ إذ ﴾ بدلاً من قوله

: ﴿ يوم يجمع الله الرسل ﴾ والمعنى أنه يوبخ الكافرين يومئذ بسؤال الرسل عن إجلتهم ويتعدد ما أظهر على

أيديهم من الآيات العظام فكذبوهم وسموهم سحرة وجاوزوا حد التصديق إلى أن اتخذوهم آلهة كما قال بعض

بني إسرائيل فيما أظهر على يد عيسى من البيئات ﴿ هذا سحر مبين ﴾ واتخذ بعضهم وأمه إلهين قاله

الزمخشري.

وقال ابن عطية يحتمل أن يكون العامل في ﴿ إذ ﴾ مضمراً تقديره اذكر يا محمد إذ، وقال هنا بمعنى يقول لأن

الظاهر من هذا القول أنه في القيامة مقدمة لقوله ﴿ أنت قلت للناس ﴾ ويحتمل أن يكون ﴿ إذ ﴾ بدلاً من

قوله: ﴿ يوم يجمع الله ﴾ انتهى.

وجوزوا أن يكون إذ في موضع خبر مبتدأ محذوف تقديره ذلك إذ قال الله.

وإذا كان المنادى علماً مفرداً ظاهر الضمة موصوفاً بـ ابن متصل مضاف إلى علم جاز فتحه اتباعاً لفتح ابن

هذا مذهب الجمهور وأجاز الفراء وتبعه أبو البقاء في ما لا يظهر فيه الضمة تقدير والفتحة فإن لم تجعل ابن مريم ﴿ صفة وجعلته بدلاً أو منادى فلا يجوز في ذلك العلم إلا الضم وقد خلط بعض المفسرين وبعض من ينتمي إلى النحو هنا ، فقال بعض المفسرين: يجوز أن يكون ﴿ عيسى ﴾ في محل الرفع لأنه منادى معرفة غير مضاف ويجوز أن يكون في محل النصب لأنه في نية الإضافة ثم جعل الابن توكيداً وكل ما كان مثل هذا جاز فيه الوجهان نحويا زيد بن عمرو وأنشد النحويون:

يا حكم بن المنذر بن الجارود . . .

أنت الجواد بن الجواد بن الجود

قال التبريزي الأظهر عندي أن موضع ﴿ عيسى ﴾ نصب لأنك تجعل الاسم مع نعتة إذا أضفته إلى العلم كالشيء الواحد المضاف انتهى.

(62/5)

والذي ذكره النحويون في نحويا زيد بن بكر إذا فتحت آخر المنادى أنها حركة اتباع الحركة نون ﴿ ابن ﴾ ولم يعتد بسكون باء ابن لأن الساكن حاجز غير حصين ، قالوا: ويحتمل أن يراد بالذكر هنا الإقرار وأن يراد به الإعلام وفائدة هذا الذكر إسماع الأمم ما خصه به تعالى من الكرامة وتأكيد حجته على جاحده فقبل أمر بالذكر تنبيهاً لغيره على معرفة حق النعمة ووجوب شكر المنعم ، قال الحسن ذكر النعمة شكرها والنعمة هنا جنس ويدل على ذلك ما عدده بعد هذا التوحيد اللفظي من النعم وأضافها إليه تنبيهاً على عظمها ونعمه عليه قد عددها هنا وفي البقرة وآل عمران ومريم وفي مواضع من القرآن ونعمته على أمه براءتها مما نسب إليها وتكليفها لذكرا وتقبلها بقبول حسن وما ذكر في سورة التحريم ﴿ ومريم ابنة عمران ﴾ إلى آخره وغير ذلك وأمر بذكر نعمة أمه لأنها نعمة صائرة إليه

﴿ إذ أيدتك بروح القدس ﴾ قرأ الجمهور بتشديد الياء ، وقرأ مجاهد وابن ميمون ﴿ أيدتك ﴾ على

أفعلتك ، وقال ابن عطية على وزن فاعلتك ، ثم قال ويظهر أن الأصل في القراءتين ﴿أيدتك﴾ على وزن

أفعلتك ثم اختلف الإعلال والمعنى فيهما أيدتك من الأبد ، وقال عبد المطلب

الحمد لله الأعز الأكرم . . .

أيدنا يوم زحوف الأشرم

انتهى والذي يظهر أن أيد في قراءة الجمهور ليس وزنه أفعل لمجيء المضارع على يؤيد فالوزن فعل ولو كان أفعل

لكان المضارع يؤيد كمضارع آمن يؤمن وأما من قرأ أيد فيحتاج إلى نقل مضارعه من كلام العرب فإن كان يؤيد

فهو فاعل وإن كان يؤيد فهو أفعل.

وأما قول ابن عطية إنه في القراءتين يظهر أن وزنه أفعلتك ثم اختلف الإعلال فلا أفهم ما أراد

وتقدم تفسير نظير هذه الجملة في قوله ﴿وأيدناه بروح القدس﴾ ﴿تكلم الناس في المهد وكهلاً واذ علمتك

الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل واذ تخلق من الطين كهيئة الطير ياذني فتنفخ فيها فتكون طيراً ياذني وتبرئ

الأكهم والأبرص ياذني واذ تخرج الموتى ياذني﴾ .

تقدم تفسير نظير هذه الجمل والقراءات التي فيها والإعراب وما لم يتقدم ذكره نذكره فنقول جاء هنا كهيئة

الطير فتنفخ فيها فتكون﴾ .

وقرأ ابن عباس فتنفخها فتكون

وقرأ الجمهور ﴿فتكون﴾ بالتاء من فوق.

وقرأ عيسى بن عمر فيه فيكون بالياء من تحت والضمير في ﴿فيها﴾ قال ابن عطية اضطرب المفسرون

فيه قال مكى هوفي آل عمران عائد على الطائر وفي المائدة عائد على الهيئة ، قال ويصح عكس هذا وقال

غيره الضمير المذكور عائد على ﴿الطين﴾ .

قال ابن عطية ولا يصح عود هذا الضمير لاعلى الطين ولا على الهيئة لأن الطير أو الطائر الذي يجيء الطير

على هيئته لا تنفخ فيه أبته ، وكذلك لا تنفخ في هيئته الخاصة به وكذلك الطين إنما هو الطين العام ولا تنفخ في ذلك

انتهى .

وقال الزمخشري ولا يرجع بعض الضمير إلى الهيئة المضاف إليها لأنها ليست من خلقه ولا خفي شيء
وكذلك الضمير في يكون انتهى.

والذي ينبغي أن يحمل عليه كلام مكي أنه لا يريد به ما فهم عنه بل يكون قوله عائداً على الطائر لا يريد به الطائر
المضاف إليه الهيئة بل الطائر الذي صوره عيسى ويكون التقدير وإذ يخلق من الطين طائراً صورة مثل صورة
الطائر الحقيقي فينفخ فيه فيكون طائراً حقيقة بإذن الله

ويكون قوله عائداً على الهيئة لا يريد به الهيئة المضافة إلى الطائر ، بل الهيئة التي تكون الكاف صفة لها ويكون
التقدير ، وإذ تخلق من الطين هيئة مثل هيئة الطير ﴿ فتنفخ فيها ﴾ أي في الهيئة الموصوفة بالكاف المنسوب
خلقها إلى عيسى ، وأما قول مكي ويصح عكس هذا ، وهو أن يكون الضمير المذكور عائداً على الهيئة
والضمير المؤنث عائداً على الطائر فيمكن تخريجه على أنه ذكر الضمير وإن كان عائداً على مؤنث لأنه لحظ
فيها معنى الشكل كأنه قدر هيئة كهيئة الطير بقوله شكلاً كهيئة الطير وأنفك الضمير وإن كان عائداً على
مذكر لأنه لحظ فيه معنى الهيئة.

قال ابن عطية والوجه عود ضمير المؤنث على ما تقتضيه الآية ضرورة ، أي صوراً أو أشكالاً أو أجساماً ،
وعود الضمير المذكور على المخلوق الذي يقتضيه تخلق ثم قال ولك أن تعيده على ما تدل عليه الكاف في معنى
المثل ، لأن المعنى وإذ تخلق من الطين مثل هيئة ولك أن تعيد الضمير على الكاف نفسه فيكون اسماً في غير
الشعر ، فهو قول أبي الحسن وحده من البصريين وكذا قال الزمخشري ، إن الضمير في ﴿ فيها ﴾ للكاف قال
لأنها صفة الهيئة التي كان يخلقها عيسى وينفخ فيها وجاء في آل علقن ﴿ يا ذن الله ﴾ مرتين وجاء هنا ﴿
يا ذني ﴾ أربع مرات عقيب أربع جمل لأن هذا موضع ذكر النعمة والامتنان بها فناسب الإسهاب وهناك
موضع إخبار لبني إسرائيل فناسب الإيجاز والتقدير في وإذ تخرج الموتى تحيي الموتى فعبر بالإخراج عن
الإحياء كقوله تعالى ﴿ كذلك الخروج ﴾ بعد قوله ﴿ وأحيينا به بلدة ميتاً ﴾ أو يكون التقدير وإذ تخرج

الموتى من قبورهم أحياء.

﴿ وإذا كفت بني إسرائيل عنك إذ جثتهم بالبينات ﴾ أي منعتهم من قتلك حين هموا بك وأحاطوا بالبيت الذي أنت فيه.

وقال عبید بن عمیر لما قال الله لعيسى ﴿ اذكر نعمتي عليك ﴾ كان يلبس الشعر ويأكل الشجر ولا يؤخر شيئاً لغد ويقول مع كل يوم رزقه لم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت ، أين ما أمسى بات وهذا القول يظهر منه أن عيسى خوطب بذلك قبل الرفع والبينات هنا هي المعجزات التي تقدم ذكرها وظهرت على يديه ولما فصل تعالى نعمته ذكر ذلك منسوباً لعيسى دون أمه لأن من هذه النعم نعمة النبوة وظهور هذه الخوارق فنعمته عليه أعظم منها على أمه إذ ولدت مثل هذا النبي الكريم

(64/5)

وقال الشاعر فيما يشبه هذا:

شهد العوالم أنها لنفيسة. . .

بدليل ما ولدت من النجباء

﴿ فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين ﴾ قرأ حمزة والكسائي ساحر بالالف هنا.

وفي هود والصف فهذا هنا إشارة إلى عيسى

وقرأ باقي السبعة ﴿ سحر ﴾ فهذا إشارة إلى ما جاء به عيسى من البينات.

﴿ وإذا أوحيت إلى الخواريين ان آمنوا بي وبرسولي ﴾ أي أوحيت إليهم على السنة الرسل.

وقال ابن عطية إما أن يكون وحي إلهام أو وحي أمر والرسول هنا هو عيسى وهذا الإيحاء إلى الخواريين هو من نعم الله على عيسى بأن جعل له أتباعاً يصدقونه ويعملون بما جاء به ويحتمل أن تكون تفسيرية لأنه تقدمها جملة في معنى القول وأن تكون مصدرية

﴿ قالوا آمنا واشهد بأننا مسلمون ﴾ تقدم تفسير نظير هذه الجملة في آل عمران إلا أن هناك ﴿ آمنا به ﴾ لأنه تقدم ذكر الله فقط في قوله: ﴿ من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله ﴾ وهنا جاء ﴿ قالوا آمنا ﴾ فلم يتقيد بلفظ الجلالة إذ قد تقدم أن ﴿ آمنوا بي ورسولي ﴾ وجاء هناك ﴿ واشهد بأننا ﴾ ، وهنا ﴿ واشهد بأننا ﴾ .

وهذا هو الأصل إذ أن محذوف منه النون لاجتماع الأمثال

﴿ إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قل اتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ قال ابن عطية: ﴿ إذ قال الحواريون ﴾ اعتراض لما وصف حال قوم الله لعيسى يوم القيامة وتضمن الاعتراض إخبار محمد صلى الله عليه وسلم وأمه بنازلة الحواريين في المائدة إذ هي مثال نافع لكل أمة مع نبيا انتهى.

والذي يقتضيه ظاهر اللفظ أن قوله تعالى ﴿ إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك ﴾ إلى آخر قصة المائدة كان ذلك في الدنيا ذكر عيسى بنعموما أجراه على يديه من المعجزات وباختلاف بني إسرائيل عليه وانقسامهم إلى كافر ومؤمن وهم الحواريون ثم استطرد إلى قصة المائدة ثم إلى سؤاله تعالى لعيسى ﴿ أنت قلت للناس ﴾ ، وإنما حمل بعضهم على أن ذلك في الآخرة كونه اعتقد أن ﴿ إذ ﴾ بدلاً من ﴿ يوم يجمع الله الرسل ﴾ وأن في آخر الآيات ﴿ هذا يوم ينفع الصادقين ﴾ ولا يتعين هذا الحمل على ما نبينه إن شاء الله تعالى في قوله: ﴿ هذا ينفع الناس ﴾ بل الظاهر ما ذكرناه. وقرأ الجمهور ﴿ هل يستطيع ربك ﴾ بالياء وضم الباء.

وهذا اللفظ يقتضي ظاهره الشك في قدرة الله تعالى على أن ينزل مائدة من السماء ، وذلك هو الذي حمل الزمخشري على أن الحواريين لم يكونوا مؤمنين قال (فإن قلت) : كيف قالوا ﴿ هل يستطيع ربك ﴾ بعد إيمانهم وإخلاصهم ؟ (قلت) : ما وصفهم الله بالإيمان والإخلاص وإنما حكى ادعاءهم لهما ثم أتبعه قوله ﴿ إذ قالوا ﴾ فآذن أن دعواهم كانت باطلة وأنهم كانوا شاكين وقوله ﴿ هل يستطيع ربك ﴾ كلام لا يرد مثله عن مؤمنين معظمين لربهم ولذلك قول عيسى لهم معناه اتقوا الله ولا تشكوا في اقتداره واستطاعته ولا تقترحوا عليه ولا تتحكموا ما تشتهون من الآيات فتهلكوا إذا عصيتموه بعدها

﴿ إن لقم مؤمنين ﴾ إن كانت دعواكم للإيمان صحيحة انتهى

وأما غير الزمخشري من أهل التفسير فأطبقوا على أن الحواريين كانوا مؤمنين حتى قال ابن عطية لا خلاف أحفظه في أن الحواريين كانوا مؤمنين ، وقال قوم قال الحواريون هذه المقالة في صدر الأمر قبل علمهم بأنه يرى الأكمة والأبرص ويحيي الموتى ، قال المفسرون والحواريون هم خواص عيسى وكانوا مؤمنين ولم يشكوا في قدرة الله تعالى على ذلك.

قال ابن الأنباري: لا يجوز لأحد أن يتوهم أن الحواريين شكوا في قدرة الله وإنما هذا كما يقول الإنسان لصاحبه : هل تستطيع أن تقوم معي ؟ وهو يعلم أنه مستطيع له ، ولكنه يريد هل يسهل عليك انتهى

وقال الفارسي: معناه هل يفعل ذلك بمسألتك إياه

وقال الحسن لم يشكوا في قدرة الله وإنما سأله سؤال مستخبر هل ينزل أم لا فإن كان ينزل فاسأله لنا

قال ابن عطية هل يفعل تعالى هذا وهل يقع منه إجابة إليه كما قال بلغ الله بن زيد : هل يستطيع أن تريني كيف

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ فالمعنى هل يجب ذلك وهل يفعله انتهى

وقيل المراد من هذا الكلام استفهام أن ذلك جائز أم لا وذلك لأن أفعاله موقوفة على وجوه الحكمة فإن لم يحصل

شيء من وجوه الحكمة كان الفعل ممتنعاً لئلا المنافي من وجوه الحكمة كالمنافي من وجوه القدرة

قال أبو عبد الله الرازي هذا الجواب يمشي على قول المعتزلة ، وأما على مذهبنا فهو محمول على أنه تعالى هل

قضى بذلك وهل علم وقوعه فإنه إن لم يقص به ويعلم وقوعه كان ذلك محالاً غير مقدور لأن خلاف المعلوم غير

مقدور ، وقال أيضاً ليس المقصود من هذا الكلام كونهم شاكين فيه ، بل المقصود تقرير أن ذلك في غاية الظهور

كمن يأخذ بيد ضعيف ويقول: هل يقدر السلطان على إشباع هذا ، ويكون غرضه منه أن ذلك أمر واضح لا

يجوز للعاقل أن يشك فيه ، وأبعد من قال هل ينزل ربك مائدة من السماء ويستطيع صلة ومن قال: الرب هنا

جبريل لأنه كان يرى عيسى ويخصه بأنواع الإعانة ولذلك قال في أول الآية ﴿ إذ أتتك بروح القدس ﴾ وروي

أن الذي نحا بهم هذا المنحى من الاقتراح هو أن عيسى قال لهم مرة هل لكم في صيام ثلاثين يوماً لله تعالى ، ثم إن سأتموه حاجة قضاها فلما صاموها قالوا: يا معلم الخبر ، إن حق من عمل عملاً أن يطعم فهل يستطيع ربك .

(66/5)

فأرادوا أن تكون المائة عيد ذلك الصوم

وقرأ الكسائي هل تستطيع ربك بالتاء من فوق ﴿ ربك ﴾ بنصب الباء وهي قراءة عليّ ومعاذ وابن عباس وعائشة وابن جبير.

قالت عائشة كان الحواريون أعرف بالله من أن يقولوا ﴿ هل يستطيع ربك ﴾ نزهتهم عن بشاعة اللفظ وعن مرادهم ظاهره.

وقد ذكرنا تأويلات ذلك ومعنى هذه القراءة هل تستطيع سؤال ربك ﴿ أن ينزل ﴾ معمول لسؤال المحذوف إذ هو حذف لا يتم المعنى إلا به.

وقال أبو عليّ وقد يمكن أن يستغني عن تقدير سؤال على أن يكون المعنى هل تستطيع أن ينزل ربك بدعائك فيؤول المعنى ولا بد إلى مقدر يدل عليه ما ذكر من اللفظ انتهى

ولا يظهر ما قال أبو عليّ لأن فعل الله تعالى وإن كان سببه الدعاء لا يكون مقدوراً لعيسى وأدغم الكسائي لام ﴿ هل ﴾ في ياء ﴿ يستطيع ﴾ وعلى هذه القراءة يكون قول عيسى ﴿ اتقوا الله إن كنتم مؤمنين ﴾ لم ينكر عليه الاقتراح للآيات وهو على كلتا القراءتين يكون قوله ﴿ إن كنتم مؤمنين ﴾ تقريراً للإيمان كما تقول افعل كذا وكذا إن كنت رجلاً.

وقال مقاتل وجماعة اتقوه أن تسألوه البلاء لأنها إن نزلت وكذبتم عذبتهم

وقال أبو عبيد وجماعة أن تسألوه ما لم تسأله الأمم قبلكم

وقيل إن تشكوا في قدرته على إنزال المائدة

وقيل اتقوا الله في الشك فيه وفي رسله وآياتهم

وقيل اتقوا معاصي الله.

وقيل أمرهم بالتقوى ليكون سبباً لحصول هذا المطلوب كما قال تعالى ﴿ وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ﴾

وقال الزمخشري هنا عيسى في محل النصب على اتباع حركته حركة الابن كقولك يا زيد بن عمرو وهي اللغة

الفاشية ويجوز أن يكون مضموماً كقولك يا زيد بن عمرو والدليل عليه قوله أجاز ابن عمر كأني خمر ، لأن

الترخيم لا يكون إلا في المضموم انتهى

فقوله : عيسى في محل النصب على هذا التقدير وعلى تقدير ضمه فهو لا اختصاص له بكونه في محل النصب

على تقدير الأتباع فإصلاحه عيسى مقدر فيه الفتحة على اتباع الحركة وقوله ويجوز أن يكون مضموماً هذا

مذهب الفراء وهو تقدير الفتح والضم ونحوه مما لا تظهر فيه الضمة قياساً على الصحيح ولم يبدأ أولاً بالضم

الذي هو مجمع على تقديره فليس بشرط ، ألا ترى إلى جواز ترخيم رجل اسمه منى فتقول يا منى أقبل وإلى

ترخيم بعلبك وهو مبني على الفتح لكنه في تقدير الاسم المضموم وإن عنى ضمة مقدره فإن عنى ضمة ظاهرة

فليس بشرط ألا ترى إلى جواز ترخيم رجل اسمه منى فتقول يا منى فإن مثل يا جعفر بن زيد مما فتح فيه آخر

المنادي لأجل الأتباع مقدر فيه الضمة لشغل الحرف بحركة الأتباع كما قدر الأعرابي في قراءة من قرأ الحمد لله

بكسر الدال لأجل اتباع حركة الله فقولك يا حار هو مضموم تقديراً وإن كانت التاء المحذوفة مشغولة في

الأصل بحركة الأتباع ، وهي الفتحة فلا تنافي بين الترخيم وبين ما فتح اتباعاً وقد رت فيه الضمة ، وكان ينبغي

للزمخشري أن يتكلم على هذه المسألة قبل هذا في قوله تعالى ﴿ إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي

عليك ﴾ حيث تكلم الناس عليها.

﴿ قالوا نريد أن نأكل منها ونطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين ﴾ لما أمرهم عيسى بتقوى الله منكرًا عليهم ما تقدم من كلامهم صرحوا بسبب طلب المائدة وأنهم يريدون الأكل منها ، وذلك للشرف وللشبع واطمئنان قلوبهم بسكون الفكر ، إذا عاينوا هذا المعجز العظيم النازل من السماء وعلم الضرورة والمشاهدة بصدقه فلا تعترض الشبه اللاحقة في علم الاستدلال وكيوتهم من المشاهدين بهذه الآية الناقلين لها إلى غيرهم ، القائمين بهذا الشرع أو من الشاهدين لله بالوحدانية ولك بالنبوة ، وقد طول بعض المفسرين في تفسير متعلق إرادتهم بهذه الأشياء وملخصها أنهم أرادوا الأكل للحاجة وشدة الجوع قال ابن عباس وكان إذا خرج اتبعه خمسة آلاف أو أكثر من صاحب له وذوي علة يطلب البرء ومستهزئء فوقعوا يوماً في مفازة ولا زاد فجاءوا وسألوا من الحوارين أن يسألوا عيسى نزول مائدة من السماء فذكر شمعون لعيسى ذلك فقال: قل لهم اتقوا الله ، وأرادوا الأكل ليزدادوا إيماناً

قال ابن الأنباري أو التشریف بالمائدة ذكره الماوردي والاطمئنان إما بأن الله قد بعثك إلينا أو اختارنا عوناً لك أو قد أجابك أو العلم بالصدق في أنا إذا صمنا الله تعالى ثلاثين يوماً لم نسأل الله شيئاً إلا أعطانا أو في أنك رسول حقاً إذ المعجز دليل الصدق وكانوا قبل ذلك لم يرو الآيات ، أو يراى بالعلم الضروري والمشاهدة انتهى

وأنت هذه المعاطيف مرتبة ترتيباً لطيفاً وذلك أنهم لا يأكلون منها لا بعد معاينة نزولها فيجتمع على العلم بها حاسة الرؤية وحاسة الذوق فبذلك يزول عن القلب قلق الاضطراب ويسكن إلى ما عاينه الإنسان وذاقه ، واطمئنان القلب يحصل العلم الضروري بصدق من كانت المعجزة على يديه إذ جاءت طبق ما سأل ، وسألوا هذا المعجز العظيم لأن تأثيره في العالم العلوي بدعاء من هو في العالم الأرضي أقوى وأغرب من تأثير من هو في العالم الأرضي في عالمه الأرضي ، ألا ترى أن من أعظم معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن وانشقاق القمر وهما من العالم العلوي وإذا حصل عندهم العلم الضروري بصدق عيسى شهدوا شهادة يقين لا يحتاج بها ظن ولا شك ولا وهم وبذكرهم هذه الأسباب للحاملة على طلب المائدة يترجح قول من قال كان سؤالهم ذلك قبل علمهم بآيات عيسى ومعجزاته وإن وحي الله إليهم بالإيمان كان في صدر الأمر وعند ذلك قالوا هذه المقالة ثم آمنوا ورأوا الآيات واستمروا وصبروا

وقرأ ابن جبير: ﴿ ونعلم ﴾ بضم النون مبنياً للمفعول وهكذا في كتاب التحرير والتحبير وفي كتاب ابن عطية.

وقرأ سعيد بن جبير ويعلم بالياء المضمومة والضمير عائد على القلوب ، وفي كتاب الزمخشري ويعلم بالياء على البناء للمفعول.

وقرأ الأعمش وتعلم بالتاء أي وتعلمه قلوبنا.

وقرأ الجمهور ﴿ ونكون ﴾ بالنون وفي كتاب التحرير والتحبير.

وقرأ سنان وعيسى وتكون عليها بالتاء وفي الزمخشري وكانت دعواهم لإرادة ما ذكروا كدعواهم للإيمان

والإخلاص وإنما سأل عيسى وأجيب ليلزموا الحجة بكما لها ويرسل عليهم العذاب إذا خالفوا انتهى ، وإنما

قال ذلك لأنه ليس عنده الحواريون مؤمنين وإذا ولي أن المحففة من الثقيلة فعل متصرف عن دعاء فإن كان

ماضياً فصل بينهما بقدر نحو قوله ونعلم أن قد صدقتنا وإن كان مضارعاً فصل بينهما بحرف تنفيس كقولهم

علم أن سيكون منكم مرضي ﴿ ولا يقع بغير فصل قيل إلا قليلاً.

وقيل إلا ضرورة وفيما تتعلق به عليها التي تقدمت في نحو ﴿ إني لكما لمن الناصحين ﴾ وقال الزمخشري

عاكفين عليها على أن عليها في موضع الحال انتهى

وهذا التقدير ليس بجيد لأن حرف الجر لا يحذف عامله وجوباً إلا إذا كان كوناً مطلقاً لا كوناً مقيداً والعكوف

كون مقيد ولأن الجرور إذا كان في موضع الحال كان العامل فيها عاكفين قله وقد ذكرنا أنه ليس بجيد ثم إن

قول الزمخشري مضطرب لأن عليها إذا كان ما يتعلق به هو عاكفين كانت في موضع نصب على المفعول الذي

تعدى إليه العامل بحرف الجر وإذا كانت في موضع الحال كان العامل فيها كوناً مطلقاً وأجب الحذف فظهر

التنافي بينهما .

﴿ قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا أنزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيداً لأولنا وآخرنا وآية منك وارزقنا

وأنت خير الرازقين ﴿ روي أن عيسى لبس جبة شعر ورداء شعر وقام يصلي ويبكي ويدعو وتقدم الكلام على لفظه ﴿ اللهم ﴿ في آل عمران ونادى ربه أولاً بالعلم الذي لا شركة فيه ثم ثانياً لفظ ﴿ ربنا ﴿ مطابقاً إلى مصلحتنا ومربينا ومالكنا.

وقرأ الجمهور ﴿ تكون لنا ﴿ على أن الجملة صفة لمائدة.

وقرأ عبد الله والأعمش ﴿ يكن ﴿ بالجزم على جواب الأمر والمعنى يكن يوم نزولها عيداً وهو يوم الأحد ومن أجل ذلك اتخذته النصارى عيداً.

وقيل العيد السرور والفرح ولذلك يقال يوم عيد فالمعنى يكون لنا سروراً وفرحاً والعيد المجتمع لليوم المشهود وعرفه أن يقال فيما يستدير بالسنة أو بالشهر أو بالجمعة ونحوه

(69/5)

وقيل العيد لغة ما عاد إليك من شيء في وقت معلوم سواء كان فرحاً أو ترحاً وغلبت الحقيقة العرفية على الحقيقة اللغوية.

وقال الخليل العيد كل يوم يجمع الناس لأنهم عادوا إليه

قال ابن عباس ﴿ لأولنا ﴿ لأهل زماننا ﴿ وآخرنا ﴿ من يجيء بعدنا.

وقيل ﴿ لأولنا ﴿ المتقدمين منا والرؤساء ﴿ وآخرنا ﴿ يعني الاتباع والأولية والآخرة فاحتملتا الأكل

والزمان والترتبة والظاهر الزمان

وقرأ زيد بن ثابت وابن محيصن والجحدري لأولانا وآخرانا أنثوا على معنى الأمة والجماعة والمجرور بدل من

قوله ﴿ لنا ﴿ وكرر العامل وهو حرف الجر كقوله ﴿ منها من غم ﴿ والبدل من ضمير المتكلم والمخاطب

إذا كان بدل بعض أو بدل اشتغال جاز بلا خلاف وإن كان بدل شيء من شيء وهملين واحدة فإن أفاد

معنى التأكيد جاز لهذا البدل إذ المعنى تكون لنا عيداً كلنا كقولك مررت بكم أكابركم وأصاغركم لأن معنى

ذلك مررت بكم كلكم وإن لم تفد توكيداً فمسألة خلاف الأخفش بخير وغيره من البصريين بمنع ، ومعنى

وآية منك ﴿ علامة شاهدة على صدق عبدك.

وقيل حجة ودلالة على كمال قدرتك.

وقرأ اليماني ﴿ وأنه منك ﴾ والضمير في ﴿ وأنه ﴾ إما للعيد أو الإنزال.

﴿ وارزقنا ﴾ قيل المائة ، وقيل الشكر لنعمتك ﴿ وأنت خير الرازقين ﴾ لأنك الغني الحميد تبتدىء

بالرزق.

قال أبو عبد الله الرازي تأمل هذا الترتيب فإن الحوارين لما سؤل المائة ذكروا في طلبها أغراضاً فقدما ذكر

الأكل وأخروا الأغراض الدينية الروحانية وعيسى طلب المائة وذكر أغراضه فقدم الدينية وأخر أغراض

الأكل حيث قال ﴿ وارزقنا ﴾ وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الأرواح في كون بعضها روحانية وبعضها

جسمانية ، ثم إن عيسى عليه لسلام لشدة صفاء وقته وإشراق روحه لما ذكر الرزق بقوله ﴿ وارزقنا ﴾ لم

يقف عليه بل انتقل من الرزق إلى الرازق فقال ﴿ وأنت خير الرازقين ﴾ فقوله ﴿ ربنا ﴾ ابتداء منه بتداء

الحق سبحانه وتعالى وقوله ﴿ أنزل علينا مائدة ﴾ انتقال من الذات إلى الصفات وقوله ﴿ تكون لنا عيداً

لأولنا وآخرنا ﴾ إشارة إلى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث إنها نعمة بل من حيث إنها صادرة عن المنعم

وقوله ﴿ وآية منك ﴾ إشارة إلى حصة النفس وكل ذلك نزل من حضرة الجلال فانظر كيف ابتداء بالأشرف

فالأشرف نازلاً إلى الأدون فالأدون ﴿ وأنت خير الرازقين ﴾ وهو عروج مرة أخرى من الأخس إلى الأشرف

وعند هذا يلوح همهم من كيفية عروج الأرواح المشرقة النورانية الإلهية ونزولها اللهم اجعلنا من أهله ، وهو كلام

دائر بين لفظ فلسفي ولفظ صوفي وكلاهما بعيد عن كلام العرب ومناحيها

قَالَ اللَّهُ إِنِّي مَنَزَلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ (115) وَإِذْ قَالَ
 اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا
 لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ (116)
 مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ
 أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (117) إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ
 الْحَكِيمُ (118) قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا
 رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ (119) لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ
 شَيْءٍ قَدِيرٌ (120)

﴿ قَالَ اللَّهُ إِنِّي مَنَزَلُهَا عَلَيْكُمْ فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ عَذَابًا لَا أُعَذِّبُهُ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ ﴾ الظاهر أن

المائة نزلت لأنه تعالى ذكر أنه منزلها ويا نزلها قال الجمهور

قال ابن عطية شرط عليهم شرطه المتعارف في الأمم أنه من كفر بعد آية الاقتراح عذب أشد عذاب

قال الحسن ومجاهد لما سمعوا الشرط أشفقوا فلم تنزل

قال مجاهد فهو مثل ضربه الله للناس ثلاثاً يسألوا هذا الآيات واختلف من قال إنها نزلت هل رفعت يا أحداث

أحد ثوه أم لم ترفع.

وقال الأكثرون أكلوا منها أربعين يوماً بكرة وعشية

وقال إسحاق بن عبد الله يأكلون منها متى شاؤوا ، وقيل بطروا فكانت تنزل عليهم يوماً بعد يوم

وقال المؤرخون كانت تنزل عند ارتفاع الضحى فيأكلون منها ثم ترتفع إلى السماء وهم ينظرون إلى ظلها في

الأرض واختلفوا في كيفية نزولها وفيما كان عليها وفي عدد من أكل منها وفيما آل إليه حال من أكل منها اختلافاً

مضطرباً متعارضاً ذكره المفسرون ، ضربت عن ذكره صفحاً إذ ليس منه شيء يدل عليه لفظ الآية وأحسن

ما يقال فيه ما أخرجه الترمذي في أبواب التفسير عن عمار بن ياسر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم :

« أنزلت المائة من السماء خبراً ولحماً وأمروا أن لا يدخروا لغد ولا يخونوا فخانوا وادخروا ورفعوا لغد

فمسخوا قردة وخنزير» .

قال أبو عيسى هذا حديث رواه عاصم وغير واحد عن سعيد بن عروة عن قتادة عن خلاص عن عمار بن ياسر مرفوعاً ولا نعلمه مرفوعاً إلا من حديث الحسن بن قرعة حدثنا حميد بن مسعدة قال حدثنا سفیان بن حبيب عن سعيد بن عروة نحوه ولم يرفعه ، وهذا أصح من حديث الحسن بن قرعة ولا نعلم الحديث مرفوعاً أصلاً .

وقرأ نافع وابن عامر وعاصم ﴿ منزلها ﴾ مشدداً .

وقرأ باقي السبعة مخففاً والأعمش وطلحة بن مصرف إني سئلتها بسين الاستقبال بعد أي بعد إنزالها والعذاب هنا بمعنى التعذيب فاتصبا به اتصاب المصدر ، وأجاز أبو البقاء أن يكون مفعولاً به على السعة وهو إعراب سائق ولا يجوز أن يراد بالعذاب ما يعذب به إذ يلزم أن يتعدى إليه الفعل بحرف الجر فكان يكون التركيب فإني أعذبه بعذاب لا يقال حذف حرف الجر فتعدى الفعل إليه فنصبه لأن حذف الحرف في مثل هذا مختص بالضرورة والظاهر أن الضمير في ﴿ لا أعذبه ﴾ يعود على العذاب بمعنى التعذيب والمعنى لا أعذب مثل التعذيب أحداً .

وأجاز أبو البقاء أن يكون التقدير لا أعذب به أحداً وأن يكون مفعولاً به على السعة وأن يكون ضمير المصدر المؤكد كقولك : ظننته زيدا منطلقاً فلا يعود على العذاب ، ورابط الجملة الواقعة صفة لعذاب هو العموم الذي في المصدر المؤكد كقولك هو جنس وعذاباً بكرة فاتظمه المصدر كما انتظم اسم الجنس زيدا في زيد نعم الرجل ، وأجاز أيضاً أن يكون ضمير من على حذف أي لا أعذب مثل عذاب الكافر وهذه تقادير متكلفة ينبغي أن ينزه القرآن عنها ، والعذاب قال ابن عباس مسخهم خنازير

وقال غيره قرودة وخنازير ووقع ذلك في الدنيا ، والكفر المشار إليه الموجب تعذبهم قيل ارتدادهم ، وقيل شكهم في عيسى وتشكيكهم الناس ، وقيل مخالفتهم الأمر بأن لا يخونوا ولا يخبئوا ولا يدخروا قاله قتادة ، وقال عمار بن ياسر لم يتم يومهم حتى خانوا فادخروا ورفعوا وظاهر العالمين العموم وقيل عالمي زمانهم ﴿ وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ﴾ قال أبو عبيدة ﴿ إذ زائدة وقال غيره بمعنى إذا والظاهر أنها على أصل وضعها وأن ما بعدها من الفعل الماضي قد وقع ولا يؤول بيقول .

قال السدي وغيره كان هذا القول من الله تعالى حين رفع عيسى إليه وقالت النصارى ما قالت وادعت أن عيسى أمرهم بذلك واختاره الطبري

وقال ابن عباس وقتادة والجمهور: هذا القول من الله تعالى إنما هو يوم القيامة يقول له على رؤوس الخلائق فيعلم

الكفار أن ما كانوا عليه باطل ، فيقع التجوز في استعمال ﴿ إذ ﴾ بمعنى إذا والماضي بعده بمعنى المستقبل

وفي إيلاء الاستفهام الاسم ، ومجيء الفعل بعده دلالة على صدور الفعل في الوجود لكن وقع الاستفهام عن النسبة أكان هذا الفعل الواقع صادراً عن المخاطب أم ليس بصادر عنه ، بيان ذلك أنك تقولاً ضربت زيداً ،

فهذا استفهام هل صدر منك ضرب لزيد أم لا ، ولا إشعار فيه بأن ضرب زيد قد وقع

فإذا قلت أنت ضربت زيداً كان الضرب قد وقع بزيد ، لكنك استفهمت عن إسناده للمخاطب ، وهذه

مسألة بيانية نص على ذلك أبو الحسن الأخفش

وذكر المفسرون أنه لم يقل أحد من النصارى يالهيبة مريم ، فكيف قيل ﴿ إلهين ﴾ ، وأجابوا بأنهم لما قالوا لم

تلد بشراً وإنما ولدت إلهاً ، لزمهم أن يقولوا من حيث البغضية يالهيبة ولدته ، فصاروا بمثابة من قال: انتهى .

والظاهر صدور هذا القول في الوجود لا من عيسى ، ولا يلزم من صدور القول وجود الاتخاذ

﴿ قال سبحانه ﴾ أي تنزيهاً لك .

قال ابن عطية: عن أن يقال هذا وينطق به؛ وقال الزمخشري من أن يكون لك شريك ، والظاهر الأول لقوله بعد

﴿ ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾ قال أبو روق: لما سمع عيسى هذا المقال ارتعدت مفاصله

وانفجرت من أصل كل شعرة عين من دم ، فقال عند ذلك مجيباً لله تعالى ﴿ سبحانك ﴾ تنزيهاً وتعظيماً
لك وبراءة لك من السوء.

(72/5)

﴿ ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق ﴾ هذا نفي يعضده دليل العقل فيمتنع عقلاً ادعاء بشر محدث الإلهية
و ﴿ بحق ﴾ خبر ليس أي ليس مستحقاً وأجازوا في ﴿ لي ﴾ أن يكون تبييناً وأن يكون صلة صفة لقوله
﴿ بحق ﴾ لي تقدم فصار حالاً أي بحق لي ، ويظهر أنه يتعلق ﴿ بحق ﴾ لأن الباء زائدة ، وحق بمعنى
مستحق أي ما ليس مستحقاً ، وأجاز بعضهم أن يكون الكلام قد تم عند قوله ﴿ ما ليس لي ﴾ وجعل ﴿
بحق ﴾ متعلقاً بعلمته الذي هو جواب الشرط ، ورد ذلك بادعاء التقديم والتأخير فيما ظاهره خلاف ذلك ،
ولا يصار إلى التقديم والتأخير إلا المعنى يقتضي ذلك ، أو بتوقيف ، أو فيما لا يمكن فيه الإلك ، انتهى هذا
القول ورده ، ويمتنع أن يتعلق بعلميته لأنه لا يتقدم على الشرط شيء من معمولات فعل الشرط ولا من معمولات
جوابه ، ووقف نافع وغيره من القراء على قوله ﴿ بحق ﴾ وروي ذلك عن النبي صلى الله عليه وسلم
﴿ إن كنت قلته فقد علمته ﴾ قال أبو عبد الله الرازي: هذا مقام خضوع وتواضع ، فقدم ناسخ نفي القول
عنه ، ولم يقل ما قلته بل فوض ذلك إلى علمه المحيط بالكل وهذه مبالغة في الأدب وفي إظهار الذلة والمسكنة في
حضرة الجلال ، وتفويض الأمر بالكلية إلى الحق سبحانه ، انتهى ، وفيه بعض تلخيص
﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾ خص النفس لأنها مظنة الكتم والانطواء على المعلومات
قيل : المعنى : تعلم ما أخفي ولا أعلم ما تخفي .
وقيل : تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك
وقيل : تعلم ما كان في الدنيا ولا أعلم ما تقول وتفعل
وقيل : تعلم ما أريد ولا أعلم ما تريد .

وقيل : تعلم سرّي ولا أعلم سرّك .

وقال الزمخشري : تعلم معلومي ولا أعلم معلومك وأتى بقوله ﴿ ما في نفسك ﴾ على جهة المقابلة والتشاكل لقوله ﴿ ما في نفسي ﴾ فهو شبيهه بقوله : ﴿ ومكروا ومكر الله ﴾ وقوله : ﴿ إنما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم ﴾ ومن زعم أن النفس تطلق على ذات الشيء وحيثه ، كان المعنى عنده تعلم كنه ذاتي ولا أعلم كنه ذاتك ، وقد استدلت الجسمة بقوله ﴿ تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك ﴾ قالوا : النفس هي الشخص وذلك يقتضي كونه جسماً .
تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

﴿ إنك أنت علام الغيوب ﴾ هذا تقرير للجملتين معاً لأن ما انطوت عليه النفوس من جملة الغيوب ولأن ما يعلمه ﴿ علام الغيوب ﴾ لا ينتهي إليه أحد ، فإذا كنت أنت المختص بعلم الغيب فلا علم لي بالغيب فكيف تكون لي الألوهية وخرج الترمذي عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم فلقاه الله ﴿ سبحانك ما يكون لي ان أقول ما ليس لي بحق ﴾

(73/5)

الآية كلها .

قال أبو عيسى : حديث حسن صحيح .

﴿ ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم ﴾ أخبر أنه لم يتعد أمر الله في أن أمر بعبادته وأمر

بربوبيته .

وفي قوله : ﴿ ربي وربكم ﴾ راءة مما ادّعوه فيه ، وفي الإنجيل قال يا معاشريني المعمودية قوموا بنا إلى أبي

وأبيكم والهي والهكم ومخلصي ومخلصكم

وقال أبو عبد الله الرازي : كان الأصل أن يقال ما أمرتهم إلا ما أمرتني به ، إلا أنه وضع القول موضع الأمر نزولاً

على موجب الأدب.

وقال الحسن: إنما عدل لئلا يجعل نفسه وربه آمريين معاً ودل على أن الأصلها ذكر أن المفسرة؛ انتهى.
قال الحوفي وابن عطية: وإن في ﴿ أن اعبدوا ﴾ مفسرة، لا موضع لها من الإعراب ويصح أن يكون بدلاً من
من ما وصح أن يكون بدلاً من الضمير في به، زاد ابن عطية أنه يصح أن يكون في محل خفض على تقدير ﴿
أن اعبدوا ﴾، وأجاز أبو البقاء الجر على البدل من الهاء والرفع على إضمار هو والنصب على إضمار أعني
أو بدلاً من موضع به.

قال: ولا يجوز أن تكون بمعنى أن المفسرة، لأن القول قد صرح به، وأن لا تكون مع التصريح بالقول
وقال الزمخشري أن في قوله ﴿ أن اعبدوا الله ﴾ إن جعلتها مفسرة لم يكن لها بد من مفسر، والمفسر إما فعل
القول وإما فعل الأمر وكلاهما لا وجه له، أما فعل القول فيحكي بعده الكلام من غير أن يوسط بينهما حرف
التفسير لا تقول ما قلت لهم إلا ﴿ أن اعبدوا الله ربي وربكم ﴾ ولكن ما قلت لهم إلا اعبدوا الله وأما فعل
الأمر فمسند إلى ضمير الله تعالى فوفسرته باعبدوا الله ربي وربكم لم يستقم لأن الله لا يقول اعبدوا الله ربي
وربكم، وإن جعلتها موصولة بالفعل لم يخل من أن تكون بدلاً من ما أمرتني به أو من الهاء في به وكلاهما غير
مستقيم، لأن البدل هو الذي يقوم مقام المبدل منه، ولا يقال ما قلت لهم إلا أن اعبدوا الله بمعنى ما قلت لهم إلا
عبادته لأن العبادة لا تقال وكذلك إذا جعلته بدلاً من الهاء لأنك لو أقمت ﴿ أن اعبدوا الله ﴾ لم يصح لبقاء
الموصول بغير راجع إليه من صلته.

(فإن قلت): فكيف تصنع؟ (قلت): يحمل فعل القول على معناه لأن معنى ﴿ ما قلت لهم إلا ما أمرتني به
﴿ ما أمرتهم إلا بما أمرتني به حتى يستقيم تفسيره بـ ﴿ أن اعبدوا الله ربي وربكم ﴾ ويجوز أن تكون
موصولة عطفاً على بيان الهاء لا بدلاً؛ انتهى، وفيه بعض تلخيص

أما قوله: وأما فعل الأمر إلى آخر المنع، وقوله لأن الله تعالى لا يقول اعبدوا الله ربي وربكم إنما لم يستقم لأنه
جعل الجملة وما بعدها مضمومة إلى فعل الأمر، ويستقيم أن يكون فعل الأمر مفسراً بقوله ﴿ اعبدوا الله ﴾
ويكون ﴿ ربي وربكم ﴾ من كلام عيسى على إضمار أعني أي أعني ربي وربكم لا على الصفة التي فهمها
الزمخشري، فلم يستقم ذلك عنده.

وأما قوله: لأن العبادة لا تقال فصحيح لكن ذلك يصح على حذف مضاف، أي ما قلت لهم إلا القول الذي

أمرتني به قول عبادة الله، أي القول المتضمن عبادة الله

وأما قوله لبقاء الموصول بغير راجع إليه من صلته فلا يلزم في كل بدل أن يحل محل المبدل منه، ألا ترى إلى تجويز

النحويين: زيد مررت به أبي عبد الله، ولو قلت زيد مررت بأبي عبد الله لم يجز ذلك عندهم إلا على رأي

الأخفش.

وأما قوله عطفًا على بيان الهاء، فهذا فيه بعد لأن عطف البيان أكثره بالجوامد الأعلام، وما اختاره

الزمخشري وجوزة غيره من كون أن مفسرة لا يصح لأنها جاءت بعد إلا، وكل ما كان بعد إلا المستثنى بها فلا

بد أن يكون له موضع من الإعراب وأن التفسيرية لا موضع لها من الإعراب، وانظر إلى ما تضمنت محاوره

عيسى وجوابه مع الله تعالى لما قرع سمعه ما لا يمكن أن يكون نزه الله تعالى وبراه من سوء، ومن أن يكون معه

شريك ثم أخبر عن نفسه أنه لا يمكن أن يقول ما ليس له بحق، فأتى بنفي لفظ عام، وهو لفظ ما المدرج تحته

كل قول ليس بحق حتى هذا القول المعين، ثم تبرأ تبرؤًا ثالثًا وهو إحالة ذلك على علمه تعالى وتفويض ذلك إليه

، وعيسى يعلم أنه ما قاله، ثم لما أحال على العلم أثبت مع الله به ونفى علمه بما هو الله وفيه إشارة إلى أنه لا

يمكن أن يهجنس ذلك في خاطري فضلًا عن أن أفوه به وأقوله، فصار مجموع ذلك نفي هذا القول، ونفي أن

يهجنس في النفس، ثم علل ذلك بأنه تعالى مستأثر بعلم الغيب، ثم لما نزه الله تعالى واتقى عنه قول ذلك وأن

يخطر ذلك في نفسه انتقل إلى ما قاله لهم فأتى به محصورًا يلا معدوقًا بأنه هو الذي أمره الله به أن يبلغهم عنه

﴿ وكنت عليهم شهيداً ما دمتُ فيهم ﴾ أي رقيباً كالشاهد على المشهود عليه، أمنتهم من قول ذلك وأن

يتدينوا به، وأتى بصيغة فعيل للمبالغة كثير الحفظ عليهم وللإلزامة لهم وما ظرفية ودام تامة أي ما بقيت فيهم،

أي شهيداً في الدنيا.

﴿ فلما توفيتني ﴾ قيل : هذا يدل على أنه توفاه و وفاة الموت قبل أن يرفعه ، وليس بشيء لأن الأخبار تظافرت برفعه حياً ، وأنه في السماء حيّ وأنه ينزل ويقتل الدجال ، ومعنى ﴿ توفيتني ﴾ قبضتني إليك بالرفع .

(75/5)

وقال الحسن : الوفاة وفاة الموت و وفاة النوم و وفاة الرفع

وقال الزمخشري : ﴿ كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد ﴾ تمنعهم من القول به بما نصبت

لهم من الأدلة ، وأنزلت عليهم من البيئات وأرسلت إليهم الرسل ؛ انتهى وفيه دسياسة الاعتزال

﴿ إن تعذبهم فإنهم عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾ قال الزمخشري : ﴿ فإنهم عبادك ﴾

والذين عذبهم جاحدين لآياتك ، مكذبين لأنبيائك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز القوي على الثواب

والعقاب الحكيم الذي لا يثيب ولا يعاقب إلا عن حكمة و صواب

(فإن قلت) : المغفرة لا تكون للكفار ، فكيف قال : ﴿ وإن تغفر لهم ﴾ ؟ (قلت) : ما قال : إنك تغفر لهم

ولكنه بنى الكلام على أن يقال : إن عذبهم عدلت لأنهم أحقاء بالعذاب ، وإن غفرت لهم مع كفرهم ، لم تعدم

في المغفرة وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم في المعقول ، بل متى كالمجرم أعظم جرماً كان العفو عنه

أحسن .

وهذا من الزمخشري ميل إلى مذاهب أهل السنة فإن غفران الكفر جائز عندهم وعند جمهور البصريين من

المعتزلة عقلاً ، قالوا : لأن العقاب حق لله على الذنب وفي إسقاطه منفعة ، وليس في إسقاطه على الله مضرة ،

فوجب أن يكون حسناً ودل الدليل السمعي في شرعنا على أنه لا يقع ، فلعل هذا الدليل السمعي ما كان

موجوداً في شرع عيسى عليه السلام ، انتهى كلام جمهور البصريين من المعتزلة

وقال أهل السنة : مقصود عيسى تفويض الأمور كلها إلى الله تعالى وترك الاعتراض بالكلية ، ولذلك ختم

الكلام بقوله : ﴿ فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾ أي : قادر على ما تريد في كل ما تفعل لا اعتراض عليك

وقيل لما قال لعيسى: ﴿أنت قلت للناس﴾ الآية.

علم أن قوماً من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكمي هذا الكفر لا يكون كافراً بل ، مذنباً حيث كذب وغفران الذنب جائز فلماذا قال: ﴿ وإن غفر لهم ﴾ .

وقيل: كان عند عيسى أنهم أحدثوا المعاصي وعملوا بعده بما لم يأمرهم به إلا أنهم على عمود دينه ، فقال ﴿ وإن تغفر لهم ﴾ ما أحدثوا بعدي من المعاصي وهذا يتوجه على قول من قال إن قول الله له ﴿ أنت قلت للناس ﴾ كان وقت الرفع ، لأنه قال ذلك وهم أحياء لا يدري ما يموتون عليه.

وقيل: الضمير في تعذبهم عائد على من مات كافراً وفي ﴿ وإن تغفر لهم ﴾ عائد على من تاب منهم قبل الموت.

وقيل: قال ذلك على وجه الاستعطف لهم والرافة بهم ، مع علمه بأن الكفار لا يغفر لهم ولهذا لم يقل لأنهم

عصوك؟ انتهى وهذا فيه بعد لأن الاستعطف لا يحسن إلا لمن يرجى له العفو والتخفيف ، والكفار لا يرجى

لهم ذلك والذي أختاره من هذه الأقوال أن قوله تعالى ﴿ وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس ﴾ قول قد صدر ، ومعنى يعطفه على ما صدر ومضى ، ومجيئه ياذ التي هي ظرف لما مضى ويقال التي هي

حقيقة في الماضي فجميع ما جاء في هذه الآيات من إذ قال هو محمول على أصل وضعه ، وإذا كان كذلك فقول

عيسى ﴿ وإن تغفر لهم ﴾ فعبر بالسبب عن المسبب لأنه معلوم أن الغفران مرتب على التوبة وإذا كان هذا

القول في غير وقت الآخرة ، كانوا في معرض أن يرد فيهم التعذيب أو المغفرة الناشئة عن التوبة ، وظاهر قوله ﴿

فإنك أنت العزيز الحكيم ﴾ إنه جواب الشرط والمعنى فإنك أنت العزيز الذي لا يمتنع عليك ما تريده ، الحكيم

فيما تفعله تفضل من تشاء وتهدي من تشاء ، وقرأت جماعة فإنك أنت الغفور الرحيم على ما يقتضيه قوله ﴿

وإن تغفر لهم ﴾ قال عياض بن موسى: وليست من المصحف.

وقال أبو بكر بن الأنباري: وقد طعن على القرآن من قال: إن قوله: ﴿ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ لا يناسب

قوله ﴿ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ لأن المناسب فإنك أنت الغفور الرحيم

والجواب: أنه لا يحتمل إلا ما أنزله الله تعالى ومتى نقل إلى مقال هذا الطاعن ضعف معناه، فإنه يتفرد الغفور

الرحيم بالشرط الثاني ولا يكون له بالشرط الأول تعلق وهو ما أنزله الله تعالى وأجمع على قراءة ته المسلمون

معذوق بالشرطين كلاهما أولهما وآخرهما، إذ تلخيصه إن تعذبهم فأنت عزيز حكيم وإن تغفر لهم فأنت

العزيز الحكيم في الأمرين كلاهما من التعذيب والغفران، فكان العزيز الحكيم أليق بهذا المكان لعمومه، وأنه

يجمع الشرطين ولم يصلح الغفور الرحيم أن يحتمل ما احتمله العزيز الحكيم؛ انتهى

وأما قول من ذهب إلى أن في الكلام تقدماً وتأخير تقديره إن تعذبهم فإنك أنت العزيز وإن تغفر لهم فإنهم عبادك

، فليس بشيء وهو قول من اجترأ على كتاب الله بغير علم

روى النسائي عن أبي ذر قال: قام النبي صلى الله عليه وسلم حتى أصبح بهذه الآية ﴿ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ ﴾ إن تعذبهم فإنهم

عبادك وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم .

﴿ قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمَ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ ﴾ قرأ الجمهور هذا يوم بالرفع على أن هذا مبتدأ ويوم خبره

والجملة محكية يقال وهي في موضع المفعول به، لقان أي هذا الوقت وقت نفع الصادقين وفيه إشارة إلى

صدق عيسى عليه السلام.

وقرأ نافع ﴿ هَذَا يَوْمٌ ﴾ بفتح الميم وخرجه الكوفيون على أنه مبني خبر لهذا وبني لإضافته إلى الجملة الفعلية

، وهم لا يشترطون كون الفعل مبنياً في بناء الظرف المضاف إلى الجملة، فعلى قولهم تتحد القراءتان في المعنى

وقال البصريون: شرط هذا البناء إذا أضيف الظرف إلى الجملة الفعلية أن يكون مصدراً بفعل مبني، لأنه لا

يسري إليه البناء إلا من المبني الذي أضيف إليه، والمسألة مقررة في علم النحو فعلى قول البصريين هو معرب لا

مبني وخرج نصبه على وجهين ذكرهما الزمخشري وغيره أحدهما أن يكون ظرفاً لقول وهذا إشارة إلى

المصدر فيكون منصوباً على المصدرية، أي قال الله هذا القول أو إشارة إلى الخبر أو القصص، كقولك قل

زيد شعراً أو قال زيد: خطبة فيكون إشارة إلى مضمون الجملة، واختلف في نصبه أهو على المصدرية أو

ينتصب مفعولاً به؟ فعلى هذا الخلاف ينتصب إذا كان إشارة إلى الخبر أو القصاص نصب المصدر أو نصب المفعول به.

(77/5)

قال ابن عطية: وانتصابه على الظرف وتقدير ﴿ قال الله هذا ﴾ القصاص أو الخبر ﴿ يوم ينفع ﴾ معنى يزيل وصف الآية وبهاء اللفظ والمعنى ، والوجه الثاني أن يكون ظرفاً خبرياً ﴿ هذا ﴾ و ﴿ هذا ﴾ مرفوع على الابتداء والتقدير ، هذا الذي ذكرناه من كلام عيسى واقع يوم ينفع ويكون هذا يوم ينفع جملة محكية بقل قال الزمخشري: وقرأ الأعمش يوماً ينفع بالتونين كقولهم ﴿ واتقوا يوماً لا تجزي ﴾ وقال ابن عطية: وقرأ الحسن بن عياش الشامي ﴿ هذا يوم ﴾ بالرفع والتونين.

وقرأ الجمهور ﴿ صدقهم ﴾ بالرفع فاعل ينفع وقرىء بالنصب ، وخرج على أنه مفعول له أي لصدقهم أو على إسقاط حرف الجر أي بصدقهم أو مصدر مؤكد ، أي الذين يصدقون صدقهم أو مفعول به أي يصدقون الصدق كما تقول: صدقته القتال والمعنى يحققون الصدق

قال الزمخشري (فإن قلت): إن أريد ﴿ صدقهم ﴾ في الآخرة فليست بدار عمل ، وإن أريد في الدنيا فليس بمطابق لما ورد فيه ، لأنه في معنى الشهادة لعيسى عليه السلام بالصدق فيما يجب به يوم القيامة

(قلت): معناه الصدق المستمر بالصادقين في دنياهم وآخرتهم انتهى ، وهذا بناء على قول من قال إن هذا القول يكون من الله تعالى في الآخرة وقد اتبع الزمخشري الزجاج في قوله هذا حقيقة الحكاية ومعنى ﴿ ينفع الصادقين صدقهم ﴾ الذي كان في الدنيا ينفعهم في القيامة ، لأن الآخرة ليست بدار عمل ولا ينفع أحداً فيها ما قال وإن حسن ، ولو صدق الكافر وأقر بما عمل فقال كثر وأساءت ما نفعه ، وإنما الصادق الذي ينفعه صدقه الذي كان فيه في الدنيا والآخرة؛ انتهى

والظاهر أنه ابتداء كلام من الله تعالى .

وقال السدي: هذا فصل من كلام عيسى عليه السلام أي يقول عيسى يوم القيامة: قال الله تعالى: واختلف في هذا اليوم، فقيل: يوم القيامة كما ذكرناه وخص بالذكر لأنه يوم الجزاء الذي فيه تجنى ثمرات الصدق الدائمة الكاملة، وإلا فالصدق ينفع في كل يوم وله وقت.

وقيل: هو يوم من أيام الدنيا فإن العمل لا ينفع إلا إذا كان في الدنيا والصادقون هنا النبيون وصدقهم تبليغهم، أو المؤمنون وصدقهم إخلاصهم في إيمانهم أو صدق عهدهم أو صدقهم في العمل لله تعالى، أو صدقهم تركهم الكذب على الله وعلى رسوله أو صدقهم في الآخرة في الشهادة لأنبيائهم بالبلاغ أو شهدوا به على أنفسهم من أعمالهم، ويكون وجه النفع فيه أن يكفوا المؤاخذه بتركهم كتم الشهادة فيغفر لهم بإقرارهم لأنبيائهم وعلى أنفسهم أقوال ستة، والظاهر العموم فكل صادق ينفعه صدقه

(78/5)

﴿ لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ﴾ هـ إذا كانه جواب سائل ما لهم جزاء على الصدق؟ فقيل: لهم جنات.

﴿ خالدن فيها أبداً ﴾ إشارة إلى تأييد الديمومية في الجنة

﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ قيل: بقبول حسناتهم ﴿ ورضوا عنه ﴾ بما آتاهم من الكرامة.

وقيل: بطاعتهم ورضوا عنه في الآخرة بثوابه

وقال الترمذي: بصدقهم ﴿ ورضوا عنه ﴾ بوفاء حقهم.

وقيل: في الدنيا ورضوا عنه في الآخرة

وقال أبو عبد الله الرازي: في قوله ﴿ رضي الله عنهم ﴾ هو إشارة إلى التعظيم هذا على ظاهر قول المتكلمين، وأما عند أصحاب الأرواح المشرقة بأنوار جلال الله تعالى فتحت قوله ﴿ رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ أسرار عجيبة لا تسمح الأقلام بمثلها جعلنا الله من أهلها؛ انتهى

وهو كلام عجيب شبيه بكلام أهل الفلسفة والتصوف

﴿ ذلك الفوز العظيم ﴾ ذلك إشارة إلى ما تقدم من كينونة الجنة لهم على التأييد وإلى رضوان الله عنهم ، لأن الجنة بما فيها كالعدم بالنسبة إلى رضوان الله وثبت في الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « يطلع الله على أهل الجنة فيقول: يا أهل الجنة هل رضيتُم؟ فيقولون: يا ربنا وكيف لا نرضى وقد بعدتنا عن نارك وأدخلتنا جنتك ، فيقول الله تعالى ولكم عندي أفضل من ذلك فيقولون: وما أفضل من ذلك؟ فيقول الله عز وجل: أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعدها أبدًا .

﴿ لله ملك السموات والأرض وما فيهن وهو على كل شيء قدير ﴾ لما ادعت النصارى في عيسى وأمه الأوهية اقتضت الدعوى أن يكونا مالكين قادرين فرد الله عليهم

قال ابن عطية: ويحتمل أن يكون مما يؤول يوم القيامة ، ويحتمل أن يكون مقطوعاً من ذلك مخاطباً به محمداً صلى الله عليه وسلم وأمتة؛ انتهى

وقيل: هذا جواب سائل من يعطيهم ﴿ ذلك الفوز العظيم ﴾ فقيل الذي له ملك السموات والأرض وقال الزمخشري (فإن قلت): ما في السموات والأرض العقلاء وغيرهم ، فهل غلب العقلاء فقيل ومن فيهن ، (قلت): ما تتناول الأجناس كلها تناولاً عاماً ألا تراك تقول: إذا رأيت شجراً من بعيد ما هو قبل أن تعرف أعاقل هو أم غير عاقل؟ فكان أولى بإرادة العموم؛ انتهى كلامه

وقال أبو عبد الله الرازي: غلب غير العقلاء تنبيهاً على أن كل المخلوقات مسخرين في قبضة قهره وقدره وقضائه وقدرته وهم في ذلك التسخير كالجماادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها ، فعل الكل بالنسبة إلى علمه كلاعلم وقدرة الكل بالنسبة إلى قدرته كلاقدرته وقال أيضاً مفتاح السورة ، كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية ، فيشرع العبد في العبودية وينتهي إلى الفناء المحض عن نفسه بالكلية ، فالأول هو الشريعة وهو البداية ، والآخر هو الحقيقة وهو النهاية فمفتاح السورة من الشريعة ومحتتمها بذكر الله عز وجل وكبريائه تعالى وعزته وقهره وعلوه ، وذلك هو الوصول إلى مقام الحقيقتي فما أحسن المناسبة بين ذلك المفتاح وهذا المختتم؛ انتهى كلامه ، وليست الحقيقة والشريعة والتمييز بينهما لا من كلام الصحابة رضي الله عنهم ولا من كلام التابعين ، وإنما ذلك من ألفاظ الصوفية واصطلاحاتهم ولهم في ذلك كلام طويل والله أعلم بالصواب

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ هُمْ هُوَ الَّذِي
 خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ تَمُرُّونَ (2) وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ
 يَعْلَمُ سِرُّكُمْ وَجَهْرُكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ (3) وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ (4) فَقَدْ
 كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَلْتَنِمُ إِلَيْهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (5) أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ
 مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَاجِرِيٍّ مِنْهُمْ
 فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ (6) وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرطاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ
 الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (7) وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ (8)
 وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ (9) وَقَدْ اسْتَهْزَىٰ بِرُسُلٍ مِنْ قَبْلِكَ فَحَاقَ بِالَّذِينَ
 سَخِرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ (10) قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكذِبِينَ (11)

الطين : معروف ، يقال : منه طان الكنان يطينه وطنه يا هذا.

القرن الأمة المقترنة في مدة من الزمان ، ومنه خير القرون قرني وأصله الارتفاع عن الشيء ومنه قرن الجبل ،
 فسموا بذلك لارتفاع السن.

وقيل : هو من قرنت الشيء بالشيء جعلته بجانبه أو مواجهاً له ، فسموا بذلك لكون بعضهم يقرن ببعض
 وقيل : سمو بذلك لأنهم جمعهم زمان له مقدار هو أكثر ما يقرن فيه أهل ذلك الزمان ، وهو اختيار الزجاج
 ومدة القرن مائة وعشرون سنة قاله زرارة بن أوفى وإياس بن معاوية ، أو مائة سنة قاله الجمهور ، وقد
 احتجوا لذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن بشير « تعيش قرناً فعاش مائة وقال : أرايتكم
 ليلتكم هذه فإن على رأس مائة لا يبقى ممن هو اليوم على ظهر لأرض أحد » .

قال ابن عمر : يؤيد أنها انخرام ذلك القرن أو ثمانون سنة رواه أبو صالح عن ابن عباس ، أو سبعون سنة حكاها

الفراء أو ستون سنة لقوله عليه السلام معتك المنايا ما بين الستين إلى السبعين أو أربعون قاله ابن سيرين ،
ورفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وكذا حكاه الزهراوي عن النبي صلى الله عليه وسلم أو ثلاثون
روي عن أبي عبيدة أنه قال: يرون أن ما بين القرنين ثلاثون ، وحكاه النقاش أو عشرون حكاه الحسن البصري
أو ثمانية عشر عاماً أو المقدار الوسطي في أعمار أهل ذلك الزمان وهذا حسن ، لأن الأمم السالفة كان فيهم
يعيش أربعين عاماً وثلاثمائة وما بقي عام وما فوق ذلك وما دونه ، وهكذا الاختلاف الإسلامي والله أعلم
كأنه نظر إلى الطرف الأقصى والطرف الأدنى ، فمن نظر إلى الغاية قان من الستين فما فوقها إلى مائة وعشرين
ومن نظر إلى الأدنى قال: عشرون وثلاثون وأربعون.

وقال ابن عطية: القرن أن يكون وفاة الأشياخ ثم ولادة الأطفال ، ويظهر ذلك من قوله ﴿ وأنشأنا من بعدهم
قرناً آخرين ﴾ وهذه يشير ابن عطية إلى من حدد بأربعين فما دونها طبقات وليست بقرون
وقيل: القرن القوم المجتمعون ، قلت: السنون أو كثرت لقوله: خير القرون قرني يعني أصحابه وقال قس:

في الذاهبين الأولين . . .
من القرن لنا بصائر
وقال آخر:

إذا ذهب القوم الذي كنت فيهم . . .
وخلفت في قوم فأنت غريب

وقيل: القرن الزمان نفسه فيقدر قوله ﴿ من قرن ﴾ من أهل قرن.

التمكن ضد التعذر والتمكين من الشيء ما يصح به الفعل من الآيات القوي وهو أتم من الأقدار ، لأن الأقدار
إعطاء القدرة خاصة والقادر على الشيء قد يتعذر عليه الفعل لعدم الآلة
وقيل: التمكين من الشيء إزالة الحائل بين الممكن والممكن منه

وقال الزمخشري: مكن له في الأرض جعل له مكاناً ونحوه أرض له، وتمكينه في الأرض لثباته فيها.

المدرار المتتابع يقال: مطر مدرار وعطاء مدرار وهو في المطر أكثر، ومدرار مفعال من الدر للمبالغة كمدكار
ومنثا ومهدار للكثير ذلك منه

الإنشاء: الخلق والإحداث من غير سبب، وكل من ابتداء شيئاً فقد أنشأه، والنشأ الأحداث واحدهم
ناشئ كقولك: خادم وخدم.

القرطاس اسم لما يكتب عليه من رق وورق وغير ذلك، قال الشاعر وهوزهيز
لها أخايد من آثار ساكنها . . .

كما تردد في قرطاسه القلم

ولا يسمى قرطاساً إلا إذا كان مكتوباً وإن لم يكن مكتوباً فهو طرس وكاغد وورق، وكسر القاف أكثر
استعمالاً وأشهر من ضمها وهو أعجمي وجمعه قرطيس.

حاق يحيق حيقاً وحيوقاً وحيقانا أي: أحاط، قاله الضحاك: ولا يستعمل إلا في الشر.
قال الشاعر:

فأوطأ جرد الخيل عقرد يارهم . . .

وحاق بهم من بأس ضبه حائق

وقال الفراء: حاق به عاد عليه وبال مكره

وقال النضر: وجب عليه.

وقال مقاتل: دار.

وقيل: حلّ ونزل ومن جعله مشتقاً من الحوق وهو ما استدار بالشيء فليس قوله بصحيح، لاختلاف المادتين

وكذلك من قال: أصله حق فأبدلت القاف الواحدة ياء كما قالوا: في تظننت: تظنيت لأنها دعوى لا دليل
على صحتها.

سخر منه: هزأ به والسخرى والاستهزاء والتهمك معناها تقارب.

عاقبة الشيء: منتهاه وما آل إليه.

﴿ الحمد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾ هذه
السورة مكية كلها .

وقال الكسائي: إلايتين نزلتا بالمدينة وهما ﴿ قل من أنزل الكتاب ﴾ وما يرتبط بها .
وقال ابن عباس: نزلت ليلاً بمكة حولها سبعون ألف ملك يجارون بالتسبيح ، إلاست آيات قل ﴿ تعالوا أتُّ
﴿ وما قدروا الله ﴾ ﴿ ومن أظلم ممن افترى ﴾ .

﴿ ولو ترى إذ الظالمون ﴾ .

﴿ والذين آتيناهم الكتاب يعلمون ﴾ .

﴿ والذين آتيناهم الكتاب يعرفونه ﴾ ، انتهى .

وعنه أيضاً وعن مجاهد والكلبي الإثلاث آيات منها نزلت بالمدينة ﴿ قل تعالوا أتُّ ﴾ إلى قوله ﴿ لعلكم
تتقون ﴾ وقال قتادة: إلا ﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾ ﴿ وهو الذي أنشأ ﴾ ، وذكر ابن العربي أن قوله
﴿ قل لا أجد ﴾ نزل بمكة يوم عرفة .

ومناسبة افتتاح هذه السورة لآخر المائدة أنه تعالى لما ذكر ما قلته النصراني في عيسى وأمه من كونهما إلهين من
دون الله ، وجرت تلك الحاوره وذكر ثواب ما للصادقين ، وأعقب ذلك بأن له ملك السموات والأرض وما
فيهن وأنه قادر على كل شيء ، ذكر بأن الحمد له المستغرق لجميع المحامد فلا يمكن أن يثبت معه شريك في
الإلهية فيحمد ، ثم نبه على العلة المقتضية لجميع المحامد والمقتضية ، كون ملك السموات والأرض وما فيهن له
بوصف ﴿ خلق السموات والأرض ﴾ لأن الموجد للشيء المنفرد باختراعه له الاستيلاء والسلطنة عليه ،
ولما تقدم قولهم في عيسى وكفرهم بذلك وذكر الصادقين وجزاءهم أعقب ﴿ خلق السموات والأرض ﴾
﴿ يجعل الظلمات والنور ﴾ فكان ذلك مناسباً للكافر والصادق ، وتقدم تفسير ﴿ الحمد لله ﴾ في أول
الفاحة وتفسير ﴿ خلق السموات والأرض ﴾ في قوله :

﴿ إن في خلق السموات والأرض ﴾ في البقرة وجعل هنا .

قال ابن عطية: لا يجوز غير ذلك وتأمل لم خصت السموات والأرض في البقرة وجعل هنا .

قال ابن عطية: لا يجوز غير ذلك وتأمل لم خصت السموات والأرض بخلق والظلمات والنور يجعل

وقال الزمخشري ﴿ جعل ﴾ يتعدى إلى مفعول واحد إذا كان بمعنى أحدث وأنشأ ، كقوله ﴿ جعل

الظلمات والنور ﴾ وإلى مفعولين إذا كان بمعنى صير كقوله ﴿ وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الله إناثاً ﴾

والفرق بين الخلق والجعل ، أن الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التصيير كإنشاء من شيء أو تصيير

شيء شيئاً أو نقله من مكان إلى مكان ، ومن ذلك ﴿ وجعل منها زوجها ﴾ ﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾

لأن الظلمات من الأجرام المثلثة والنور من النار ﴿ وجعلناكم أزواجاً ﴾ أجعل الآلهة إلهاً واحداً ؛ انتهى .

وما ذكره من أن جعل بمعنى صير في قوله ﴿ وجعلوا الملائكة ﴾ لا يصح لأنهم لم يصيروهم إناثاً ، وإنما قال

بعض النحويين: إنها بمعنى سمى وقول الطبري ﴿ جعل ﴾ هنا هي التي تتصرف في طرف الكلام كما تقول:

جعلت أفعل كذا فكأنه قال: وجعل إظلامها وإنارتها تخليط ، لأن تلك من أفعال المقاربة تدخل على المبتدأ

والخبر وهذه التي في الآية تعدت إلى مفعول واحد ، فهما متباينان معنى واستعمالاً وناسب عطف الصلة

الثانية بمتعلقها من جمع الظلمات وإفراد النور على الصلة الأولى المتعلقة بجمع السموات وإفراد الأرض ، وتقدم

في البقرة الكلام على جمع السموات وإفراد الأرض وجمع الظلمات وإفراد النور واختلف في المراد هنا ﴿

الظلمات والنور ﴾ فقال قتادة والسدي والجمهور: الليل والنهار .

وقال ابن عباس: الشرك والنفاق والكفر والهر الإسلام والإيمان والنبوة واليقين .

وقال الحسن: الكفر والإيمان ، وهو تلخيص قول ابن عباس واستدل لهذا بآية البقرة

وقال قتادة أيضاً: الجنة والنار خلق الجنة وأرواح المؤمنين من نور ، والنار وأرواح الكافرين من ظلمة ، فيوم

القيامة يحكم لأرواح المؤمنين بالجنة لأنهم من النور خلقوا ، وللكافرين بالنار لأنهم من الظلمة خلقوا .

وقيل: الأجساد والأرواح .

وقيل: شهوات النفوس وأسرار القلوب .

وقيل: الجهل والعلم .

وقال مجاهد : المراد حقيقة الظلمة والنور ، لأن الزنادقة كانت تقولن الله يخلق الضوء وكل شيء حسن ،

وإبليس يخلق الظلمة وكل شيء قبيح فأنزلت رداً عليهم

وقال أبو عبد الله الرازي: فيه قولان أحدهما: أنهما الأمران المحسوسان وهذا هو الحقيقة

والثاني ما نقل عن ابن عباس والحسن قبل وهو مجاز

وقال الواحدي: يحمل على الحقيقة والمجاز معاً لا يمكن حمله عليهما انتهى ملخصاً

وقال أبو عبد الله الرازي: ليست الظلمة عبارة عن كيفية وجودية مضادة للنور ، والدليل عليه أنه إذا جلس

اثنان بقرب السراج وآخر بالبعد منه ، فالبعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافياً مضيئاً والقريب لا يرى

البعيد .

(82/5)

ويرى ذلك الهواء مظلماً ، فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة إلى هذين الشخصين

المذكورين ، وحيث لم يكن الأمر كذلك علمنا أن الظلمة ليست كيفية وجودية وإذا ثبت ذلك ، فنقول عدم

الحدوثات متقدم على وجودها فالظلمة متقدمة في التحقيق على النور فوجب تقديمها عليه في اللفظ ، وبما

يقوي ذلك ما روي في الأخبار الإلهية أنه تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره

وروي ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال « إن الله خلق خلقه في ظلمة ثم ألقى عليهم النور ، فمن

أصابه يومئذ من ذلك النور اهتدى ومن أخطأ ضل » . انتهى .

وقال أبو عبد الله بن أبي الفضل: قوله في الظلمة خطأ بل هي عبارة عن كيفية وجودية

مضادة للنور ، والدليل على ذلك قوله ﴿ وجعل الظلمات والنور ﴾ والعدم لا يقال فيه جعل ﴿ ثم ﴾ كما

تقرر في اللسان العربي أصلها للمهلة في الزمان

وقال ابن عطية: ﴿ ثم ﴾ دالة على قبج فعل ﴿ الذين كفروا ﴾ لأن المعرى: أن خلقه ﴿ السموات

والأرض ﴿ وغيرها قد تقرر وآياته قد سطعت وإنعامه بذلك قد تبين ، ثم بعد هذا كله قد عدلوا بربهم فهذا كما تقول : يا فلان أعطيتك وأكرمتك وأحسننت إليك ، ثم تشتمني أي بعد وضوح هذا كله ولو وقع العطف في هذا ونحوه بالواو ، لم يلزم التوبيخ كلزوم ب ﴿ ثم ﴾ انتهى .

وقال الزمخشري : (فإن قلت) : فما معنى ثم ؟ (قلت) : استبعاد أن يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته

وكذلك ﴿ ثم أنتم تمترون ﴾ استبعاد لأن تمتروا فيه بعد ما ثبت أنه محييهم ومميتهم وباعثهم ؛ انتهى

وهذا الذي ذهب إليه ابن عطية من أن ﴿ ثم ﴾ للتوبيخ ، والزمخشري من أن ﴿ ثم ﴾ للاستبعاد ليس

بصحيح لأن ﴿ ثم ﴾ لم توضع لذلك ، وإنما التوبيخ أو الاستبعاد مفهوم من سياق الكلام لا من مدلول ، ثم ولا

أعلم أحداً من النحويين ذكر ذلك بل ﴿ ثم ﴾ هنا للمهلة في الزمان وهي عاطفة جملة اسمية على جملة اسمية

، أخبر تعالى بأن الحمد له ونبه على العلة المقتضية للحمد من جميع الناس وهي خلق السموات والأرض

والظلمات والنور ثم أخبر أن الكافرين به ﴿ يعدلون ﴾ فلا يحمدونه .

وقال الزمخشري (فإن قلت) : علام عطف قوله : ﴿ ثم الذين كفروا ﴾ .

(قلت) : إما على قوله : ﴿ الحمد لله ﴾ على معنى أن الله حقيق بالحمد على ما خلق ، لأنه ما خلقه إلا

نعمة ﴿ ثم الذين كفروا بربهم يعدلون ﴾ فيكفرون نعمه وإما على قوله ﴿ خلق السموات والأرض ﴾ على

معنى أنه خلق ما خلق ، مما لا يقدر عليه أحد سواه ثم هم يعدلون به ما لا يقدر على شيء منه ؛ انتهى

(83/5)

وهذا الوجه الثاني الذي جوزه لا يجوز ، لأنه إذ ذاك يكون معطوفاً على الصلة والمعطوف على الصلة صلة ،

فلوجعلت الجملة من قوله : ﴿ ثم الذين كفروا ﴾ صلة لم يصبح هذا التركيب لأنه ليس فيها رابط يربط الصلة

بالموصول ، إلا إن خرج على قولهم أبو سعيد الذي رويت عن الخدري يريد رويت عنه كمن الظاهر قد وقع

موقع المضمر ، فكأنه قيل : ﴿ ثم الذين كفروا به يعدلون ﴾ وهذا من الندور ، بحيث لا يقاس عليه ولا يحمل

كتاب الله عليه مع ترجيح حملة على التركيب الصحيح الفصيح ﴿ والذين كفروا ﴾ الظاهر فيه العموم فيندرج فيه عبدة الأصنام وأهل الكتاب ، عبدت النطري المسيح واليهود عزيزاً واتخذوا أحبارهم أرباباً من دون الله والمجوس عبدوا النار والمناوية عبدوا النور ، ومن خصص الذين كفروا بالمناوية ككتادة أو عبدة الأصنام أو بالمجوس حيث قالوا: الموت من أهر من والحياة من الله ، أو بأهل الكتاب كابن أبي أزي فلا يظهر له دليل على التخصيص والباء في ﴿ برهم ﴾ يحتمل أن تتعلق ب ﴿ يعدلون ﴾ وتكون الباء بمعنى عن أي: يعدلون عنه إلى غيره مما لا يخلق ولا يقدر ، أو يكون المعنى يعدلون به غيره أي يسوون به غيره في اتخاذه رباً وإلهاً وفي الخلق والإيجاد وعدل الشيء بالشيء التسوية به وفي الآية رد على القدرية في قولهم: الخير من الله والشر من الإنسان فعدلوا به غيره في الخلق والإيجاد

﴿ هو الذي خلقكم من طين ﴾ ظاهره أنا مخلوقون من طين ، وذكر ذلك المهدوي ومكي والزهراوي عن فرقة فالنطفة التي يخلق منها الإنسان أصلها ﴿ من طين ﴾ ثم قلبها الله نطفة .

قال ابن عطية: وهذا يترتب على قول من يقول: يرجع بعد التولد والاستحالات الكثيرة نطفة وذلك مردود عند الأصوليين؛ انتهى .

وقال النحاس: يجوز أن تكون النطفة خلقها الله ﴿ من طين ﴾ على الحقيقة ثم قلبها حتى كان الإنسان منها؛ انتهى .

وقد روى أبو نعيم الحافظ عن يزيد بن مسعود حديثاً في الخلق آخره « يأخذ التراب الذي يدفن في بقعته ويعجن به نطفتنا » ، فذلك قوله تعالى: ﴿ منها خلقناكم وفيها نعيدكم ﴾ الآية .

وخرج عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " ما من مولود يولد إلا وقد در عليه من تراب حفرة " .

وقال أبو عبد الله الرازي ما ملخصه وعندني فيه وجه آخر وهو أن الإنسان مخلوق من المني ومن دم الطمث المتولدين من الأغذية ، والأغذية حيوانية والقول في كيفية تولدها ، كالقول في الإنسان أو نباتية فثبت تولد الإنسان من النباتية وهي متولدة ﴿ من الطين ﴾ فكل إنسان متولد .

﴿ من الطين ﴾ وهذا الوجه أقرب إلى الصواب؛ انتهى

وهذا الذي ذكر أنه عنده وجه آخر وهو أقرب إلى الصواب ، هو بسط ما حكاه المفسرون عن فرقة

(84/5)

وقال فيه ابن عطية: هو مردود عند الأصوليين يعني القول: بالتوالد والاستحالات والذي هو مشهور عند

المفسرين ، أن المخلوق ﴿ من الطين ﴾ هنا هو آدم.

قال قتادة ومجاهد والسدي وغيرهم: المعنى خلق آدم ﴿ من طين ﴾ والبشر من آدم فلذلك قال: ﴿

خلقكم من طين ﴾ وذكر ابن سعد في الطبقات عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «

الناس ولد آدم وآدم من تراب» .

وقال بعض شعراء الجاهلية:

إلى عرق الثرى وشجت عروقي . . .

وهذا الموت يسلبني شبابي

وفسره الشراح بأن عرق الثرى هو آدم ، فعلى هذا يكون التأويل على حذف مضاف إما ﴿ خلقكم ﴾ أي

خلق أصلكم ، وإما في ﴿ من طين ﴾ أي من عرق طين وفرعه.

﴿ ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده ثم أتم قمرون ﴾ ﴿ قضى ﴾ إن كانت هنا بمعنى قدر وكتب ، كانت

﴿ ثم ﴾ هنا للترتيب في الذكر لاني الزمان لأن ذلك سابق على خلقنا ، إذ هي صفة ذات وإن كانت بمعنى

أظهر ، كانت للترتيب الزمني على أصل وضعها ، لأن ذلك متأخر عن خلقنا فهي صفة فعل والظاهر من

تنكير الأجلين أنه تعالى أبهم أمرهما .

وقال الحسن ومجاهد وعكرمة وخصيف و قتادة الأول أجل الدنيا من وقت الخلق إلى الموت ، والثاني أجل

الآخرة لأن الحياة في الآخرة لا انقضاء لها ، ولا يعلم كيفية الحال في هذا الأجل إلا الله تعالى ، وروي عن ابن

عباس أن الأول هو وفاته بالنوم والثاني بلوت .

وقال أيضاً : الأول أجل الدنيا والثاني الآخرة

وقال مجاهد أيضاً : الأول الآخرة .

والثاني الدنيا .

وقال ابن زيد : الأول هو في وقت أخذ الميثاق على بني آدم حين استخرجهم من ظهر آدم ، والمسمى في هذه

الحياة الدنيا .

وقال أبو مسلم : الأول أجل الماضين ، والثاني أجل الباقين ، ووصفه بأنه مسمى عنده لأنه تعالى مختص به

بجلاف الماضين ، فإنهم لما ماتوا علمت آجالهم

وقيل : الأول ما بين أن يخلق إلى أن يموت ، والثاني ما بين الموت والبعث ، وهو البرزخ

وقيل : الأول مقدار ما انقضى من عمر كل إنسان ، والثاني مقدار ما بقي

وقيل : الأول أجل الأمم السالفة ، والثاني أجل هذه الأمة

وقيل : الأول ما علمناه أنه لا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم ، والثاني من الآخرة ، وقيل الأول ما عرف

الناس من آجال الأهلة والسنين والكوائن ، والثاني قيام الساعة

وقيل : الأول من أوقات الأهلة وما أشبهها ، والثاني موت الإنسان .

وقال ابن عباس ومجاهد أيضاً ﴿ قضى أجلاً ﴾ باقضاء الدنيا والثاني لابتداء الآخرة

وروي عن ابن عباس أنه قال : لكل أحد أجلان ، فإن كان تقياً وصولاً للرحم زيد له من أجل البعث في أجل

العمر ، وإن كان بالعكس نقص من أجل العمر وزيد في أجل البعث .

وقال أبو عبد الله الرازي: لكل إنسان أجلان الطبيعي والاخترامي
فالتطبيعي: هو الذي لوبقي ذلك المزاج مصوناً عن العوارض الخارجة لاتتهت مدة بقائه إلى الأوقات الفلكية
والاخترامي: هو الذي يحصل بسبب الأسباب الخارجية كالحرق والغرق ولدغ الحشرات، وغيرها من الأمور
المنفصلة، انتهى.

وهذا قول المعتزلة وهو نقله عنهم وقال هذا قول حكماء الإسلام، انتهى ومعنى ﴿ مسمى عنده ﴾ معلوم
عنده أو مذكور في اللوح المحفوظ، وعنده مجاز عن علمه ولا يراد به المكان
وقال الزمخشري: (فإن قلت): المبتدأ النكرة إذا كان خبره ظرفاً وجب تقديمه فلم جاز تقديمه في قوله ﴿
وأجل مسمى عنده ﴾ .

(قلت): لأنه تخصيص بالصفة فقارب المعرفة، كقوله ﴿ ولعبد مؤمن خير من مشرك ﴾ انتهى.

وهذا الذي ذكره من مسوغ الابتداء بالنكرة لكونها وصفت لا يتعين هنا أن يكون هو المسوغ، لأنه يجوز أن
يكون المسوغ هو التفصيل لأن من مسوغات الابتداء بالنكرة، أن يكون الموضع موضع تفصيل نحو قوله
إذا ما بكى من خلفها انخرقت له . . .

بشق وشق عندنا لم يحول

وقد سبق كلامنا على هذا البيت وبيننا أنه لا يجوز أن يكون عندنا في موضع الصفة، بل يتعين أن يكون في
موضع الخبر.

وقال الزمخشري: (فإن قلت): الكلام السائر أن يقال: عندي ثوب جيد ولي عبد كيس وما أشبه ذلك
(قلت): أوجبه أن المعنى وأي ﴿ أجل مسمى عنده ﴾ تعظيماً لشأن الساعة فلما جرى فيه هذا المعنى
وجب التقديم؛ انتهى.

وهذا لا يجوز لأنه إذا كان التقدير وأي ﴿ أجل مسمى عنده ﴾ كانت أي صفة لموصوف محذوف تقديره
وأجل أي ﴿ أجل مسمى عنده ﴾ ولا يجوز حذف الصفة إذا كانت أياً ولا حذف موصوفها وإبقاؤها، فلو
قلت مررت بأي رجل تريد برجل أي رجل لم يجز، ﴿ وتمتروا ﴾ معناه تشكون أو تجادلون جدال الشاكين،
والتمازي المجادلة على مذهب الشك قاله بعض المفسرين .

والكلام في ﴿ ثم ﴾ هنا كالكلام فيها في قوله ﴿ ثم الذين كفروا ﴾ والذي يظهر لي أن قوله تعالى: ﴿ هو الذي خلقكم ﴾ على جهة الخطاب ، هو التقات من الغائب الذي هو قوله ﴿ ثم الذين كفروا ﴾ وإن كان الخلق وقضاء الأجل ليس مختصاً بالكفار إذ اشترك فيه المؤمن والكافر ، لكنه قصد به الكافر تنبيهاً له على أصل خلقه وقضاء الله تعالى عليه وقدرته ، وإنما قلت إنه من باب الالتفات لأن قوله ﴿ ثم أتم تموتون ﴾ لا يمكن أن يندرج في هذا الخطاب من اصطفاة الله بالنبوة والإيمان

﴿ وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم يعلم ما تكسبون ﴾ لما تقدم ما يدل على القدرة التامة والاختيار ، ذكر ما يدل على العلم التام فكان في التنبيه على هذه الأوصاف دلالة على كونه تعالى قادراً مختاراً عالماً بالكليات والجزئيات وإبطالاً للشبه منكر المعاد ، والظاهر أن ﴿ هو ﴾ ضمير عائد على ما عادت عليه الضمائر قبله ، ﴿ وهو الله ﴾ وهذا قول الجمهور قاله الكرمانى

(86/5)

وقال أبو علي: ﴿ هو ﴾ ضمير الشأن و ﴿ الله ﴾ مبتدأ خبره ما بعده ، والجملة مفسرة لضمير الشأن وإنما فر إلى هذا لأنه إذا لم يكن ضمير الشأن ، كان عائداً على الله تعالى فيصير التقدير الله ﴿ الله ﴾ فينعتد مبتدأ وخبر من اسمين متحدين لفظاً ومعنى لانسبة بينهما إسنادية ، وذلك لا يجوز فلذلك والله أعلم تأويل أبو علي الآية على أن الضمير ضمير الأمر و ﴿ الله ﴾ خبره يعلم ﴿ في السموات وفي الأرض ﴾ متعلق بيعلم والتقدير الله يعلم ﴿ في السموات وفي الأرض ﴾ ﴿ سركم وجهركم ﴾ ذهب الزجاج إلى أن قوله: ﴿ في السموات ﴾ متعلق بما تضمنه اسم الله من المعاني ، كما يقال أمير المؤمنين الخليفة في المشرق والمغرب.

قال ابن عطية: وهذا عندي أفضل الأقوال وأكثرها إحرازاً لفصاحة اللفظ وجزالة المعنى وإيضاحه أنه أراد أن يدل على خلقه وإيثار قدرته وإحاطته واستيلاته ، ونحو هذه الصفات فجمع هذه كلها في قوله ﴿ وهو الله

﴿ أي الذي له هذه كلها ﴾ في السموات وفي الأرض ﴿ كأنه قال: وهو الخالق الرازق والمحيي المحيط في السموات وفي الأرض كما تقول: زيد السلطان في الشام والعراق ، فلو قصدت ذات زيد لقلت محالاً وإذا كان مقصد قولك زيد السلطان الأمر الناهي الناقض المبرم الذي يعزل ويولي في الشام والعراق ، فأقمت السلطان مقام هذه كلها كان فصيحاً صحيحاً فكذلك في الآية أقام لفظ ﴿ الله ﴾ مقام تلك الصفات المذكورة؛ انتهى .

وما ذكره الزجاج وأوضحه ابن عطية صحيح في حيث المعنى ، لكن صناعة النحولا تساعد عليه لأنها زعمنا أن ﴿ في السموات ﴾ متعلق بلفظ ﴿ الله ﴾ لما تضمنه من المعاني ولا تعمل تلك المعاني جميعها في اللفظ ، لأنه لو صرح بها جميعها لم تعمل فيه بل العمل من حيث اللفظ لواحد منها ، وإن كان ﴿ في السموات ﴾ متعلقاً بها جميعها من حيث المعنى ، بل الأولى أن يعمل في الجور ما تضمنه لفظ ﴿ الله ﴾ من معنى الأوهية وإن كان لفظ ﴿ الله ﴾ علماً لأن الظرف والجور قد يعمل فيهما العلم بما تضمنه من المعنى كما قال:

أنا أبو المنهال بعض الأحيان

فبعض منصوب بما تضمنه أبو المنهال كما قال أنا المشهور بعض الأحيان .

وقال الزمخشري نحواً من هذا قال: ﴿ في السموات ﴾ متعلق بمعنى اسم الله ، كأنه قيل: وهو المعبود فيهما ومنه قوله ﴿ وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله ﴾ أي: وهو المعروف بالإلهية أو المتوحد بالإلهية فيها ، أو هو الذي يقال له: الله فيها لا يشرك في هذا الاسم؛ انتهى ، فانظر تقاديره كلها كيف قدر العامل واحداً من المعاني لاجتماعها ، وقالت فرقة ﴿ هو ﴾ على تقدير صفة حذف وهي مرادة في المعنى ، كأنه قيل: هو الله المعبود ﴿ في السموات وفي الأرض ﴾ وقدرها بعضهم وهو الله المدبر ﴿ في السموات وفي الأرض ﴾ ، وقالت فرقة: ﴿ وهو الله ﴾ تم الكلام هنا .

ثم استأنف ما بعده وتعلق الجرور ب﴿ يعلم ﴾ وقالت فرقة: ﴿ وهو الله ﴾ تام و﴿ في السموات وفي الأرض ﴾ متعلق بمفعول ﴿ يعلم ﴾ وهو ﴿ سرکم وجهرکم ﴾ والتقدير يعلم سرکم وجهرکم في السموات وفي الأرض ، وهذا يضعف لأن فيه تقديم مفعول المصدر الموصول عليه والعجب من النحاس حيث قال هذا من أحسن ما قيل فيه ، وقالت فرقة هو ضمير الأمر والله مرفوع على الابتداء وخبره ﴿ في السموات ﴾ والجملة خبر عن ضمير الأمر وتم الكلام

ثم استأنف فقال: ﴿ وفي الأرض يعلم سرکم وجهرکم ﴾ أي: ويعلم في الأرض.

وقال ابن جرير نحواً من هذا إلا أن ﴿ هو ﴾ عائد على ما عادت عليه الضمائر قبل وليس ضمير الأمر وقيل: يتعلق ﴿ في السموات ﴾ بقوله: ﴿ تكسبون ﴾ هذا خطأ ، لأن ﴿ ما ﴾ موصولة ب﴿ تكسبون ﴾ وسواء كانت حرفاً مصدرياً أم اسماً بمعنى الذي ، فإلا يجوز تقديم معمول الصلة على الموصول.

وقيل ﴿ في السموات ﴾ حال من المصدر الذي هو ﴿ سرکم وجهرکم ﴾ تقدم على ذي الحال وعلى العامل.

وقال الزمخشري: يجوز أن يكون ﴿ الله في السموات ﴾ خبراً بعد خبر على معنى أنه الله وأنه في السموات والأرض بمعنى أنه عالم بما فيها ، لا يخفى عليه شيء منه كأن ذاته فيها وهو ضعيف ، لأن الجرور بفي لا يدل على وصف خاص إنما يدل على كون مطلق وعلى هذه الأقوال ينبني إعراب هذه الآية ، وإنما ذهب أهل العلم إلى هذه التأويلات والخروج عن ظاهر ﴿ في السموات وفي الأرض ﴾ لما قام عليه دليل العقل من استحالة حلول الله تعالى في الأماكن وبماسة الإجمام ومحاذاته لها وتحيزه في جهة ، قال معناه وبعض لفظه ابن عطية وفي قوله: ﴿ يعلم سرکم ﴾ إلى آخره خبر في ضمنه تحذير وزجر.

قال أبو عبد الله الرازي: المراد بالسر صفات القلوب وهو الدواعي والصوارف وبالجهر أعمال الجور وقدم السر لأن ذكر المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي ، فالداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في أعمال الجوارح المسماة بالجهر ، وقد ثبت أن العلم بالعلة علة العلم بالمعلول والعلة متقدمة على المعلول والمقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ ، انتهى.

وقال التبريزي: معناه يعلم ما تخفونه من أعمالكم ونياتكم وما تظهرون من أعمالكم وما تكسبون، عام لجميع الاعتقادات والأقوال والأفعال وكسب كل إنسان عمله المفضي به إلى اجتلاب نفع أو دفع ضرر ولهذا لا يوصف به الله تعالى.

وقال أبو عبد الله الرازي: وفي أول كلامه شيء من معنى كلام الزمخشري يجب حمل قوله ﴿ ما تكسبون ﴾ على ما يستحقه الإنسان على فعله من ثواب وعقاب، فهو محمول على المكتسب كما يقال هذا المال كسب فلان أي مكتسبه، ولا يجوز حملة على نفس الكسب والالزم عطف الشيء على نفسه وفي هذه الآية رد على المعطلة والثنوية والحسوية والفلاسفة؛ انتهى.

(88/5)

وقال الزمخشري: (فإن قلت): كيف موقع قوله ﴿ يعلم سركم وجهركم ﴾ (قلت): إن أراد المتوحد بالإلهية كان تقريراً له، لأن الذي استوى في علمه السر والعلانية، هو الله وحده وكذلك إذا جعلت ﴿ في السموات ﴾ خبراً بعد خبر وإلا فهو كلام مبتدأ أو خبر ثالث، انتهى، وهذا على مذهب من يجيز أن يكون للمبتدأ أخباراً متعددة.

﴿ وما تأتيهم من آية من ربهم إلا كانوا عنها معرضين ﴾ ﴿ من ﴾ الأولى زائدة لاستغراق الجنس، ومعنى الزيادة فيها أن ما بعدها معمول لما قبلها فاعل بقوله ﴿ تأتيهم ﴾ فإذا كانت النكرة بعدها مما لا يستعمل إلا في النفي العام، كانت ﴿ من ﴾ لتأكيد الاستغراق نحو ما في الدار من أحد، وإذا كانت مما يجوز أن يراد بها الاستغراق، ويجوز أن يراد بها نفي الوحدة أو نفي الكمال كانت ﴿ من ﴾ دالة على الاستغراق نحو ما قام من رجل، و ﴿ من ﴾ الثانية للتبويض.

قال الزمخشري: يعني وما يظهر لهم قط دليل من الأدلة التي يجب فيها النظر والاستدلال والاعتبار إلا كانوا عنه ﴿ معرضين ﴾ تاركين للنظر، لا يلتفتون إليه ولا يرفعون به رأساً لقلّة خوفهم وتدبرهم للعواقب؛ انتهى.

واستعمال الزمخشري قط مع المضارع في قول: وما يظهر لهم قط دليل ليس بجيد ، لأن قط ظرف مختص

بالماضي إلا إن كان أراد بقوله: وما يظهر وما ظهر ولا حاجة إلى استعمال ذلك

وقيل: الآية هنا العلامة على وحدانية الله وانفراده بالألوهية

وقيل: الرسالة.

وقيل: المعجز الخارق.

وقيل: القرآن ومعنى ﴿ عنها ﴾ أي: عن قبولها أو سماعها ، والإعراض ضد الإقبال وهو مجاز إذ حقيقته

في الأجسام ، والجملة من قوله: ﴿ كانوا ﴾ ومتعلقها في موضع الحال فيكون ﴿ تأتيمهم ﴾ ماضي المعنى

لقوله: ﴿ كانوا ﴾ أو يكون ﴿ كانوا ﴾ مضارع المعنى لقوله: ﴿ تأتيمهم ﴾ وذو الحال هو الضمير في ﴿

تأتيمهم ﴾ ، ولا يأتي ماضياً إلا بأحد شرطين أحدهما: أن يسبقه فعل كما في هذه الآية ، والثاني أن تدخل

على ذلك الماضي قد نحو ما زيد إلا قد ضرب عمراً ، وهذا التقات وخروج من الخطاب إلى الغيبة والضمير

عائد على ﴿ الذين كفروا ﴾ .

وتضمنت هذه الآية مذمة هؤلاء ﴿ الذين كفروا ﴾ بأنهم يعرضون عن كل آية ترد عليهم ، ولما تقدم الكلام

أولاً في التوحيد وثانياً في المعاد وثالثاً في تقرير هذين المطلوبين ، ذكر بعد ذلك ما يتعلق بتقرير النبوة وبين فيه أنهم

أعرضوا عن تأمل الدلائل ، ويدل ذلك على أن التقليد باطل وأن التأمل في الدلائل واجب لذلك ذموا

بإعراضهم عن الدلائل.

﴿ فقد كذبوا بالحق لما جاءهم ﴾ ﴿ الحق ﴾ القرآن أو الإسلام أو محمد صلى الله عليه وسلم أو انشقاق

القمر أو الوعد أو الوعيد ، أقوال والذي يظهر أنه الآية التي تأتيمهم وكأنه قيل ﴿ فقد كذبوا ﴾ بالآية التي تأتيمهم

وهي ﴿ الحق ﴾ فأقام الظاهر مقام المضمرة ، لما في ذلك من وصفه بالحق وحقيقته كونه من آيات الله تعالى ،

وظاهر قوله ﴿ فقد كذبوا ﴾ أن الفاء للتعقيب وأن إعراضهم عن الآية أعقبه التكذيب

وقال الزمخشري: ﴿ فقد كذبوا ﴾ مردود على كلام محذوف كأنه قيل: إن كانوا معرضين عن الآيات.
﴿ فقد كذبوا ﴾ بما هو أعظم آية وأكبرها وهو الحق، لما جاءهم يعني القرآن الذي تحدوا به على تبالغهم في
الفصاحة فعجزوا عنه؛ انتهى.

ولا ضرورة تدعو إلى شرط محذوف إذ الكلام منظم بدون هذا التقدير

﴿ فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون ﴾ هذا يدل على أنهم وقع معهم الاستهزاء، فيكون في الكلام
معطوف محذوف دل عليه آخر الآية وتقديره واستهزؤوا به ﴿ فسوف يأتيهم ﴾ وهذه رتب ثلاث صدرت
من هؤلاء الكفار، الإعراض عن تأمل الدلائل ثم أعقب الإعراض التكذيب، وهو أزيد من الإعراض إذ
المعترض قد يكون غافلاً عن الشيء ثم أعقب التلغيب الاستهزاء، وهو أزيد من التكذيب إذ المكذب قد لا
يبلغ إلى حد الاستهزاء وهذه هي المبالغة في الإنكار، والنبا الخبر الذي يعظم وقعه وفي الكلام حذف مضاف
أي: ﴿ فسوف يأتيهم ﴾ مضمن ﴿ أنباء ﴾ فقال قوم: المراد ما عذبوا به في الدنيا من القتل والسبي والنهب
والإجلاء وغير ذلك، وخصص بعضهم ذلك بيوم بدر.

وقيل: هو عذاب الآخرة، وتضمنت هذه الجملة التهديد والزجر والوعيد كما تقول اصنع ما تشاء
فسيأتيك الخبر، وعلق التهديد بالاستهزاء دون الإعراض والتكذيب لتضمنه إياهما، إذ هو الغاية القصوى في
إنكار الحق.

وقال الزمخشري: وهو القرآن أي أخباره وأحواله بمعنى سيعلمون بأي شيء استهزؤوا وسيظهر لهم أنه لم يكن
موضع استهزاء، وذلك عند إرسال العذاب عليهم في الدنيا أو يوم القيامة أو عند ظهور الإسلام وعلو كلمته؛
انتهى.

وهو على عادته في الإسهاب وشرح اللفظ والمعنى مما لا يدلان عليه، وجاء هنا تقييد الكذب بالحق
والتنفيس ب ﴿ سوف ﴾ وفي الشعراء ﴿ فقد كذبوا فسيأتيهم ﴾ لأن الأنعام متقدمة في النزول على
الشعراء، فاستوفى فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراداً حالة على الأول وناسب الحذف الاختصار
في حرف التنفيس، فجاء بالسين والظاهر أن ما في قوله ﴿ ما كانوا ﴾ موصولة اسمية بمعنى الذي والضمير
في ﴿ به ﴾ عائد عليها.

وقال ابن عطية: يصح أن تكون مصدرية التقدير ﴿ أنباء ﴾ كونهم مستهزئين فعلى هذا يكون الضمير في ﴿ به ﴾ عائداً على الحق لا على مذهب الأخص حيث زعم أن ﴿ ما ﴾ المصدرية اسم لا حرف ، ولا ضرورة تدعو إلى كونها مصدرية.

﴿ ألم يروا كم أهلكتنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين ﴾ لما هددهم وأوعدهم على إعرابهم وتكذيبهم واستهزائهم ، أتبع ذلك بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة ، وحض على الاعتبار بالقرون الماضية و ﴿ يروا ﴾ هنا بمعنى يعلموا ، لأنهم لم يبصروا هلاك القرون السالفة و ﴿ كم ﴾ في موضع المفعول ب ﴿ أهلكتنا ﴾ و ﴿ يروا ﴾ معلقة والجملة في موضع مفعولها ، و ﴿ من ﴾ الأولى لابتداء الغاية و ﴿ من ﴾ الثانية للتبويض ، والمفرد بعدها واقع موقع الجمع و وهم الحوفي في جعله ﴿ من ﴾ الثانية بدلاً من الأولى وظاهر الإهلاك أنه حقيقة ، كما أهلك قوم نوح وعاداً وثمود وغيرهم ويحتمل أن يكون معنوياً بالمسخ قرده و خنازير ، والضمير في ﴿ يروا ﴾ عائداً على من سبق من المكذبين المستهزئين و ﴿ لكم ﴾ خطاب لهم فهو التقات ، والمعنى أن القرون المهلكة أعطوا من البسطة في الدنيا والسعة في الأموال ما لم يعط هؤلاء الذين حضوا على الاعتبار بالأمم السالفة وما جرى لهم ، وفي هذا الالتفات تعريض بقلة تمكين هؤلاء ونقصهم عن أحوال من سبق ، ومع تمكين أولئك في الأرض فقد حل بهم الهلاك ، فكيف لا يحل بكم على قلتكم وضيق خطتكم ؟ فالهلاك إليكم أسرع من الهلاك إليهم

(90/5)

وقال ابن عطية: والمخاطبة في ﴿ لكم ﴾ هي للمؤمنين ولجميع المعاصرين لهم وسائر الناس كافة ، كأنه كان ﴿ ما لم نمكن ﴾ يا أهل هذا العصر لكم ويحتمل أن يقدر معنى القول لهؤلاء الكفرة ، كأنه قال ﴿ يا محمد قل لهم ألم يروا كم أهلكتنا ﴾ الآية.

وإذا أخبرت أنك قلت لوقيل 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 ذكراً ثاب دون مخاطبة ، انتهى .

فقول : قلت لزيد ما أكرمك وقلت لزيد ما أكرمه ، والضمير في ﴿ مكناهم ﴾ عائد على ﴿ كم ﴾ مراعاة لمعناها ، لأن معناها جمع والمراد بها الأمم ، وأجاز الحوفي وأبو البقاء أن يعود على ﴿ قرن ﴾ وذلك ضعيف لأن ﴿ من قرن ﴾ تمييز ﴿ لكم ﴾ فكم هي الموحث عنها بالإهلاك فتكون هي المحدث عنها بالتمكين ، فما بعده إذ ﴿ من قرن ﴾ جرى مجرى التبيين ولم يحدث عنه ، وأجاز أبو البقاء أن يكون ﴿ كم ﴾ هنا ظرفاً وأن يكون مصدراً ، أي : كم أزمنا أهلكتنا ؟ أو كم إهلاكا أهلكتنا ؟ ومفعول ﴿ أهلكتنا من قرن ﴾ على زيادة من وهذا الذي أجازوه لا يجوز ، لأنه لا يقع إذ ذاك المفرد موقع الجمع بل تدل على المفرد ، لو قلت كم أزماناً ضربت رجلاً أو كم مرة ضربت رجلاً ؟ لم يكن مدلوله مدلول رجال ، لأن السؤال إنما هو عن عدد الأزمان أو المرات التي ضرب فيها رجل ، ولأن هذا الموضع ليس من مواضع زياد ﴿ من ﴾ لأنها لا تزداد إلا في الاستفهام المحض أو الاستفهام المراد به النفي ، والاستفهام هنا ليس محضاً ولا يراد به النفي والظاهر أن قوله ﴿ مكناهم ﴾ جواب لسؤال مقدر كأنه قيل : ما كان من حالهم ؟ فقيل : ﴿ مكناهم في الأرض ﴾ .

(91/5)

وقال أبو البقاء : ﴿ مكناهم ﴾ في موضع خبر صفة ﴿ قرن ﴾ وجمع على المعنى وما قاله أبو البقاء ممكن ، ﴿ وما ﴾ في قوله : ﴿ ما لم نمكن لكم ﴾ جوزوا في إعرابها أن تكون بمعنى الذي ويكون التقدير التمكين ، الذي ﴿ لم نمكن لكم ﴾ فحذف المنعوت وأقيم النعت مقامه ، ويكون الضمير العائد على ﴿ ما ﴾ محذوفاً أي ما لم نمكنه لكم وهذا لا يجوز ، لأن ﴿ ما ﴾ بمعنى الذي لا يكون نعتاً للمعارف وإن كان مدلولها مدلول الذي ، بل لفظ الذي هو الذي يكون نعتاً للمعارف لو قلت ضربت الضرب ما ضرب زيد تريد الذي ضرب زيد لم يجز ، فلو قلت : الضرب الذي ضربه زيد جاز وجوزوا أيضاً أن يكون نكرة صفة لمصدر محذوف تقديره

تمكيناً لم نتمكنكم لكم ، وهذا أيضاً لا يجوز لأن ﴿ ما ﴾ النكرة الصفة لا يجوز حذف موصوفها ، لو قلت
قمت ما أو ضربت ما وأنت تريد قمت قيا ما ما وضربت ضرباً ما لم يجز ، وهذا الوجهان أجازهما الحوفي
وأجاز أبو البقاء أن يكون ﴿ ما ﴾ مفعولاً به بنمكن على المعنى ، لأن المعنى أعطينا هم ما لم نعظكم ، وهذا
الذي أجازة تضمين والتضمين لا يتقاس ، وأجاز أيضاً أن تكون ﴿ ما ﴾ مصدرية والزمان محذوف أي مدة
﴿ ما لم نتمكن لكم ﴾ ويعني مدة انتفاء التمكين لكم ، وأجاز أيضاً أن تكون نكرة موصوفة بالجملة المنفية
بعدها أي شيئاً لم نتمكنكم لكم ، وحذف العائد من الصفة على الموصوف وهذا أقرب إلى الصواب وتعدي مكن
هنا للذوات بنفسه ومجرف الجر ، والأكثر تعديته باللام ﴿ مكنا ليوسف في الأرض ﴾ ﴿ إنا مكنا له في
الأرض ﴾ أو لم نتمكن لهم .

وقال أبو عبيد مكناهم ومكنا لهم لغتان فصيحتان ، لصحته ونصحت له والإرسال والإنزال متقاربان في
المعنى لأن اشتقاقه من رسل اللبن ، وهو ما ينزل من الضرع متتابعاً ﴿ السماء ﴾ السماء المظلة قالوا : لأن
المطر ينزل منها إلى السحاب ، ويكون على حذف مضاف أي مطر ﴿ السماء ﴾ ويكون ﴿ مدراراً ﴾
حالاً من ذلك المضاف المخوف .

وقيل : ﴿ السماء ﴾ المطر وفي الحديث : « في أثر سماء كانت من الليل » ، وتقول العرب : ما زلنا نطأ
السماء حتى أتيناكم ، يريدون المطر وقال الشاعر :

إذا نزل السماء بأرض قوم . . .

رغيناها وإن كانوا غضباناً

﴿ ومدراراً ﴾ على هذا حال من نفس ﴿ السماء ﴾ .

وقيل : ﴿ السماء ﴾ هنا السحاب ويوصف بالمدرار ، فمدراراً حال منه ﴿ ومدراراً ﴾ يوصف به
المذكر والمؤنث وهو للمبالغة في اتصال المطر ودوامه وقت الحاجة ، لا إنها ترفع ليلاً ونهاراً فتفسد قاله ابن
الأنباري .

ولأن هذه الأوصاف إنما ذكرت لتعديد النعم عليهم ومقابلتها بالعصيان ﴿ وجعلنا الأنهار تجري من تحتمهم
﴿ تقدم ذكر كيفية جريان الأنهار من تحت في أوائل البقرة

وقد أعرب من فسر ﴿ الأنهار ﴾ هنا بالخيل كما قيل في قوله: ﴿ وهذه الأنهار تجري من تحتي ﴾ وإذا كان
 الفرس سريع العدو واسع الخطو وصف بالبحر والنهر ، والمعنى أتعالى مكنهم التمكين البالغ ووسع عليهم
 الرزق فذكر سببه وهو تتابع الأمطار على قدر حاجاتهم وإمساك الأرض ذلك الماء ، حتى صارت الأنهار
 تجري من تحتهم فكثرت الخصب فأذنبوا فأهلكوا بذنوبهم ، والظاهر أن الذنوب هنا هي كفرهم وتكذيبهم برسول
 الله وآياته ، والإهلاك هنا لا يراد به مجرد الإفناء والإماتة بل المراد الإهلاك الناشئ عن الذنوب والأخذ به
 كقوله تعالى: ﴿ فكلأ أخذنا بذنوبهم من أرسلنا عليه حاصباً ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من
 خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا ﴾ لأن الإهلاك بمعنى الإماتة مشترك فيه الصالح والطالح ، وافدة ذكر
 إنشاء قرن ﴿ آخرين ﴾ بعدهم ، إظهار القدرة التامة على إفناء ناس وإنشاء ناس فهو تعالى لا يتعاطمه أن
 يهلك ﴿ قرناً ﴾ ويحرب بلاده وينشئ مكانه آخر يعمر بلاده وفيه تعريض للمخاطبين ، يهلكهم إذا عصوا
 كما أهلك من قبلهم ووصف قرناً بـ ﴿ آخرين ﴾ وهو جمع حملاً على معنى قرن ، وكان الحمل على المعنى
 أفصح لأنها فاصلة رأس آية.

﴿ ولونزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين ﴾ سبب نزولها
 اقتراح عبد الله بن أبي أمية وتعنته إذ قال للنبي صلى الله عليه وسلم لا تؤمن لك حتى تصعد إلى السماء ، ثم
 تنزل بكتاب فيه من رب العزة إلى عبد الله بن أمية يأمرني بتصديقك
 وما أراني مع هذا كنت أصدقك

ثم أسلم بعد ذلك وقتل شهيداً بالطائف ولما ذكر تعالى تكذيبهم الحق لما جاءهم ثم وعظهم وذكرهم يهلك
 القرون الماضية بذنوبهم ذكرهم مبالغتهم في التكذيب بأنهم رأوا كلاماً مكتوباً ﴿ في قرطاس ﴾ ومع رؤيتهم
 جسوه بأيديهم ، لم تزد هم الرؤية واللمس إلا تكديماً وادعوا أن ذلك من باب السحر لا من باب المعجز عناداً
 وتعنتاً وإن كان من له أدنى مسكة من عقل لا ينانع فيما أدركه بالبصر عن قريب ولا بما لمست يده ، وذكر

اللمس لأنهم لم يقتصروا على الرؤية لثلاثي قولوا سكرت أبصارنا ، ولما كانت المعجزات مرئيات ومسموعات ذكر
الملموسات مبالغة في أنهم لا يتوقفون في إنكار هذه الأنواع كلها حتى إن الملموس باليد هو عندهم مثل المرئي
بالعين والمسموع بالأذن ، وذكر اليد هنا فليل مبالغة في التأكيد ولأن اليد أقوى في اللمس من غيرها من
الأعضاء .

وقيل : الناس منقسمون إلى بصراء وأضرء ، فذكر الطريق الذي يحصل به العلم للفريقين

وقيل : علقه باللمس باليد لأنه أبعد عن السحر .

وقيل : اللمس باليد مقدمة الإبصار ولا يقع مع التزيير

وقيل : اللمس يطلق ويراد به لفحص عن الشيء والكشف عنه ، كما قال :

(93/5)

﴿ وإنا لمسنا السماء ﴾ فذكرت اليد حتى يعلم أنه ليس المراد به ذلك اللمس ، وجاء ﴿ لقال الذين كفروا ﴾
﴿ لأن مثل هذا الغرض يقتضي انقسام الناس إلى مؤمن وكافر ، فالمؤمن يراه من أعظم المعجزات والكافر
يجعله من باب السحر ، ووصف السحر بـ ﴿ مبين ﴾ إما لكونه بيناً في نفسه ، وإما لكونه أظهر غيره
﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ﴾ قال ابن عباس قال النضر بن الحارث وعبد الله بن أبي أمية ونوفل بن خالد
يا محمد لن نؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عند الله ومعه أربعة من الملائكة ، يشهدون أنهم عند الله وإنك
رسوله؛ انتهى .

والظاهر أن قوله ﴿ وقالوا ﴾ استئناف إخبار من الله ، حكى عنهم أنهم قالوا ذلك ويحتمل أن يكون معطوفاً
على جواب لو أي : ﴿ لقال الذين كفروا ﴾ ولقالوا ﴿ لولا أنزل عليه ملك ﴾ فلا يكون إذ ذاك هذان القولان
المرتبان على تقدير إنزال الكتب ﴿ في قرطاس ﴾ واقعين ، لأن التنزيل لم يقع وكان يكون القول الثاني غاية في
التعنت ، وقد أشار إلى هذا الاحتمال أبو عبد الله بن أبي الفضل قائلاً في الكلام حذف تقديره ولو أجبناهم

إلى ما سألوا لم يؤمنوا ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ﴾ وظاهر الآية يقتضي أنها في كلِّها العرب ، وذكر بعض الناس أنها في أهل الكتاب والضمير في ﴿ عليه ﴾ عائد على محمد صلى الله عليه وسلم ، والمعنى ﴿ ملك ﴾ نشأه ويخبرنا عن الله تعالى بنبوته وصدقه ، و﴿ لولا ﴾ بمعنى هلال التحضيض وهذا قول من تعنت وأنكر النبوات .

﴿ ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ﴾ أي ﴿ ولو أنزلنا ﴾ عليه ﴿ ملكاً ﴾ يشاهدونه لقامت القيامة قاله مجاهد .

وقال ابن عباس وقتادة والسدي في الكلام حذف تقديره ﴿ ولو أنزلنا ملكاً ﴾ فكذبوه ﴿ لقضي الأمر ﴾ بعدابهم ولم يؤخروا حسب ما سلف في كل أمة

وقالت فرقة: معنى ﴿ لقضي الأمر ﴾ لما توا من هول رؤية المك في صورته ، ويؤيد هذا التأويل ولو جعلناه

ملكاً إلى آخره فإن أهل التأويل مجمعون على أنهم لم يكونوا ليطلقوا رؤية الملك في صورته

وقال ابن عطية: فالأولى في ﴿ لقضي الأمر ﴾ أي لما توا من هول رؤيته .

وقال الزمخشري: لقضي أمر إهلاكهم .

﴿ ثم لا ينظرون ﴾ بعد نزوله طرفة عين إما لأنهم إذا عاينوا الملك قد نزل على رسول الله صلى الله عليه

وسلم في صورته ، وهي أنه لا شيء أئين منها وأيقن ، ثم لا يؤمنون كما قال ولو إننا نزلنا إليهم الملائكة لم يكن بد

من إهلاكهم كما أهلك أصحاب المائة ، وأما لأنه يزول الاختيار الذي هو قاعداتكليف عند نزول الملائكة

، فيجب إهلاكهم وإما لأنهم إذا شاهدوا ملكاً في صورته زهقت أرواحهم من هول ما يشاهدون؛ انتهى

والترديد الأول ياما قول ابن عباس ، والثالث قول تلك الفرقة ، وقوله كما أهلك أصحاب المائة ، لأنهم عنده

كفار وقد تقدم الكلام فيهم في أواخر سورة العقود ، وذكر أبو عبد الله الرازي الأوجه الثلاثة التي ذكرها

الزمخشري ببسط فيها .

وقال التبريزي في معنى ﴿ لقضي الأمر ﴾ قولان: أحدهما: لقامت القيامة لأن الغيب يصير عندها شهادة عياناً.

الثاني: الفزع من إهلاكهم لأن السنة الإلهية جارية في إنزال الملائكة بأحد أمرين: الوحي أو الإهلاك، وقد امتنع الأول فيتعين الثاني؛ انتهى

فعلى هذا القول يكون معنى قوله ﴿ وقالوا لولا أنزل عليه ملك ﴾ أي يهلكنا.

قال الزمخشري: ومعنى ثم بعدما بين الأمرين قضاء الأمر وعدم الإنظار جعل عدم الإنظار أشد من قضاء الأمر، لأن مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة؛ انتهى

﴿ ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً ﴾ أي وجعلنا الرسول ملكاً، كما اقترحوا، لأنهم كانوا يقولون لولا أنزل على محمد ملك، وتارة يقولون: ما هذا إلا بشر مثلكم ولو شاء ربنا لأنزل ملائكة، ومعنى ﴿ لجعلناه رجلاً

﴿ أي لصيرناه في صورة رجل، كما كان جبريل ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم في غالب الأحوال في صورة دحية، وتارة ظهر له وللصحابه في صورة رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه أحد من الصحابة، وفي الحديث « وأحياناً يتمثل لي الملك رجلاً »، وكما تصور جبريل لمريم بشراً سوياً والملائكة أضياف إبراهيم وأضياف لوط ومنتسور والحراب، فإنهم ظهروا بصورة البشر وإنما كان يكون بصورة رجل، لأن الناس لا طاقة لهم على رؤية الملك في صورته قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة وابن زيد، ويؤيده هلاك الذي سعى صوت ملك في السحاب يقول: أقدم حيزوم فمات لسماع صوته فكيف لورآه في خلقته.

قال ابن عطية: ولا يعارض هذا برؤية النبي صلى الله عليه وسلم لجبريل وغيره في صورهم، لأنه عليه السلام أعطى قوة يعنى غير قوى البشر وجاء بلفظ رجل رداً على المخاطبين بهذا، إذ كانوا يعمون أن الملائكة إناث.

وقال القرطبي: لو جعل الله الرسول إلى البشر ملكاً لفروا من مقاربه وما أنسوا به، ولداخلهم من الرعب من كلامه ما يلكهم عن كلامه ويمنعهم عن سؤاله، فلا تغم المصلحة ولو نقله عن صورة الملائكة إلى مثل صورتهم لقالوا: لست ملكاً وإنما أتت بشر فلا تؤمن بك وعادوا إلى مثل حالهم؛ انتهى.

وهو جمع كلام من قبله من المفسرين ، وفي هذه الآية دليل على من أنكر نزول الملائكة إلى الأرض وقانواهي
أجسام لطيفة ليس فيها ما يقتضي انحطاطها ونزولها إلى الأرض ، ورد ذلك عليهم بأنه تعالى قادر أن يودع
أجسامها ثلثاً يكون سبباً لنزولها إلى الأرض ثم يزيل ذلك ، فتعود إلى ما كانت عليه من اللطافة والخفة فيكون
ذلك سبباً لارتفاعها ؛ انتهى.

(95/5)

هذا الرد والذي تقول إن القدرة الإلهية تنزل الخفيف وتصعد الكثيف من غير أن يجعل في الخفيف ثقلاً وفي
الكثيف خفة وليس هذا بالمسحيل ، فيتكلف أن يودع في الخفيف ثقلاً وفي الكثيف خفة ، وفي الآية دليل
على إمكان تمثيل الملائكة بصورة البشر وهو صحيح واقع بالنقل المتواتر

﴿ وللبسنا عليهم ما يلبسون ﴾ أي وخلقنا عليهم ما يخاطون على أنفسهم حينئذ ، فإنهم يقولون إذا رأوا
الملك في صورة إنسان: ه ذا إنسان وليس بملك ، فإني أستدل بأنني جئت بالقرآن المعجز وفيه أنني ملك لا بشر
كذبه كما كذبوا الرسل فخذلوا كما هم مخذولون ، ويجوز أن يكون المعنى ﴿ وللبسنا عليهم ﴾ حينئذ مثل
﴿ ما يلبسون ﴾ على أنفسهم الساعة في كفرهم بآيات الله قاله الزمخشري وفيه بعض تلخيص
وقال ابن عطية: وخلقنا عليهم ما يخاطون به على أنفسهم وضعفتهم ، أي فعلنا لهم في ذلك تلبساً يطرق
لهم إلى أن يلبسوا به وذلك لا يحسن ، ويحتمل الكلام مقصداً آخر أي ﴿ للبسنا ﴾ نحن ﴿ عليهم ﴾ كما
يلبسون هم على ضعفهم ، فكنا ننهاهم عن التلبس ونفعله نحن ؛ انتهى

وقال قوم: كان يحصل التلبس لاعتقادهم أن الملائكة إناث فلورأوه في صورة رجل حصل التلبس عليهم كما
حصل منهم التلبس على غيرهم

وقال قوم منهم الضحاك: الآية نزلت في اليهود والنصارى في دينهم وكتبهم حرفوها وكذبوا رسلهم ، فالمعنى في
اللبس زدناهم ضلالاً على ضلالهم .

وقال ابن عباس: لبس الله عليهم ما لبسوا على أنفسهم بتحريف الكلام عن مواضعه، ﴿ ما ﴾ مصدرية

وأضاف اللبس إليه تعالى على جهة الخلق، وإيهم على جهة الأكتساب

وقرأ ابن محيصن: ولبسنا بلام واحدة والزهري ﴿ ولبسنا ﴾ بتشديد الباء.

﴿ ولقد استهزئ برسلك من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون ﴾ .

هذه تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم على ما كان يلقي من قومه وتأس بمن سبق من الرسل وهو نظير

وإن يكذبوك فقد كذب رسلك من قبلك لأن ما كان مشتركاً من ما لا يليق أهون على النفس مما يكون فيه الانفراد

وفي التسلية والتأسي من التخفيف ما لا يخفى.

وقالت الخنساء:

ولولا كثرة الباكين حولي . . .

على إخوانهم لقتلت نفسي

وما يكون مثل أخي ولكن . . .

أسلي النفس عنه بالتأسي

وقال بعض المولدين:

ولا بد من شكوى إلى ذي مروءة . . .

يواسيك أو يسليك أو يتوجع

ولما كان الكفار لا ينفعهم الاشتراك في العذاب ولا يتسلون بذلك، نفى ذلك تعالى عنهم فقال ﴿ ولن ينفعكم

اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون ﴾ قيل: كان قوم يقولون: يجب أن يكون ملكاً من الملائكة على

سبيل الاستهزاء، فيضيق قلب الرسول عند سماع ذلك فسلاه الله تعالى بإخباره أنه قسب للرسول قبلك

استهزاء قومهم بهم ليكون سبباً للتخفيف عن القلب، وفي قوله تعان ﴿ فحاق ﴾ إلى آخره، إخبار بما

جرى للمستهزئين بالرسول قبلك ووعيد متيقن لمن استهزأ بالرسول عليه السلام وثببت للرسول على عدم

أكثرائه بهم، لأن ما لهم إلى التلف والعقاب الشديد المتب على الاستهزاء، وأنه تعالى يكفيه شرهم وإذا اتهم

كما قال تعالى:

﴿ إنا كفيناك المستهزئين ﴾ ومعنى ﴿ سخروا ﴾ استهزؤوا إلا أن استهزأ تعدي بالباء وسخر بمن كما قال : ﴿ إن تسخروا منا فإننا نسخر منكم كما تسخرون ﴾ والباء تقول: سخرت به وتكرر الفعل هنا لفتح الثلاثي ولم يتكرر في ﴿ ولقد استهزئ ﴾ فكان يكون التركيب ، ﴿ فحاق بالذين ﴾ استهزؤوا بهم لثقل استعمل ، والظاهر في ﴿ ما ﴾ أن تكون بمعنى الذي وجوزوا أن تكون ﴿ ما ﴾ مصدرية ، والظاهر أن الضمير في ﴿ منهم ﴾ عائد على الرسل ، أي ﴿ فحاق بالذين سخروا ﴾ من الرسل وحوز الحوفي وأبو البقاء أن يكون عائداً على غير الرسل قال الحوفي: في أمم الرسل.

وقال أبو البقاء: على المستهزئين ، ويكون ﴿ منهم ﴾ حالاً من ضمير الفاعل في ﴿ سخروا ﴾ وما قاله وجوزاه ليس بجيد ، أما قول الحوفي فإن الضمير يعود على غير مذكور وهو خلاف الأصل ، وأقول أبي البقاء فهو أبعد لأنه يصير المعنى: ﴿ فحاق بالذين سخروا ﴾ كائنين من المستهزئين فلا حاجة لهذه الحال لأنها مفهومة من قوله ﴿ سخروا ﴾ وقرأ عاصم وأبو عمرو وحمزة بكسر دال ﴿ ولقد استهزئ ﴾ على أصل التقاء الساكنين.

وقرأ باقي السبعة بالضم اتباعاً ومراعاة لضم التاء إذ الحاجز بينهما ساكن ، وهو حاجز غير حصين ﴿ قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ﴾ لما ذكر تعالى ما حل بالمكذبين المستهزئين وكان المخاطبون بذلك أمة أمية ، لم تدرس الكتب ولم تجالس العلماء فلها أن تظافر في الإخبار بهلاك من أهلك بذنوبهم أمروا بالسير في الأرض ، والنظر فيما حل بالمكذبين ليعتبروا بذلك وتظافر مع الأخبار الصادق الحسن فلروية من مزيد الاعتبار ما لا يكون كما قال بعض العصرين لطائف معنى في العيان ولم تكن . . .

لتدرك إلا بالتزاور واللقا

والظاهر أن السير المأمور به ، هو الاهتله من مكان إلى مكان وإن النظر المأمور به ، هو نظر العين وإن الأرض هي ما قرب من بلادهم من ديار الهالكين بذنوبهم كأرض عاد ومدين ومدائن قوم لوط وثمود وقال قوم: السير والنظر هنا ليسا حسيين بل هما جولان الفكر والعقل في أحوال من مضى من الأمم التي كذبت رسلها ، ولذلك قال الحسن: سيروا في الأرض لقراءة القرآن أي: اقرؤوا القرآن وانظروا ما آل إليه أمر المكذبين ، واستعارة السير ﴿ في الأرض ﴾ لقراءة القرآن فيه بعد ، وقال قوم ﴿ الأرض ﴾ هنا عام ، لأن في كل قطر منها آثاراً لهالكين وعبراً للناظرين وجاء هنا خاصة ﴿ ثم انظروا ﴾ بحرف المهلة وفيما سوى ذلك بالفاء التي هي للتعقيب.

(97/5)

وقال الزمخشري: في الفرق جعل النظر متسبباً عن السير فكان السير سبباً للنظر ، ثم قال فكأنه قيل: ﴿ سيروا ﴾ لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين ، وهنا معناها إياحة السير في الأرض للتجارة وغيره من المنافع ، وإيجاب النظر في آثار الهالكين ونبه على ذلك ب ﴿ ثم ﴾ لتباعد ما بين الواجب والمباح ، انتهى وما ذكره أولاً متناقض لأنه جعل النظر متسبباً عن السير ، فكان السير سبباً للنظر ثم قال فكأنما قيل: ﴿ سيروا ﴾ لأجل النظر فجعل السير معلولاً بالنظر فالنظر سبب له فتناقضا ، ودعوى أن الفاء تكون سببية لا دليل عليها وإنما معناها التعقيب فقط وأما مثل ضربت زيدا فبكي وزني ما عزم فرجم ، فالتسبيب فهم من مضمون الجملة لأن الفاء موضوعة له وإنما يفيد تعقيب الضرب بالبكاء وتعقيب الزنا بالرجم فقط ، وعلى تسليم أن الفاء تفيح التسبيب فلم كان السير هنا سير إياحة وفي غيره سير واجب ؟ فيحتاج ذلك إلى فرق بين هذا الموضع وبين تلك المواضع.

(98/5)

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كُتِبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْبَيِّنَاتِ الَّذِيْنَ
خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (12) وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (13)

﴿ قل لمن ما في السموات والأرض قل الله ﴾ لما ذكر تعالى تصرفه فيمن أهلكتهم بذنوبهم ، أمر نبيه صلى الله عليه وسلم بسؤالهم ذلك فإنه لا يمكنهم أن يقولوا إلا أن ذلك لله تعالى فيلزمهم بذلك أنه تعالى هو المالك المهلك لهم ، وهذا السؤال سؤال تبيكيت وتقرير ثم أمره تعالى بنسبة ذلك لله تعالى ليكون أول من بادر إلى الاعتراف بذلك .

وقيل : في الكلام حذف تقديره فإذا لم يجبول ﴿ قل لله ﴾ وقال قوم : المعنى أنه أمر بالسؤال فكانه لما لم يجيبوا سألوا فقيل لهم ﴿ قل لله ﴾ والله خبر مبتدأ محذوف التقدير قل ذلك أو هو الله

﴿ كتب على نفسه الرحمة ﴾ لما ذكر تعالى أنه موجد العالم المتصرف فيهم بما يريد ، ودل ذلك على نفاذ

قدرته أرده بذكر رحمته وإحسانه إلى الخلق وظاهر كتب أنه بمعنى سطر وخط ، وقال به قوم هنا وأنه أريد حقيقة الكتب والمعنى أمر بالكتب في اللوح المحفوظ
وقيل : ﴿ كتب ﴾ هنا بمعنى وعد بها فضلا وكرما .
وقيل : بمعنى أخبر .

وقيل : أوجب إيجاب فضل وكرم لا إيجاب لزوم

وقيل : قضاها وأنفذها .

وقال الزمخشري : أي أوجبها على ذاته في هدايتكم إلى معرفته ، ونصب الأدلة لكم على توحيد ما أتم مقرون به من خلق السموات والأرض ، انتهى

و ﴿ الرحمة ﴾ هنا الظاهر أنها عامة فتعم المحسن والمسيء في الدنيا ، وهي عبارة عن الاتصال إليهم

والإحسان إليهم ولم يذكر متعلق الرحمة لمن هي فتعم كما ذكرنا .

وقيل : الألف واللام للعهد ، فيراد بها الرحمة الواحدة التي أنزلها الله تعالى من المائدة ﴿ الرحمة ﴾ التي خلقها

وأخر تسعة وتسعين يرحم بها عباده في الآخرة

وقال الزجاج: ﴿ الرحمة ﴾ إمهال الكفار وتعميرهم ليتوبوا ، فلم يعاجلهم على فؤهم .

وقيل: ﴿ الرحمة ﴾ لمن آمن وصدق الرسل.

وفي صحيح مسلم لما قضى الله الخلق كتب في كتاب على نفسه ، فهو موضوع عنده إن رحمتي تغلب غضبي ﴿ ليجمعنكم إلى يوم القيامة لا ريب فيه ﴾ لما ذكر أنه تعالى رحم عباده ذكر الحشر وأن فيه المجازاة على الخير والشكر ، وهذه الجملة مقسم عليها ولا تعلق لها بما قبلها من جهة الإعراب وإن كانت من حيث المعنى متعلقة بما قبلها كما ذكرناه.

وحكى المهدوي أن جماعة من النحويين قالوا: إنها تفسير للرحمة تقديره: أن يجمعكم ، فتكون الجملة في موضع نصب على البدل من ﴿ الرحمة ﴾ وهو مثل قوله ﴿ ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننهم ﴾ المعنى أن يسجنوه ، ورد ذلك ابن عطية بأن النون الثقيلة تكون قد دخلت في الإيجاب قالوا إنما تدخل في الأمر والنهي وباختصاص من الواجب في القسم ، انتهى

وهذا الذي ذكره لا يحصر مواضع دخول نون التوكيد ، ألا ترى دخولها في الشط وليس واحداً كما ذكر نحو قوله تعالى :

(99/5)

﴿ وإما ينزغنك ﴾ وكذلك قوله: وباختصاص من الواجب في القسم بهذا ليس على إطلاقه بل له شروط ذكرت في علم النحو ولهم أن يقولوا صورة الجملة صورة المقسم عليه ، فلذلك لحقت النون وإن كان المعنى على خلاف القسم ويبطل ما ذكره ، إن الجملة المقسم عليها لا موضع لها وحدها من الإعراب ، فإذا قلت والله لأضرين زيداً ، فلاضرين لا موضع له من الإعراب فإذا قلت زيد والله لأضرينه ، كانت جملة القسم والمقسم عليه في موضع رفع والجمع هنا قيل حقيقة أي ﴿ ليجمعنكم ﴾ في القبور إلى يوم القيامة ، والظاهر أن ﴿ إلى ﴾ للغاية والمعنى ليحشرنكم منتهين ﴿ إلى يوم القيامة ﴾ وقيل: المعنى ﴿ ليجمعنكم ﴾ في الدنيا يخلقكم

قرناً بعد قرن إلى يوم القيامة وقد تكون ﴿ إلى ﴾ هنا بمعنى اللام أي ليوم القيامة ، كقوله تعالى ﴿ إنك جامع
الناس ليوم لا ريب فيه ﴾ وأبعد من زعم أن ﴿ إلى ﴾ بمعنى في أي في يوم القيامة وأبعد منه من ذهب إلى أنها
صلة والتقدير ﴿ ليجمعنكم ﴾ يوم القيامة ، والظاهر أن الضمير في ﴿ فيه ﴾ عائد إلى يوم القيامة وفيه رد
على من ارتاب في الحشر ويحتمل أن يعود على الجمع ، وهو المصدر المفهوم من قولهم ﴿ ليجمعنكم ﴾ .
﴿ الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ اختلف في إعراب ﴿ الذين ﴾ فقال الأخفش : هو بدل من
ضمير الخطاب في ﴿ ليجمعنكم ﴾ ورده المبرد بأن البدل من ضمير الخطاب لا يجوز ، كما لا يجوز مررت بك
زيد ورده المبرد ابن عطية .

فقال : ما في الآية مخالف للمثال لأن الفائدتي البدل مترتبة من الثاني ، وإذا قلت مررت بك زيد فلا فائدة في
الثاني ، وقوله : ﴿ ليجمعنكم ﴾ يصلح لمخاطبة الناس كافة فيفيدنا إبدال ﴿ الذين ﴾ من الضمير أنهم هم
المختصون بالخطاب وخصوصاً على جهة الوعيد ، ويجيء هذا بدل البعض من الكل ، انتهى
وما ذكره ابن عطية في هذا الرد ليس بجيد ، لأنه إذا جعلنا ﴿ ليجمعنكم ﴾ يصلح لمخاطبة الناس كافة كان
﴿ الذين ﴾ بدل بعض من كل ، ويحتاج إذ ذاك إلى ضمير ويقدر ﴿ الذين خسروا أنفسهم ﴾ منهم وقوله
فيفيدنا إبدال ﴿ الذين ﴾ من الضمير أنهم هم المختصون بالخطاب ، وخصوصاً على جهة الوعيد وهذا
يقضي أن يكون بدل كل من كل فتناقض أول كلامه مع آخره لأنه من حيث الصلاحية ، يكون بدل بعض من كل
ومن حيث اختصاص الخطاب بهم يكون بدل كل من كل ، والمبدل منه متكلم أو مخاطب في جوازه خلاف
مذهب الكوفيين والأخفش ، أنه يجوز ومذهب جمهور البصريين أنه لا يجوز ، وهذا إذا يكن البدل يفيد معنى
التوكيد فإنه إذ ذاك يجوز ، وهذا كله مقرر في علم النحو

وقال الزجاج : ﴿ الذين ﴾ مرفوع على الابتداء والخبر قوله : ﴿ فهم لا يؤمنون ﴾ ودخلت الفاء لما تضمن
المبتدأ من معنى الشرط كأنه قيل : من يخسر نفسه فهو لا يؤمن ، ومن ذهب إلى البدل جعل الفاء عاطفة جملة
على جملة وأجاز الزمخشري أن يكون ﴿ الذين ﴾ منصوباً على الذم أي : أريد ﴿ الذين خسروا أنفسهم ﴾ ؛
انتهى وتقديره بأريد ليس بجيد إنما يقدر النحاة المنصوب على الذم بأذم وأبعد من ذهب إلى أن موضع
الذين ﴿ جرعتاً للمكذبين أو بدلاً منهم

وقال الزمخشري (فإن قلت) : كيف جعل عدم إيمانهم مسبباً عن خسرتهم والأمر بالعكس (قلت) :

معناه ﴿ الذين خسروا أنفسهم ﴾ في علم الله لاختيارهم الكفر ﴿ فهم لا يؤمنون ﴾ ؛ انتهى .

وفيه دسياسة الاعتزال بقوله: لاختيارهم الكفر.

﴿ وله ما سكن في الليل والنهار ﴾ لما ذكر تعالى أنه له ملك ما حوى المكان من السموات والأرض ، ذكر ما

حواه الزمان من الليل والنهار وإن كان كل واحد من الزمان والمكان يستلزم الآخر ، لكن النص عليهما أبلغ في

الملكية وقدّم المكان لأنه أقرب إلى العقول والأفكار من الزمان وله قال الزمخشري وغيره ، هو معطوف على

قوله ﴿ لله ﴾ والظاهر أنه استئناف إخبار وليس مندرجاً تحت قوله قل ، و ﴿ سكن ﴾ هنا قال

السدي وغيره : من السكنى أي ما ثبت وتقرر ، ولم يذكر الزمخشري غيره

قال : وتعديب ﴿ في ﴾ كما في قوله : ﴿ وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم ﴾ وقالت فرقة : هو من

السكون المقابل للحركة واختلف هؤلاء .

فقيل : ثم معطوف محذوف أي وما تحرك ، وحذف كما حذف في قوله ﴿ تقيكم الحر ﴾ والبرد وقيل : لا

محذوف هنا واقتصر على الساكن لأن كل متحرك قد يسكن وليس كل ما يسكن يتحرك

وقيل : لأن السكون أكثر وجوداً من الحركة ، وقال في قوله ﴿ والنهار ﴾ لأن من المخلوقات ما يسكن بالنهار

وينتشر بالليل ، قاله مقاتل ، ورجح ابن عطية القول الأول

قال : والمقصد في الآية عموم كل شيء وذلك لا يترتب إلا بأن يكون سكن بمعنى استقر وثبت ، وإلا فالمتحرك

من الأشياء المخلوقات أكثر من السواكن ، ألا ترى أن اللؤلؤ والشمس والقمر والنجوم السائحة والملائكة وأنواع

الحيوان متحركة ، والليل والنهار حاصران للزمان ؛ انتهى

وليس بجيد لأنه قال لا يترتب العموم إلا بأن يكون سكن بمعنى استقر وثبت ، ولا ينحصر فيما ذكر ، ألا ترى أنه

يترتب العموم على قول من جعله من السكون وجعل في الكلام معطوفاً محذوفاً أي وما تحرك ، وعلى قول من

ادعى أن كل ما يتحرك قد يسكن وليس كل ما يسكن يتحرك ، فكل واحد من هذين القولين يترتب معه العموم فلم ينحصر العموم فيما ذكر ابن عطية

﴿ وهو السميع العليم ﴾ لما تقدم ذكر محاورات الكفار المكذبين وذكر الحشر الذي فيلجزاء ، ناسب ذكر صفة السمع لما وقعت فيه المحاوره وصفة العلم لتضمنها معنى الجزاء ، إذ ذلك يدل على الوعيد والتهديد

(101/5)

قُلْ أَغَيَّرَ اللَّهُ اتَّخِذْ وَلِيًّا فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أكونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (14) قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (15) مَنْ يُصِرْ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْمُبِينُ (16) وَإِنْ يُنْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرِّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يُنْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (17) وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ (18) قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَتَيْتُمْ لِتَشْهَدُوا أَنْ مَعَ اللَّهِ إِلَهَةٌ أُخْرَى قُلْ أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ وَإِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ (19) الَّذِينَ آتَيْنَاهُمْ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (20) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ كَذَّبَ بِآيَاتِهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ (21) وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلَّذِينَ أَشْرَكُوا أَيْنَ شُرَكَاءُكُمْ الَّذِينَ كُنتُمْ تَزْعُمُونَ (22) ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَتَنُهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا وَاللَّهِ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ (23) انظُرْ كَيْفَ كَذَّبُوا عَلَى أَنفُسِهِمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (24) وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنِّي كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّى إِذَا جَاءَهُمْ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ (25) وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ وَيِنَاوَنَ عَنْهُ وَإِنْ يُهْلِكُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (26) وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نَكْذِبُ بِآيَاتِ رَبِّنا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (27) بَلْ بَدَأَ لَهُمْ مَا كَانُوا يُخْفُونَ مِنْ قَبْلُ وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا هُوَ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ (28) وَقَالُوا إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ (29) وَلَوْ تَرَى إِذْ وَقَفُوا عَلَى رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبَّنَا

قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ (30) قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً
قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ (31) وَمَا الْحَيَاةُ
الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يُتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (32)

فطر خلق وابتدأ من غير مثال ، وعن ابن عباس ما كتبت أعرف معنى فطر حتى أتاني أعرابيان يختصمان في
بئر فقال أحدهما : أنا فطرتها أي اخترعتها وأنشأتها ، وفطر أيضاً شق يقال فطر ناب البعير ومنه هل ترى من
فطور ؟ وقوله : ينفطرن منه .

كشف الضر : أزاله ، وكشفت عن ساقها أزالته ما استرهما .

القهر : الغلبة والحمل على الشيء من غير اختيار .

الوقر : الثقل في السمع يقال وقرت أذنه بفتح القاف وكسرها ، وسمع أذن موقورة فالفعل على هذا وقرت والوقر
بفتح الواو وكسرها .

أساطير : جمع أسطورة وهي الترهات قاله أبو عبيدة

وقيل : أسطورة كأضحوكة .

وقيل : واحد أسطور .

وقيل : إسطير وإسطيرة .

وقيل : جمع لا واحد له مثل عباديد .

وقيل : جمع الجمع يقال سطر وسطر ، فمن قال : سطر جمعه في القليل على أسطر وفي الكثير على سطور ومن

قال : سطر جمعه على أسطار ثم جمع أسطاراً على أساطير قاله يعقوب

وقيل : هو جمع جمع الجمع ، يقال : سطر وأسطر ثم أسطار ثم أساطير ذكر ذلك عن الزجاج ، وليس أسطار

جمع أسطر بل هما جمعاً قلة لسطر .

قال ابن عطية : وقيل هو اسم جمع لا واحد له من لفظه كعباديد وشماطيط ؛ انتهى

وهذا لا تسميه النحاة اسم جمع لأنه على وزن الجمع بل يسمونه جمعاً وإن لم يلفظ له بواحد

نأى نأياً بعد وتعديته لمفعول منصوب بالهمزة لا بالتضعيف ، وكذا ما كان مثله مما عينه همزة
وقف على كذا : حبس ومصدر المتعدي وقف ومصدر اللازم وقوف فرق بينهما بالمصدر
البعث والبعثه : الفجأة يقال بعته يبعثه أي فجأه يفجأه وهي مجيء الشيء سرعة من غير جعل بالك إليه غير
علمك بوقت مجيئه .

فرط قصر مع القدرة على ترك التصير .

وقال أبو عبيد : فرط ضيغ .

وقال ابن بحر : فرط سبق والفارط السابق ، وفرط خلى السبق لغيره

الأوزار : الآثام والخطايا وأصله الثقل من الحمل ، وزرته جملته وأوزار الحرب أثقالها من السلاح ، ومنه الوزير
لأنه يحمل عن السلطان أثقال ما يسند إليه من تدبير ملكه

اللهو : صرف النفس عن الجد إلى الهزل يقال منه لها يلهو ولهي عن كذا صرف نفسه عنه ، والمادة واحدة

انقلبت الواو ياء لكسر ما قبلها نحو شقي ورضي

قال المهدوي : الذي معناه الصرف لانه ياء بدليل قولهم لحيان ولام الأل واو ، انتهى .

وهذا ليس بشيء لأن الواو في التثنية انقلبت ياء وليس أصلها الياء ، ألا ترى إلى تثنية شج شجيان وهو من
ذوات الواو من الشجو .

﴿ قل أغير الله أتخذ ولياً فاطر السموات والأرض ﴾ لما تقدم أنه تعالى اخترع السموات والأرض ، وأنه مالك

لما تضمنه المكان والزمان أمر تعالى نبيه أن يقول لهم ذلك على سبيل التوبيخ لهم أي من هذه صفاته هو الذي
يتخذ ولياً وناصراً ومعيناً لا الآلهة التي لكم ، إذ هي لا تنفع ولا تضر لأنها بين جماد أو حيوان مقهور ، ودخلت
همزة الاستفهام على الاسم دون الفعل لأن الإنكار في اتخاذ غير التوليا لا في اتخاذ الولي كقولك لمن ضرب زيداً
وهو ممن لا يستحق الضرب بل يستحق الإكرام أزيداً ضربت ، تنكر عليه أن كون مثل هذا يضرب ونحو ،

﴿ أفغير الله تأمروني أعبد أيها الجاهلون ﴾ ﴿ والله أذن لكم ﴾ وقال الطبري وغيره: أمر أن يقول هذه المقالة للكفرة الذين دعوه إلى عبادة أو ثانهم ، فتجيء الآية على هذا جواباً لكلامهم ، انتهى وهذا يحتاج إلى سند في أن سبب نزول هذه الآية هو ما ذكره واتصاب غير على أنها مفعول أول لا يتخذ وقرأ الجمهور ﴿ فاطر ﴾ فوجهه ابن عطية والزحشري ونقلها الحوفي على أنه نعت لله ، وخرجه أبلقاء على أنه بدل وكأنه رأى أن الفضل بين المبدل منه والبدل أسهل من الفصل بين المنعوت والنعت ، إذ البدل على المشهور هو على تكرار العامل وقرأ ابن أبي عبيدة برفع الراء على إضمار هو قال ابن عطية: أو على الابتداء؛ انتهى.

ويحتاج إلى إضمار خبر ولا دليل على حذفه فقرأ شاذاً بنصب الراء وخرجه أبو البقاء على أنه صفة لولي على إرادة التنوين أو بدل منه أو حال ، والمعنى على هذا أأجعل ﴿ فاطر السموات والأرض ﴾ غير الله ، انتهى .

والأحسن نصبه على المدح

وقرأ الزهري فطر جعله فعلاً ماضياً .

﴿ وهو يطعم ولا يطعم ﴾ أي يرزق ولا يرزق كقوله: ﴿ ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون ﴾ والمعنى أن المنافع كلها من عند الله ، وخص الإطعام من بين أنواع الانتفاعات لمس الحاجة إليه كما خص الربا بالأكل وإن كان المقصود الانتفاع بالربا.

وقرأ مجاهد وابن جبير والأعمش وأبو حيوة وعمرو بن عبيد وأبو عمرو وفي رواية عنه ﴿ ولا يطعم ﴾ بفتح الياء والمعنى أنه تعالى منزه عن الأكل ولا يشبهه المخلوقين وقرأ يمان العماني وابن أبي عبيدة ﴿ ولا يطعم ﴾ بضم الياء وكسر العين مثل الأول فالضمير في ﴿ وهو يطعم ﴾ عائد على الله وفي ﴿ ولا يطعم ﴾ عائد على الولي .

وروى ابن المأمون عن يعقوب ﴿ وهو يطعم ولا يطعم ﴾ على بناء الأول للمفعول والثاني للفاعل والضمير لغير الله ، وقرأ الأشهب: ﴿ وهو يطعم ولا يطعم ﴾ على بناءهما للفاعل وفسر بأن معناه وهو يطعم ولا يستطعم ، وحكى الأزهري أطعمت بمعنى استطعت

قال الزمخشري: ويجوز أن يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم أخرى على حسب المصالح، كقولك هو يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويفني ويفقر، وفي قراءة من قرأ باختلاف الفعلين تجنيس التشكيل وهو أن يكون الشكل فرقاً بين الكلمتين وسماه أسامة بن منقذ في بديعته تجنيس التحريف، وهو بتجنيس التشكيل أولى

(103/5)

﴿ قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم ﴾ قال الزمخشري: لأن النبي سابق أمته في الإسلام كقوله ﴿ وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين ﴾ وكقول موسى ﴿ سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين ﴾ قال ابن عطية: المعنى أول من أسلم من هذه الأمة وبهذه الشريعة، ولا يتضمن الكلام الإذلال وهذا الذي قاله الزمخشري وابن عطية هو قول الحسن.

قال الحسن: معناه أول من أسلم من أمتي.

قيل: وفي هذا القول نظر لأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يصدر منه امتناع عن الحق وعدم اتقياد إليه، وإنما هذا على طريق التعريض على الإسلام كما يأمر الملك رعيته بأمرهم يتبعه بقوله أنا أول من يفعل ذلك ليحملهم على فعل ذلك.

وقيل: أراد الأولية في الرتبة والفضيلة كما جاء نحن الآخرون الأولون وفي رواية السابقون

وقيل: ﴿ أسلم ﴾ أخلص ولم يعدل بالله شيئاً.

وقيل: استسلم.

وقيل: أراد دخوله في دين إبراهيم عليه السلام كقوله ﴿ ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل ﴾

وقيل: أول من أسلم يوم الميثاق فيكون سابقاً على الخلق كلهم، كما قال ﴿ وإذ أخذنا من النبيين ميثاقهم

ومنك ومن نوح ﴾ ولا تكونن من المشركين ﴾ أي وقيل لي والمعنى أنه أمر بالإسلام ونهى عن الشرك، هكذا

خرجه الزمخشري وابن عطية على إضمار.

وقيل لي: لأنه لا ينتظم عطفه على لفظ ﴿إني أمرت أن أكون أول من أسلم﴾ فيكون مندرجاً تحت لفظ ﴿

قل﴾ إذ لو كان كذلك لكان التركيب ولا أكون من المشركين

وقيل: هو معطوف على معمول ﴿قل﴾ حملاً على المعنى، والمعنى قل إني قيل لي كن أول من أسلم، ﴿

ولا تكونن من المشركين﴾ فهما جميعاً محمولان على القول لكن أتى الأول بغير لفظ القول، وفيه معناه فحمل

الثاني على المعنى وقيل هو معطوف على ﴿قل﴾ أمر بأن يقول كذا ونهى عن كذا.

وقيل: هو نهى عن موالة المشركين.

وقيل: الخطاب له لفظاً والمراد أمته وهذا هو الظاهر لقوله ﴿لئن أشركت ليحبطن عملك﴾ والعصمة تنافي

إمكان الشرك.

﴿قل إني أخاف إن عصيب ربي عذاب يوم عظيم﴾ الظاهر أن الخوف هنا على بابه وهو توقع المكروه

وقال ابن عباس معنى ﴿أخاف﴾ أعلم و﴿عصيت﴾ عاتمة في أنواع المعاصي، ولكنها هنا إنما تشير

إلى الشرك الذي نهى عنه قاله ابن عطية

والخوف ليس بجاصل لعصمته بل هو معلق بشرط هو تمتع في حقه صلى الله عليه وسلم وجوابه محذوف

ولذلك جاء بصيغة الماضي.

فقيل: هو شرط معترض لا موضع له من الإعراب كالاغتراب بالقسم

وقيل: هو في موضع نصب على الحال كأنه قيل إني أخف عاصياً ربي.

وقال أبو عبد الله الرازي: مثال الآية إن كانت الخمسة زوجاً كانت منقسمة متساويتين يعني أنه تعليق على

مستحيل واليوم العظيم هو يوم القيامة

﴿ من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه ﴾ قرأ حمزة وأبو بكر والكسائي ﴿ من يصرف ﴾ مبنياً للفاعل فمن مفعول مقدم والضمير في ﴿ يصرف ﴾ عائد على الله ويؤيده قراءة أبي ﴿ من يصرف ﴾ الله وفي ﴿ عنه ﴾ عائد على العذاب والضمير المستكن في ﴿ رحمه ﴾ عائد على الرب أي أي شخص يصرف الله عنه العذاب فقد رحمه الرحمة العظمى وهي النجاة من العذاب ، وإذا نجى من العذاب دخل الجنة ويجوز أن يعرب ﴿ من ﴾ مبتدأ والضمير في ﴿ عنه ﴾ عائد عليه ، ومفعول ﴿ يصرف ﴾ محذوف اختصاراً إذ قد تقدم في الآية قبل التقدير أي شخص يصرف الله العذاب عنه فقد رحمه ، وعلى هذا يجوز أن يكون من باب الاشتغال فيكون ﴿ من ﴾ منصوباً بإضمار فعل يفسره معنى ﴿ يصرف ﴾ ويجوز على إعراب ﴿ من ﴾ مبتدأ أن يكون المفعول مذكوراً ، وهو ﴿ يومئذ ﴾ على حذف أي هول يومئذ فينتصب ﴿ يومئذ ﴾ انتصاب المفعول به.

وقرأ باقي السبعة ﴿ من يصرف ﴾ مبنياً للمفعول ومعلوم أن الصارف هو الله تعالى ، فحذف للعلم به أو للإيجاز إذ قد تقدم ذكر الرب ويجوز في هذا الوج أن يكون الضمير في ﴿ يصرف ﴾ عائداً على ﴿ من ﴾ وفي ﴿ عنه ﴾ عائداً على العذاب أي أي شخص يصرف عن العذاب ، ويجوز أن يكون الضمير في ﴿ عنه ﴾ عائداً على ﴿ من ﴾ والضمير في ﴿ يصرف ﴾ عائداً على العذاب أي أي شخص يصرف العذاب عنه ، ويجوز أن يكون الضميران عائدين على ﴿ من ﴾ ومفعول ﴿ يصرف ﴾ ﴿ يومئذ ﴾ وهو مبني لإضافته إلى إذ فهو في موضع رفع يصرف والتنوين في ﴿ يومئذ ﴾ تنوين عوض من جملة محذوفة يتضمنها الكلام السابق التقدير يوم ، إذ يكون الجزاء إذ لم يتقدم جملة مصرح بها يكون التنوين عوضاً عنها ، وتكلم المعربون في الترجيح بين القراءتين على عادتهم فاختر أبو عبيد وأبو حاتم وأشار أبو علي إلى تحسينه قراءة ﴿ يصرف ﴾ مبنياً للفاعل لتناسب ﴿ فقد رحمه ﴾ ولم يأت فقد رحم ويؤيده قراءة عبد الله وأبي ﴿ من يصرف ﴾ الله ورجح الطبري قراءة ﴿ يصرف ﴾ مبنياً للمفعول قال: لأنها أقل إضماراً.

قال ابن عطية: وأما مكّي بن أبي طالب فتخطب في كتاب الهداية في ترجيح القراءة بفتح الياء ومثل في احتجاجة بأمثلة فاسدة.

قال ابن عطية: وهذا توجيه لفظي يشير إلى الترجيح تعلقه خفيف ، وأما المعنى فالقراءتان واحد؛ انتهى

وقد تقدم لنا غير مرة إنا لا نرجح بين القرأتين المتواترتين.

وحكى أبو عمرو الزاهد في كتاب اليواقيت أن أبا العباس أحمد بن يحيى ثعلباً كان لا يرى الترجيح بين القراءات السبع.

وقال: قال ثعلب من كلام نفسه إذا اختلف الإعراب في القرآن عن السبعة، لم أفضل إعراباً على إعراب في القرآن فإذا خرجت إلى الكلام لام الناس فضلت الأقوى ونعم السلف لنا، أحمد بن يحيى كان عالماً بالنحو واللغة متديناً ثقة.

(105/5)

﴿ وذلك الفوز المبين ﴾ الإشارة إلى المصدر المفهوم ﴿ من يصرف ﴾ أي وذلك الصرف هو الظفر والنجاة من الهلكة و ﴿ المبين ﴾ البين في نفسه أو المبين غيره.

﴿ وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير ﴾ أي إن يصبك وينلك بضرٌ وحقيقة المس تلاقي جسمين، ويظهر أن الباء في ﴿ بضر ﴾ وفي ﴿ بخير ﴾ للتعدي وإن كان الفعل متعدياً كأنه قيل: ﴿ وإن يمسسك الله ﴾ الضر فقد مسك، والتعدي بالباء في الفعل ائتمدي قليلة ومنها قوله تعالى: ﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض ﴾ وقول العرب: صككت أحد الحجرين بالآخر والضر بالصم سوء الحال في الجسم وغيره، وبالفتح ضد النفع وفسر السدي الضر هنا بالسقم والخير بالعافية وقيل: الضر الفقر والخير الغنى والأحسن العموم في الضر من المرض والفقر وغير ذلك، وفي الخير من الغنى والصحة وغير ذلك، وفي حديث ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم « فقد جف القلم بما هو كائن فلو أن الخلق كلهم جميعاً أرادوا أن يضروك بشيء لم يقضه الله لك لم يقدروا عليه .

أخرجه الترمذي.

والذي يقابل الخير هو الشر وناب عنه هنا الضر وعدل عن الشر، لأن الشر أعم من الضر فأتي بلفظ الضر

الذي هو أخص ويلفظ الخير الذي هو عام مقابل لعام تغليباً لجهة الرحمة

قال ابن عطية: ناب الضر هنا مناب الشر وإن كان الشر أعم منه ، فقابل الخير وهذا من الفصاحة عدول عن قانون التكلف والضعفة فإن باب التكلف في ترصيع الكلام أن يكون الشيء مقترناً بالذي يختص به بنوع من أنواع الاختصاص موافقة أو مضاهاة ، فمن ذلك ﴿ ألا تجوع فيها ولا تعرى وأنك لا تظلم فيها ولا تضحي ﴾ فجاء بالجوع مع العري وبأبه أن يكون مع الظماً ومنه قول امرئ القيسن

كأني لم أركب جواد اللذة . . .

ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال

ولم أسبا الزق الروى ولم . . .

أقل لخليلى كرى كرة بعد إجمال

انتهى .

والجامع في الآية بين الجوع والعري هو اشتراكهما في الخلو فالجوع خلو الباطن والعري خلو الظاهر وبين الظماً والضحاء اشتراكهما في الاحتراق ، فالظلم احتراق الباطن ألا ترى إلى قولهم يرد الماء حرارة جوفي والضحاء

احتراق الظاهر والجامع في البيت الأول بين الركوب للذة وهي الصيد وتبطن الكاعب اشتراكهما في لذة

الاستعلاء والاقتناص والقهر والظفر يمثل هذا الركوب ، ألا ترى إلى تسميتهم هن المرأة بالركب هو فعل بمعنى

مفعول أي مركوب قال الراجز:

إن لها لركباً أرزباً . . .

كأنه جبهة ذرى حبا

وفي البيت الثاني بين سبأ الخمر والرجوع بعد الهزيمة اشتراكهما في البذل؟ فشراء الخمر فيه بذل المال والرجوع

بعد الانهزام فيه بذل الروح وما أحسن بعقل امرئ القيس في بيته ، حيث انتقل من الأدنى إلى الأعلى لأن الظفر

بجنس الإنسان أعلى وأشرف من الظفر بغير الجنس ، ألا ترى أن تعلق النفس بالعشق أكثر من تعلقها بالصيد

ولأن بذل الروح أعظم من بذل المال ، ومناسبة تقديم مس الضر على مس الخير ظاهرة لاتصاله بما قبله وهو

الترهيب الدال عليه ﴿ قل إني أخاف ﴾ وما قبله وجاء جواب الأول بالحصر في قوله ﴿ فلا كاشف له إلا

هو ﴿ مبالغة في الاستقلال بكشفه وجاء جواب الثاني بقوله ﴿ فهو على كل شيء قدير ﴿ دلالة على قدرته على كل شيء فيندرج فيه المس بغير أو غيره ، ولو قيل إن الجواب محذوف لدلالة الأول عليه لكان وجهاً سناً وتقديره فلا موصل له إليك إلا هو والأحسن تقديره ، فلا راد له للتصريح بما يشبهه في قوله وإن يردك بغير فلا راد لفضله ثم أتى بعد بما هو شامل للخير والشر ، وهو قدرته على كل شيء وفي قوله ﴿ فلا كاشف له إلا هو ﴿ حذف تقديره فلا كاشف له عنك إلا هو .

(106/5)

﴿ وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير ﴿ لما ذكره تعالى انفراده بتصرفه بما يريد من ضر وخير وقدرته على الأشياء ذكر قهره وغلبته ، وأن العالم مقهورون ممنوعون من بلوغ مرادهم بل يفسرهم ويجبرهم على ما يريد هو تعالى و ﴿ فوق ﴿ حقيقة في المكان وأبعد من جعلها هل زائدة ، وأن التقدير وهو القاهر لعباده وأبعد من هذا قول من ذهب إلى أنها هنا حقيقة في المكان ، وأنه تعالى حال في الجهة التي فوق العالم إذ يقتضي التجسيم وأما الجمهور فذكروا أن الفوقية هنا مجاز فقال بعضهم : هو فوقهم بالإيجاد والإعدام .

وقال بعضهم : هو على حذف مضاف معناه فوق قهر عباده بوقوع مراده دون مرادهم

وقال الزمخشري : تصوير للقهر والعلو والغلبة والقدرة كقوله ﴿ وأنا فوقهم قاهرون ﴿ انتهى .

والعرب تستعمل ﴿ فوق ﴿ إشارة لعلو المنزلة وشفوفها على غيره من الرتب ومنه قوله ﴿ يد الله فوق

أيديهم ﴿ وقوله : ﴿ وفوق كل ذي علم عليم ﴿ وقال النابغة الجعدي :

بلغنا السماء مجداً وجوداً وسؤداً . . .

وإنا لنرجو فوق ذلك مظهراً

يريد علو الرتبة والمنزلة .

وقال أبو عبد الله الرازي: صفات الكمال محصورة في العلم والقدرة فقولته ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ إشارة إلى كمال القدرة ﴿ وهو الحكيم الخبير ﴾ إشارة إلى كمال العلم أما كونه قاهراً فلائن ما عداه تعالى ممكن الوجود لذاته ، والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده إلا بترجيحه تعالى وإيجاده ، فهو في الحقيقة الذي قهر الممكنات تارة في طرق ترجيح الوجود على عدمه وتارة في طرق ترجيح عدمه على الوجود ، ويدخل فيه كل ما ذكره الله تعالى في قوله ﴿ قل اللهم مالك الملك ﴾ الآية .
والحكيم والمحكم أي أفعاله متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد لا بمعنى العالم ، لأن ﴿ الخبير ﴾ إشارة إلى العلم فيلزم التكرار؛ انتهى ، وفيه بعض اختصار وتلخيص

(107/5)

وقيل: ﴿ الحكيم ﴾ العالم والخبير ﴿ أيضاً العالم ذكره تأكيداً و﴿ فوق ﴾ منصوب على الظرف إما معمولاً للقاهر أي المستعلي فوق عباده ، وإما في موضع رفع على أنه خبر ثان هو أخبر عنه بشيئين أحدهما أنه القاهر الثاني أنه فوق عباده بالرتبة والمنزلة والشرف لإلجته ، إذ هو الموجد لهم وللجهة غير المفتقر لشيء من مخلوقاته فالفوقية مستعارة للمعنى من فوقية المكان ، وحكى المهدوي أنه في موضع نصب على الحال كأنه قال : وهو القاهر غالباً فوق عباده وقاله أبو البقاء ، وقدره مستعلياً أو غالباً وأجاز أن يكون فوق عباده في موضع رفع بدلاً من القاهر .

قال ابن عطية: ما معناه ورود العباد في التفخيم والكرامة والعبيد في التحقير والاستضعاف والذم ، وذكر موارد من ذلك على زعمه وقد تقدم له هذا المعنى مبسوطاً مطولاً ورددنا عليه ﴿ قل أي شيء أكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ قال المفسرون : سألت قريش شاهداً على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فقالوا: أي دليل يشهد بأن الله يشهد لك ؟ فقال: هذا القرآن تحديتكم به فعجزتم عن الإتيان بمثله أو بمثل بعضه ، وقال الكلبي قال رؤساء مكة: يا محمد ما نرى أحداً يصدقك فيما

تقول في أمر الرسالة ولقد سألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا أن ليس لك عندهم ذكر ولا صفة، فأرانا من يشهد لك أنك رسول الله كما تزعم فأنزل الله هذه الآية

وقيل: سأل المشركون لما نزل ﴿ وإن يمسسك الله بضر ﴾ الآية فقالوا: من يشهد لك على أن هذا القرآن منزل من عند الله عليك وأنه لا يضر ولا ينفع إلا الله؟ فقال الله وهذا القرآن المعجز ﴿ أي ﴾ استفهام والكلام على أقسام أي وعلة إعرابها مذكور في علم النحو ﴿ شيء ﴾ تقدم الكلام عليه في أول سورة البقرة وذكر الخلاف في مدلوله الحقيقي

وقال الزمخشري: الشيء أعم العام لوقوعه على كل ما يصح أن يعلم ويخبر عنه فيقع على القديم والجوهر والعرض والحال والمستقيم، ولذلك صح أن يقال في الله عز وجل شيء لا كالأشياء كأنك قلت معلوم لا كسائر المعلومات ولا يصح جسم لا كأجسام وأراد ﴿ أي شيء ﴾ أكبر شهادة ﴿ فوضع شيئاً مكان ﴾ شهيد ﴿ ليبلغ في التعميم؛ انتهى

وقال ابن عطية: وتتضمن هذه الآية أن الله عز وجل يقال عليه شيء كما يقال عليه موجود ولكن ليس كمثل شيء، وقال غيرهما هنا شيء يقع على القديم والحديث والجوهر والعرض والمعدوم والموجود ولما كان هذا مقتضاه، جاز إطلاقه على الله عز وجل واتفق الجمهور على ذلك وخالف الجهم وقائل لا يطلق على الله شيء ويجوز أن يسمى ذاتاً وموجوداً وإنما لم يطلق عليه شيء لقوله

(108/5)

﴿ خالق كل شيء ﴾ فيلزم من إطلاق شيء عليه أن يكون خالقاً لنفسه وهو محال ولقوله ﴿ والله الأسماء الحسنى ﴾ والإسم إنما يحسن لحسن مسماه وهو أن يدل على صفة كمال ونعت جلال لفظ الشيء أعم الأشياء فيكون حاصله في أحسن الأشياء وأرذلها، فلا يدل على صفة كمال ولا نعت جلال فوجب أن لا يجوز دعوة الله به لما لم يكن من الأسماء الحسنى، ولتناوله المعدوم لقوله ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك

غداً ﴿ فلا يفيد إطلاق شيء عليه امتياز ذاته على سائر الذوات بصفة معلومة ولا بخاصة مميزة ، ولا يفيد كونه مطلقاً فوجب أن لا يجوز إطلاقه على الله تعالى ولقوله تعالى ﴿ ليس كمثل شيء ﴾ وذات كل شيء مثل نفسه فهذا تصريح بأنه تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة لأن جعل كلمة من القرآن عبثاً باطلاً لا يليق ولا يصار إليه إلا عند الضرورة الشديدة

وأجيب بأن لفظ شيء أعم الألفاظ ومتى صدق الخاص صدق العام فمتى صدق كونه ذاتاً حقيقة وجب أن يصدق كونه شيئاً واحتج الجمهور بهذه الآية وتقريره أن المعنى أي الأشياء أكبر شهادة ، ثم جاء في الجواب ﴿ قل الله ﴾ وهذا يوجب إطلاق شيء عليه واندرجه في لفظ شيء المراد به العموم ولو قلت أي الناس أفضل ؟ فقيل : جبريل لم يصبح لأنه لم يندرج في لفظ الناس ، وقوله تعالى ﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾ والمراد بوجهه ذاته والمستثنى يجب أن يكون داخل تحت المستثنى منه فدل على أنه يطلق عليه شيء ولم أن يقول : هذا استثناء منقطع ، والدليل الأول لم يصبح فيه بالجواب المطابق إذ قوله ﴿ قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ مبتدأ وخبر ذي جملة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها من جهة الصناعة الإعرابية بل قوله ﴿ أي شيء أكبر شهادة ﴾ هو استفهام على جهة التقرير والتوقيف ، ثم أخبر بأن خالق الأشياء والشهود هو الشهيد بيني وبينكم وانتظم الكلام من حيث المعنى فالجملة ليست جواباً صناعياً وإنما يتم ما قالوه لو اقتصر على ﴿ قل الله ﴾ ، وقد ذهب إلى ذلك بعضهم فأعربه مبتدأ محذوف الخبر لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل الله أكبر شهادة ثم أضمر مبتدأ يكون ﴿ شهيد ﴾ خبراً له تقديره هو ﴿ شهيد بيني وبينكم ﴾ ولا يتعين حمله على هذا ، بل هو مرجوح لكونه أضمر فيه آخرأ وأولاً والوجه الذي قبله لا إضمار فيه مع صحة معناه فوجب حمل القرآن على الراجح لا على المرجوح

وقال ابن عباس : قال الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم : قل لهم أي شيء أكبر شهادة فإن أجابوك والافتل لهم : ﴿ الله شهيد بيني وبينكم ﴾ .

وقال مجاهد : المعنى أن الله قال لنبيه : قل لهم : ﴿ أي شيء أكبر شهادة ﴾ وقل لهم الله شهيد بيني وبينكم ﴿ أي في تبليغي وكذبكم وكفركم

وقال ابن عطية: هذه الآية مثل قوله: ﴿ قل لمن ما في السموات والأرض قل لله ﴾ في أن استنهم على جهة التوقيف والتقريب، ثم بادر إلى الجواب إذ لا يتصور فيه مدافعة كما تقول لمن تحاصمه وتظلم منه من أقدر في البلد؟ ثم تبادر وتقول: السلطان فهو يحول بيننا، فتقدير الآية قل لعم أي شيء أكبر شهادة هو شهيد بيني وبينكم، انتهى.

وليست هذه الآية نظير قوله: ﴿ قل لمن ما في السموات والأرض قل لله ﴾ لأن الله يتعين أن يكون جواباً وهنا لا يتعين إذ ينعقد من قوله: ﴿ قل الله شهيد بيني وبينكم ﴾ مبتدأ وخبر وهو الظاهر، وأيضاً ففي هذه الآية لفظ شيء وقد توزع في إطلاقه على الله تعالى وفي تلك الآية لفظ من وهو يطلق على الله تعالى قيل: معنى ﴿ أكبر ﴾ أعظم وأصح، لأنه لا يجري فيها الخطأ ولا السهو ولا الكذب وقيل: معناها أفضل لأن مراتب الشهادات في التفضيل تتفاوت بمراتب الشاهدين واتصّب ﴿ شهادة ﴾ على التمييز.

قال ابن عطية: ويصح على المفعول بأن يحمل أكبر على التشبيه بالصفة المشبهة باسم الفاعل؛ انتهى وهذا كلام عجيب لأنه لا يصح نصبه على المفعول ولأن أفعل من لا يشبه بالصفة المشبهة باسم الفاعل، ولا يجوز في أفعل من أن يكون من باب الصفة المشبهة باسم الفاعل لأن شرط الصفة المشبهة باسم الفاعل أن تؤنث وتثنى وتجمع، وأفعل من لا يكون فيها ذلك وهذا منصوب عليه من النحاة فجعل ابن عطية المنصوب في هذا مفعولاً وجعل ﴿ أكبر ﴾ مشبهاً بالصفة المشبهة وجعل منصوبه مفعولاً وهذا تخليط فاحش ولعله يكون من الناسخ لا من المصنف، ومعنى ﴿ بيني وبينكم ﴾ بيننا ولكنه لما أضيف إلى ياء المتكلم لم يكن بد من إعادة بين وهو نظير قوله فأبي ما وأبك كان شراً. وكلاهما وكلاهما ذهب أن معناه فأبنا وكلاهما.

﴿ وأوحى إلي هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ ﴾ قرأ الجمهور ﴿ وأوحى ﴾ مبنياً للمفعول و ﴿ القرآن ﴾

مرفوع به.

وقرأ عكرمة وأبونهيك وابن السميع والجحدري ﴿ وأوحى ﴾ مبنياً للفاعل و ﴿ القرآن ﴾ منصوب به ،
والمعنى لأنذركم ولأبشركم فحذف المعطوف لدلالة المعنى عليه أو اقتصر على الإنذار لأنه في مقام تخويف
لهؤلاء المكذبين بالرسالة المتخذين غير الله إلهاً ، والظاهر هو قول الجمهور إن ﴿ من ﴾ في موضع نصب
عطفًا على مفعول ﴿ لأنذركم ﴾ والعائد على ﴿ من ﴾ ضمير منصوب محذوف وفاعل ﴿ بلغ ﴾ ضمير
يعود على ﴿ القرآن ﴾ ومن بلغه هو أي ﴿ القرآن ﴾ والخطاب في ﴿ لأنذركم به ﴾ لأهل مكة .

وقال مقاتل : ومن بلغه من العرب والعجم

وقيل : من الثقليين .

وقيل : من بلغه إلى يوم القيامة ، وعن سعيد بن جبير من بلغه القرآن فكأنما رأى محمداً صلى الله عليه وسلم ،

وفي الحديث : « من بلغه هذا القرآن فأنا نذيره »

(110/5)

وقالت فرقة : الفاعل ب ﴿ بلغ ﴾ عائد على ﴿ من ﴾ لا على ﴿ القرآن ﴾ والمفعول محذوف والتقدير
ومن بلغ الحلم ، ويحتمل أن يكون ﴿ من ﴾ في موضع رفع عطفاً على الضمير المستكن في ﴿ لأنذركم به ﴾
وجاز ذلك للفصل بينه وبين الضمير بضمير المفعول وبالجار والمجرور أي ولينذر به من بلغه القرآن
﴿ أنتم لتشهدون أن مع الله آلهة أخرى ﴾ قرئ ﴿ إنكم لتشهدون ﴾ بصورة الإيجاب فاحتمل أن يكون
خبيراً محضاً واحتمل الاستفهام على تقدير حذف أداته وبين ذلك قراءة الاستفهام ، فقرأ بهمزة محققين
ويادخال ألف بينهما وتسهيل الثانية ويادخال ألف بين الهزمة الأولى والهزمة المسهلة ، روى هذه القراءة
الأخيرة الأصمعي عن أبي عمرو ونافع ، وهذا الاستفهام معناه التقرع لهم والتوبيخ والإنكار عليهم فإن كان
الخطاب لأهل مكة فالآلهة الأصنام فإنهم أصحاب أوثان ، وإن كان لجميع المشركين فالآلهة كل ما عبد غير الله

تعالى من وثن أو كوكب أو نار أو آدمي وأخرى صفة لآلهة وصفة جمع ما لا يعقل كصفة الواحدة المؤنثة، و﴿
: ﴿ ما رب أخرى والأسماء الحسنى ﴾ ولما كانت الآلهة حجارة وخشباً أجريت هذا المجرى
﴿ قل لا أشهد إنما هو إله واحد وإنني بريء مما تشركون ﴾ أمره تعالى أن يخبرهم أنه لا يشهد شهادتهم وأمره
ثانياً أن يفرده الله تعالى بالإلهية، وأن يتبرأ من إشراكهم وما أبدع هذا الترتيب أمر أولاً بأن يخبرهم بأنه لا يوافقهم
في الشهادة ولا يلزم من ذلك إفراد الله بالألوهية فأمر به ثانياً ليجتمع مع انتفاء موافقتهم لإثبات الوحدة لله تعالى
، ثم أخبر ثالثاً بالتبرؤ من إشراكهم وهو كالتوكيد لما قبله، ويحتمل أن لا يكون ذلك داخل تحت التبرؤ ويحتمل
وهو الظاهر أن يكون داخل تحته فأمر بأن يقول الجملتين، فظاهر الآية يقتضي أنها في عبادة الأصنام وذكر
الطبري أنها نزلت في قوم من اليهود وأسند إلى ابن عباس قال جاء النحام بن زيد وقردم بن كعب ومجزي بن
عمرو فقالوا: يا محمد ما تعلم مع الله إلهاً غير هقال: لا إله إلا الله بذلك أمرت فنزلت الآية فيهم

﴿ الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ﴾ تقدم شرح
الجملة الأولى في البقرة وشرح الثانية في هذه السورة من قريب، وقالوا هنا الضمير في ﴿ يعرفونه ﴾ عائد على
الرسول قلله قتادة والسدي وابن جريج والجمهور، ومنهم عمر بن الخطاب، أو على التوحيد وذلك لقرب قوله
: ﴿ قل إنما هو إله واحد ﴾ وفيه استشهاد على كفرة قريش والعرب بأهل الكتاب أو على القرآن قاله فرقة
لقوله: ﴿ وأوحى إليّ هذا القرآن ﴾ .

وقيل يعود على جميع هذه الأشياء من لتوحيد والرسول والقرآن، كأنه ذكر أشياء ثم قال أهل الكتاب
يعرفونه ﴿ أي يعرفون ما قلنا وما قصصنا.

وقيل: يعود على كتابهم أي: يعرفون كتابهم وفيه ذكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم

وقيل: يعود على الدين والرسول فالمعنى يعرفون الإسلام أنه دين اللّوأن محمد رسول الله و﴿ الذين آتيناهم

الكتاب ﴾ هنا لفظه علم ويراد به الخاص ، فإن هذا لا يعرفه ولا يقربه إلا من آمن منهم أو من أنصف ﴿

الكتاب ﴾ التوراة والإنجيل ووحيد رداً إلى الجنس

وقيل: ﴿ الكتاب ﴾ هنا القرآن والضمير في ﴿ يعرفونه ﴾ عائد عليه ذكره الماوردي.

وقال أبو عبد الله الرازي ما ملخصة إن كان المكتوب في التوراة والإنجيل خروج نبي في آخر الزمان فقط ، فلا يتعين أن يكون هو محمداً صلى الله عليه وسلم أو معيناً زمانه ومكانه ونسبه وحليته وشكله ، فيكونون إذ ذاك

عالمين به بالضرورة ولا يجوز الكذب على الجمع العظيم ولأنا نعلم بالضرورة أن كتابهم لم يشتمل على هذه

التفاصيل التامة وعلى هذين التقديرين ، فكيف يصح أن يقال ﴿ يعرفونه كما يعرفون أبناءهم ﴾ ، وأجاب

بأنهم كانوا أهلاً للنظر والاستدلال وكانوا شاهدوا ظهور المعجزات على يد الرسول فعرفوا بالمعجزات كونه

رسولاً من عند الله ، فالمقصود تشبيه معرفته بمعرفة آبائهم بهذا القدر الذي ذكرناه؛ انتهى

ولا يلزم ذلك التقسيم الذي ذكره لأنه لم يقل يعرفونه بالتوراة والإنجيل إنما ذكر ﴿ يعرفونه ﴾ فجاز أن تكون هذه

المعرفة مسندة إلى التوراة والإنجيل من أخبار أنبيائهم ونصوصهم ، فالتقاطعي عندهم من ذلك لا من التوراة

والإنجيل فيكون معرفتهم إياه مفصلة واضحة بالأخبار لا بالنظر في المعجزات ﴿ كما يعرفون أبناءهم ﴾

وأيضاً فلا نسلم له حصر التقسيم فيما ذكره لأنه يحتمل قسماً آخر وهو أن يكون التوراة والإنجيل يدلان على

خروج نبي في آخر الزمان ، وعلى بعض أوصافه لا على جميع الأوصاف التي ذكرت من تعيين زمان ومكان

ونسب وحلية وشكل ، ويدل على هذا القسم حديث عمر مع عبد الله بن سلام وقوله لعمر إن الله أنزل على

نبيه بمكة إنكم تعرفونه كما تعرفون أبناءكم فكيف هذه المعرفة؟ فقال عبد الله بن سلام نعم أعرفه بالصفة

التي وصفه الله بها في التوراة؟ فلا أشك فيه وأما ابني فلا أدري ما أحدثت أمه ، ومما يدل أيضاً على أن

معرفتهم إياه لا يتعين أن يكون مستنداً لها التوراة والإنجيل فقط ، أسئلة عبد الله بن سلام حين اجتمع أول

اجتماعه برسول الله صلى الله عليه وسلم ما أول ما يأكل أهل الجنة؟ فحين أخبره بجواب تلك الأسئلة أسلم

لوقت وعرف أنه الرسول الذي نبه عليه في التوراة ، وحديث زيد بن سعدة حين ذكر أنه عرف جميع أوصافه

صلى الله عليه وسلم غير أنه لم يعرف أن حلمه يسبق غضبه فجرب ذلك منه ، فوجد هذه الصفة فأسلم

وأعرب ﴿ الذين خسروا ﴾ مبتدأ والخبر ﴿ فهم لا يؤمنون ﴾ والذين خسروا ﴿ على هذا أعم من أهل الكتاب الجاحدين ومن المشركين ، والخسران الغبن وروي أن لكل عبد منزلاً في الجنة ومنزلاً في النار ، فالمؤمنون ينزلون منازل أهل الكفر في الجنة والكافرون ينزلون منازل أهل الجنة في النار ، فالخسارة والريح هنا وجوزوا أن يكون ﴿ الذين خسروا ﴾ نعتاً لقوله: ﴿ الذين آتيناهم الكتاب ﴾ و ﴿ فهم لا يؤمنون ﴾ جملة معطوفة على جملة فيكون مساق الذين آتيناهم الكتاب ﴿ مساق الذم لا مقام الاستشهاد بهم على كفار قريش وغيرهم من العرب ، قالوا: لأنه لا يصح أن يستشهد بهم ويذموا في آتواحدة .

(112/5)

وقال ابن عطية: يصح ذلك لاختلاف ما استشهد فيه بهم وما ذموا فيه وأن الذم والاستشهاد من جهة واحدة؛ انتهى.

ويكون ﴿ الذين خسروا ﴾ إذ ذلك ليس عاماً إذ التقدير الذين خسروا أنفسهم منهم أي من أهل الكتاب ﴿ ومن أظلم من افتري على الله كذباً أو كذباياته إنه لا يفلح الظالمون ﴾ تقدم الكلام على ﴿ ومن أظلم ﴾ والافتراء الاختلاف ، والمعنى لا أحد أظلم ممن كذب على الله أو كذب بآيات الله قال الزمخشري: جمعوا بين أمرين متناقضين فكذبوا على الله بما لا حجة عليه ، وكذبوا بما ثبت بالحجة البينة والبرهان الصحيح حيث قالوا: لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ، وقالوا: والله أمرنا بها ، وقالوا: الملائكة بنات الله وهؤلاء شفعاؤنا عند الله ونسبوا إليه تحريم السوائب والبحائر وكذبوا القرآن والمعجزات وسموها سحراً ولم يؤمنوا بالرسول؛ انتهى.

وفيه دسياسة الاعتزال بقوله: حيث قالوا: لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا.

وقال ابن عطية: ﴿ ممن افتري ﴾ اختلق والمكذب بالآيات مفترى كذب ولكلتهما من الكفر فلذلك نصا مفسرين؛ انتهى.

ومعنى ﴿ لا يفلح الظالمون ﴾ لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا والآخرة ، بل يبتقون في الحرمان والخذلان ونفي
الفلاح عن الظالم فدخل فيه الأظلم والظالم غير الأظلم وإذا كان هذا لا يفلح فكيف يفلح الأظلم ؟
﴿ ويوم نحشهم جميعاً ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ﴾ قيل : ﴿ يوم ﴾ معمول لا
ذكر محذوفه على أنه مفعول به قاله ابن عطية وأبو البقاء
وقيل : المحذوف متأخر تقديره ﴿ ويوم نحشهم ﴾ كان كيت وكيت فترك ليبقى على الإيهام الذي هو أدخل
في التخويف قاله الزمخشري.

وقيل : العامل انظر كيف كذبوا يوم نحشهم

وقيل : هو مفعول به المحذوف تقديره وليحذروا يوم نحشهم

وقيل : هو معطوف على ظرف محذوف ، والعامل فيه العامل في ذلك الظرف للتقدير أنه لا يفلح الظالمون اليوم

في الدنيا ويوم نحشهم قاله الطبري

وقرأ الجمهور ﴿ نحشهم ﴾ ﴿ ثم نقول ﴾ بالنون فيهما .

وقرأ حميد ويعقوب فيهما بالياء .

وقرأ أبو هريرة ﴿ نحشهم ﴾ عائد على الذين افتروا على الله الكذب ، أو كذبوا بأياته وجاء ﴿ ثم نقول ﴾
للذين أشركوا ﴿ بمعنى ثم نقول لهم ولكنه نبه على الوصف المترتب عليه توبيخهم ويحتمل أن يعود على الناس
كلهم وهم مندرجون في هذا العموم ثم تفرد بالتوبيخ المشركون

(113/5)

وقيل : الضمير عائد على المشركين وأصنامهم ألا ترى إلى قولهم ﴿ احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا
يعبدون من دون الله ﴾ وعطف ب ﴿ بسم ﴾ للتراخي الحاصل بين مقامات يوم القيامة في المواقف ، فإن فيه
مواقف بين كل موقف وموقف تراخ على حسب طول ذلك اليوم ، ﴿ أين شركاؤكم ﴾ سؤال توبيخ وتقرع

وظاهر مدلول ﴿أين شركاؤكم﴾ غيبة الشركاء عنهم أي تلك الأصنام قد اضمحلت فلا وجود لها .
وقال الزمخشري: ويجوز أن يشاهدوهم إلا أنهم حين لا ينفعونهم ولا يكون منهم ما رجوا من الشفاعة فكأنهم
غيب عنهم وأن يحال بينهم وبينهم في وقت التويخ ليفقدوهم في الساعة التي علقوا بهم الرجاء فيها فيروا مكان
خزيهم وحسرتهم ، انتهى .

والمعنى أين أهلكم التي جعلتموها شركاء لله ؟ وأضيف الشركاء إليهم لأنه لا شركة في الحقيقة بين الأصنام
وبين شيء ، وإنما أوقع عليها اسم الشريك بمجرد تسمية الكفرة فأضيفت إليهم بهذه النسبة والزعم القول
الأميل إلى الباطل والكذب في أكثر الكلام ، ولذلك قال ابن عباس كل زعم في القرآن فهو بمعنى الكذب وإنما
خص القرآن لأنه ينطلق على مجرد الذكر والقول ومنه قول الشاعر

تقول هلكنما وإن هلكت وإنما . . .

على الله أرزاق العباد كما زعم

وقال ابن عطية: وعلى هذا الحد يقول سيبويه: زعم الخليل ولكن ذلك يستعمل في الشيء الغريب الذي تبقى
عهده على قائله؛ انتهى .

وحذف مفعولاً ﴿يزعمون﴾ اختصاراً إذ دل ما قبله على حذفهما والتقدير تزعمونهم شركاء ، ويحسن أن
يكون التقدير كما قال بعضهم: ﴿أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون﴾ أنها تشفع لكم عند الله عز وجل .
﴿ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين﴾ تقدم مدلول الفتنة وشرحت هنا بحج الشيء
والإعجاب به كما تقول: فنتت يزيد فعلى هذا يكون المعنى ، ثم لم يكن حبيبهم للأصنام وإعجابهم بها واتباعهم
لها لما سئلوا عنها ووقفوا على عجزها إلا التبرؤ منها والإنكار لها ، وفي هذا تويخ لهم كما تقول لرجل كان
يدعي مودة آخر ثم انحرف عنه وعاداه يا فلان لم تكن مودة لك لفلان إلا أن عاديته وباينته والمعنى على ﴿ثم لم
تكن﴾ بمعنى مودتهم وإعجابهم بالأصنام إلا البراءة منهم باليمين المؤكدة لبراءتهم ، وتكون الفتنة واقعة في
الدنيا وشرحت أيضاً بالاختبار والمعنى: ثم لم يكن اختباراً لياهم إذ السؤال عن الشركاء وتوقيفهم اختبار
لإنكارهم الإشراف وتكون الفتنة هنا واقعة في القيامة ، أي ثم لم يكن جواب اختبارناهم بالسؤال عن
شركائهم إلا إنكار التشريك؛ انتهى ، ملخصاً من كلام ابن عطية مع بعض زيادة

وقال الزمخشري: ﴿ فتنهم ﴾ كثرهم والمعنى ثم لم تكن عاقبة كثرهم الذي لزموه أعمارهم وقاتلوا عليه
وافتخروا به ، وقالوا: دين أبائنا إلا جحوده والتبرؤ منه والحلف على الانتقاء من الدين به ، ويجوز أن يراد ثم لم
يكن جوابهم إلا أن قالوا: فسمى فتنة لأنه كذب؛ انتهى.

(114/5)

والشرح الأول من شرح ابن عطية معناه للزجاج والأول من تفسير الزمخشري لفظه للحسن ، ومعناه لابن عباس

والثاني لمحمد بن كعب وغيره

قال: التقدير ثم لم يكن جوابهم ﴿ إلا أن قالوا ﴾ وسمى هذا القول فتنة لكونه افتراءً وكذباً.

وقال الضحاك: الفتنة هنا الإنكار أي ثم لم يكن إنكارهم

وقال قتادة: عذرهم .

وقال أبو العالية: قولهم .

وقال عطاء وأبو عبيدة: بينتهم وزاد أبو عبيدة التي ألزمتهم الحجة وزادتهم لائمة

وقيل: حجتهم ، والظاهر أن الضمير عائذ على المشركين وأنه عام فيمن أشرك

وقال الحسن: هذا خاص بالمنافقين جروا على عادتهم في الدنيا ، وقيل هم قوم كانوا مشركين ولم يعلموا أنهم

مشركون فيحلفون على اعتقادهم في الدنيا.

وقرأ الجمهور ﴿ ثم لم تكن ﴾ وحمزة والكسائي بالياء وأبي وابن مسعود والأعمش وما كان فتنهم ، وطلحة

وابن مطرف ثم ما كان والابنان وحفص ﴿ فتنهم ﴾ بالرفع وفرقة ثم لم يكن بالياء ، و﴿ فتنهم ﴾ بالرفع

وإعراب هذه القراءات واضح والجاري منها على الأشهر قراءة ثم لم يكن ﴿ فتنهم ﴾ بالياء بالنصب ، لأن

أن مع ما بعدها أجريت في التعريف مجرى المضمرة وإذا اجتمع الأعراف وما دونه في التعريف فذكروا إن الأشهر

جعل الأعراف هو الاسم وما دونه هو الخبر ، ولذلك أجمعت السبعة على ذلك في قوله تعالى: ﴿ فما كان

جواب قومه إلا أن قالوا ﴿ وما كان حجتهم إلا أن قالوا ﴾ ومن قرأ بالياء ورفع الفتنة فذكر الفعل لكون
تأنيث الفتنة مجازياً أو لوقوعها من حيث المعنى على مذكر ، والفتنة اسم يكن والخب ﴿ إلا أن قالوا ﴾ جعل
غير الأعراف الاسم والأعراف الخبر ومن قرأ ﴿ ثم لم تكن ﴾ بالتاء ورفع الفتنة فأنث لتأنيث الفتنة والإعراب
كإعراب ما تقدم قبله ، ومن قرأ ﴿ ثم لم تكن ﴾ بالتاء ﴿ فتنهم ﴾ بالنصب فالأحسن أن يقدر ﴿ إلا أن
قالوا ﴾ مؤنثاً أي ﴿ ثم لم تكن فتنهم ﴾ إلا مقاتلهم .

وقيل : ساع ذلك من حيث كان الفتنة في المعنى .

قال أبو علي : وهذا كهوله تعالى : ﴿ فله عشر أمثالها ﴾ فأنث الأمثال لما كانت الحسنات في المعنى
وقال الزمخشري : وقرئ ﴿ تكن ﴾ بالتاء و ﴿ فتننتهم ﴾ بالنصب وإنما أنث ﴿ أن قالوا ﴾ لوقوع الخبر
مؤنثاً كهوله : من كانت أمك ؛ انتهى .

وتقدم لنا أن الأولى أن يقدر ﴿ أن قالوا ﴾ بمؤنث أي إلا مقاتلهم .

وكذا قدره الزجاج بمؤنث أي مقاتلهم ، وتخرج الزمخشري ملفق من كلام أبي علي وأما من كانت أمك فإنه حمل
اسم كان على معنى من ، لأن من لها لفظ مفرد ولها معنى مجسب ما تريد من أفراد وتثنية وجمع وتذكير
وتأنيث وليس الحمل على المعنى لمراعاة الخبر ، ألا ترى أنه يجيء حيث لا خبر نحو

(115/5)

﴿ ومنهم من يستمعون إليك ﴾ ونحن مثل من يا ذئب يصطحبان

ومن تفتت في قراءة التاء فليست تأنيث كانت لتأنيث الخبر وإنما هو للحمل على معنى من حيث أردت به

المؤنث وكأنك قلت أية امرأة كانت أمك

وقرأ الأخوان ﴿ والله ربنا ﴾ بنصب الباء على النداء أي يا ربنا ، وأجاز ابن عطية فيه النصب على المدح

وأجاز أبو البقاء فيه إضمار أعني وباقي السبعة بخفضها على النعت ، وأجازوا فيه البدل وعطف البيان

وقرأ عكرمة وسلام بن مسكين والله ربنا برفع الاسمين

قال ابن عطية: وه ذا على تقديم وتأخير أنهم قالوا: ﴿ ما كنا مشركين ﴾ ﴿ والله ربنا ﴾ ومعنى ﴿ ما كنا مشركين ﴾ جحدوا وإشراكهم في الدنيا ، روي أنهم إذا رأوا إخراج من في النار من أهل الإيمان ضجوا فيوقفون ويقال لهم أين شركاؤكم ؟ فينكرون طماعية منهم أن يفعل بهم ما فعل بأهل الإيمان هوذا الذي روي مخالف لظاهر الآية ، وهو ﴿ ويوم نحشرهم جميعاً ﴾ ثم يقول فظاھره أنه لا يتراخى القول عن الحشر هذا التراخي البعيد من دخول العصاة المؤمنين النار وإقامتهم فيها ما شاء الله وإخراجهم منها ، ثم بعد ذلك كله يقال لهم أين شركاؤكم ؟ وأتى رجل إلى ابن عباس قائل : سمعت الله يقول : ﴿ والله ربنا ما كنا مشركين ﴾ وفي أخرى ﴿ ولا يكتمون الله حديثاً ﴾ فقال ابن عباس : لما رأوا أنه لا يدخل الجنة إلا مؤمن قالوا: تعالوا فلنجحد وقالوا: ﴿ ما كنا مشركين ﴾ فحتم الله على أفواههم وتكلمت جوارحهم فلا يكتمون الله حديثاً ﴿ انظر كيف كذبوا على أنفسهم ﴾ الخطاب للرسول عليه السلام والنظر قلبي ﴿ وكيف ﴾ منصوب ﴿ كذبوا ﴾ والجملة في موضع نصب بالنظر لأن ﴿ انظر ﴾ معلقة و ﴿ كذبوا ﴾ ماض وهو في أمر لم يقع لكنه حكاية عن يوم القيامة ولا إشكال في استعمال الماضي فيها موضع المستقبل تحقيقاً لوقوعه لا بد . قال الزمخشري (فإن قلت) : كيف يصح أن يكذبوا حين يطلعون على حقائق الأمور على أن الكذب والجحود لا وجه لمنفعته .

(قلت) : المتحن ينطق بما ينفعه وبما لا ينفعه من غير تمييز بينهما حيرة ودهشاً ، ألا تراهم يقولون ﴿ ربنا أخرجنا منها فإن عدنا فإنا ظالمون ﴾ وقد أيقنوا بالخلود ولم يشكوا فيه وقالوا: يا مالك ليقتض علينا ربك وقد علموا أنه لا يقضي عليهم ، وأما قول من يقول معناه و ﴿ ما كنا مشركين ﴾ عند أنفسنا أو ما علمنا أنا على خطأ في معتقدنا ، وحمل قوله: انظر كيف كذبوا على أنفسهم ﴿ يعني في الدنيا فتحمل وتعسف وتحريف لأفصح الكلام إلى ما هو عي وإفحام ، لأن المعنى الذي ذهبوا إليه ليس هذا الكلام بترجم عنه ولا بمنطبق عليه ، وهو ناب عنه أشد النبوءة وما أدري ما يصنع من ذلك تفسيره بقوله ﴿ يوم يعنهم الله جميعاً فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ، إلا أنهم هم الكاذبون ﴾

بعد قوله: ﴿ ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون ﴾ فشبّه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا؛ انتهى
وقول الزمخشري.

وأما قول من يقول فهو إشارة إلى أبي عليّ الجبائي والقاضي عبد الجبار ومن وافقهما أن أهل القيامة لا يجوز
إقدامهم على الكذب واستدلوا بأشياء تؤول إلى مسألة القبح والحسن، وبناء ما قالوه عليها ذكرها أبو عبد
الله الرازي في تفسيره فتطالع هناك، إذ مسألة التبيح والتحسين خالفوا فيها أهل السنة وجمهور المفسرين،
يقولون: إن الكفار يكذبون في الآخرة وظواهر القرآن دالة على ذلك وقد خلط الزمخشري هنا أصحابه
المعتزلة ووافق أهل السنة.

﴿ وضل عنهم ما كانوا يفترون ﴾ يحتمل أن تكون ﴿ ما ﴾ مصدرية وإليه ذهب ابن عطية قال: معناه
ذهب افتراؤهم في الدنيا وكفرهم بادعائهم لله الشركاء
وقيل: من اليمين الفاجرة في الدار الآخرة وقيل عزب عنهم افتراؤهم للجنة التي لحقتهم، ويحتمل أن تكون
بمعنى الذي وإليه ذهب الزمخشري

قال: وغاب ﴿ عنهم ما كانوا يفترون ﴾ ألوهيته وشفاعته وهو معنى قول الحسن وأبي عليّ قال لا يغن
عنهم شيئاً ما كانوا يعبدون من الأصنام في الدنيا
وقيل: هو قولهم ما كنا ﴿ نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى ﴾ فذهب عنهم حيث علموا أن لا تقرب منهم،
ويحتمل أن يكون ﴿ وضل ﴾ عطف على كذبوا فيدخل في خبر ﴿ انظر ﴾ ويحتمل أن يكون إخباراً
مستأنفاً فلا يدخل في حيزه ولا يتسلط النظر عليه
﴿ ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكمة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ﴾ .

روى أبو صالح عن ابن عباس أن أبا سفيان والوليد والنضر وعتبة وشيبة وأمّية وأبياً استمعوا للرسول صلى
الله عليه وسلم فقالوا للنضر: يا أبا قتيلة ما يقول محمد فقال: ما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما أحدثكم عن

القرون الماضية ، وكان صاحب أشعار جمع أقاصيص في ديار العجم مثل قصة رستم واسفنديار فكان يحدث قريشاً فيستمعون له فقال أبو سفيان: إني لأرى بعض ما يقول حقاً .
فقال أبو جهل: كلالا تقر بشيء من هذا وقال الموت أهون من هذا ، فنزلت والضمير في ﴿ ومنهم ﴾ عائد على الذين أشركوا ، ووحد الضمير في ﴿ يستمع ﴾ حملاً على لفظ ﴿ من ﴾ وجمعه في ﴿ على قلوبهم ﴾ حملاً على معناها والجملة من قوله: ﴿ وجعلنا ﴾ معطوفة على الجملة قبلها عطفاً فعلية على اسمية فيكون إخباراً من الله تعالى أنه جعل كذا.

وقيل: الواو والواو الحال أي وقد جعلنا أي نصبت إلى سماعك وهم من الغباوة ، في حد من قلبه في كان أوفوه صماء وجعل هنا يحتمل أن تكون بمعنى ألقى ، فتعلق على بها وبمعنى صير فتعلق بمحذوف إذ هي في موضع المفعول الثاني ويجوز أن تكون بمعنى خلق ، فيكون في موضع الحال لأنها في موضع نعت لو تأخرت ، فلما تقدمت صارت حالاً والأكمة جمع كان كعنان وأعنة والكان الغطاء الجامع .

(117/5)

قال الشاعر:

إذا ما اتضوها في الوغى من أكمة . . .

حسبت بروق الغيث هاجت غيومها

و ﴿ أن يفقهوه ﴾ في موضع المفعول من أجله تقديره عندهم كراهة أن يفقهوه

وقيل: المعنى أن ﴿ لا يفقهوه ﴾ وتقدم نظير هذين التقديرين.

وقرأ طلحة بن مصرف ﴿ وقرأ ﴾ بكسر الواو كأنه ذهب إلى أن ﴿ آذانهم ﴾ وقرت بالصمم كما تقرر

الدابة من الحمل ، والظاهر أن الغطاء والصمم هنا ليسا حقيقة بل ذلك من باب استعارة المحسوس للمعقول

حتى يستقر في النفس ، استعار الأكمة لصرف قلوبهم عن تدبر آيات الله ، والثقل في الأذن لتركهم الإصغاء إلى

سماعه ألا تراهم قالوا: ﴿ لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه ﴾ فلما لم يتدبروا ولم يصغوا كانوا بمنزلة من على قلبه غطاء وفي أذنه وقر.

وقال قوم: ذلك حقيقة وهو لا يشعر به كمداخلة الشيطان باطن الإنسان وهو لا يشعر به ، ونحا الجبائي في فهم هذه الآية منحى آخر غير هذا فقال: كانوا يستمعون القراءة ليتوصلوا بسماعها إلى معرفة مكان الرسول بالليل فيقصدوا قتله وإيذائه ، فعند ذلك كان الله يلقي على قلوبهم النوم وهو المراد من الأكمة وتثقل أسماعهم عن استماع تلك القراءة بسبب ذلك النوم وهو المراد بقوله ﴿ وفي آذانهم وقراً ﴾ .

وقيل: إن الإنسان الذي علم الله منه أنه لا يؤمن وأنه يموت على الكفر يسم الله قلبه بعلامة مخصوصة تستدل الملائكة برويتها على أنهم لا يؤمنون ، وإذا ثبت هذا فلا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان وقيل: لما أصرُّوا على الكفر صار عدو لهم عن الإيمان كالكنان المانع عن الإيمان فذكر تعالى ذلك كناية عن هذا المعنى.

وقيل: لما منعهم الإلطاف التي إنما تصلح أن يفعل بمن قد اهتدى فأخلامهم وفوضهم إلى أنفسهم ليسوء صنيعهم لم يبعد أن يضيف ذلك إلى نفسه ، فيقول: ﴿ وجعلنا على قلوبهم أكمة ﴾ .

وقيل: يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من قولهم وقالوا: قلوبنا في أكمة وهذه الأقوال كلها تعزى إلى الجبائي وهي كلها فرار من نسبة الجعل إلى الله حقيقة فتأولوا ذلك على هذه المجازات البعيدة ، وقد نحا الزمخشري منحى بعض هذه الأقوال فقال: الأكمة على القلوب والوقر في الآذان تمثيل بوقلوبهم ومسامعهم عن قبوله واعتقاد صحته ووجه إسناد الفعل إلى ذاته وهو قوله ﴿ وجعلنا ﴾ للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم كأنهم مجبولون عليه ، أو هي حكاية لما كانوا ينطقون به من قولهم ﴿ وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ﴾ انتهى .

وهو جار على مذهب أصحابه المعتزلة ، وأما عند أهل السنة فنسبة الجعل إلى الله حقيقة لا مجاز وهي مسألة خلق الأعمال يبحث فيها في أصول الدين

قال ابن عطية: وهذه عبارة عن ما جعل الله في نفوس هؤلاء القوم من الغلظ والبعد عن قبول الخير كأنهم لم يكونوا سامعين لأقواله.

﴿ وأن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ﴾ لما ذكر عدم انتفاعهم بعقولهم حتى كأن على محالها أكمة ولا بسماعهم حتى كأن ﴿ في آذانهم وقراً ﴾ انتقل إلى الحاسة التي هي أبلغ من حاسة السماع ، فنفي ما يترتب على إدراكها وهو الإيمان والرؤية هنا بصرية والآية كانشقاق القمر ونبع الماء لمصابعه ، وحنين الجذع وانقلاب العصا سيفاً والماء الملح عذباً وتصيير الطعام القليل كثيراً وما أشبه ذلك

وقال ابن عباس: ﴿ كل آية ﴾ كل دليل وحجة لا يؤمنوا بها لأجل ما جعل على قلوبهم أكمة؛ انتهى ومقصود هذه الجملة الشرطية الإخبار عن المبالغة التامة والعناد القلبي في عدم إيمانهم حتى إن الشيء المرثي الدال على صدق الرسول حقيقة لا يرتبون عليه مقتضاه ، بل يرتبون عليه ضد مقتضاه

﴿ حتى إذا جاؤوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ ﴿ يجادلونك ﴾ أي يخاصمونك في الاحتجاج وبلغ تكذيبهم في الآيات إلى المبالغة ، وهذا إشارة إلى القرآن وجعلهم إياه من ﴿ أساطير الأولين ﴾ قدح في أنه كلام الله.

قيل: كان النضري يعارض القرآن بإخبار اسفنديار ورستم

وقال ابن عباس: مجادلتهم قولهم: تأكلون ما قتلتم ولا تأكلون ما قتل الله؛ انتهى

وهذا فيه بعد وظاهر المجادلة أنه في المسموع الذي هم يستمعون إلى الرسول بسببه وهو القرآن ، والمعنى أنهم في الاحتجاج؛ انتهى.

أمرهم إلى المجادلة والافتراء دون دليل ، ومجيء الجملة الشرطية بـ ﴿ إذا ﴾ بعد ﴿ حتى ﴾ كثير جداً في القرآن ، وأول ما وقعت فيه قوله: ﴿ وابتلوا اليأمن حتى إذا بلغوا النكاح ﴾ وهي حرف ابتداء وليست هنا جارة لإذا ولا جملة الشرط جملة الجزاء في موضع جر وليس من شرط ﴿ حتى ﴾ التي هي حرف ابتداء أن يكون بعدها المبتدأ ، بل تكون تصلح أن يقع بعدها المبتدأ ألا ترى أنهم يقولون في نحو ضربت القوم حتى زيدا ضربته أن حتى فيه حرف ابتداء وإن كان مابعداً منصوباً و ﴿ حتى ﴾ إذا وقعت بعدها ﴿ إذا ﴾

يحتمل أن تكون بمعنى الفاء ويحتمل أن تكون بمعنى إلى أن فيكون التقدير فإذا ﴿ جاؤوك بجادلونك ﴾ يقول
أو يكون التقدير ﴿ وجعلنا على قلوبهم أكمة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً ﴾ أي منعناهم من فهم القرآن
وتدبره؟ إلى أن يقولوا: ﴿ إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ في وقت مجيئهم مجادلوك لأن الغاية لا تؤخذ إلا من
جواب الشرط لا من الشرط، وعلى هذين المعنيين يتخرج جميع ما جاء في القرآن من قوله تعالى ﴿ حتى إذا
﴿ وتركيب ﴾ حتى إذا ﴾ لا بد أن يتقدمه كلام ظاهر نحو هذه الآية ونحو قوله فانطلقا حتى إذا لقينا
غلاماً فقتله قال: أقتلت، أو كلام مقدر يدل عليه سياق الكلام، نحو قوله

(119/5)

﴿ آتوني زبر الحديد حتى إذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى إذا جعله نارا ﴾ التقدير فأتوه بها
ووضعها بين الصدفين ﴿ حتى إذا ﴾ ساوى بينهما قال: انفخوا فنفضه ﴿ حتى إذا جعله نارا ﴾ بأمره
وإذنه قال آتوني أفرغ ولهذا قال الفراء ﴿ حتى إذا ﴾ لا بد أن يتقدمها كلام لفظاً أو تقديراً، وقد ذكرنا في
كتاب التكميل أحكام حتى مستوفاة ودخولها على الشرط، ومذهب الفراء والكسائي في ذلك ومذهب
غيرهما.

وقال الزمخشري: هنا هي ﴿ حتى ﴾ التي تقع بعدها الجمل والجملة قوله: ﴿ إذا جاؤوك ﴾ يقول
الذين كفروا ﴿ و ﴿ بجادلونك ﴾ في موضع الحال؛ انتهى.

وهذا موافق لما ذكرناه، ثم قال ويجوز أن تكون الجارة ويكون ﴿ إذا جاؤوك ﴾ في محل الجر بمعنى حتى
وقت مجيئهم و ﴿ بجادلونك ﴾ حال وقوله: ﴿ يقول الذين كفروا ﴾ تفسير والمعنى أنه بلغ تكذيبهم الآيات،
إلى أنهم بجادلونك ويناكرونك وفسر مجادلونك بأنهم يقولون ﴿ إن هذا إلا أساطير الأولين ﴾ فيجعلون كلام
الله وأصدق الحديث خرافات وأكاذيب وهي الغاية في التكذيب؛ انتهى
وما جوزّه الزمخشري في ﴿ إذا ﴾ بعد ﴿ حتى ﴾ من كونها مجرورة أوجه ابن مالك في التسهيل، فزعم أن

﴿ إذا ﴾ تجرب ﴿ مجتئ ﴾ .

قال في التسهيل: وقد تفارقها ، يعني ﴿ إذا ﴾ الظرفية مفعولاً بها ومجرورة ب ﴿ مجتئ ﴾ أو مبتداً وما ذهب إليه الزمخشري في تجويزه أن تكون ﴿ إذا ﴾ مجرورة ب ﴿ مجتئ ﴾ ، وابن مالك في إيجاب ذلك ولم يذكر قولاً غيره خطأ وقد بينا ذلك في كتاب التذييل في شرح التسهيل ، وقد وفق الحوفي وأبو البقاء وغيرهما من المعربين للصواب في ذلك فقال هنا أبو البقاء ﴿ حتى إذا ﴾ في موضع نصب لجوابها وهو ﴿ يقول ﴾ وليس حتى ها هنا عمل وإنما أفادت معنى الغاية ، كما لا تعلم في الجمل و ﴿ يجادلونك ﴾ حال من ضمير الفاعل في ﴿ جاؤوك ﴾ وهو العامل في الحال ، يقول جواب ﴿ إذا ﴾ وهو العامل في إذا؛ انتهى.

﴿ وهم ينهون عنه ويتأون عنه ﴾ روي عن ابن عباس أنها نزلت في أبي طالب ، كان ينهى المشركين أن يؤذوا الرسول وأتباعه وكانوا يدعوه إلى الإسلام فاجتمعت قريش بأبي طالب يريدون سوءاً برسول الله صلى الله عليه وسلم.

فقال أبو طالب:

والله لن يصلوا إليك بجمعهم . . .

حتى أوسد في التراب دفينا

فاصدع بأمرك ما عليك غضاضة . . .

وابشر وقر بذاك منك عيوننا

ودعوتني وزعمت أنك ناصح . . .

ولقد صدقت وكنت ثم أميل

وعرضت ديناً لا محالة أنه . . .

من خير أديان البرية ديننا

لولا الملامة أو حذار مسبة . . .

لوجدتني سمحاً بذاك مبينا

وقال محمد بن الحنفية والسدي والضحاك نزلت في كفار مكة كانوا ينهون الناس عن اتباع الرسول ويتباعدون

صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

مَدِينَةُ الْمَدِينَةِ

بأنفسهم عنه ، وهو قول ابن عباس في رواية لوالبي ، والظاهر أن الضمير في قوله ﴿ وهم ﴾ يعود على الكفار وهو قول الجمهور ، واختاره الطبري وفي قوله ﴿ عنه ﴾ يعود إلى القرآن وهو الذي عاد عليه الضمير المنصوب في ﴿ يفقهوه ﴾ وهو المشار إليه بقولهم ﴿ إن هذا ﴾ وهو قول قتادة ومجاهد ، والمعنى أنهم ﴿ ينهون ﴾ غيرهم عن اتباع القرآن وتدبره ﴿ يناون ﴾ بأنفسهم عن ذلك.

(120/5)

عَلَيْهِ
صَلَّى
وَسَلَّمَ

مكتبة أمية حيدر