

انتهى كلامه.

وظاهر قول الزمخشري أن الواو للحال ، مخالف لقول ابن عطية إنها للعطف ، لأن واو الحال ليست للعطف والجمع بينهما أن هذه الجملة المصحوبة بلو في مثل هذا السياق ، هي جملة شرطية فإذا قال : اضرب زيدا ولو أحسن إليك ، المعنى : وإن أحسن ، وكذلك : اعطوا السائل ولو جاء على فرس ؛ ردوا السائل ولو بشق تمرة ، المعنى فيها : وإن .

وتجيء لو هنا تنبيهاً على أن ما بعدها لم يكن يناسب مقبلاً ، لكنها جاءت لاستقصاء الأحوال التي تقع فيها الفعل ، وتدل على أن المراد بذلك وجود الفعل في كل حال ، حتى في هذه الحال التي لا تناسب الفعل ولذلك لا يجوز : اضرب زيدا ولو أساء إليك ، ولا أعطوا السائل ولو كان محتاجاً ، ولا ردوا السائل ولو بمائة دينار .

فلذا نقرر هذا ، فالواو في ولو في المثل التي ذكرناها عاطفة على حال مقدرة ، والعطف على الحال حال ، فصح أن يقال : إنها للحال من حيث أنها عطفت جملة حالية على حال مقدرة والجملة المعطوفة على الحال حال ، وصح أن يقال إنها للعطف من حيث ذلك العطف ، والمعنى : والله أعلم إنكار اتباع آباءهم في كل حال ، حتى في الحالة التي لا تناسب أن يتبعوا فيها ، وهي تلبسهم بعدم العقل وعدم الهداية .

ولذلك لا يجوز حذف هذه الواو الداخلة على لو ، إذا كانت تنبيهاً على أن ما بعدها لم يكن يناسب ما قبلها وإن كانت الجملة الواقعة حالاً فيها ضمير يعود على ذي الحال ، لأن مجيئها عارية من الواو يؤذن بتقييد الجملة السابقة بهذه الحال ، فهو ينا في استغراق الأحوال حتى هذه الحال

فهما معنيان مختلفان ، والفرق ظاهر بين أكرم زيدا لوجفك ، أي إن جفك ، وبين أكرم زيدا ولو جفك واتصاب شيئاً على وجهين : أحدهما : على المفعول به فعم جميع المعقولات ، لأنها نكرة في سياق النفي فتعم ، ولا يمكن أن يكون المراد نفي الوحدة فيكون المعنى لا يعقلون شيئاً بل أشياء

والثاني : أن يكون منصوباً على المصدر ، أي شيئاً من العقل ، وإذا اتقى ، اتقى سائر العقول ، وقدم نفي

العقل ، لأنه الذي تصدر عنه جميع التصرفات ، وأخر نفي الهداية ، لأن ذلك مترتب على نفي العقل ، لأن

الهداية للصواب هي ناشئة عن العقل ، وعدم العقل عدم لها

﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون ﴾ : لما ذكر تعالى أن هؤلاء الكفار ، إذا أمروا باتباع ما أنزل الله ، أعرضوا عن ذلك ورجعوا إلى ما ألفوه من اتباع الباطل الذي نشأوا عليه ووجدوا عليه آباءهم ، ولم يتدبروا ما يقال لهم ، وصموا عن سماع الحق ، وخرسوا عن النطق به ، وعموا عن إِبصار النور الساطع النبوي

(141/2)

ذكر هذا التشبيه العجيب في هذه الآية منبهاً على حالة الكافر في تقليده آياه ومحقراً نفسه ، إذ صار هو في رتبة

البهيمة ، أو في رتبة داعيها ، على الخلاف الذي سيأتي في هذا التشبيه

وهذه الآية لا بد في فهم معناها من تقدير محذوف

واختلفوا ، فمنهم من قال: المثل مضروب بتشبيه الكافر بالناعق .

ومنهم من قال: هو مضروب بتشبيه الكافر بالمنعوق به ، ومنهم من قال هو مضروب بتشبيه داعي الكافر

بالناعق ، ومنهم من قال: هو مضروب بتشبيه الداعي والكافر بالناعق والمنعوق به

فعلى أن المثل مضروب بتشبيه الكافر بالناعق ، قيل: يكون التقدير: ومثل الذين كفروا في قلة فهمهم وعقلهم ،

كمثل الرعاة يكلمون البهم ، والبهم لا تعقل شيئاً

وقيل: يكون التقدير: ومثل الذين كفروا في دعائهم ألتهم التي لا تفقه دعاءهم ، كمثل الناعق بغنمه ، فلا ينتفع

من نعيقه بشيء غير أنه في عناء ونداء ، وكذلك الكافر ليس له دعائه الآلهة وعبادته الأوثان إلا العناء.

قال الزمخشري: وقد ذكر هذا القول ، إلا أن قوله: ﴿ إلا دعاء ونداء ﴾ لا يساعد عليه ، لأن الأصنام لا

تسمع شيئاً .

انتهى كلامه.

ولحظ الزمخشري في هذا القول تمام التشبيه من كل جهة ، فكما أن المنعوق به لا يسمع إلا دعاءه ، فكذلك مدعو الكافر من الصنم ، والصنم لا يسمع ، فضعف عنده هذا القول ونحن نقول : التشبيه وقع في مطلق الدعاء ، لا في خصوصيات المدعو ، فشبه الكافر في دعائه الصنم بالناعق بالبهيمة ، لا في خصوصيات المنعوق به وقيل في هذا القول ، أعني قول من قال التقدين: ومثل الذين كفروا في دعائهم أصدانهم أن الناعق هنا ليس المراد به الناعق بالبهائم من الضأن أو غيرها ، وإنما المراد به الصائح في جوف الجبال ، فيجيبه منها صوت يقال له الصدا ، يجيبه ولا ينفعه

فالمعنى : بما لا يسمع منه الناعق إلا دعاءه ونداءه ، قاله الزبيدي .

فعلى القولين السابقين يكون الفاعل يسمع ضميراً يعود على ما ، وهو المنعوق به وعلى هذا القول يكون الفاعل ضميراً عائداً على الذي ينطق ، ويكون الضمير العائد على ما الرابط للصلة بالموصول محذوفاً لفهم المعنى تقديراً بما لا يسمع منه ، وليس فيه شروط جواز الحذف ، لأن الضمير مجرور بحرف جر الموصول بغيره.

واختلف ما يتعلقان به ، فالحرف الأول باء تعلقت بيننق ، والثاني من تعلق يسمع وقد جاء في كلامهم مثل هذا ، قال: وقيل المراد بالذين كفروا: المتبوعون لا التابعون ، ومعناه مثل الذين كفروا في دعائهم أتباعهم ، وكون أتباعهم لا يحصل لهم منهم إلا الخيبة والخسران ، كمثل الناعق بالغنم

(142/2)

وأما القول على أن المثل مضروب بتشبيه الكافر بالمنعوق به ، وهو البهائم التي لا تعقل مثل الإبل ، والبقر ، والغنم ، والحمير ، وهو قول ابن عباس وعكرمة وعطاء ومجاهد وقتادة والحسن والربيع والسدي.

وأكثر المفسرين اختلفوا في تقديره مصحح هذا التشبيه ، فقيل التقدير ومثل الذين كفروا في دعواتهم إلى الله تعالى وعدم سماعهم إياه ، كمثل بهائم الذي ينقع ، فهو على حذف قيد في الأول ، وحذف مضاف من الثاني وقيل التقدير: ومثل الذين كفروا في عدم فهمهم عن الله وعن رسوله ، كمثل المنعوق به من البهائم التي لا تفقه من الأمر والنهي غير الصوت.

فيراد بالذي ينقع ، الذي ينقع به ، فيكون هذا من المقلوب عندهم

قالوا: كما تقول: دخل الخاتم في يدي والخف في رجلي.

وكهولهم: عرض الحوض على الناقة ، وأوردوا ما ذكروا أنه مقلوب جملة.

وذهب إلى هذا التفسير أبو عبيدة والفراء وجماعة ، وينبغي أن ينزه القرآن عنه ، لأن الصحيح أن القلب لا

يكون إلا في الشعر ، أو إن جاء في الكلام ، فهو من القلة بحيث لا يقاس عليه

وأما القول على أن المثل مضروب بتشبيه داعي الكافر بالناعق ، فيكفر قوله تعالى: ﴿ ومثل الذين كفروا ﴾

هو على تقدير: ومثل داعي الذين كفروا.

فهو على حذف مضاف ، فلا يكون من تشبيه الكافر بالناعق ، ولا بالمنعوق ، وإنما يكون من باب تشبيه داعي

الكافر في دعائه إياه بالناعق بالبهائم ، في كون الكافر لا يفهم مما يخاطبه به داعيه إلاوي الصوت دون إلقاء

ذهن ولا فكر ، فهو شبيه بالناعق بالبهيمة التي لا تسمع من الناعق بها إلا دعاءه ونداءه ، ولا تفهم شيئاً آخر

قال الزمخشري: ويجوز أن يراد بما لا يسمع الأصم الأصلح ، الذي لا يسمع من كلام الرافع صوته بكلامه إلا

النداء والصوت لا غير ، من غير فهم للحروف.

وأما على القول بأن المثل مضروب بتشبيه الداعي والكافر بالناعق والمنعوق به ، فهو الذي اختاره سيبويه في

الآية.

إن المعنى: مثلك يا محمد ومثل الذين كفروا ، كمثل الناعق والمنعوق به

وقد اختلف في كلام سيبويه فقيل: هو تفسير معنى لا تفسير إعراب ، وقلي: هو تفسير إعراب ، وهو أن في

الكلام حذفين: حذف من الأول ، وهو حذف داعيهم ، وقد أثبت نظيره في الثاني ، وحذف من الثاني ، وهو

حذف المنعوق به ، وقد أثبت نظيره في الأول؛ فشبه داعي الكفار براعي الغنم في مخاطبته من لا يفهم عنه ،

وشبه الكفار بالغنم في كونهم لا يسمعون مما دعوا إليه إلا أصواتاً ، ولا يعرفون ما وراءها
وفي هذا الوجه حذف كثير ، إذ فيه حذف معطوفين ، إذ التقدير الصناعني ومثل الذين كهروا وداعيهم كمثل
الذي ينعق والمنعوق به.

(143/2)

وذهب إلى تقرير هذا الوجه جماعة من أصحابنا ، منهم الأستاذ أبو بكر بن لطر وتلميذه أبو الحسن بن
خروف ، والأستاذ أبو علي الشلوين وقالوا: إن العرب تستحسنه ، وإنه من بديع كلامها ، ومثاله قوله تعانن
﴿ وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء ﴾ التقدير: وأدخل يدك في جيبك تدخل ، وأخرجها تخرج بيضاء ،
فحذف تدخل لدلالة تخرج ، وحذف وأخرجها للدلالة وأدخل ، قالوا: ومثل ذلك قول الشاعر:

وإني لتعروني لذكر الك فترة . . .

كما انتفض العصفور بالله القطر

لم يرد أن يشبه فترته بانتفاض العصفور حين يله القطر ، لكنهما حركة وسكوناً ، فهما ضدان ، ولكن تقديره
إني إذا ذكرتك عراني انتفاض ثم أفر ، كما أن العصفور إذا بلله القطر عراه فترة ثم ينتفض ، غير أن وجيب قلبه
واضطرابه قبل الفترة ، وفترة العصفور قبل انتفاضه

وهذه الأقوال كلها في التشبيه ، إنما هي على مراعاة تشبيه مفرد بمفرد ، ومقابلة جزء من الكلام السابق بجزء
من الكلام المشبه به.

وأما إذا كان التشبيه من باب تشبيه الجملة بالجملة ، فلا يراعى في ذلك مقابلة الألفاظ المفردة ، بل ينظر فيه إلى
المعنى .

وعلى هذا الضرب من التشبيه حمل الآية أبو القاسم الراغب ، قال الراغب فلما شبه قصة الكافرين في
إعراضهم عن الداعي لهم إلى الحق بقصة الناعق ، قدم ذكر الناعق ليبي عليها يكون منه ومن المنعوق به.

وعلى هذا ﴿ مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ﴾ وقوله تعالى: ﴿ مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا ﴾ فهذه تسعة أقوال في تفسير هذه الآية

وقد بقي شيء من الكلام عليها ، فنقول: ومثل الذين مبتدأ ، خبره كمثل ، والكاف للتشبيه شبه الصفة بالصفة ، أي صفتهم كصفة الذي ينفق ومن ذهب إلى أن الكاف زائدة ، فقوله ليس بشيء ، لأن الصفة ليست عين الصفة ، فلا بد من الكاف التي تعطى التشبيه.

بل لوجاء دون الكاف لكننا نعتقد حذفها ، لأن به تصحيح المعنى

والذي ينفق ، لا يراد به مفرد ، بل المراد الجنس

وتقدم أن المراد: كالناعم بالبهائم ، أو كالمصوت في الجبال الذي لا يجيبه منها إلا الصدا ، أو كالمصوت بالأصم

الأصلح ، أو كالمنعوق به ، فيكون من باب القلب

وقيل: كالمصوت بشيء بعيد منه ، فهو لا يسمع من أجل البعد ، فليس للمصوت من ذلك إلا النداء الذي ينصبه وتجيبه .

وقيل: وقع التشبيه بالراعي للضأن ، لأنها من أبله الحيوان ، فهي تحمق راعيها

وفي المثل: أحمق من راعي ضأن ثمانين.

وقال دريد بن الصمة لمالك بن عوف ، يوم هوازن راعي ضأن والله ، لأنه لما جاء إلى قتال النبي صلى الله عليه

وسلم ، أمر هوازن ومن كان معهم أن يحملوا معهم المال والنساء ، فلما لقيه دريد قال أراك سقت المال

والنساء ؟ فقال: يقاتلون عن أموالهم وحرثهم

فقال له دريد: أمنت أن تكون عليك راعي ضان والله لأصحبك ، وقال الشاعر

أصبحت هزا لراعي الضان يهزأ بي . . .

ماذا يربك مني راعي الضان

﴿ الإبداع ونداء ﴾ : هذا استثناء مفرغ ، لأن قبله فعل مبني متعد لم يأخذ مفعوله

وذهب بعضهم إلى أنه ليس استثناء مفرغاً وأن الأزيادة ، والدعاء والنداء منفي سماعهما ، والتقديريهما لا

يسمع دعاء ولا نداء ، وهذا ضعيف ، لأن القول بزيادة إلا ، قول بلا دليل

وقد ذهب الأصمعي ، رحمه الله ، إلى ذلك في قوله

حراجيح ما تنفك إلا مناخة . . .

على الخسف أو نرمي بها بلداً قفرا

وضعف قوله في ذلك ، ولم يثبت زيادة إلا في مكان مقطوع به ، فنثبت لها الزيادة ، وأورد بعضهم هنا سؤالاً

فقال: فإن قيل قوله لا يسمع إلا دعاء ونداء ، ليس المسموع إلا الدعاء والنداء ، فكيف ذمهم بأنهم لا يسمعون

إلا الدعاء ؟ وكأنه قيل: لا يسمعون إلا المسموع ، وهذا لا يجوز.

فالجواب: أن في الكلام إيجازاً ، وإنما المعنى: لا يفهمون معاني ما يقال لهم ، كما لا يميز البهائم بين معاني الألفاظ

التي لا تصوت بها ، وإنما يفهم شيئاً سيراً ، وقد أدركته بطول الممارسة وكثرة المعاودة ، فكأنه قيل ليس لهم

إلا سماع النداء دون إدراك المعاني والأعراض

انتهى كلامه.

وقال علي بن عيسى: إنما ثنى فقال: ﴿ الإبداع ونداء ﴾ ، لأن الدعاء طلب الفعل ، والنداء إجابة

الصوت.

﴿ صم بكم عني ﴾ : تقدم الكلام على هذه الكلم

﴿ فهم لا يعقلون ﴾ : لما تقرر فقد هم لمعاني هذه الحواس ، قضى بأنهم لا يعقلون

كما قال أبو المعالي وغيره: العقل علوم ضرورية يعطيها هذه الحواس ، إذ لا بد في كسبها من الحواس انتهى .

قيل : والمراد العقل الأكسائي ، لأن العقل المخلوع كان حاصلهم ، والعقل عقلاّن: مطبوع ومكسوب.

ولما كان الطريق لاكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلاث ، كان إعراضهم عنها فقداً للعقل المكتسب ، ولهذا قيل: من فقد حساً فقد عقلاً.

﴿ يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم ﴾ : لما أباح تعالى لعباده أكل ما في الأرض من الحلال الطيب ، وكانت وجوه الحلال كثيرة ، بين لهم ما حرم عليهم ، لكونه أقل ، فلما بين ما حرم ، بقي ما سوى ذلك على التحليل حتى يرد منع آخو وهذا مثل قوله صلى الله عليه وسلم ، لما سئل عما يلبس المحرم فقال « لا يلبس القميص ولا السراويل » ، فعدل عن ذكر المباح إلى ذكر المحذور ، لكثرة المباح وقلة المحذور ، وهذا من الإيجاز البليغ والذين آمنوا : جمع من آمن برسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويجوز أن يراد أهل المدينة ، فاللفظ عام والمراد خاص .

وقيل : هذا الخطاب مؤكداً لقوله: ﴿ يا أيها الناس كلوا مما في الأرض ﴾ ، ولما كان لفظ الناس يعم المؤمن والكافر ، ميز الله المؤمنين بهذا النداء ، تشريفاً لهم وتنبهاً على خصوصيتهم وظاهر كلوا الأمر بالأكل المعهود .

(145/2)

وقيل : المراد الانتفاع به ، ونبه بالأكل على وجوه الانتفاع ، إذ كان الأكل عظيماً ، إذ به تقوم البنية قيل : وهذا أقرب إلى المعنى ، لأنه تعالى ما خص الحل والحرمه بالمأكولات ، بل بسائر ما ينتفع به من أكل وشرب ولبس وغير ذلك والطيبات .

قيل : الحلال ، وقيل : المستلذ المستطاب ، لكن بشرط أن يكون حلالاً وقد تقدم هذا الشرط في قوله: ﴿ لظواما في الأرض حلالاً طيباً ﴾ ، فصار هذا الأمر الثاني مثل الأول في أن متعلقة المستلذ الحلال .

ما رزقناكم: فيه إسناد الرزق إلى ضمير المتكلم بنون العظمة، لما في الرزق من الامتنان والإحسان
وإذا فسر الطيبات بالحلال، كان في ذلك دلالة على أن ما رزقه الله فيقسم إلى حلال وإلى حرام، بخلاف ما
ذهبت إليه المعتزلة، من أن الرزق لا يكون إلا حلالاً

وقد تقدم الكلام على الرزق في أول السورة، فأغنى عن إعادته هنا
ومن منع أن يكون الرزق حراماً قال: المراد كلوا من مستلذ ما رزقناكم، وهو الحلال، أمر بذلك وأباحه تعالى
دفعاً لمن يتوهم أن التنوع في المطاعم والتقنن في إطباقها ممنوع منه، فكان تخصيص المستلذ بالذكر لهذا المعنى
﴿ واشكروا لله ﴾: هذا من الالتفات، إذ خرج من ضمير المتكلم إلى اسم الغائب، وحكمة ذلك ظاهرة،
لأن هذا الاسم الظاهر متضمن لجميع الأوصاف التي منها وصف الأعمام والزرق والشكر، ليس على هذا
الإذن الخاص، بل يشكر على سائر الإنعامات والامتنانات التي منها هذا الامتنان الخاص

وجاء هنا تعدية الشكر باللام، وقد تقدم الكلام على ذلك
وتضمنت هذه الآية أمرين: الأول: ﴿ كلوا ﴾، قالوا: وهو عند دفع الضرر واجب، ومع الضيف مندوب
إليه، وإذا خلا عن العوارض كان مباحاً، وكذا هو في الآية
والثاني: ﴿ واشكروا لله ﴾، وهو أمر وليس بإباحة.

قيل: ولا يمكن القول بوجوب الشكر، لأنه إما أن يكون بالقلب، أو باللسان، أو بالجوارح
فبالقلب هو العلم بصدور النعمة من المنعم، أو العزم على تعظيمه باللسان، أو الجوارح
أما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل، فإن العاقل لا ينسى ذلك
فإذا كان ذلك العلم ضرورياً، فكيف يمكن إيجابه؟ وأما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح، فذلك العزم

القلبي تابع للإقرار اللساني والعمل بالجوارح
فإذا بينا أنهما لا يجبان، كان العزم بأن لا يجب أولى
وأما الشكر باللسان، فإما أن يفسر بالاعتراف له بكونه منعماً، أو بالثناء عليه
فهذا غير واجب بالاتفاق، بل هو من باب المندوبات

وأما الشكر بالجوارح والأعضاء، فهو أن يأتي بأفعال دالة على تعظيمه، وذلك أيضاً غير واجب

وقال غير هذا القائل الذي تلخص أنه يجب اعتقاد كونه مستحقاً للتعظيم ، وإظهار ذلك باللسان أو سائر الأفعال إن وجدت هناك.

وهذا البحث في وجوب الشكر أو عدم وجوبه ، كان يناسب في أول شكر أمر به وهو قوله ﴿ واشكروا لي ولا تكفرون ﴾

﴿ إن كنتم إياه تعبدون ﴾ : من ذهب إلى أن معناها معنى إذ ، فقوله ضعيف ، وهو قول كوفي ، ولا يراد بالشرط هنا إلا التثبيت والجزء للنفوس ، وكأن المعنى العبادة له واجبة ، فالشكر له واجب ، وذلك كما تقول لمن هو متحقق العبودية إن كنت عبدي فأطعني ، لا تريد بذلك التعليق المحض ، بل تبرزه في صقوله تعليق ، ليكون أدعى للطاعة وأهزها .

وقيل : عبر بالعبادة عن العرفان ، كما قال ﴿ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ﴾ قيل : معناه ليعرفون ، فيكون المعنى : أشكروا لله إن كنتم عارفين به وينعمه ، وذلك من إطلاق الأثر على المؤثر ،

وقيل : عبر بالعبادة عن إرادة العبادة ، أي اشكروا الله إن كنتم تريدون عبادته ، لأن الشكر رأس العبادات وقال الزمخشري : إن صح أنكم تخصصونه بالعبادة وتقرون أنه مولى النعم

وعن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى إني والجن والإنس في نأ عظيم أخلق ويعبد غيري وأرزق ويشكر غيري .

انتهى للإمام .

وإيا هنا مفعول مقدم ، وقدم لكون العامل فيه وقع رأس آية ، وللاهتمام به والتعظيم لشأنه ، لأنه عائد على الله تعالى ، كما في قولك : ﴿ وإياك نستعين ﴾ وهذا من الموضع التي يجب فيها انفصال الضمير ، وهو إذا تقدم على العامل أو تأخر ، لم ينفصل إلا في ضرورة ، قل :

إليك حتى بلغت إياك . . .

﴿ إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل به لغير الله ﴾ : تقدم الكلام على إنما في قوله: ﴿ إنما نحن مصلحون ﴾ وقرأ الجمهور: حرم مسنداً إلى ضمير اسم الله ، وما بعده نصب ، فتكون ما مهيئة في إنما هيأت إن لولايتها الجملة الفعلية .

وقرأ ابن أبي عبلة: يرفع الميتة وما بعدها ، فتكون ما موصولة اسم إن ، والعائد عليها محذوف ، أي إن الذي حرمه الله الميتة ، وما بعدها خبران

وقرأ أبو جعفر: حرم ، مشدداً مبنياً للمفعول ، فاحتملت ما وجهين أحدهما : أن تكون موصولة اسم إن ، والعائد الضمير المستكن في حرم والميتة خبران

والوجه الثاني: أن تكون ما مهيئة والميتة مرفوع مجرم

وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي: إنما حرم ، بفتح الحاء وضم الراء مخففة جعله لازماً ، والميتة وما بعدها مرفوع

ويحتمل ما الوجهين من التهيئة والوصل ، والميتة فاعل يجرم ، إن كانت ما مهيئة ، وخبر إن ، إن كانت ما موصولة .

وقرأ أبو جعفر: الميتة ، بتشديد الياء في جميع القرآن ، وهو أصل للتخفيف

وقد تقدم الكلام على هذا التخفيف في قوله ﴿ أو كصيب ﴾ ، وهما لغتان جيدتان ، وقد جمع بينهما

الشاعر في قوله:

ليس من مات فاستراح بميت . . .

إنما الميت ميت الأحياء

(147/2)

قيل : وحكى أبو معاذ عن النحويين الأولين ، أن الميت بالتخفيف الذي فارقه الروح ، والميت بالتشديد:

الذي لم يميت ، بل عاين أسباب الموت

وقد تقدم الكلام في الموت.

ولما أمر تعالى: بأكل الحلال في الآية السابقة، فصل هنا أنوع الحرام، وأسند التحريم إلى الميتة والظاهر أن المحذوف هو الأكل، لأن التحريم لا يتعلق بالعين، ولأن السابق المباح هو الأكل في قوله ﴿كلوا مما﴾ في الأرض ﴿﴾، ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾.

فالمنوع هنا هو الأكل، وهكذا حذف المضاف بقدر ما يناسب

فقوله: ﴿حرمت عليكم أمهاتكم﴾ المحذوف: وطء، كأنه قيل: وطء أمهاتكم، ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ أي وطء ما وراء ذلكم.

فسائر وجوه الانتفاعات محرم من هذه الأعيان المذكورة، إما بالقياس على الأكل عند من يقول بالقياس، وإما بدليل سمعي عند من لا يقول به.

وقال بعض الناس ما معناه: أنه تعالى لما أسند التحريم إلى الميتة، وما نسق عليها وعلقه بعينها، كان ذلك

دليلاً على تأكيد حكم التحريم وتناول سائر وجوه المنافع، فلا يخص شيء منها إلا بدليل يقتضي جواز

الانتفاع به، فاستنبط هذا القول تحريم سائر الانتفاعات من اللفظ

والأظهر ما ذكرناه من تخصص المضاف المحذوف بأنه الأكل

وظاهر لفظ الميتة يتناول العموم، ولا يخص شيء منها إلا بدليل

قال قوم: خص هذا العموم بقوله تعالى: ﴿أحل لكم صيد البحر وطعاماً متاعاً لكم وللسيارة﴾، وبما روي

من قوله صلى الله عليه وسلم: «حلت لنا ميتتان» وقال ابن عطية: الحوت والجراد لم يدخل قط في هذا

العموم. انتهى.

فإن عنى لم يدخل في دلالة اللفظ، فلانسلم له ذلك

وإن عنى لم يدخل في الإرادة، فهو كما قال، لأن المخصص يدل على أنه لم يرد به الدخول في اللفظ العام الذي

خصص به.

قال الزمخشري: فإن قلت في الميتات ما يحل وهو السمك والجراد.

قلت: قصد ما يتفاهمه الناس ويتعارفونه في العادة

ألا ترى أن القائل إذا قال: أكل فلان ميتة، لم يسبق الفهم إلى السمك والجراد؟ كما لو قال: أكل دماً، لم يسبق إلى الكبد والطحال.

ولاعتبار العادة والتعارف قالوا: من حلف لا يأكل لحماً، فأكل سمكاً، لم يحنث، وإن أكل لحماً في الحقيقة وقال الله تعالى: ﴿لَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا﴾ وشبهوه بمن حلف لا يركب دابة، فركب كافراً، لم يحنث وإن سماه الله دابة في قوله: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ انتهى كلامه.

وملخص ما يقوله: إن السمك والجراد لم يندرج في عموم الميتة من حيث الدلالة، وليس كما قال وكيف يكون ذلك، وقد روي عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أحلت لنا ميتتان»؟ فلو لم يندرج في الدلالة، لما احتيج إلى تقرير شرعي في حله، إذ كان يبقى مدلولاً على حله بقوله ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم﴾.

(148/2)

وليس من شرط العموم ما يتفاهمه الناس ويتعارفونه في العادة، كما قال الزمخشري، بل لو لم يكن للمخاطب شعور ألبتة، ولا علم ببعض أفراد العام، وعلق الحكم على العام، لاندرج فيه ذلك الفرد الذي لا شعور للمخاطب به.

مثال ذلك ما جاء في الحديث: «نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أكل كل ذي ناب من السباع» فهذا علق الحكم فيه بكل ذي ناب.

والمخاطب، الذين هم العرب، لا علم لهم ببعض أفراد ذي الناب، وذلك الفرد مندرج في العموم يقضي عليه بالنهي، كما في بلادنا، بلاد الأندلس، حيوان مفترس يسمى عندهم بله وبالسمع، وهو ذئبان يفترس الرجل ويأكله، ولا يشبه الأسد، ولا الذئب، ولا النمر، ولا شيئاً مما يعرفه العرب، ولا نعلمه خلق بغير بلاد الأندلس.

فهذا لا يذهب أحد إلى أنه ليس مندرجاً في عموم النهي عن أكل كل ذي ناب ، بل شمله النهي ، كما شمل غيره
فما تعاه ده العرب وعرفوه ، لأن الحكم نيط بالعموم وعلق به ، فهو معلق بكل فرد من أفرادها ، حتى بما كان لم
يخلق ألبتة وقت الخطاب ، ثم خلق شكلاً مابيناً لسائر الأشكال ذوات الأنياب ، فيندرج فيه ، ويحكم بالنهي
عنه .

وإنما تمثيل الزمخشري بالإيمان ، فلإيمان أحكام منوطة بها ، ويؤول التحقيق فيها إلى أن ذلك تخصيص للعموم
بإرادة خروج بعض الأفراد منه .

﴿ والميتة ﴾ : ما مات دون ذكاة مما له نفس سائلة

واختلف في السمك الطافي ، وهو ما مات في الماء طفلاً .

فذهب مالك وغيره أنه حلال .

ومذهب العراقيين أنه ممنوع من أكله

وفي كلام بعض الحنفيين عن أبي حنيفة أنه مكروه .

وأما ما مات من الجراد بغير تسبب ، فهو عند مالك وجمهور أصحابه أنه حرام ، وعند ابن عبد الحكم وابن

نافع حلال ، وعند ابن القاسم وابن وهب وأشهب وسحنون تقييدات في الجراد ذكرت في كتب المالكية

هذا حكم الميتة بالنسبة إلى الأكل

وأما الانتفاع بشيء منها ، نحو: الجلد ، والشعر ، والريش ، واللبن ، والبيض ، والأنتخة ، والجنين ، والدهن ،

والعظم ، والقرن ، والناب ، والغصب ، فذلك مذكور في كتب الفقه ، ولهم في ذلك اختلاف وتقييد كثير يوقف

على ذلك في تصانيفهم .

والدم : ظاهره العموم ، ويتخصص بالمسفوح لآية الأنعام .

فإذا كان مسفوحاً ، فلا خلاف في نجاسته وتحريمه

وفي دم السمك المزايل له في مذهب مالك قولان أحدهما : أنه طاهر ، ويقتضي ذلك أنه غير محرم

وأجمعوا على جواز أكل الدم المتحلل بالعروق واللحم الشاق إخراجاً ، وكذلك الكبد والطحال

وذكر المفسرون في سيرتهم المسفوح الخلاف في العفو عنه ، وفي مقدار اليسير ، والخلاف في دم البراغيث والبق والذباب ، وهذا كله من علم الفقه ، فيطالع في كتب الفقه

(149/2)

ولم يذكر الله تعالى حكمة في تحريم أكل الميتة والدم ، ولا جاء نص عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك .

ولو تعبدنا تعالى بجواز أكل الميتة والدم ، لكان ذلك شرعاً يجب اتباعه

وقد ذكرنا أن الحكمة في تحريم الميتة جمود الدم فيها بالموت ، وأنه يحدث أذى للأكل

وفي تحريم الدم أنه بعد خروجه يجمد ، فهو في الأذى كالجامد في الميتة ، وهذا ليس بشيء ، لأن الحس يكذب ذلك .

وجدنا من يأكل الميتة ، ويشرب الدم من الأمم ، صورهم وسحتهم من أحسن ما يرى وأجمله ، ولا يحدث لهم أذى بذلك .

﴿ ولحم الخنزير ﴾ : ظاهره أن المحرم منه هو لحمه فقط

وقد ذهب إلى ذلك داود ، رأس الظاهرية ، فقال المحرم اللحم دون الشحم .

وقال غيره من سائر العلماء : المحرم لحم وسائر أجزائه .

وإنما خص اللحم بالذكر ، والمراد جميع أجزائه ، لكون اللحم هو معظم ما ينتفع به

كما نص على قتل الصيد على المحرم ، والمراد حظر جميع أفعاله في الصيد

وكما نص على ترك البيع ﴿ إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ﴾ لأنه كان أعظم ما كانوا ينتفعون به منافعهم ، فهو

أشغل لهم من غيره ، والمراد جميع الأمور الشاغلة عن الصلاة

وقال الزمخشري : فإن قلت : فما له ذكر لحم الخنزير دون شحمه ؟ قلت : لأن الشحم داخل في ذكر اللحم

بدليل قوله: لحم سمين ، يريدون أنه شحيم انتهى .

وقولهم هذا ليس بدليل على أن الشحم داخل في ذكر اللحم ، لأن وصف الشيء بأنه يمازجه شيء آخر ، لا يدل على أنه مندرج تحت مدلول ذلك الشيء ، ألا ترى أنك تقول مثلاً رجل لابن ، أو رجل عالم ؟ لا يدل ذلك على أن اللب أو العلم داخل في ذكر الرجل ، ولأن ذكر الرجل مجرداً عن الوصفين يدل عليهما وقال ابن عطية: وخص ذكر اللحم من الخنزير ليدل على تحريم عينه ، ذكي أو لم يذك ، وليعم الشحم وما هناك من الغضاريف وغيرها .
وأجمعت الأمة على تحريم شحمه .
انتهى كلامه .

وليس كما ذكر ، لأن ذكر اللحم لا يعم الشحم وما هناك من الغضاريف ، لأن كلاً من اللحم والشحم وما هناك من غضروف وغيره ، وليس له اسم يخصه .

إذا أطلق ذلك الاسم ، لم يدخل فيه الآخر ، ولا يدل عليه ، لا بمطابقة ، ولا تضمن
فإذن ، تخصيصه بالذكر يدل على تخصيصه بالحكم ، إذ لو أريد المجموع ، لدل بلفظ يدل على المجموع
وقوله : أجمعت الأمة على تحريم شحمه ، ليس كما ذكر .

ألا ترى أن داود لا يحرم إلا ما ذكره الله تعالى ، وهو اللحم دون الشحم ؟ إلا أن يذهب ابن عطية إلى ما يذكر
عن أبي المعالي عبد الملك الجويني ، من أنه لا يعتد في الإجماع ، بخلاف داود ، فيكون ذلك عنده إجماعاً
وقد اعتد أهل العلم الذين لهم الفهم التام والاجتهاد ، قبل أن يخلق الجويني زمان ، بخلاف داود ، ونقلوا
أقاويله في كتبهم ، كما نقلوا أقاويل الأئمة ، كالأوزاعي ، وأبي حنيفة ، ومالك ، والثوري ، والشافعي ،
وأحمد .

ودان بمذهبه وقوله وطريقته ناس وبلاد وقضاة وملوك الأزمان الطويلة ، ولكنه في عصرنا هذا قد خمل هذا المذهب .

ولما كان اللحم يتضمن عند مالك الشحم ، ذهب إلى أنه لو حلف حالف أن لا يأكل لحماً ، فأكل شحمًا ، أنه يحنث .

وخالفه أبو حنيفة والشافعي فقالا: لا يحنث ، كما لو حلف أنه لا يأكل شحمًا ، فأكل لحماً .
وقال تعالى: ﴿ حرمتنا عليهم شحومهما ﴾ والإجماع ، أن اللحم ليس بمحرم على اليهود ، فالحق أن كلاً منهما لا يندرج تحت لفظ الآخر .

واختلفوا في الاتفاح بشعره ، في خرز وغيره ، فأجاز ذلك مالك وأبو حنيفة والأوزاعي ، ولم يجز ذلك الشافعي .

وقال أبو يوسف: أكره الخرز به .

وروي عنه الإباحة أيضاً .

وهل يتناول لفظ الخنزير خنزير البحر ؟ ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وأصحابه ؟ فمنعوا من أكله ؟ وقال ابن أبي ليلى والأوزاعي والشافعي: لا بأس بأكله .

وقال الليث: لا يؤكل خنزير الماء ، ولا إنسانه ، ولا كلبه

وسئل مالك عن خنزير الماء ، فتوقف وقال: أتم تسمونه خنزيراً .

وقال ابن القاسم: أنا أتقيه ولا أحرمه .

وعلة تحريم لحم الخنزير قالوا: تفرد النصارى بأكله ، فهى المسلمون عن أكله ، ليكون ذلك ذريعة إلى أن

تقاطعوهم ، إذ كان الخنزير من أنفس طعامهم

وقيل: لكونه ممسوخاً ، فغلظ تحريم أكله لخبث أصله

وقيل: لأنه يقطع الغيرة ويذهب بالأنفة ، فيتساهل الناس في هتك الحرم وإحاطة الزنا ، ولم تشر الآية الكريمة إلى

شيء من هذه التعليقات التي ذكروها .

﴿ وما أهل به لغير الله ﴾ : أي ما ذبح للأصنام والطواغيت ، قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة والضحاك ، أو

ما ذكر عليه اسم غير الله ، قاله الربيع بن أنس وغيره ، أو ما ذكر اسم المسيح عليه ، لق الزهري ، أو ما قصد به غير وجه الله تعالى للتفاخر والتباهي ، قاله عليّ والحسن وروى أن علياً قال في الإبل التي نحرها غالب أبو الفرزدق إنها مما أهل بها لغير الله ، فتركها الناس ، راعى على النية في ذلك .

ومنع الحسن من أكل جزور ذبحتها امرأة للعبها وقال إنها نحررت لصنم .
وسئلت عائشة عن أكل ما يذبحه الأعاجم لأعيادهم ويهدون للمسلمين فقالت لا تأكلوه ، وكلوا من أشجارهم .

والذي يظهر من الآية تحريم ما ذبح لغير الله ، فيندرج في لفظ غير الله الصنم والمسيح والفخر والعب ، وسمي ذلك إهلالاً ، لأنهم يرفعون أصواتهم باسم المذبح له عند الذبيحة ، ثم توسع فيه وكثر حتى صار اسماً لكل ذبيحة جهر عليها أو لم يجهر ، كالإهلال بالتلبية صار علماً لكل محرم رفع صوته أو لم يرفعه ومن حمل ذلك على ما ذبح على النصب ، وهي الأوثان ، أجاز ذبيحة النصراني ، إذا سمي عليها باسم المسيح .

(151/2)

وإلى هذا ذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وابن المسيب والأوزاعي والليث وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك والشافعي لا تؤكل ذبائحهم إذا سموا عليها اسم المسيح ، وهو ظاهر قوله: ﴿ لغير الله ﴾ كما ذكرناه ، لأن الإهلال لغير الله ، هو إظهار غير اسم الله ولم يفرق بين اسم المسيح واسم غيره .

وروي عن علي أنه قال: إذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تأكلوا وأهل: مبني للمفعول الذي لم يسم فاعله

والمفعول الذي لم يسم فاعله هو الجار والمجرور في قوله به ، والضمير في به عائد على ما ، إذ هي موصول بمعنى الذي .

ومعنى أهل بكذا ، أي صالح .

فالمعنى : وما صيغ به ، أي فيه ، أي في ذبحه لغير الله ، ثم صار ذلك كناية عن كل ما ذبح لغير الله ، صيغ في

ذبحه أو لم يصح ، كما ذكرناه قبل .

وفي ذبيحة الجوسي خلاف .

وكذلك فيما حرم على اليهودي والنصراني بالكتاب

أما ما حرموه باجتهادهم ، فذلك لنا حلال

وقتل ابن عطية عن مالك : الكراهة فيما سمي عليه الكتابي اسم المسيح ، أو ذبحه لكيسة ، ولا يبلغ به

التحريم .

﴿ فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ﴾ ، وقال : ﴿ فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم ﴾

وقال : ﴿ وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه ﴾ فلم يقيد في هذه الآية الاضطرار ، وقيده

فيما قبل .

فإن المضطر يكون غير متجانف لإثم

وفي الأولى بقوله : ﴿ غير باغ ولا عاد ﴾ .

قال مجاهد وابن جبير وغيرهما : غير باغ على المسلمين وعاد عليهم

فيدخل في الباغي والمادي : قطاع السبيل ، والخارج على السلطان ، والمسافر في قطع الرحم ، والغارة على

المسلمين وما شاكله ، وغير هؤلاء هي الرخصة

وإلى هذا ذهب الشافعي ، وهو أنه إذا لم يخرج باغياً على إمام المسلمين ، ولم يكن سفره في معصية ، فله أن يأكل

من هذه المحرمات إذا اضطر إليها .

وإن كان سفره في معصية ، أو كان باغياً على الإمام ، لم يجز له أن يأكل

وقال عكرمة وقتادة والربيع وابن زيد وغيرهم غير قاصد فساد وتعد ، بأن يجرد عن هذه المحرمات

مندوحة.

وقال ابن عباس والحسن: غير باغ في الميتة في الأكل، ولا عاد بأكلها، وهو يبعد غيرها، وهو يرجع لمعنى القول قبله.

وبه قال أبو حنيفة ومالك: وأباح هؤلاء للبغاة الخارجين على المسلمين الأكل من هذه الحرمات عند الاضطرار، كما أباحوا لأهل العدل.

وقال السدي: غير باغ، أي متزود على إمساك ريقه وإبقاء قوته، فيجزيء أكله شهوة، ولا عاد، أي متزود وقيل: غير باغ، أي مستحل لها، ولا عاد، أي متزود منها.

وقال شهر بن حوشب: غير باغ، أي مجاوز القدر الذي يحل له، ولا عاد، أي لا يقصده فيما لا يحل له

(152/2)

والظاهر من هذه الأقوال، على ما يفهم من ظاهر الآية، أنه لا إثم في تناول شيء من هذه المحرمات للمضطر الذي ليس بباغ ولا عاد.

وإن قوله: ﴿إلا ما اضطررتم إليه﴾، لا بد فيه من التقييد المذكور هنا، وفي قوله ﴿غير متجانف لإثم﴾، لأن آية الأنعام فيها حوالة على هاتين الآيتين، لأنه قال ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه﴾.

وتفصيل الحرم هو في هاتين الآيتين، والاضطرار فيهما مقيد، فتعين أن يكون مقيداً في الآية التي أحيلت على غيرها.

والظاهر في البغي والعدوان، أن ذلك من قبل المعاصي، لأنهما متى أطلقنا، تبادل الذهن إلى ذلك وفي جواز مقدار ما يأكل من الميتة، وفي التزود منها، وفي شرب الخمر عند الضرورة قياساً هذه الحرمات.

وفي أكل ابن آدم خلاف مذکور في كتب الفقه، قالوا وإن وجد ميتة وخنزيراً، أكل الميتة، قالوا لأنها أبيضت له في حال الاضطرار، والخنزير لا يحل بحال، وليس كما قالوا، لأن قوله ﴿ فمن اضطر ﴾ جاء بعد ذكر تحريم الميتة والدم ولحم الخنزير.

فالمعنى: فمن اضطر إلى أكل شيء من هذه المحرمات، فرتبتها في الإباحة للأكل منها متساوية، فليس شيء منها أولى من الآخر بالإباحة، والمضطر مخير فيما يأكل منها

فقولهم: إن الخنزير لا يحل بحال ليس بصحيح

وذكر بعض المفسرين أنهم أجمعوا على أن من سافر لغزو، أو حج أو تجارة، وكان مع ذلك باغياً في أخذ مال، أو عادياً في ترك صلاة أو زكاة، لم يكن ما هو عليه من البغي والعدوان مانعاً من استباحة الميتة للضرورة وأنهم أجمعوا أيضاً على جواز الترخيص للباغي، أو العادي الحاضر، وفي نقل هذين الإجماعين نظر

واختلف القراء في حركة النون من قوله: ﴿ فمن اضطر ﴾ ﴿ وأن احكم ﴾ ﴿ ولكن انظر ﴾، وشبهه

وحركة الدال من: ﴿ ولقد استهزئ ﴾ والتاء من: ﴿ وقالت اخرج عليهن ﴾ وحركة التنوين من: ﴿

قتيلاً انظر ﴾ ونحوه، وحركة اللام من نحو: ﴿ قل ادعوا الله ﴾ والواو من نحو: ﴿ أو ادعوا الرحمن ﴾

فكسر ذلك عاصم وحمة، وحركها أبو عمرو، إلا في اللام والواو؛ وعباس ويعقوب، إلا في الواو؛ وضم باقي

السبعة، إلا ابن ذكوان، فإنه كسر التنوين

وعنه في: ﴿ برحمة ادخلوا ﴾ و ﴿ خبيثة اجتثت ﴾ خلاف، وضابط هذا أنه يكون ضمة هذه الأفعال

لازمة، فإن كانت عارضة، فالكسر نحو: ﴿ أن امشوا ﴾ وتوجيه الكسر أنه حركة التقاء الساكنين،

والضم أنه اتباع.

ولم يعتدوا بالساكن، لأنه حاجز غير حصين، أو ليدلوا على أن حركة همزة الوصل المحذوفة كانت ضمة

وقرأ أبو جعفر وأبو السمال: فمن اضطر، بكسر الطاء، وأصله اضطرر، فلما أدرغتم قلت حركة الراء إلى

الطاء.

وقرأ ابن محيصن: فمن اطر، يادغام الضاد في الطاء، وذلك حيث وقع

ومعنى الاضطرار: الاجلاء بعدم، وغرث هذا قول الجمهور.

وقيل معناه: أكره وغلب على أكل هذه المحرمات
وانتصاب غير باغ على الحال من الضمير المستكن في اضطر ، وجعله بعضهم حالاً من الضمير المستكن في
الفعل المحذوف المعطوف على قوله: اضطر ، وقدره: فمن اضطر فأكل غير باغ ولا عاد.
قدره كذلك القاضي وأبو بكر الرازي ليجعل ذلك قيداً في الأكل ، لاني الاضطرار
ولا يتعين ما لاقاه ، إذ يحتمل أن يكون هذا المقدر بعد قوله غير باغ ولا عاد ، بل هو الظاهر والأولى ، لأن في
تقدير قبل غير باغ ولا عاد فصلاً بين ما ظاهره الاتصال بما بعده ، وليس ذلك في تقديره بعد قوله غير باغ ولا
عاد .

وعاد : اسم فاعل من عدا ، وليس اسم فاعل من عاد ، فيكون مقلوباً ، أو محذوفاً من باب شاك ولاث ، كما
ذهب إليه بعضهم ، لأن القلب لا ينقاس ، ولا نصير إليه إلا لموجب ، ولا موجب هنا لادعاء القلب
وأصل البغي ، كما تقدم ، هو طلب الفساد ، وإن كان قد ورد لمطلق الطلب ، فاستعمل في طلب الخير ، كما
قال الشاعر :

ألخير الذي أنا أتبعيه . . .

أم الشر الذي هو يتبعيني

وقال :

لا يمين عك من بغاء الخير تعقاد التماثم . .

فلا إثم عليه ، الإثم: تحمل الذنب ، نفى بذلك عنه الحرج

والمحذوف الذي قدرناه من قولنا: فأكل ، لا بد منه ، لأنه لا ينفي الإثم عن لم يوجد منه الاضطرار ، ولا يترتب

ذلك على الاضطرار وحده ، بل على الأكل المترتب على الاضطرار ، في حال كون المضطر لا باغياً ولا

عادياً .

وظاهر هذا التركيب أنه متى كان عاصياً بسفره فأكل ، أنه يكون عليه الإثم ، لأنه يطلق أنه باع ، خلافاً لأبي

حنيفة ومن وافقه ، فإنه يبيح له الأكل عند الضرورة

وظاهر بناء اضطر حصول مطلق الضرورة بشغب ، أو إكراه ، سواء حصل الاضطرار في سفر أو حضر .

وظاهر قوله : ﴿ فلا إثم عليه ﴾ نفي كل فرد من الإثم عنه إذا أكل ، لا وجوب الأكل

وقال الطبري : ليس الأكل عند الضرورة رخصة ، بل ذلك عزيمة واجبة ، ولو امتنع من الأكل كان عاصياً

وقال مسروق : بلغني أنه من اضطر إلى الميتة فلم يأكل حتى مات ، دخل النار ، كأنه أشار إلى أنه قاتل نفسه

بتركه ما أباح الله له .

﴿ إن الله غفور رحيم ﴾ : لما ذكر أشياء محرمة اقتضى المنع منها ، ثم ذكر إباحتها للمضطر في تلك الحال

المقيدة له ، أتبع ذلك بالإخبار عن نفسه بأنه تعالى غفور رحيم ، لأن المخاطب بصدد أن يخالف فيقع في

شيء من أكل هذه المحرمات ، فأخبر بأنه غفور للعصاة إذا تابوا ، رحيم بهم

أولاً لأن المخاطب ، إذا اضطر فأكل ما يزيد على قدر الحاجة ، فهو تعالى غفور له ذلك ، رحيم بأن أباح له قدر

الحاجة .

(154/2)

أولاً لأن مقتضى الحرمة قائم في هذه المحرمات ، ثم رخص في تناولها مع قيام المانع ، فعبر عن هذا الترخيص

والإباحة بالمغفرة ، ثم ذكر بعد الغفران صفة الرحمة ، أي لأجل رحمتي بكم أمحت لكم ذلك

﴿ إن الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ﴾ : روي عن ابن عباس أنها نزلت في علماء اليهود ، كانوا

يصيبون من سفلتهم هدايا ، وكانوا يرجون أن يكون النبي المبعوث منهم

فلما بعث من غيرهم ، غيروا صفته وقالوا : هذا نعت النبي الذي يخرج في آخر الزمان ، حتى لا يتبعوه

وروي عنه أنه قال: إن الملوك سألوا علماءهم قبل المبعث ما الذي تجدون في التوراة؟ فقالوا: نجد أن الله يبعث نبياً من بعد المسيح قيل له محمد ، بتحريم الربا والخمر والملاهي وسفك الدماء فلما بعث ، قالت الملوك لليهود: هذا الذي تجدونه في كتابكم؟ فقالوا ، طمعاً في أموال الملوك ليس هذا بذلك النبي .

فأعطاهم الملوك الأموال ، فأنزلت إكذاباً لهم

وقيل : نزلت في كل كاتم حق ، لأخذ غرض أو إقلة غرض من مؤمن ويهودي ومشرِك ومعتل .

وإن صح سبب نزول ، فهي عامة ، والحكم للعموم

وإن كان السبب خاصاً ، فيتناول من علماء المسلمين من كتم الحق مختاراً لذلك ، لسبب دنيا يصيبها

﴿ ما أنزل الله من الكتاب ﴾ : ظاهره أنه أنزل من علو إلى أسفل ، وأنه تعالى أنزل ملكه ، أي بالكتاب على

رسوله .

وقيل : معنى أنزل الله ، أي أظهر ، كقوله : ﴿ سأنزل مثل ما أنزل الله ﴾ ، أي أظهر .

فكون المعنى : أن الذين يكتمون ما أظهر الله ، فيكون الإظهار في مقابلة الكتمان

وفي المراد بالكتاب هنا أقوال: أحدها : أنه التوراة ، فيكون الكاتمون أحلياً لليهود ، كتموا صفة رسول الله

صلى الله عليه وسلم وغيرها ، وكنوا آيات في التوراة ، كآية الرجم وشبه ذلك

وقيل : التوراة والإنجيل ، ووجد اللفظ على المكتوب ، ويكون الكاتمون اليهود والنصارى

وصف الله نبيه في الكتابين ، ونعته فيهما وسماه فقال : ﴿ يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل ﴾ وقال

: ﴿ ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد ﴾ والطائفتان أنكروا صفة رسول الله صلى الله عليه

وسلم .

وقد شهدت التوراة والإنجيل بذلك ، والنصوص موجودة فيهما ، إلا أن في مواضع منها في التوراة في الفصل

التاسع ، وفي الفصل العاشر من السفر الأول ، وفي الفصل العشرين من السفر الخامس

ومنها في الإنجيل مواضع تدل على ذلك ، قد ذكر جميعها ، من تعرض للكلام على ذلك

وقيل : الكتاب المكتوب ، وهو أعم من التوراة والإنجيل ، فيتناول كل من كتم ما أنزل الله مما يتعلق بالأحكام

قديمًا وحديثًا ، وكل كلم لحق وساتر لأمر مشروع .
﴿ ويشترون به ثمنًا قليلاً ﴾ : لما تعوضوا عن الكتم شيئاً من سحت الدنيا ، أشبه ذلك البيع والشراء ،
لانظواتهما على عوض ومعوض عنه ، فأطلق عليه اشتراء
وبه : الضمير عائداً على الكتمان ، أو الكتاب ، أو على الموصول الذي هو ما أقوال ثلاثة ، أظهرها الآخر ،
ويكون على حذف مضاف ، أي بكم ما أنزل الله به

(155/2)

والفرق بين هذا القول وقول من جعله عائداً على الكتم ، أنه يكون في ذلك القول عائداً على المصدر المفهوم من

قوله : ﴿ يكتمون ﴾ ، وفي هذا عائداً على ما على حذف مضاف ، وتقدم الكلام في تفسيقوله : ﴿
ليشتروا به ثمنًا قليلاً ﴾ فأغنى عن إعادته ، إلا فعل الاشتراء جعل علة هناك وهنا جعل معطوفاً على قوله
﴿ يكتمون ﴾ ، ورتب الخبر على مجموع الأمرين من الكتم والاشتراء ، لأن الكتم ليست أسبابه منحصرة في
الاشتراء ، بل الاشتراء بعض أسبابه

فكتم ما أنزل الله من الكتاب ، وهو أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وإنكار نبوته وتبديل صفته ، كان
لأمر منها البغي ، ﴿ بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده ﴾ ومنها الخسارة ، لكونه من العرب
لامتهم .

ومنها طلب الرياسة ، وأن يستتبعوا أهل ملتهم

ومنها تحصيل أموالهم ورشاء ملوكهم وعوامهم .

﴿ أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ﴾ : أتى بجبر إن جملة ، لأنها أبلغ من المفرد ، وصدر بأولئك ، إذ هو

اسم إشارة دال على اتصاف المخبر عنه بالأوصاف السابقة

وقد تقدم لنا الكلام في ذلك في قوله : ﴿ أولئك على هدى من ربهم ﴾ ثم أخبر عن أولئك بأخبار أربعة :

الأول: ﴿ ما يأكلون في بطونهم إلا النار ﴾ ، فمنهم من حمه على ظاهره وقال: إن ذلك يكون في الدنيا ، وإن

الرشاء التي هم يأكلونها تصير في أجوافهم ناراً ، فلا يحسون بها إلا بعد الموت

ومنهم تعالى أن يدركوا أنها نار ، استدراجاً وإملاء لهم

ويكون في هذا المعنى بعض تجوز ، لأنه حالة الأكل لم يكن ناراً ، إنما بعد صارت في بطونهم ناراً

وقيل: إن ذلك يكون في الآخرة ، فهو حقيقة أيضاً.

واختلفوا فقيل: جميع ما أكلوه من السحت والرشاء في الدنيا يجعل ناراً في الآخرة ، ثم يطعمهم الله إياه في النار

وقيل: يأمر الزبانية أن تطعمهم النار ليكون عقوبة الأكل من جنسه

وأكثر العلماء على تأويل قوله: ﴿ ما يأكلون في بطونهم إلا النار ﴾ ، على معنى: أنهم يجازون على ما اقتروه

من كتم ما أنزل الله ، والاشتراء به الثمن القليل ، بالنار

وإن ما اكتسبوه بهذه الأوصاف الذميمة مآله إلى النار.

وعبر بالأكل ، لأنه أعظم منافع ما تصرف فيه الأموال

وذكر في بطونهم ، إما على سبيل التوكيد ، إذ معلوم أن الأكل لا يكون إلا في البطن ، فصار نظير ﴿ ولا طائر

يطير بجناحيه ﴾ أو كناية عن ملء البطن ، لأنه يقال: فلان أكل في بطنه ، وفلان أكل في جيب بطنه.

أو لرفع توهم الجواز ، إذ يقال: أكل فلان ماله ، إذا بذره ، وإن لم يأكله

وجعل المأكول النار ، تسمية له بما يؤول إليه ، لأنه سبب النار ، وذلك كما يقولون أكل فلان الدم ، يريدون الدية

، لأنها بدل من الدم ، قال الشاعر:

(156/2)

فلو أن حياً يقبل المال فدية . . .

لسقنا إليه المال كالسيل منعماً

ولكن لنا قوم أصيب أخوهم. . .

رضا العار واختاروا على اللبن الدما

وقال آخر:

أكلت دماً إن لم أرك بضرية. . .

بعيدة مهوى القرط طيبة النشر

وقال آخر:

تأكل كل ليلة أكافا. . .

أي ثمن أكاف، ومعنى التلبس موجود في جميع ذلك.

وتسمية الشيء بما يؤول إليه كثير، ومن ذلك ﴿ إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً إنما يأكلون في بطونهم

ناراً ﴾ ومن ذلك الذي يشرب في آنية الذهب والفضة، إنما يجرجر في بطنه نار جهنم، وذكر في بطونهم تنبيهاً

على شرهم وتقبيحاً لتضييع أعظم النعم لأجل المطعوم الذي هو أحسن تناول، قاله الراغب

وقال ابن عطية نحوه، قال: وفي ذكر البطن تنبيه على مذهبهم، بأنهم باعوا آخرتهم بمظهم من المطعم الذي لا

خطره، وعلى هجنتهم بطاعة بطونهم

﴿ ولا يكلمهم الله يوم القيامة ﴾ : هذا الخبر الثاني عن أولئك، وظاهره نفي الكلام مطلقاً، أعني مباشرتهم

بالكلام، فيكون ما جاء في القرآن، أو في السنة، مما ظاهره أنه تعالى يحاورهم بالكلام، متأولاً بأنه يأمر من

يقول لهم ذلك، نحو قوله تعالى: ﴿ قال اخسئوا فيها ولا تكلمون ﴾ ويكون في نفي كلامه تعالى إياهم، دلالة

على الغضب عليهم، ألا ترى أن من غضب على شخص صرمه وقطع كلامه؟ لأن في التكلم، ولو كان بشر،

تأنيساً والتفاتاً إلى المكلم

وقيل: معنى ولا يكلمهم الله: أي يغضب عليهم.

وليس المراد نفي الكلام، إذ قد جاء في غير موضع ما ظاهره أنه يكلم الكافرين، قاله الحسن

وقيل: المعنى ليس على العموم، إذ قد جاء في القرآن ما ظاهره أنه يكلمهم، كقوله ﴿ فوربك لنسألنهم

أجمعين ﴾ والسؤال لا يكون إلا بالتكليم، وقال: ﴿ قال اخسئوا فيها ولا تكلمون ﴾ .

فالمعنى: لا يكلمهم كلام خير وإقبال وتحية، وإنما يكلمهم كلاماً يشق عليهم

وقيل: المعنى لا يرسل إليهم الملائكة بالتحية.

وقيل: ولا يكلمهم الله، تعريض بجرمانهم حال أهل الجنة في تكريمه الله إياهم بكلامه

وقيل: المعنى لا يحملهم على الكلام، لأن من كلمته، كنت قد استدعيت كلامه، كأنه قائل لا يستدعي

كلامهم فيكون نحو قوله: ﴿ولا يؤذن لهم فيعتذرون﴾ فنفى الكلام، وهو يراد ما يلزم عنه، وهو استدعاء

الكلام.

﴿ولا يزيكهم﴾: هذا هو الخبر الثالث، والمعنى: لا يقبل أعمالهم كما يقبل أعمال الأتقياء، أو لا ينزلهم

منزلة الأتقياء.

وقيل: المعنى لا يصلح أعمالهم الخبيثة

وقيل: المعنى لا يثني عليهم من قولهم زكى فلاناً، إذ أثنى عليه، قاله الزجاج

وقيل: لا يطهرهم من دنس كفرهم، وهو معنى قول بعضهم لا يطهرهم من موجبات العذاب، قاله ابن جرير

وقيل: المعنى لا يسميهم أتقياء.

(157/2)

﴿ولهم عذاب أليم﴾: هذا هو الخبر الرابع لأولئك، وقد تقدم تفسير قوله ﴿ولهم عذاب أليم﴾ في أول

السورة.

وترتب على الكتمان واشتراء الثمن القليل هذه الأخبار الأربعة، وانعطفت بالواو الجامعة لها

وعطف الأخبار بالواو، ولا خلاف في جوازه، بخلاف أن لا تكون معطوفة، فإن في ذلك خلافاً وتفصيلاً

وناسب ذكر هذه الأخبار ما قبلها، ومناسب عطف بعضها على بعض، لما نذكره فنقول: متى ذكر وصف

ورتب عليه أمر، فللعرب فيه طريقان أحدهما: أن تكون تلك الأمور المترتبة على الأوصاف مقابلة لها،

الأول منها لأول تلك الأوصاف ، والثاني للثاني ، فتحصل المقابلة من حيث المعنى ومن حيث الترتيب اللفظي

، حيث قول الأول بالأول ، والثاني بالثاني

وتارة يكون الأول من تلك الأمور مجاوراً لما يليه من تلك الأوصاف ، فتحصل المقابلة من حيث المعنى ، لا من

حيث الترتيب اللفظي ، وهذه الآية جاءت من هذا القبيل

لما ذكر تعالى اشتراءهم الثمن القليل ، وكان ذلك كناية عن مطاعمهم الخبيسة الفانية ، بدأ أولاً في الخبر بقوله:

﴿ ما يأكلون في بطونهم إلا النار ﴾ .

ثم قابل تعالى كتمانهم الدين والكتمان ، هو أن لا يتكلموا به بل يخفوه بقوله تعالى ﴿ ولا يكلمهم الله ﴾ ،

فجوزوا على منع التكلم بالدين أن منعوا تكليم الله إياهم ، وابتنى على كتمانهم الدين ، واشتراتهم بما أنزل الله

ثمناً قليلاً ، أنهم شهود زور وأخبار سوء ، حيث غيروا نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وادعوا أن

النبي المبعث هو غير هذا ، فقوبل ذلك كله بقوله ﴿ ولا يزيكهم ﴾ .

ثم ذكر أخيراً ما أعد لهم من العذاب الأليم ، فرتب على اشتراعتهم القليل قوله: ﴿ ما يأكلون في بطونهم إلا

النار ﴾ ، وعلى الكتمان قوله: ﴿ ولا يكلمهم الله ﴾ ، وعلى مجموع الوصفين قوله: ﴿ ولا يزيكهم عذاب

أليم ﴾ .

فبدأ أولاً: بما يقابل فرداً فرداً ، وثانياً: بما يقابل المجموع.

ولما كانت الجملة الأولى مشتملة على فعل مسند إلى الله ، كان الكلام الذي قابلها فيه فعل مسند إلى الله

ولما كانت الثانية مسندة إليهم ، ليس فيها إسناد إلى الله ، جاءت الجملة المقابلة لها مسندة إليهم ، ولم يأت ما

يطعمهم الله في بطونهم إلا النار.

وناسب ذكر هذه الآية ما قبلها ، لأنه تعالى ذكر في الآية ما قبلها إياحة الطيبات ، ثم فصل أشياء من المحرمات ،

فناسب أن يذكر جزء من كتم شيئاً من دين الله ، ومما أنزله على أنبيائه ، فكان ذلك تحذيراً أن يقع المؤمنون

فيما وقع فيه أهل الكتاب ، من كتم ما أنزل الله عليهم واشتراتهم به ثمناً قليلاً

﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ﴾ ، أولئك: اسم إشارة إلى الكافرين الذين سبق ذكرهم ، وذكر ما

أوعدوا به ، وتقدم تفسير: ﴿ أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ﴾ مستوعباً في أول السورة ، فأغنى عن

إعادته.

﴿ والعذاب بالمغفرة ﴾ : لما قدم حالهم في الدنيا ، بأنهم اعتاضوا من الهدى الضلالة ، ذكر نتيجة ذلك في الآخرة ، وهو أنهم اعتاضوا من المغفرة التي هي نتيجة الهدى

(158/2)

وسبب النعم الأطول السرمدي ، العذاب الأطول السرمدي ، الذي هو نتيجة الضلالة ، لأنهم لما كانوا عالمين بالحق ، وكنموه لغرض خسيس دنيوي فإن كان ذلك اشتراء للعذاب بالمغفرة

وفي لفظ اشتروا إشعاراً يثارهم الضلالة والعذاب ، لأن الإنسان لا يشتري إلا ما كان له فيه رغبة ومودة

واختيار وذلك يدل على نهاية الخسارة ، وعدم النظر في العواقب

﴿ فما أصبرهم على النار ﴾ : اختلف في ما ، فالأظهر أنها تعجبية ، وهو قول الجمهور من المفسرين

وقد جاء : ﴿ قتل الإنسان ما أكفره ﴾ ﴿ أسمع بهم وأبصر ﴾ وأجمع النحويون على أن ما التعجبية في

موضع رفع بالابتداء واختلفوا ، أي نكرة تامة والفعل بعدها في موضع الخبر ؟ أو استفهامية صحبها معنى

التعجب والفعل بعدها في موضع الخبر ؟ أو موصولة والفعل بعدها صلة والخبر محذوف ؟ أو موصوفة والفعل

بعدها صفة والخبر محذوف ؟ أقوال أربعة ذكرت في النحو

الأول قول سيبويه والجمهور ، والثاني قول الفراء وابن درستويه ، والثالث والرابع للأخفش

وكذلك اختلفوا في أفعل بعد ما التعجبية ، أهو فعل ؟ وهو مذهب البصريين ، أم اسم ؟ وهو مذهب

الكوفيين .

ويجني عليه الخلاف في المنصوب بعده ، أهو مفعول به أو مشبه بالمفعول به ؟ وإذا قلنا إن الكلام هو تعجب ،

فالتعجب هو استعظام الشيء وخفاء حصول السبب ، وهذا مستحيل في حق الله تعالى ، فهو راجع لمن

يصح ذلك منه ، أي هم ممن يقول فيهم من رأيهم ما أصبرهم على النار! واختلف قائلو التعجب ، أهو صبر يحصل لهم حقيقة إذا كانوا في النار؟ فذهب إلى ذلك الأصم وقال إذا قيل لهم: ﴿ اخسأوا فيها ولا تكلمون ﴾ سكتوا واقطع كلامهم ، وصبروا على النار لياسهم من الخلاص وضعف قول الأصم ، بأن ظاهر التعجب ، أنه من صبرهم في الحال ، لأنهم سحيرون ، وبأن أهل النار قد يقع منهم الجزع.

وقيل : الصبر مجاز عن البقاء في النار ، أي ما أبقاهم في النار أم هو صبر يوصفون به في الدنيا ؟ وهو قول الجمهور .

واختلف ، أهو حقيقة أم مجاز ؟ والقائلون بأنه حقيقة ، قالوا معناه ما أصبرهم على عمل يؤديهم إلى النار ، لأنهم كانوا علماء بأن من عاند النبي صلى الله عليه وسلم صار إلى النار ، قاله المؤرج

وقيل : التقدير ما أصبرهم على عمل أهل النار ، كما تقول ما أشبه سخاءك بجاتم ، أي بسخاء حاتم ، فحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه ، وهو قول الكسائي وقطرب ، وهو قريب من قول المؤرج .

وقيل : اصبر هنا بمعنى أجرأ ، وهي لغة يمانية ، فيكون لفظ اصبر إذاً مشتركاً بين معناها المتبادر إلى الذهن من حبس النفس على الشيء المكروه ، ومعنى الجراءة ، أي ما أجرأهم على العمل الذي يقرب إلى النار ، قاله الحسن وقتادة والربيع وابن جبير

(159/2)

قال الفراء : أخبرني الكسائي قال : أخبرني قاضي اليمن أن خصمين اختصما إليه ، فوجبت اليمن على أحدهما ، فحلف له خصمه ، فقال له : ما أصبرك على الله ! أي ما أجرأك على الله ! والقائلون بأنه مجاز . فقيل : هو مجاز أريد به العمل ، أي ما أعملهم بأعمال أهل النار قاله مجاهد .

وقيل : هو مجاز أريد به قلة الجزع ، أي ما أقل جزعهم من النار وقيل : هو مجاز أريد به الرضا ، وتقديره أن

الراضي بالشيء يكون راضياً بمعلوله ولازمه ، إذا علم ذلك اللزوم
فلما أقدموا على ما يوجب النار ، وهم عالمون بذلك ، صاروا كالراضين بعذاب الله والصابر بعليه ، وهو
كما يقول لمن تعرض لغضب السلطان: ما أصبرك على القيد والسجن! وقال الزمخشري: فما أصبرهم على
النار! تعجب من حالهم في التباسهم بموجبات النار من غير مبالاة منهم
انتهى كلامه ، وانتهى القول في أن الكلام تعجب

وذهب معمر بن المنثى والمبرد إلى أن ما اسفهلمية لا تعجبية ، وهو استفهام على معنى التوبيخ بهم ، أي أي شيء
صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل؟ وهو قول ابن عباس والسدي
يقال: صبره وأصبره بمعنى: أي جعله يصبر ، لأن أصبره هنا بمعنى: حبس واضطر ، فيكون أفعل بمعنى:
فعل ، خلافاً للمبرد ، إذ زعم أن أصبر بمعنى: صبر ، ولا تعرف ذلك في اللغة ، وإنما تكون الهمزة للنقل ، أي
يجعل ذا صبر.

وذهب قوم إلى أن ما نافية ، والمعنى: أن الله ما أصبرهم على النار ، أي ما يجعلهم يصبرون على العذاب ،
فتلخص في معنى قوله: ﴿ فما أصبرهم على النار ﴾ التعجب والاستفهام والنفي ، وتلخص في التعجب ،
أهو حقيقة أم مجاز؟ وكلاهما: أذلك في الدنيا أو في الآخرة؟

﴿ ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق ﴾ ، ذلك: إشارة إلى ما تقدم من الوعيد ، قاله الزجاج؛ أو إلى الحكم
عليهم بأنهم من أهل الخلود في النار ، قاله الحسن ، أو العذاب ، قاله الزمخشري؛ أو الاشتراء ، قاله ابن عطية ،
تقريباً على بعض التفاسير في الكتاب من قوله ﴿ نزل الكتاب ﴾ ، وسيد ذكر أي ذلك الاشتراء بما سبق لهم
في علم الله وورد أخباره به ، أو الكتمان
وأبعدها أنه إشارة إلى ما تقدم من أخبار الله أنه ختم على قلوبهم ، وعلى سمعهم ، وعلى أبصارهم ، وأنهم
صم بكم عمي فهم لا يعقلون.

واختلف في إعراب ذلك فقيل: هو منصوب بفعل محذوف تقديره: فعلنا ذلك ، وتكون الباء في بأن الله متعلقة
بذلك الفعل المحذوف.

وقيل: مرفوع ، واختلفوا ، أهو فاعل ، والتقدير: وجب ذلك لهم؟ أم خبر مبتدأ محذوف ، التقدير: الأمر

ذلك؟ أي ما وعدوا به من العذاب بسبب أن الله نزل الكتاب بالحق
فاختلفوا، أم مبتدأ، والخبر قوله ﴿بأن الله نزل﴾؟ أي ذلك مستقر ثابت بأن الله نزل الكتاب بالحق،
ويكون ذلك إشارة إلى أقرب مذكور، وهو العذاب، ويكون الخبر ليس مجرد تنزيل الله الكتاب بالحق، بل ما
ترتب على تنزيله من مخالفته وكتمانه، وأقام السبب مقام المسبب

(160/2)

والتفسير المعنوي: ذلك العذاب حاصل لهم بكتمان ما نزل الله من الكتاب المصحوب بالحق، أو الكتاب الذي
نزله بالحق.

وقال الأخفش: الخبر محذوف تقديره: ذلك معلوم بأن الله، فيتعلق الباء بهذا الخبر المقدر، والكتاب التوراة
والإنجيل، أو القرآن، أو كتب الله المنزلة على أنبيائه، أو ما كتب عليهم من الشقاوة بقوله ﴿صم بكم عمي﴾
﴿، فيكون الكتاب بمعنى الحكم والقضاء، أقوال أربعة
بالحق، قال ابن عباس: بالعدل.

وقال مقاتل: ضد الباطل.

وقال مكّي: بالواجب، وحيثما ذكر بالحق فهو الواجب

﴿وإن الذين اختلفوا في الكتاب﴾، قيل: هم اليهود، والكتاب: التوراة، واختلفوا بينهم: كتمانهم بعث

عيسى، ثم بعث محمد صلى الله عليه وسلم

آمنوا ببعض، وهو ما أظهروه، وكفروا ببعض، وهو ما كتموه

وقيل: هم اليهود والنصارى، قاله السدي؛ واختلف كفروا بما قصه الله تعالى من قصص عيسى وأمه

عليهما السلام، ويانكار الإنجيل، ووقع الاختلاف بينهم حتى تلاعنوا وتقاتلوا

وقيل: كفار العرب، والكتاب: القرآن.

قال بعضهم: هو سحر، وبعضهم: هو أساطير الأولين، وبعضهم: هو مفترى إلى غير ذلك.

وقيل: أهل الكتاب والمشركون.

قال أهل الكتاب: إنه من كلام محمد صلى الله عليه وسلم، وليس هو من كلام الله

وقالوا: إنما يعلمه بشر، وقالوا: دارست، وقالوا: إن هذا الإختلاق، إلى غير ذلك

وقال المشركون: بعضهم قال: سحر، وبعضهم: شعر، وبعضهم: كهانة، وبعضهم: أساطير، وبعضهم:

افتراء إلى غير ذلك.

والظاهر الإخبار عن صدر منهم الإختلاف فيما أنزل الله من الكتاب بأنهم في معادة وتنافر، لأن الإختلاف

مظنة التباغض والتباين، كما أن الائتلاف مظنة التحاب والاجتماع

وفي المنتخب: الأقرب، حمل الكتاب على التوراة والإنجيل اللذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم

فيهما، لأن القوم قد عرفوا ذلك وكنموه، وعرفوا تأويله

فإذا أورد تعالى ما يجري مجرى العلة في إنزال العقوبة به، فالأقرب أن يكون المراد كتابهم الذي هو الأصل

عندهم، دون القرآن.

انتهى كلامه.

﴿لفي شقاق بعيد﴾: تقدم أن ذلك إما مأخوذ من كون هذا يصير في شق وهذا في شق، أو من كون هذا

يشق على صاحبه.

وكنى بالشقاق عن العداوة، ووصف الشقاق بالبعد، إما لكونه بعيداً عن الحق، أو لكونه بعيداً عن الألفة

أو كنى به عن الطول، أي في معادة طويلة لا تقطع.

وهذا الإختلاف هو سبب اعتقاد كل طائفة أن كتابها هو الحق، وأن غيره افتراء، وقد كذبوا في ذلك

كتب الله يشبه بعضها بعضاً، ويصدق بعضها بعضاً.

وقد تضمنت هذه الآيات الكريمة نداء الناس ثانياً، وأمرهم بالأكل من الحلال الطيب، ونهيمهم عن اتباع

الشیطان، وذكر خطواته، كأنهم يقتفون آثاره، ويطؤون عقبه

فكلما خطا خطوة ، وضعوا أقدامهم عليها ، وذلك مبالغة في اتباعه
ثم بين أنه إنما نهاهم عن اتباعه ، لأنه هو العدو والمظهر لعداوته
ثم لم يكف بذكر العداوة حتى ذكر أنه يأمرهم بالمعاصي
ولما كان لهم متبوعاً وهم تابعوه ، ناسب ذكر الأمر ، إذ هم ممثلون ما زين لهم ووسوس
ثم ذكر ما به أمرهم ، وهو أمره إياهم بالافتراء على الله ، والإخبار عن الله بما لا يعلمونه عن الله ، ثم ذكر شدة
إعراضهم عما أنزل الله ، واقتفاء اتباع آبائهم ، حتى أنهم لو كان آباؤهم مسلوبي العقل ولداية ، لكانوا
متبعيهم ، مبالغة في التقليد البحث والإعراض عن كتاب الله ، وجرياً خلفهم على سلف سننهم ، من غير نظر
ولا استدلال .

ثم ذكر أن مثل الكفار وداعيتهم إلى ما أنزل الله ، مثل الناقع بما لا يسمع إلا مجرد ألفاظ
ثم ذكر ما هم عليه من الصمم والبكم والعمى التي هي مانعة من وصول العلوم إلى الإنسان ، فلذلك ختم بقوله
﴿ فهم لا يعقلون ﴾ ، لأن طرق العقل والعلم منسدة عليهم
ثم نادى المؤمنين نداءً خاصاً ، وأمرهم بالأكل من الطيب وبالشكر لله
ثم ذكر أشياء مما حرم ، وأباح الأكل منها حال الاضطرار ، وشرطي تناول ذلك ألا يكون المضطر باغياً ولا
عادياً .

ولما أحل أكل الطيبات وحرم ما حرم هنا ، ذكر أحوال من كتم ما أنزل الله واشترى به النزر اليسير ، لتعبر هذه
الأمة مجال من كتم العلم وباعه بأخس ثمن ، إذ أخبر تعالى أنه لا يأكل في بطنه إلا النار ، أي ما يوجب أكله النار
وأن الله لا يكلمهم يوم القيامة ولا يذكيتهم حين يكلم المؤمنين تكليم رحمة وإحسان
وذكر أنهم مع انتفاء التعليم الذي هو أعلى الرتب للمرؤوس من الرئيس ، حيث أهله لمناجاته ومحادثته ،
وانتفاء الثناء عليهم لهم العذاب المؤلم

ثم بالغ في ذمهم بأن هؤلاء هم الذين آثروا الضلال على الهدى ، والعذاب على النعيم
ثم ذكر أنهم بصدد أن يتعجب من جلدهم على النار ، وأن ما حصل لهم من العذاب هو بسبب ما أنزل الله من
الكتاب فخالفوه.

ثم ذكر أن الذين اختلفوا فيما أنزل الله هم في معاداة لا تنقطع

(162/2)

لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قَبْلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ
وَالرَّبِّينَ وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ الرَّقَابِ وَأَقَامَ
الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنِينَ بَعْدَ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحَيْثُ أَصَابَ الْمَالِ الَّذِينَ
صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ (177) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ
بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءُ إِلِيهِمْ جِسَانِ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّنْ
رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ (178) وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ
تَتَّقُونَ (179) كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالرَّحِيمِ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا
عَلَى الْمُتَّقِينَ (180) فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَا إِثْمُهُ عَلَى الَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ (181) فَمَنْ
خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ (182)

قبل : ظرف مكان ، تقول : زيد قبلك .

وشرح المعنى : أنه في المكان الذي هو مقابلك فيه

وقد تسع فيه فيكون بمعنى : العندية المعنوية .

تقول لي : قبل زيد دين .

الرقاب : جمع رقبة ، والرقبة : مؤخر العنق ، واشتقاقها من المراقبة ، وذلك أن مكانها من البدن مكان الرقيب

المشرف على القوم.

ولهذا المعنى يقال: أعتق الله رقبتَه ، ولا يقال: أعتق الله عنقه ، لأنها لما سميت رقبة ، كانت كأنها تراقب العذاب.

ومن هذا يقال للتي لا يعيش لها ولد: رقوب ، لأجل مراعاتها موت ولدها.

قال في المتخب : وفعال جمع يطرد لفعلة ، سواء كانت اسماً نحو: رقبة ورقاب ، أو صفة نحو: حسنة وحسان ، وقد يعبر بالرقبة عن الشخص بجملته

البأساء : اسم مشتق من البؤس ، إلا أنه مؤنث وليس بصفة ، وقيل هو صفة أقيمت مقام الموصوف.

والبؤس والبأساء : الفقر ، يقال منه : بؤس الرجل ، إذا افتقر ، قال الشاعر:

ولم يك في بؤس إذا بات ليلة . . .

يناغي غزالاً ساجي الطرف أكحلا

والبأس : شدة القتال ، ومنه حديث علي : كما إذا اشتد البأس اتقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم

ويقال : بؤس الرجل ، أي شجع.

الضراء : من الضر ، فقيل : ليس بصفة ، وقيل : هو صفة أقيمت مقام الموصوف.

وفي الحديث : « وأعوذ بك من ضر أو مضرة » وقال أهل اللغة : الضراء ، بالفتح : ضد النفع ، والضر ،

بالضم .

الزمانة .

القصاص : مصدر قاص يقاص مقاصاً وقصاصاً ؛ نحو : قاتل يقاتل مقاتلة وقتالاً .

والقصاص : مقابلة الشيء بمثله ، ومنه : قتل من قتل بالمقتول ، وأصله من قصص الأثر : أي اتبعته ، لأنه

اتباع بدم المقتول ، ومنه قص الشعر : اتباع أثره .

الحر : معروف ، تقول : حر الغلام يحر حرية فهو حر ، وجمعه ، أعني فعلاً الصفة على أحرار محفوظ

وقالوا مرواً مراراً ، فإن كانت فعلاً صفة للآدميين جمعت الواو والنون ، وكما أن أحراراً محفوظ في الجمع ،

كذلك حرائر محفوظ في جمع حرّة مؤنثة .

القتلى: جمع قتيل، وهو منقاس في فاعيل، الوصف بمعنى ممت أو موجه
الأنثى: معروف، وهي فعلى، الألف فيه للتأنيث، وهو مقابل الذكر الذي هو مقابل للمرأة
ويقال للخصيتين أنثيان، وهذا البناء لا تكون ألفه إلا للتأنيث، ولا تكون للإلحاق، لفقد فعلل في كلامهم
الأداء: بمعنى التأدية، أدت الدين: قضيته، وأدى عنك رسالة: بلغها أنه لا يؤدي عني إلا رجل من أهل بيتي
، أي لا يبلغ.

أولوا: من الأسماء التي هي في الرفع بالواو، وفي الجر والنصب بالياء.
ومعنى أولوا: أصحاب، ومفرده من غير لفظه، وهو ذو بمعنى: صاحب.
وأعرب هذا الإعراب على جهة الشذوذ، ومؤنثه أولات بمعنى صاحبات، وإعرابها كإعرابها، فترفع
بالضمة وتجر وتنصب بالكسرة، وهما لازمان للإضافة إلى اسم جنس ظاهر، وكتبا في لمحفب بواو بعد
الألف، ولو سميت باولوا، زدت نونا فقلت جاء من أولون، ورأيت أولين، ومررت بأولين، نص على ذلك
سيبويه، لأنها حالة إضافتها مقدر سقوط نون منها لأجل الإضافة

(163/2)

كما تقول: ضار يوزيد، وضارين زيدا.
الألباب: جمع لب، وهو العقل الخالي من الهوى، سمي بذلك، إما لبنائه من قولهم ألب بالمكان، ولب به:
أقام، وإما من اللباب، وهو الخالص
وهذا الجمع مطرد، أعني أن يجمع فعل اسم على أفعال، والفعل منه على فعل بضم العين وكسرها، قاتوا
لبيت.

ولبيت ومجىء المضاعف على فعل بضم العين شاذ، استغثوا عنه بفعل نحو: عزيمت، وخف يخف.
فما جاء من ذلك شاذاً: لبيت، وسررت، وفللت، ودممت، وعززت

وقد سمع الفتح فيها إلا في: لبيت ، فسمع الكسر كما ذكرنا.

الجنف: الجور ، جنف ، بكسر النون ، يجنّف ، فهو جنف وجانف عن النحاس ، قال الشاعر

إني امرؤ منعت أرومة عامر . . .

ضيمي وقد جنفت على خصوم

وقيل: الجنف: الميل ، ومنه قول الأعشى:

تجانف عن حجر اليمامة ناقتي . . .

وما قصدت من أهلها لسوائكا

وقال آخر:

هم المولى وإن جنفوا علينا . . .

وأنا من لقائهم لزور

ويقال: أجنف الرجل ، جاء بالجنف ، كما يقال: ألام الرجل ، أتى بما يلام عليه ، وأخس: أتى بخسيس ﴿

ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ﴿ قال قتادة ، والربيع ، ومقاتل ، وعوف الأعرابي: نزلت في

اليهود والنصارى ، كانت اليهود تصلي للمغرب والنصارى للمشرق ، ويزعم كل فريق ان البر ذلك

وقال ابن عباس ، وعطاء ، ومجاهد ، والضحاك ، وسفيان: نزلت في المؤمنين ، سأل رجل النبي صلى الله

عليه وسلم فنزلت ، فدعاه وتلاها عليه

وقال بعض المفسرين: كان الرجل إذا نطق بالشهادتين وصلى إلى أي ناحية ثم مات وجبت له الجنة ، فلما

هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ونزلت الفرائض ، وحدت الحدود ، وصرفت القبلة إلى الكعبة ،

أنزلها الله .

وقيل: سبب نزولها إنكار الكفار على المؤمنين تحويلهم عن بيت المقدس إلى الكعبة ، ومناسبة هذه الآية لما

قبلها ظاهرة ، لأنها إن كانت في أهل الكتاب ، فقد جرى ذكرهم بأقبح الذكر من كتمانهم ما أنزل الله واشترائهم

به ثمنا قليلا ، وذكر ما أعد لهم ، ولم يبق لهم مما يظهرون به شعار دينهم إلا أصلاتهم ، وزعمهم أن ذلك البر ، فرد

عليهم بهذه الآية.

وإن كانت في المؤمنين فهو نهي لهم أن يعلقوا من شريعتهم بأيسر شيء كما تعلق أهل الكفاين ، ولكن عليهم العمل بجمع ما في طاقتهم من تكاليف الشريعة على ما بينها الله تعالى
وقرأ حمزة ، وحنفص ﴿ ليس البر ﴾ بنصب الراء ، وقرأ باقي السبعة برفع الراء
وقال الأعمش في مصحف عبد الله: لا تحسن البرّ ، وفي مصحف أبيّ ، وعبد الله أيضا: ليس البر بأن تولوا ،
فمن قرأ بنصب البر جعله خبر ليس ، وأن تولوا في موضع الاسم ، والوجه أن يلي المرفوع لأنها بمنزلة الفعل
المتعدّي ، وهذه القراءة من وجه أولى ، وهو أن جعل فيها اسم ليسن أن تولوا ، وجعل الخبر البر ، وأن وصلتها
أقوى في التعريف من المعرف بالألف واللام ، وقراءة الجمهور أولى من وجه ، وو: أن توسط خبر ليس بينها
وبين اسمها قليل ، وقد ذهب إلى المنع من ذلك ابن درستويه تشبيها لها بما .

(164/2)

مكتبة أمية كسر

أراد الحكم عليها بأنها حرف ، كما لا يجوز توسط خبر ما ، وهو محجوج بهذه القراءة المتواترة ، وبورود ذلك
في كلام العرب .

قال الشاعر :

سلي إن جهلت الناس عنا وعنهم . . .

وليس سواء عالم وجهول

وقال الآخر .

أليس عظيما أن تلمّ ملة . . .

وليس علينا في الخطوب معول

وقرأه : بأن تولوا ، على زيادة الباء في الخبر كما زادوها في اسمها إذا كان ان وصلتها

قال الشاعر:

أليس عجبياً بأن الفتى . . .

يصابُ ببعض الذي في يديه

أدخل الباء على اسم ليس ، وإنما موضعها الخبر ، وحسنَ ذلك في البيت ذكر العجيب مع التقرير الذي تفيدُه

الهمزة ، وصار معنى الكلام: أعجب بأن الفتى ، ولو قلت: أليس قائماً يزيد لم يجز.

والبراسم جامع للخير ، وتقدم الكلام فيه ، وانتصابُ قبل على الظف وناصبه تولوا ، والمعنى: أنهم لما أكثروا

الخوض في أمر القبلة حتى وقع التحويل إلى الكعبة

وزعم كل من الفريقين أن البر هو التوجه إلى قبلته ، فردَّ الله عليهم ، وقيل ليس البر فيما أتم عليه ، فإنه منسوخ

خارج من البر.

وقيل: ليس البر العظيم الذي يجب أن يهملوا بشأنه عن سائر صنوف البر أمر القبلة.

وقال قتادة قبلة النصارى مشرق بيت المقدس لأنه ميلاد عيسى على نبينا وعليه السلام لقوله تعالى ﴿

مكاناً شرقياً ﴾ واليهود مغربه والآية ردَّ على الفريقين

﴿ ولكن البر من آمن بالله ﴾ البر: معنى من المعاني ، فلا يكون خبره الذوات إلا مجازاً ، فإما أن يجعل البرُّ ،

هو نفس من آمن ، على طريق المبالغة ، قاله أبو عبيدة ، والمعنى ولكن البارَّ .

وإما أن يكون على حذف من الأول ، أي: ولكن ذا البر ، قاله الزجاج

أو من الثاني أي: برُّ من آمن ، قاله قطرب ، وعلى هذا خرَّجه سيبويه ، قال في كتابه: وقال جل وعز: ﴿

ولكن البر من آمن ﴾ وإنما هو: ولكن البرُّ من آمن بالله. انتهى .

وإنما اختار هذا سيبويه لأن السابق ، إنما هو نقي كون البر هو تولية الوجه قبل المشرق والمغرب ، فالذي

يستدرِك إنما هو من جنس ما ينفي ، وظاهر ذلك: ليس الكرم أن تبذل درهماً ، ولكن الكرم بذل الآلاف ، فلا

يناسب: ولكن الكرم من يبذل الآلاف إلا إن كان قبلة ليس الكرم بباذل درهم

وقال المبرد: لو كنت ممن يقرأ القرآن ولكن البر يفتح الباء ، وإنما قال ذلك لأنه يكون اسم فاعل ، تقول برت أير

فأنا برّ وبارّ، قيل: فبنى تارة على فعل، نحو: كهل، وصعب، وتارة على فاعل، والأولى ادعاء حذف الألف من البرّ، ومثله: سرّ، وقرّ، وربّ، أي: سارّ، وقارّ، وبارّ، وربّ.

(165/2)

وقال الفراء: من آمن، معناه الإيمان لما وقع من موقع المصدر جعل خبراً للأول، كأنه قال: ولكن البرّ الإيمان بالله، والعرب تجعل الاسم خبراً للفعل، وأنشد الفراء
لعمرك ما الفتيان أن تنبت اللحي . . .

ولكنما الفتيان كل فتى ندب

جعل نبات اللحية خبراً للفتى، والمعنى: لعمرك ما الفتوة أن تنبت اللحي، وقرأ نافع، وابن عامر: ولكن بسكون النون خفيفة، ورفع البرّ، وقرأ الباقر بفتح النون مشددة ونصب البرّ، والإعراب واضح، وقد تقدم نظير القراءتين في ﴿ولكن الشياطين كفروا﴾

﴿واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبیین﴾ ذكر في هذه الآية إن كان الإيمان مصرحاً بها كما جاء في حديث جبريل حين سأله عن الإيمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره» ولم يصرح في الآية بالإيمان بالقدر، لأن الإيمان بالكتاب يتضمنه، ومضمون الآيتان البرّ لا يحصل باستقبال المشرق والمغرب بل بمجموع أمور.

أحدها: الإيمان بالله، وأهل الكتاب أدخلوا بذلك، أما اليهود فللتجسم ولقولهم ﴿عزيرُ ابن الله﴾ وأما النصارى فلقولهم: ﴿المسيحُ ابنُ الله﴾ الثاني: الإيمان بالله واليوم الآخر، واليهود أدخلوا به حيث قالوا: ﴿لنُ تمسنا النارُ إلا أياماً﴾ والنصارى أكرهوا المعاد الجسماني .

والثالث: الإيمان بالملائكة، واليهود عادوا جبريل

والرابع: الإيمان بكتب الله، والنصارى واليهود أنكروا القرآن

والخامس: الإيمان بالنبيين، واليهود قتلوهم، وكلا الفريقين من أهل الكتاب طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم.

والسادس: بذل الأموال على وفق أمر الله، واليهود ألقوا الشبه لأخذ الأموال

والسابع: إقامة الصلاة والزكاة، واليهود يمتنعون منها.

والثامن: الوفاء بالعهد، واليهود تقضوه

وهذا النفي السابق، والاستدراك لا يحمل على ظاهرهما، لأنه نفي أن يكون التوجه إلى القبلة بوثم حكم بأن البر أمرٌ.

أحدها: الصلاة، ولا بدّ فيها من استقبال القبلة، فيحمل النفي للبر على نفي مجموع البرّ، لا على نفي أصله،

أي: ليس البر كله هو هذا، ولكن البر هو ما ذكر، ويحمل على نفي أصل البرّ، لأن استقبالهم المشرق والمغرب

بعد النسخ كان إثماً وفجوراً، فلا يعدّ في البرّ، أو لأن استقبال القبلة لا يكون براً إذا لم تقارنه معرفة الله تعالى،

وإنما يكون براً مع الإيمان وتلك الشرائط

وقدم الملائكة والكتب على الرسل، وإن كان الإيمان بوجود الملائكة وصدق الكتب لا يحصل إلا بواسطة

الرسل، لأن ذلك اعتبر فيه الترتيب الوجودي، لأن الملك يوجد أولاً ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب،

ثم يصل ذلك الكتاب إلى الرسول، فروعى الترتيب الوجودي الخارجي، لا الترتيب الذهني

(166/2)

وقدم الإيمان بالله واليوم الآخر على الإيمان بالملائكة والكتب والرسل، لأن المكلفه مبدأ، ووسط،

ومنتهى، ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات، وهو المراد بالإيمان بالله واليوم الآخر، وأما معرفة

مصالح الوسط فلا تتم إلا بالرسالة، وهي لا تتم إلا بأمر ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي، والموحي به وهو

الكتاب، والموحي إليه: وهو الرسول.

وقدم الإيمان على أفعال الجوارح، وهو إيتاء المال والصلاة والزكاة لأن أعمال القلوب أشرف من أعمال الجوارح، ولأن أعمال الجوارح النافعة عند الله تعالى إنما تنشأ عن الإيمان وبهذه الخمسة التي هي متعلق الإيمان، حصلت حقيقة الإيمان، لأن الإيمان بالله يستدعي الإيمان بوجوده وقدمه وبقائه وعلمه بكل المعلومات، وتعلق قدرته بكل الممكنات، وإرادته وكونه سمياً وبصيراً متكلاً، وكونه منزهاً عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية، والإيمان باليوم الآخر يحصل به العلم بما يلزم، من أحكام المعاد، والثواب، والعقاب، وما يتصل بذلك.

والإيمان بالملائكة يستدعي صحة أدائهم الرسالة إلى الأنبياء وغير ذلك من أحوال الملائكة

والإيمان بالكتاب يقتضي التصديق بكتب الله المنزلة

والإيمان بالنبيين يقتضي التصديق بصحة نبوتهم وشرائعهم

قال الراغب: فإن قيل لم قدم هنا ذكر اليوم الآخر وأخره في قوله.

﴿ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر﴾ قيل: يجوز ذلك، مع أن الواو لا تقتضي ترتيباً من

أجل أن الكافر لا يعرف الآخرة، ولا يعنى بها وهي أبعد الأشياء عن الحقائق عنده، فأخر ذكره

ولما ذكر حال المؤمنين، والمؤمن أقرب الأشياء إليه أمر الآخرة، وكل ما يفعله ويتحراه فإنه يقصد به وجه الله

تعالى، ثم أمر الآخرة، فقدم ذكره تنبيهاً على أن البر مراعاة الله ومراعاة الآخرة ثم مراعاة غيرهما

انتهى كلامه.

﴿وأتى المال على حبه﴾ إيتاء المال هنا قيل: كان واجباً، ثم نسخ بالزكاة، بوضعف بأنه جمع هنا بينه وبين الزكاة.

وقيل: هي الزكاة، وبين بذلك مصارفها، وضعف بعطف الزكاة عليه، فدل على أنه غيرها

قيل: هي نوافل الصدقات والمبار، وضعف بقوله آخر الآية ﴿أولئك هم المتقون﴾ وقف التقوى عليه، ولو

كان ندباً لما وقف التقوى، وهذا التضعيف ليس بشيء لأن المشار إليهم بالتقوى من اتصف بمجموع

الأوصاف السابقة المشتملة على المفروض والمندوب، فلم يفرد التقوى، ثم اتصف بالمندوب فقط ولا وقفها

عليه ، بل لوجاء ذكر التقوى لمن فعل المندوب ساغ ذلك ، لأنه إذا أطاع الله في المندوب فلائن يطيعه في المفروض أخرى وأولى .

وقيل : هو حق واجب غير الزكاة .

قال الشعبي : إن في المال حقاً سوى الزكاة وتلاهذه الآية

وقيل : رفع الحاجات الضرورية مثل إطعام الطعام للمضطر ، فأما ما روي على أن الزكاة تحت كل حق ، فيحمل على الحقوق المقدرة .

أما ما لا يكون مقدراً فغير منسوخ ، بدليل وجوب التصدق عند الضرورة ، ووجوب النفقة على الأقارب وعلى المملوك ، وذلك كله غير مقدّر .

(167/2)

﴿ على حبه ﴾ متعلق ﴿ باتى ﴾ وهو حال ، والمعنى : أنه يعطي المال محباً له ، أي : في حال محبته للمال واختياره وإيثاره ، وهذا وصف عظيم ، أن تكون نفس الإنسان متعلقتهبي تعلق الحب بمحبويه ، ثم يؤثر به غيره ابتغاء وجه الله ، كما جاء : أن تصدق وأنت صحيح شحيح تحشى الفقر وتأمل الغنى ، والظاهر أن الضمير في ﴿ حبه ﴾ عائد على المال لأنه أقرب مذكور ، ومن قواعد النحويين أن الضمير لا يعود على غير الأقرب إلا بدليل ، والظاهر أن المصدر فاعله المؤتي ، كما فسرناه ، وقيل : الفاعل المؤتون ، أي حبههم له واحتياجهم إليه وفاقتهم ، وإلى الأول ذهب ابن عباس ، أي أعطى المال في حال صحته ومحبه له فآثر به غيره ، فقول ابن الفضل : إنه أعاده على المصدر المفهوم من آتى ، أي على حب الإيتاء ، بعيد من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى ، أما من حيث اللفظ فإنه يعود على غير مصرح به ، وعلى أبعد من المال ، وأما المعنى فلائن من فعل شيئاً وهو يجب أن يفعله لا يكاد يمدح على ذلك ، لأن في فعله ذلك هوى نفسه ومرادها ، وقال زهير :

تراه إذا ما جئتته مهتلاً . . .

كأنك تعطيه الذي أنت سائله

وقول من أعاده على الله تعالى أبعد ، لأنه أعاده على لفظ بعيد مع حسن عوده على لفظ قريب ، وفي هذه

الأوجه الثلاثة يكون المصدر مضافاً للفاعل ، وهو أيضاً بعيد

قال ابن عطية: ويجيء قوله ﴿ على حبه ﴾ اعتراضاً بليغاً أثناء القول انتهى كلامه

فإن كان أراد بالاعتراض المصطلح عليه في النحو فليس كذلك ، لأن شرط ذلك أن تكون جملة ، وأن لا يكون

لها محل من الإعراب ، وهذه ليست بجملة ، ولها محل من الإعراب

وإن أراد بالاعتراض فصلاً بين المفعولين بالحال فيصح ، لكن فيه إلباس ، فكان ينبغي أن يقول فصلاً بليغاً بين

أثناء القول .

﴿ ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب ﴾ أما ذوو القربى فالأولى حملها على

العموم ، وهو: من تقرب إليك بولادة ، ولا وجه لتقصير ذلك على الرحم المحرم ، كما ذهب إليه قوم ، لأن الحرم

حكم شرعي ، وأما القرابة فهي لفظة لغوية لموضوعة للقرابة في النسب ، وإن كان من يطلق عليه ذلك يتفاوت

في القرب والبعيد .

وقد رويت أحاديث كثيرة في صلة القرابة ، وقد تقدم لنا الكلام على ذوي القربى ، واليتامى ، والمساكين ، في

قوله ﴿ وبالوالدين إحساناً وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسناً ﴾ فاغنى عن اعادته .

﴿ ذوي القربى ﴾ وما بعده من المعطوفات هو المفعول الأول على مذهب الجمهور ﴿ المال ﴾ هو المفعول

الثاني .

ولما كان المقصود الأعظم هو إيتاء المال على حبه قدم المفعول الثاني اعتناءً به لهذا المعنى

وأما على مذهب السهيلي فإن ﴿ المال ﴾ عنده هو المفعول الأول ، و ﴿ ذوي القربى ﴾ وما بعده هو

المفعول الثاني ، فأتى التقديم على أصله عنده

و ﴿اليتامى﴾ معطوف على ﴿ذوي القربى﴾ حمله بعضهم على حذف أي ذوي يتامى، قال لأنه لا يحسن من المتصدق أن يدفع المال إلى اليتيم الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه ومتى فعل ذلك خطأ، فإن كان مراهقاً عارفاً بمواقع حقه، والصدقة تؤكل أو تلبس، جاز دفعها إليه، وهذا على قول من خص اليتيم بغير البالغ، وأما من البالغ والصغير عنده ينطلق عليهما يتيم، فيدفع للبالغ ولولي الصغير انتهى.

ولا يحتاج إلى تقدير هذا المضاف لصدق: آتيت زيدا مالاً، وإن لم يباشره هو الأخذ بنفسه بل بوكيله ﴿ابن السبيل﴾: الضيف، قاله قتادة، وابن جبير، والضحاك، ومقاتل، والفراء، وابن قتيبة، والزجاج؛ أو المسافر يمر عليك من بلد إلى بلد، قاله مجاهد، وقاتادة أيضاً، والربيع بن أنس

وسمي: ابن السبيل بملازمته السبيل، وهو الطريق، كما قيل لظائر يلازم الماء ابن ماء، ولمن مرت عليه دهنوز ابن الليالي والأيام.

وقيل: سمي ابن سبيل لأن السبيل تبرزه، شبه إبرازها له بالولادة، فأطلقت عليه البنية مجازاً والمنقطع في بلد دون بلده، وبين البلد الذي انقطع فيه وبين بلده مسافة بعيدة، قاله أبو حنيفة، وأحمد، وابن جرير، وأبو سليمان الدمشقي، والقاضي أبو يعلى؛ أو الذي يريد سفراً ولا يجد نفقة، قاله الماوردي، وغيره عن الشافعي.

والسائلين: هم المستطعمون، وهو الذي تدعوه الضرورة إلى السؤال في سدّ خلته، إذ لا يباح له المسألة إلا عند ذلك.

ومن جعل إيتاء المال لهؤلاء ليس هو الزكاة، أجاز إيتاءه للمسلم والكافر، وقد ورد في الحديث ما يدل على ذم السؤال ويحمل على غير حال الضرورة

﴿الرقاب﴾: هم المكاتبون يعانون في فك رقابهم، قاله عليّ وابن عباس، والحسن، وابن زيد، والشافعي.

أو: عبيد يشترون ويعتقون، قاله مجاهد، ومالك، وأبو عبيد، وأبو ثور

وروي عن أحمد القولان السابقان.

أو الأسارى يقدون وتفك رقابهم من الأسر؛ وقيل هؤلاء الأصناف الثلاثة، وهو الظاهر.
فإن كان هذا الإيتاء هو الزكاة فاختلفوا، فقيل لا يجوز إلا في إعانة المكاتبين، وقيل: يجوز في ذلك، وفيمن
يشتره فيعته.

وإن كان غير الزكاة فيجوز الأمران، وجاء هذا الترتيب فيمن يوتي المال تقديماً، الأولي فالأولى، لأن الفقير
القريب أولى بالصدقة من غيره للجمع فيها بين الصلة والصدقة، ولأن القرابة من أكلوجوه في صرف المال
إليها، ولذلك يستحق بها الإرث، فلذلك قدم ثم أتبع باليتامى لأنه منقطع الحيلة من كل الوجوه لصغره، ثم أتبع
بالمساكين لأن الحاجة قد تشد بهم، ثم باين السبيل لأنه قد تشد حاجته في الرجوع إلى أهله، ثم بالسائلين
وفي الرقاب لأن حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره.

(169/2)

قال الراغب: اختير هذا الترتيب لما كان أولى من يتفقد الإنسان لمعروفه أقرابه، فكان تقديمه أولى، ثم عقبه
باليتامى، والناس في المكاسب ثلاثة: معيل غير معول، ومعول معيل، ومعول غير معيل
واليتيم: معول غير معيل، فمواستبعد الأقارب أولى.

ثم ذكر المساكين الذين لا مال لهم حاضراً ولا غائباً، ثم ذكر ابن السبيل الذي يكون له مال غائب، ثم ذكر
السائلين الذين منهم صادق وكاذب، ثم ذكر الرقاب الذين لهم أرباب يعولونهم فكل واحد من آخر ذكره أقل
فقراً من ذكره عليه.

انتهى كلامه.

وأجمع المسلمون على أنه إذا نزل بالمسلمين حاجة وضرورة بعد أداء الزكاة، فإنه يجب صرف المال إليها
وقال مالك: يجب على الناس فك أسراهم وإن استغرق ذلك أموالهم، واختلفوا في اليتيم هل يعطى من

صدقة التطوع بمجرد اليتيم على جهة الصلة وإن كان غنياً؟ أو لا يعطى حيث يكون فقيراً؟ قولان لأهل العلم
﴿ وأقام الصلاة وآتى الزكاة ﴾ : تقدم الكلام على نظير هاتين الجملتين ، فإن كان أريد بالإيتاء السابق الزكاة
كان ذكر هذا توكيداً ، والألف قد تقدمت الأقاويل فيه إذا لم يُردَّ به الزكاة ، هذا هو الظاهر ، لأن مصرف الزكاة
فيه أشياء لم تذكر في مصرف هذا والإيتاء ، وقد تقدم القول في تقديم الصلاة على الزكاة ، وهو أن الصلاة أفضل
العبادات البدنية ، وتكرر في كل يوم وليلة ، وتجب على كل عاقل بالشروط المذكورة ، فلذلك قدمت
وعطف قوله : ﴿ وأقام الصلاة وآتى الزكاة ﴾ على صلة من ، وصلة من آمن وآتى ، وتقدمت صلة من التي
هي : آمن ، لأن الإيمان أفضل الأشياء المتعبد بها ، وهو رأس الأعمال الدينية ، وهو المطلوب الأول
وثنى بإيتاء المال من ذكر فيه ، لأن ذلك من آثار الأشياء عند العرب ، ومن مناقبها الجليلة ، ولهم في ذلك أخبار
وأشعار كثيرة ، ينتخرون بذلك حتى هم يحسنون للقرابة وإن كانوا مسيئين لهم ، ويحتملون منهم ما لا يحتملون
من غير القرابة ، ألا ترى إلى قول طرفة العبدي

فما لي أراني وابن عمي مالكا . . .
متى أدن منه بناً عني ويبعد

ويكفي من ذلك في الإحسان إلى ذوي القربى قصيدة المقنع الكندي التي أولها

يعانتي في الدين قومي وإنما . . .

ديوني في أشياء تكسبهم حمداً

ومنها :

لهم جل مالي أن تتابع لي غنى . . .

وإن قل مالي لم أكلفهم رفاً

وكانوا يحسنون إلى اليتامى ويلطفون بهم ، وفي ذلك يقول بعضهم

إذا بعض السنين تعرقتنا . . .

كفى الأيتام فقد أبي اليتيم

يفتخرون بالإحسان إلى المساكين وابن السبيل من الأضياف والمسافرين ، كما قال زهير بن أبي سلمى

صلى الله عليه وسلم

السلامة كسر

على مكثريهم رزق من يعتريهم . . .

وعند المقلين السماحة والبذل

وقال المقنع

واني لعبد الضعف ما دام نازلاً . . .

وقال آخر

ورب ضيفٍ طرق الحَيَّ سُرَى . . .

صادف زاداً وحديثاً ما اشتهى

(170/2)

عَلَيْهِ
صَلَّى
وَسَلَّمَ

مكتبة
أمة
مكة

وقال مرة بن محكان:

لا تعذليني على إتيان مكرمة . . .

ناهبتها إذ رأيت الحمد منتهباً

في عقربابٍ ولا مال أجود به . . .

والحمد خير لمن يتأبه عقبا

وقال إياس بن الارت:

واني لقوال لعاتي: مرحبا . . .

وللطالب المعروف: إنك واجدُه

واني لما أبسط الكف بالند . . .

إذا شنجت كف البخيل وساعده

فلما كان ذلك من شيمهم الكريمة جعل ذلك من البر الذي ينطوي عليه المؤمن ، وجعل ذلك مقدمة لإيتاء الزكاة

، يحرص عليها بذلك ، إذ من كان سبيله إنفاق ماله على القرابة واليتامى والمساكين ، وإيتاء السبيل على سبيل المكرمة ، فلأن ينفق عليه ما أوجب الله عليه إنفاقه من الزكاة التي هي طهرته ويرجو بذلك الثواب الجزيل عنده أوكد وأحب إليه.

﴿ والموفون بعهدهم إذا عاهدوا ﴾ : والموفون معطوف على من آمن ، وقيل: رفعه على إضمار ، وهم الموفون ، والعامل في: إذا ، الموفون ، والمعنى أنه لا يتأخر الإيفاء بالعهد عن وقت المعاهدة ، وقد تقدم الكلام على الإيفاء والعهد في قوله: ﴿ وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم ﴾ وفي مصحف عبد الله: والموفين ، نصباً على المدح.

وقرأ الجحدري ، بعهدهم على الجمع

﴿ والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس ﴾ : انصب : والصابرين على المدح ، والقطع إلى الرفع أو

النصب في صفات المدح والذم والترحم ، وعطف الصفات بعضها على بعض مذكور في علم النحو

وقرأ الحسن ، والأعمش ، ويعقوب والصابرون ، عطفاً على: الموفون ، وقال الفارسي: إذا ذكرت الصفات

الكثيرة في معرض المدح والذم ، والأحسن أن تختلف بإعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها ، لأن هذا

الموضع من مواضع الإطناب في الوصف والإبلاغ في القول ، فإذا خولف بإعراب الأوصاف كان المقصود أكمل

، لأن الكلام عند الاختلاف يصير كأنه أنواع من الكلام ، وضروب من البيان ، وعند الاتحاد في الإيجب يكون

وجهاً واحداً أو جملة واحدة.

انتهى كلامه.

قال الراغب: وإنما لم يقل: ووفى ، كما قال: وأقام ، لأمرين: أحدهما: اللفظ ، وهو أن الصلة متى طالت كان

الأحسن أن يعطف على الموصول دون الصلة لتلايطول ويقبح ، والثاني أنه ذكر في الأول ما هو داخل في حيز

الشريعة ، وغير مستفاد إلا منها ، والحكمة العقلية تقتضي العدالة دون الجور ، ولما ذكر الوفاء بالعهد ، وهو ما

تقتضي به العقود المجردة ، صار عطفه على الأول أحسن ، ولما كان الصبر من وجه مبدأ الفضائل ، ومن وجه

جامعاً للفضائل ، إذ لا فضيلة إلا وللصبر فيها أثر بليغ ، غير إعرابه تنبيهاً على هذا المقصد

انتهى كلامه.

واتفقوا على تفسير قوله ﴿حين البأس﴾ أنه: حالة القتال.
واختلف المفسرون في: البأساء والضراء، فأكثرهم على أن البأساء هو الفقر وإن الضراء الزمانة في الجسد،
وإن اختلفت عبارتهم في ذلك، وهو قول ابن مسعود، وقاتدة، والربيع، والضحاك
وقيل: البأساء: القتال، والضراء: الحصار، ذكره الماوردي.

(171/2)

وهذا من باب الترقي في الصبر من الشديد إلى أشد، فذكر أولاً الصبر على الفقر، ثم الصبر على المرض وهو
أشد من الفقر، ثم الصبر على القتال وهو أشد من الفقر المرض.

قال الراغب: استوعب أنواع الصبر لأنه إما أن يكون فيما يحتاج إليه من القوت فلا يناله، وهو البأساء، أو
فيما ينال جسمه من ألم وسقم، وهو: الضراء في مدافعة مؤذية، وهو: البأساء.
انتهى كلامه.

وعدى الصابرين إلى البأساء والضراء بفي لأنه لا يمدح الإنسان على ذلك إلا إذا صار له الفقر والمرض
كالظرف، وأما الفقر وقتاً ما، أو المرض وقتاً ما، فلا يكاد يمدح الإنسان بالصبر على ذلك لأن ذلك قل أن يخلو
منه أحد.

وأما القتال فعدى الصابرين إلى ظرف زمانه لأنها حالة لا تكاد تدوم، وفيها الزمان الطويل في أغلب الأحوال
القتال، فلم تكن حالة القتال تعدى إليها بفي المقتضية للظرفية الحسية التي نزل المعنى المعقول فيها، كالجرم
الحسوس، وعطف هذه الصفات في هذه الآية بالواو يدل على أن من شرائط البراستكمالها وجمعها، فمن قام
بواحدة منها لم يوصف بالبر، ولذلك خص بعض العلماء هذا بالأنبياء عليهم السلام، قال: لأن غيرهم لا
يجتمع فيه هذه الأوصاف كلها، وقد تقدم الكلام على ذلك

﴿ أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون ﴾ أشار: بأولئك، إلى الذين جمعوا تلك الأوصاف الجليلة، من

الاتصاف بالإيمان وما بعده ، وقد تقدم لنا أن اسم الإشاري قوتى به لهذا المعنى ، أي: يشار به إلى من جمع عدة أوصاف سابقة ، كقوله: ﴿ أولئك على هدى من ربهم ﴾ والصدق هنا يحتمل أن يراد به الصدق في الأقوال فيكون مقابل الكذب والمعنى: أنهم يطابق أقوالهم ما انطوت عليه قلوبهم من الإيمان والخبر فإذا أخبروا بشيء كان صدقاً لا يتطرق إليه الكذب ، ومنه: « لا يزال الرجل يصدق ، ويتحرى الصدق ، حتى يكتب عند الله صادقاً ، ولا يزال الرجل يكذب ، ويتحرى الكذب ، حتى يكتب عند الله كذاباً .

<

ويحتمل أن يراد بالصدق: الصدق في الأحوال ، وهو مقابل الرياء أي أخلصوا أعمالهم لله تعالى دون رياء ولا سمعة ، بل قصدوا وجه الله تعالى ، وكانوا عند الظن بهم ، كما تقول صدقني الرمح ، أي وجدته عند اختباره كما اختار وكما اظن به ، والتقوى هنا اتقاء عذاب الله بتجنب معاصيه ، وامتنال طاعته وتويع هنا الخبر عن أولئك ، فأخبر عن أولئك الأول بالذين صدقوا ، وهو مفصول بالفعل الماضي لتحقيق اتصافهم به ، وأن ذلك قد وقع منهم وثبت واستقر ، وأخبر عن أولئك الثاني بموصول صلته اسم الفاعل ليدل على الثبوت ، وأن ذلك وصف لهم لا يتجدد ، بل صار سجية لهم ووصفاً لازماً ، ولكونه أيضاً وقع فاصلة آية ، لأنه لو كان فعلاً ماضياً لم كان يقع فاصلة .

(172/2)

﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصص في القتلى ﴾ : روى البخاري عن ابن عباس قال: كان في بني

إسرائيل القصص ، ولم يكن فيهم الدية

فقال الله تعالى هذه الآية.

وقال قتادة والشعبي: نزلت في قوم من العرب أعزة أقوياء لا يقتلون بالعبد منهم إلا سيدياً ، ولا بالمرأة إلا رجلاً . وقال السدي ، وأبو مالك: نزلت في فريقين قُتل أحدهما مسلم ، والآخر كافر معاهد ، كان بينهما على عهد

رسول الله صلى الله عليه وسلم قتال ، فقتل من كلا الفريقين جماعة من رجال ونساء وعبيد ، فنزلت ، فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم دية الرجل قصاصاً بدية الرجل ، ودية المرأة قصاصاً بدية المرأة ، ودية العبد قصاصاً بدية العبد .

ثم أصلح بينهما .

وقيل : نزلت في حين من العرب اقتتلوا قبل الإسلام ، وكان بينهما قتلى وجراحات لم يأخذ بعضهم من بعض قال ابن جبير : هما الأوس والخزرج .

وقال مقاتل بن حيان : هما قريظة والنضير ، وكان لأحدهما طولٌ على الأخرى في الكثرة والشرف ، وكانوا ينكحون نساءهم بغير مهر ، وأقسموا ليقتلن بالعبد الحر ، وجعلوا جراحاتهم ضعفي جراحات أولئك ، وكذلك كانوا يعاملونهم في الجاهلية ، فرفعوا أمرهم إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فنزلت ، وأمرهم

بالمساواة فرضوا ، وفي ذلك قال قائلهم

هم قتلوا فيكم مظنة واحد . . .

ثمانية ثم استمروا فأربعوا

وروي أن بعض غني قتل شأس بن زهير ، فجمع عليهم أبوه زهير بن خزيمه فقالوا له ، وقال له بعض من يذب عنهم : سل في قتل شأس ، فقال : إحدى ثلاث لا يرضيني غيرهن ، فقالوا : ما هن ؟ فقال : تحيون شأساً ، أو تملؤون داري من نجوم السماء ، أو تدفعون لي غنياً بأسرها فأقتلها ، ثم لأرى أنني أخذت عوضاً

ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنه لما حلال ما حلال قبل ، وحرّم ما حرّم ، ثم اتبع بذكر من أخذ ما لا يحرم وجهه ، وأنه ما يأكل في بطنه إلا النار ، واقتضى ذلك انتظام جميع المحرمات من الأموال ، ثم أعقب ذلك بذكر من اتصف

بالبر ، وأثنى عليهم بالصفات الحميدة التي انطوا عليها ، أخذ يذكر تحريم الدماء ، ويستدعي حفظها وصونها ، فنبه بمشروعية القصاص على تحريمها بونه على جواز أخذ مال بسببها ، وأنه ليس من المال الذي يؤخذ من غير وجهه ، وكان تقديم تبين ما أحل الله وما حرم من المأكول على تبين مشروعية القصاص لعموم

البلوى بالمأكول ، لأن به قوام البنية ، وحفظ صورة الإنسان

ثم ذكر حكم متلف تلك الصورة ، لأن من كان مؤمناً من وقوع القتل ، فهو بالنسبة لمن اتصف بالأوصاف

السابقة بعيد منه وقوع ذلك ، وكان ذكر تقديم ما تعم به البلوى أعم ، ونبه أيضاً على أنه ، وإن عرض مثل هذا الأمر الفظيع لمن اتصف بالبر ، فليس ذلك مخرجاً له عن البر ، ولا عن الإيمان ، ولذلك ناداهم بوصف الإيها فقال : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ .

(173/2)

وأصل الكتابة: الخط الذي يقرأ ، وعبر به هنا عن معنى الإلزام والإثبات ، أي فرض وأثبت ، لأن ما كتب جدير بنبوته وبقائه .

وقيل : هو على حقيقته ، وهو إخبار عن ما كتب في اللوح المحفوظ ، وسبقه القضاء .

وقيل : معنى كتب : أمر ، كقوله : ﴿ ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ﴾ أي : التي أمرتم بدخولها .

وقيل : يأتي كتب بمعنى جعل ، ومنه ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ﴾ ﴿ فسأكتبها للذين يتقون ﴾ وتعدي كتب هنا بعلی يشعر بالفرض والوجوب ، ﴿ وفي القتلى ﴾ في هنا للسببية ، أي : بسبب القتلى ، مثل : «دخلت امرأة النار في هرة» .

والمعنى : أنكم أيها المؤمنون وجب عليكم استيفاء القصاص من القاتل بسبب قتل القتلى بغير موجب ، ويكون الوجوب متعلق بالإمام أو من يجري مجراه في استيفاء الحقوق إذا أراد ولي الدم استيفاءه ، ليكون ذلك خطاباً مع القاتل ، والتقدير ، يا أيها القاتلون ، كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص ، وذلك أنه يجب على القاتل ، إذا أراد الولي قتله ، أن يستسلم لأمر الله وينقاد لقصاصه المشروع ، وليس له أن يمتنع بخلاف الزاني والسارق ، فإن لهما الهرب من الحد ، ولهما أن يستترا بستر الله ، ولهما أن لا يعترفوا . ويجب على الولي الوقوف عند قاتل وليه ، وأن لا يتعدى على غيره ، كما كانت العرب تفعل بأن تقتل غير قاتل قتلها من قومه ، وهذا الكتب في القصاص مخصوص بأن لا يرضى الولي بدية أو عفو ، وإنما القصاص هو الغاية عند التشاحن ، وأما إذا رضي بدون القصاص من دية أو عفو فلا قصاص

قال الراغب: فان قيل: على من يتوجه هذا الوجوب؟ قيل على الناس كافة، فمنهم من يلزمه تسليم النفس، وهو القاتل، ومنهم من يلزمه استيفاؤه، وهو الإمام إذا طلبه الولي، ومنهم من يلزمه المعاونة والطمس، ومنهم من يلزمه أن لا يتعدى، بل يقتص أو يأخذ الدية، والقصد بالآية منع التعدي، فإن أهل الجاهلية كانوا يتعدون في القتل، وربما لا يرضى أحدهم إذا قتل عبدهم إلا بقتل حر اه كلامه.

وتلخص في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾ ثلاثة أقوال.

أحدها: أنهم الأئمة ومن يقوم مقامهم

الثاني: أنهم القاتلون.

الثالث: أنهم جميع المؤمنين على ما أوضحناه

وقد اختلف في هذه الآية، أهي ناسخة أو منسوخة؟ فقال الحسن نزلت في نسخ التراجع الذي كانوا يفعلونه، إذا قتل الرجل امرأة كان وليها بالخيارين قتله مع تأدية نصف الدية، وبين أخذ نصف دية الرجل وتركه، وإن كان قاتل الرجل امرأة، كان أولياء المقتول بالخيارين قتل المرأة وأخذ نصف دية الرجل، وإن شأؤوا أخذوا الدية كاملة ولم يقتلواها.

(174/2)

قال: فنسخت هذه الآية ما كانوا يفعلونه

اه.

ولا يكون هذا نسخاً، لأن فعلهم ذلك ليس حكماً من أحكام الله فينسخ بهذه الآية

وقال ابن عباس: هي منسوخة بآية المائة، وسيأتي الكلام في هذا.

ولما ذكر تعالى كتابة القصاص في القتل بين من يقع بينهم القصاص فقال ﴿الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى

بالأنثى ﴿ ، واختلفوا في دلالة هذه الجملة ، فقيل: يدل على مراعاة المماثلة في الحرية والعبودية والأنوثة ، فلا يكون مشروعاً إلا بين الحرين ، وبين العبدین ، وبين الأنثيين ، فالالف واللام تدل على الحصر ، كأنه قيل لا يؤخذ الحر إلا بالحر ، ولا يؤخذ العبد إلا بالعبد ، ولا تؤخذ الأنثى إلا بالأنثى .
روي معنى هذا عن ابن عباس ، وأن ذلك نسخ بآية المائدة ، وروي عنه أيضاً أن الآية محكمة وفيها إجمال فسرته آية المائدة .

ومن ذهب إلى أنها منسوخة .

ابن المسيب ، والنخعي ، والشعبي ، وقادة ، والثوري

وقيل : لا تدل على الحصر ، بل تدل على مشروعية القصاص بين المذكور ، ألا ترى أن عموم ﴿ والأنثى بالأنثى ﴾ تقتضي قصاص الحرة بالرقبة ؟ فلو كان قوله ﴿ الحر بالحر ، والعبد بالعبد ﴾ مانعاً من ذلك لتصادم العمومان .

وقوله : ﴿ كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ جملة مستقلة بنفسها ، وقوله : ﴿ الحر بالحر ﴾ ذكر لبعض جزئياتها فلا يمنع ثبوت الحكم في سائر الجزئيات وقال مالك : أحسن ما سمعت في هذه الآية أنه يراد به الجنس الذكر والأنثى سواء فيه ، وأعيد ذكر الأنثى توكيداً وتهماً بإذهاب أمر الجاهلية

وروي عن علي والحسن بن أبي الحسن أن الآية نزلت مبينة حكم المذكورين ليلك ذلك على الفرق بينهم وبين أن يقتل حر عبداً أو عبداً حراً ، وذكر أنثى ، أو أنثى ذكراً

وقالا : إنه إذا قتل رجل امرأة فإن أراد أولياؤها قتلوا بها صاحبهم ووفوا أولياءه نصف الدية ، وإن أرادوا استحيوه وأخذوا منه دية المرأة

وإذا قتلت المرأة رجلاً فإن أراد أولياؤه قتلوها وأخذوا نصف الدية ، وإلا أخذوا دية صاحبهم واستحيوها ، وإذا قتل الحر العبد فإن أراد سيد العبد قتل وأعطى دية الحر لإقامة العبد ، وإن شاء استحوى وأخذ قيمة العبد .

وقد أنكر هذا عن علي والحسن .

والإجماع على قتل الرجل بالمرأة والمرأة بالرجل ، والجمهور لا يرون الرجوع بشيء ، وفرقة ترى الإتيان بفضل الديات ، والإجماع على قتل المسلم الحر إذا قتل مسلماً حراً بمحدد ، وظاهر عموم الحر بالحر أن الوالد يقتل إذا قتل ابنه ، وهو قول عثمان البتي ، قال إذا قتل ابنه عمداً قتل به وقال مالك : إذا قصد إلى قتله مثل أن يضجعه ويذبحه ، وغير ذلك من أنواع القتل التي لا شبهة له فيها في ادعاء الخطأ قتل به ، وإن قتله يرمى بشيء أو يضرب ، ففي مذهب مالك قولان أحدهما : يقتل ، والآخر : لا يقتل .

(175/2)

وقال عامة العلماء : لا يقتل الوالد بولده ، وعليه الدية فيما له ، قال بذلك أبو حنيفة ، والأوزاعي ، والشافعي ، وسوا بين الأب والجد ، ورؤي ذلك عن عطاء ومجاهد وقال الحسن بن صالح : يُقَادُ الجَدُّ بَابِنِ الابْنِ ، وكان يميز شهادة الجد لابن ابنه ، ولا يميز شهادة الاب لابنه ، وظاهر قوله : ﴿ الحر بالحر ﴾ قتل الابن بابيه ، والظاهر أيضاً قتل الجماعة بالواحد ، وصح ذلك عن عمر وعلي ، وهو قول أكثر أهل العلم وقال أحمد : لا تقتل الجماعة بالواحد ، والظاهر أيضاً قتل من يجب عليه القتل لو انفرد إذا شارك من لا يجب عليه القتل كالمخطيء والصبي والمجنون والأب عند من يقول لا يقتل بابنه وقال أبو حنيفة : لا قصاص على واحد منهما وعلى الأب القاتل نصف الدية في ماله والصبي والمخطيء والمجنون على عاقلته ، وهو قول الحسن بن صالح وقال الأوزاعي : على عاقلة المشتركين ممن ذكر الدية وقال الشافعي : على الصبي القاتل المشارك نصف الدية في ماله ، وكذلك دية الحر والعبد إذا قتل كعبداً ، والمسلم والنصراني إذا قتل نصرانياً ، وإن شاركه قاتل خطأ فعلى العائد نصف الدية ، وجناية المخطيء على عاقلته .

وقال ابن المسيب، وقتادة، والنخعي، والشعبي، والثوري، وأبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد يقتل الحر بالعبد .

وقال مالك، والليث، والشافعي: لا يقتل به، واتفقوا على أن المسلم لا يقتل بالكافر الحربي
وقال أبو حنيفة: يقتل المسلم بالذمي وقال ابن شبرمة، والثوري، والأوزاعي، والشافعي لا يقتل به.
قال مالك والليث: إن قتله غيلة قتل به وإلا لم يقتل به وكلهم اتفقوا على قتل العبد بالحر
والظاهر من الآية الكريمة مشروعية القصاص في القتلى بأي شيء وقع القتل، من مثل حجر، أو خشبة، أو
عصا، أو شبه ذلك مما يقتل غالباً، وهو مذهب مالك
والشافعي، والجمهور.

وقال أبو حنيفة: لا يقتل إذا قتل بمقتل.

والظاهر من الأئمة عدم تعيين الآلة التي يقتل بها من يستحو القتل وقال: أبو حنيفة، ومحمد، وأبو يوسف،
وزفر: لا يقتل إلا بالسيف.

وقال ابن الغنيم، عن مالك: إن قتل بججر، أو عصا، أو نار أو تغريق قتل به، فإن لم يمت بمثله فلا يزال يكرر
عليه من جنس ما قتل به حتى يموت، وإن زاد على فعل القاتل
وروى ابن منصور عن أحمد أنه: يقتل بمثل الذي قتل به، ونقل عن الشافعي: أنه إذا قتل بخشب، أو بجنق قتل
بالسيف، وروى عنه أيضاً أنه: إن ضربه بججر حتى مات فُعل به مثل ذلك، وإن حبسه بلا طعام ولا شراب
حتى مات فإن لم يمت في مثل تلك المدة

وقال ابن شبرمة: يضرب مثل ضربه ولا يضرب أكثر من ذلك وقد كانوا يكرهون المثلة ويقولون يجزي ذلك كله
السيف.

قال: فإن غمسه في الماء حتى مات، فلا يزال يغمس في الماء حتى يموت
والظاهر من الآية مشروعية القصاص في الأنفس فقط لقوله ﴿ في القتلى ﴾ وبه قال أبو حنيفة، وأبو يوسف
، ومحمد، وزفر.

وهو: أنه لا قصاص بين الأحرار والعبيد إلا في الأنفس
وقال ابن المسيب، والنخعي، وقتادة، والحكم وابن أبي ليلى القصاص واجب بينهم في جميع الجراحات،
وروي ذلك عن ابن مسعود، وقال الليث يقتص للحر من العبد، ولا يقتص من الحر للعبد في الجنائيات
وقال الشافعي: من جرى عليه القصاص في النفس جرى عليه في الجراح، ولا يقتص للحر من العبد فيما دون
النفس.

﴿ والأنثى بالأنثى ﴾ .

واتفقوا على ترك ظاهرها، وأجمعوا، كما تقدم ذكره، على قتل الرجل بالمرأة، والمرأة بالرجل، إلا خلافاً
شاذاً عن الحسن البصري، وعطاء، وعكرم، وعمر بن عبد العزيز، أنه لا يقتل الرجل بالمرأة
وروي أن عمر قتل نقرأ من صنعاء بامرأة، والمرأة بالرجل والعبد بالحر، وقد وهم الزمخشري في
نسبته أن مذهب مالك والشافعي أن الذكر لا يقتل بالأنثى، ولا خلاف عنهما في أنه يقتل بها
وقال عثمان البتي: إذا قتلت امرأة رجلاً قتلت به وأخذ من مالها نصف الدية، وإن قتلها هو فعليه القود ولا
يرد عليه شيء.

واختلفوا في القصاص في الجراحات بين الرجال والنساء، فذهب أبو حنيفة، وأبو يوسف، ومحمد، وزفر،
وابن شبرمة، إلى أنه لا قصاص بين الرجال والنساء إلا في الأنفس، وذهب مالك، والأوزاعي، والثوري،
وابن أبي ليلى، والليث، والشافعي، وابن شبرمة في رواية إلى أن القصاص واقع فيما بين الرجال والنساء في
النفس وما دونها، إلا أن الليث قال: إذا جنى الرجل على امرأته عقلها ولا يقتص منه
وإعرب هذه الجملة مبتدأ وخبر، وهي ذوات ابتدء بها، والجار والمجرور أخبار عنها، ويمتنع أن يكون الباء
ظرفية، فليس ذلك على حد قولهم زيد بالبصرة، وإنما هي للسبب، ويتعلق بكون خاص لا بكون مطلق،
وقام الجار مقام الكون الخاص لدلالة المعنى عليه، إذا لكون الخاص لا يجوز حذفه إلا في مثل هذا، إذ الدليل

على حذفه قوي إذ تقدم القصاص في القتل، فالتقدير: الحر مقتول بالحر، أي: بقتله الحر، فالباء للسبب على هذا التقدير، ولا يصح تقدير العامل كوناً مطلقاً، ولو قلت: الحر كائن بالحر، لم يكن كلاماً إلا إن كان المبتدأ مضافاً قد حذف وأقيم المضاف إليه مقامه، فيجوز، والتقدير: قتل الحر كائن بالحر، أي: بقتل الحر، ويجوز أن يكون الحر مرفوعاً على إضمار فعل يفسره ما قبله، التقدير: يقتل الحر بقتله الحر، إذ في قوله: ﴿ القصاص في القتل ﴾ دلالة على هذا الفعل.

﴿ فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمحروف وأداء إليه بإحسان ﴾ قال علماء التفسير: معنى ذلك أن أهل التوراة كان لهم القتل ولم يكن لهم غير ذلك، وأهل الإنجيل كان لهم العفو ولم يكن لهم قود، وجعل الله لهذه الأمة لمن شاء القتل، ومن شاء أخذ الدية، ومن شاء العفو.

(177/2)

وقال قتادة: لم تحل الدية لأحد غير هذه الأمة، وروي أيضاً عن قتادة أن الحكم عند أهل التوراة كان القصاص أو العفو.

ولأرش بينهم، وعند أهل الإنجيل الدية والعفولاً أرش بينهم، فخير الله هذه الأمة بين الخصال الثلاث وارتفاع: مَنْ، على الابتداء وهي شرطية أو موصولة، والظاهر: مَنْ، هو القاتل والضمير في ﴿ له ﴾ و ﴿ من أخيه ﴾ عائده عليه، ﴿ وشيء ﴾: هو المفعول الذي لم يسم فاعله، وهو بمعنى المصدر، وبنى ﴿ عفا ﴾، للمفعول، وإن كان لازماً، لأن اللازم يتعدى إلى المصدر كقوله ﴿ فإذا نفخ في الصور نفخة واحدة ﴾ والأخ هو المقتول، أي: من دم أخيه أو ولي الدم، وسماه أخاً للقاتل اعتباراً بأخوة الإسلام، أو استعطافاً له عليه، أو لكونه ملابساً له من قبل أنه ولي للدم ومطالب به كما تقول: قل لصاحبك كذا، لمن بينك وبينه أدنى ملابس، وهذا الذي أقيم مقام الفاعل وإن كان مصدراً فهو يراد به الظالم المعفوع عنه، والمعنى: أن القاتل إذا عفى عنه رجع إلى أخذ الدية.

وهو قول ابن عباس وجماعة من أهل العلم، واستدل بهذا على أن موجب العهد أحد الأمرين، أما القصاص،
وأما الدية.

لأن الدية تضمنت عافياً ومغفواً عنه، وليس إلا وبي الدم والقاتل، والعفو لا يتلّى إلا من الولي، فصار تقدير
الآية: فإذا عفا ولي الأمر عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف
وعفا يتعدى بعن إلى الجاني وإلى الجناية، تقول عفوت عن زيد، وعفوت عن ذنب زيد، فإذا عدت إليهما
معاً تعدت إلى الجاني باللام، وإلى الذنب بعن تقول: عفوت لزيد عن ذنبه، وقوله: ﴿فمن عفى له﴾ من
هذا الباب أي: فمن عفى له عن جنايته، وحذف عن جنايته لفهم المعنى، ولا يفسر عفى بمعنى ترك، لأنه لم
يثبت ذلك معدى إلا بالهمزة، ومنه: «أعفوا للحي» ولا يجوز أن تضمن عفى معنى ترك وإن كان العافي عن
الذنب تاركاً له لا يؤاخذ به، لأن التضمن لا يناش.
قال الزمخشري.

فإن قلت: فقد ثبت قولهم عفا أثره إذا محاه وأزاله، فهلا جعلت معناه فمن محى له من أخيه شيء؟ قلت:
عبارة قيلت في مكانها، والعفو في باب الجنايات عبارة متداولة مشهورة في الكتاب والسنة واستعمال الناس،
فلا يعدل عنها إلى أخرى قلقة نائية عن مكانها، وترى كثيراً ممن يتعاطى هذا العلم يجترىء إذا عضل عليه
تخريج المشكل من كلام الله على اختراع لغة
وإدعاء على العرب ما لا تعرف، وهذه جرأة يستعاذ بالله منها

(178/2)

انتهى كلامه.

وإذا ثبت أن عفا يكون بمعنى محافلاً يبعد حمل الآية عليه، ويكون إسناد عفى لمرفوعه إسناداً حقيقياً لأنه إذ
ذاك مفعول به صريح، وإذا كان لا يتعدى كان إسناده إليه مجازاً وتشبيهاً للمصدر بالمفعول به، فقد يتعادل

الوجهان أعني: كون عفا اللازم لشهرته في الجنايات، وعفا المتعدي لمعنى ملتهلقة بمرفوعه تعلقاً حقيقياً.
وقول الزمخشري: وترى كثيراً ممن يتعاطى هذا العلم إلى آخره، هذا الذي ذكره هو فعل غير المأمونين على دين
الله، ولا الموثوق بهم في نقل الشريعة، والكذب من أقبح المعاصي وأذهبها الخاصة الإنسان، وخصوصاً على
الله، وعلى رسوله.

وقال أبو محمد بن حزم ما معناه: إنه قد يصحب الإنسان وإن كان على حالة تكروه، إلا ما كان من الكاذب،
فإنه يكون أول مفارق له، لكن لا يناسب قول الزمخشري هنا: وترى كثيراً إلى آخر كلامه إثر قوله: فإن قلت
إلى آخره، لأن مثل هذا القول هو حمل العفو على معنى الموح، وهو حمل صحيح واستعمال في اللغة، فليس من
باب الجرأة، واختراع اللغة.

وبنى الفعل هنا للمفعول ليعم العافي كان واحداً أو أكثر، هذا أن أريد بأخيه المقتول

أي: من دم أخيه، وقيل: شيء لأن معناه: شيء من العفو فسواء في ذلك أن يعفو عن بعض الدم أو عن كله،

أو أن يعفو بعض الورثة أو كلهم، فإنه يتم العفو ويستقط القصاص، ولا يجب إلا الدية، وقيل من عفي له هو

ولي الدم، وعفي هنا بمعنى يسر لا على بابها في العفو، ومن أخيه هو القاتل، وشيء: هو الدية، والاخوة

هي: اخوة الإسلام، ويحتمل أن يراد بالأخ على هذا التأويل: المقتول، أي: من قبل أخيه المقتول، وهذا القول

قول مالك، فسر المفعول بولي الدم، والأخ بالقاتل، والعفو بالتيسير، وعلى هذا قال مالك إذا جرح الولي

إلى العفو على أخذ الدية خير القاتل بين أن يعطيها أو يسلم نفسه

وغير مالك يقول: إذا رضي الولي بالدية فلا خيار للقاتل، ويلزم الدية، وقد روي هذا عن مالك، ورجحه

كثير من أصحابه، ويضعف هذا القول أن عفي بمعنى يسر لم يثبت.

وقيل: هذه ألفاظ في المعنيين الذين نزلت فيهم هذه الآية كلها، وتساقطوا الديات فيما بينهم مقاصة، فمعنى

الآية: فمن فضل له من الطائفتين على الأخرى شيء من تلك الديات، وتكون عفا بمعنى: فضل، من قولهم:

عفا الشيء إذا كثر، أي: أفضلت الحالة له، أو الحساب، أو القدر، وقيل: هي على قول علي والحسن في

الفضل من دية الرجل والمرأة والحر والعبد، أي من كان له ذلك الفضل فاتبع بالمعروف، وعفي هنا بمعنى:

أفضل، وكان الآية من أولها بينت الحكم إذا لم تتداخل الأنواع، ثم بينت الحكم إذا تداخلت، والقول الأول

أظهر كما قلناه ، وقد جوز ابن عطية أن يكون عفى بمعنى ترك ، فيرتفع شيء على أنه مفعول به قام مقام
الفاعل ، قال : والأول أجود بمعنى أن يكون عفى لا يتعدى إلى مفعول به ، وإن ارتفع شيء ، هو لكونه مصدراً
أقيم مقام الفاعل ، وتقدم قول الزمخشري إن عفى بمعنى : ترك لم يثبت .

(179/2)

﴿ فاتباع بمعروف وأداء إليه يا حسان ﴾ .

ارتفاع اتباع على أنه خبر مبتدأ محذوف ، أي فالحكم ، أو الواجب كذا قدره ابن عطية ، وقدره الزمخشري
فالأمر اتباع ، وجوز أيضاً رفعه بإضمار فعل تقديره فليكن اتباع ، وجوزوا أيضاً أن يكون مبتدأ محذوف
الخبر وتقديره ، فعلى الولي اتباع القاتل بالدية ، وقدره أيضاً متأخراً تقديره ، فاتباع بالمعروف عليه
قال ابن عطية بعد تقديريه : فالحكم أو الواجب اتباع ، وهذا سبيل الواجبات ، كقوله ﴿ فإمسك بمعروف ﴾
وأما المندوب إليه فيأتي منصوباً كقوله ﴿ فضر الرقاب ﴾ انتهى .

ولأدري هذه التفرقة بين الواجب والمندوب إلا ما ذكروا من أن الجملة الابتدائية أثبت وأكد من الجملة الفعلية

في مثل قوله : ﴿ قالوا سلاماً قال سلام ﴾ فيمكن أن يكون هذا الذي لحظه ابن عطية من هذا

وأما إضمار الفعل الذي قدره الزمخشري فليكن ، فهو ضعيف إذ : كان ، لا تضمر غالباً إلا بعد أن الشرطية

، أو : لو ، حيث يدل على إضمارها الدليل ، و﴿ بالمعروف ﴾ متعلق بقوله : فاتباع ، وارتفاع : ﴿ وأداء

﴿ لكونه معطوفاً على اتباع ، فيكون فيه من الإعراب ما قدره في فاتباع ، ويكون يا حسان متعلقاً بقوله

وأداء ، وجوزوا أن يكون : وأداء ، مبتدأ ، ويا حسان ، هو الخبر ، وفيه بعد

والفاء في قوله : فاتباع ، جواب الشرط إن كانت من شرطاً ، والداخل في خبر المبتدأ إن كانت من موصولة ،

فإن كانت من : كناية عن القاتل وأخوه : كناية عن الولي ، وهو الظاهر ، فتكون الجملة توصية للمعفو عنه

والعافي بحسن القضاء من المؤدي ، وحسن التقاضي من الطالب ، وإن كان الأخ كناية عن المقتول كانت الهاء

في قوله: وأداء إليه، عائدة على ما يفهم من يصاحب يوجه ما، لأن في قوله عفى، دلالة على العافي فيكون

نظير قوله: ﴿ حتى توارت بالحجاب ﴾ إذ في العشي دلالة على مغيب الشمس، وقول الشاعر:

لك الرجل الحادي وقد منع الضحى . . .

وطير المنايا فوقهن أواقع

أي: فوق الإبل، لأن في قوله: الحادي، دلالة عليهن، وإن كانت من كناية عن القاتل فيكون أيضاً توصية له

ولولي بحسن القضاء والتقاضي، أي: فاتباع من الولي بالمعروف، وأداء من القاتل إليه بإحسان، والإتباع بالمعروف أن لا يعنف عليه ولا يطالبه إلا بمطالبة جميلة، ولا يستعجله إلى ثلاثينين يجعل انتهاء الإستيفاء،

والأداء بالإحسان، أن لا يطله ولا يبخسه شيئاً.

وهذا مروى عن ابن عباس في تفسير الإتباع والأداء

وقيل: اتباع الولي بالمعروف أن لا يطلب من القاتل زيادة على حقه، وقد روي في الحديث

(180/2)

« من زاد بعيراً في ليل الدية وفرائضه فمن أمر الجاهلية »

وقيل الاتباع والأداء معاً من القاتل، والاتباع بالمعروف أن لا ينقصه، والأداء بالإحسان أن لا يؤخره

وقيل: المعروف حفظ الجانب ولين القول، والإحسان تطيب القول، وقيل المعروف ما أوجبه تعالى، وقيل

: المعروف ما يتعاهد العرب بينها من فية القتلى.

وظاهر قوله: ﴿ فمن عفى له من أخيه شيء ﴾ الآية.

أنه يمتنع إجابة القاتل إلى القود منه إذا اختار ذلك واختار المستحق الدية ويلزم القاتل الدية إذا اختارها الولي،

وإليه ذهب سعيد، وعطاء، والحسن، والليث، والأوزاعي، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو هريرة،

ورواه أشهب عن مالك.

وقال أبو حنيفة وأصحابه ، وأحمد ، ومالك في إحدى الروايتين عنه ، والثوري ، وابن شبرم تليس للولي إلا القصاص ، ولا يأخذ الدية إلا برضى القاتل ، فعلى قول هؤلاء يقدر بمحذوف ، أي فمن عفى له من أخيه شيء ورضي المعفو عنه ودفع الدية فتابع بالمعروف ، وقد تقدمت لنا الإشارة إلى هذا الخلاف عند تفسيرنا : ﴿ فمن عفى ﴾ واختلاف الناس فيه .

﴿ ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ﴾ أشار بذلك إلى ما شرعه تعالى من العفو والدية إذ أهل التوراة كان مشروعهم القصاص فقط ، وأهل الإنجيل مشروعهم العفو فقط ، وقيل لم يكن العفو في أمة قبل هذه الأمة ، وقد تقدم طرق من هذا النقل ، وهذه الأمة خيرت بين القصاص وبين العفو والدية ، وكان العفو والدية تخفيفاً من الله إذ فيه انتفاع الولي بالدية ، وحصول الأجر بالعفو استبقاء مهجة القاتل ، وبذل ما سوى النفس هين في استبقائها ، وأضاف هذا التخفيف إلى الرب لأنه المصلح لأحوال عبيده ، الناظر لهم في تحصيل ما فيه سعادتهم الدينية والدينية ، وعطف ﴿ ورحمة ﴾ على ﴿ تخفيف ﴾ لأن من استبقى مهجتك بعد استحقاق إتلافها فقد رحمك .

وأي : رحمة أعظم من ذلك ؟ ولعل القاتل المعفو عنه يستقل من الأعمال الصالحة المدة التي عاشها بعد استحقاق قتله ما يحوبه هذه الفعلة الشنعاء ، فمن الرحمة إمهاله لعله يصلح أعماله ﴿ فمن اعتدى بعد ذلك ﴾ أي : من تجاوز شرع الله بعد القود وأخذ الدية بقتل القاتل بعد سقوط الدم ، أو بقتل غير القاتل ، وكانوا في الجاهلية يفعلون ذلك ، ويلقب بالواحد الإثنين والثلاثة والعشرة ، وقيل : المعنى : من قتل بعد أخذ الدية ، وقيل : بعد العفو ، وقيل : من أخذ الدية بعد العفو عنها .

والأظهر القول الأول لتقدم العفو ، وأخذ المال ، والاعتداء ، وهو تجاوز الحد يشمل ذلك كله وقال الزمخشري : بعد ذلك التخفيف ، فجعل ذلك إشارة إلى التخفيف ، وليس يظهر أن ذلك إشارة إلى التخفيف ، وإنما الظاهر ما شرحناه به من العفو وأخذ الدية ، وكون ذلك تخفيفاً هو كالعلة لمشروعية العفو وأخذ الدية ، ويحتمل : من في قوله : ﴿ فمن اعتدى ﴾ أن تكون شرطية ، وأن تكون موصولة

﴿ فله عذاب أليم ﴾ جواب الشرط، أو خبر عن الموصول، وظاهر هذا العذاب أنه في الآخرة، لأن معظم ما ورد من هذه التوعيدات إنما هي في الآخرة
وقيل: العذاب الأليم هو في الدنيا، وهو قتلُه قصاصاً، قاله عكرمة، وابن جبير، والضحاك وقيل: هو قتلُه البتة حداً، ولا يمكن للحاكم الولي من العفو قاله عكرمة أيضاً، وقتادة، والسدي
وقيل: عذابه أن يرد الدية ويبقى إثمُه إلى عذاب الآخرة، قاله الحسن
وقيل: عذابه تمكين الإمام منه يصنع فيه ما يرى، قاله عمر بن عبد العزيز
ومذهب جماعة من العلماء أنه إذا قتل بعد سقوط الدم هو كمن قتل بدماء، إن شاء الولي قتله، وإن شاء عفا عنه.

﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون ﴾ الحياة التي في القصاص هي: أن الإنسان إذا علم أنه إذا قتل قتل، أمسك عن القتل، فكان ذلك حياة له، والذي امتنع من قتله، فمشرعية القصاص مصلحة عامة، وإبقاء القاتل والعفو عنه مصلحة خاصة به، فتقدم المصلحة العامة لتعذر الجمع بينهما أو المعنى: ولكم في شرع القصاص حياة، وكانت العرب إذا قتل الرجل حمى قبيلة أن تقتص منه، فيقتلون، ويقضي ذلك إلى قتل عدد كثير، فلما شرع القصاص رضوا به وسلموا القاتل للقود وصالحو على الدية وتركوا القتال، فكان لهم في ذلك حياة، وكم قتل مهلهل بأخيه كليب حتى كاد يفني بكر بن وائل
وقيل: حياة لغير القاتل، لأنه لا يقتل غير خلاف ما كان يفعله أهل الجاهلية
وقيل: حياة للقاتل.

وقيل: حياة لارتداع من بهم به في الآخرة إذ استوفى موال القصاص في الدنيا فإنه في الآخرة لا يقتص منه، وإن لم يقتص اقتص منه في الآخرة.

فلا تحصل له تلك الحياة التي حصلت لمن اقتص منه

وقرأ أبو الجوزاء، أوس بن عبد الله الربيعي ولكم في القصاص، أي: فيما قص عليكم من حكم القتل

والقصاص ، وقيل : القصص : القرآن ، أي : لكم في القرآن حياة القلوب ، كقوله : ﴿ روحاً من أمرنا ﴾
وكقوله : ﴿ أو من كان ميتاً فأحييناه ﴾
وقال ابن عطية : ويحتمل أن يكون مصدراً كالتقصاص ، أي : أنه إذا قص أثر القاتل قصصاً قتل كما قتل
وقال الزمخشري : ﴿ ولكم في القصاص حياة ﴾ كلام فصيح لما فيه من الغرائب وهو أن القصاص قتل
وتفويت للحياة ، وقد جعل مكاناً وظرفاً للحياة ، ومن إصابة محز البلاغة بتعريف ، القصاص ، وتكبير
الحياة ، لأن المعنى : ولكم في هذا الجنس من الحكم الذي هو القصاص حياة عظيمة ، أو نوع من الحياة ، وهو
الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل
لوقوع العلم بالاعتصاص من القاتل ، انتهى كلامه
وقالت العرب فيما يقرب من هذا المعنى : القتل أوقى للقتل ، وقالوا : أنفى للقتل ، وقالوا : أكف للقتل .

(182/2)

وذكر العلماء تفاوت ما بين الكلامين من البلاغة من وجوه

أحدها : أن ظاهر قول العرب يقتضي كون وجود الشيء سبباً لانتفاء نفسه ، وهو محال .

الثاني : تكرير لفظ القتل في جملة واحدة .

الثالث : الاقتصار على أن القتل هو أنفى للقتل

الرابع : أن القتل ظلماً هو قتل ، ولا يكون نافياً للقتل

وقد اندرج في قولهم : القتل أنفى للقتل ، والآية المكرمة بخلاف ذلك

أما في الوجه الأول : ففيه أن نوعاً من القتل وهو القصاص سبب لنوع من أنواع الحياة ، لا لمطلق الحياة ، وإذا كان

على حذف مضاف أي : ولكم في شرع القصاص ، اتضح كون شرع القصاص سبباً للحياة

وأما في الوجه الثاني : فظاهر لعدوية الألفاظ وحسن التركيب وعدم الاحتياج إلى تقدير الحذف ، لأن في كلام

العرب كما قلناه تكرر اللفظ ، والحذف إذا نفي ، أو أكف ، أو أوفى ، هو افعال تفضيل ، فلا بد من تقدير
المفضل عليه أنفى للقتل من ترك القتل

وأما في الوجه الثالث: فالقصاص أعم من القتل ، لأن القصاص يكون في نفس وفي غير نفس ، والقتل لا يكون إلا
في النفس ، فالآية أعم وأنفع في تحصيل الحياة.

وأما في الوجه الرابع: فلأن القصاص مشعر بالاستحقاق ، فترتب على مشروعيته وجود الحياة
ثم الآية المكرمة فيها مقابلة القصاص بالحياة فهو من مقابلة الشيء بضده ، وهو نوع من البيان يسمى الطباق ،
وهو شبه قوله تعالى: ﴿ وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيِي ﴾ وهذه الجملة مبتدأ وخبر ، وفي القصاص: متعلق بما تعلق
به قوله: لكم ، وهو في موضع الخبر ، وتقديم هذا الخبر مسوغ لجواز الابتداء بالنكرة ، وتفسير المعنى أنه يكون
لكم في القصاص حياة ، ونبه بالنداء نداء ذوي العقول والبصائر على المصلحة العامة توهي مشروعية

القصاص ، إذ لا يعرف كنه محصولها إلا أولو الأبواب القائلون لامثال أوامر الله واجتناب نواهيه ، وهم الذين
خصهم الله بالخطاب ، ﴿ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَبْأَابِ ﴾ ﴿ لَايَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ ﴿ لَايَاتِ لَأُولِي الْأَبْأَابِ ﴾
﴿ لَايَاتِ لَأُولِي النَّهْيِ ﴾ ﴿ لَذَكَرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ ﴾ وذوو الابواب هم الذين يعرفون العواقب ويعلمون
جهات الخوف ، إذ من لا عقل له لا يحصل له الخوف ، فهذا خص به ذوي الأبواب

﴿ لعلكم تتقون ﴾ أي: القصاص ، فكفون عن القتل وتتقون القتل حذراً من القصاص أو الانهماك في القتل ،
أو تتقون الله باجتنب معاصيه ، أو تعملون عمل أهل التقوى في المحافظة على القصاص والحكم به ، وهو
خطاب له فضل اختصاص بالأئمة أقوال خمسة ، أولاها ما سيقت له الآية من مشروعية القصاص
﴿ كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت ﴾ الآية.

مناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة ، وذلك أنه لما ذكر تعالى القتل في القصاص والدية ، أتبع ذلك بالتنبيه على
الوصية ، وبيان أنه مما كتبه الله على عباده حتى يتنبه كل أحد فيوصي مفاجأة الموت ، فيموت على غير وصية
، ولا ضرورة تدعو إلى أن: كتب ، أصله: العطف على.

﴿ كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ ﴿ وكتب عليكم ﴾ وأن الواو حذفت لظول ، بل هذه جملة مستأنفة ظاهرة الارتباط بما قبلها ، لأن من أشرف على أن يقتص منه فهو بعض من حضره الموت ، ومعنى حضور الموت أي: حضور مقدماته وأسبابه من العلل والأمراض والأعراض المخوفة ، والعرب تطلق على أسباب الموت موتاً على سبيل التجوز:

وقال تعالى: ﴿ وبأية الموت من كل مكان وما هوميت ﴾ وقال عنتره:

وان الموت طوع عيدي إذا ما . . .

وصلت بنانها بالهندوان

وقال جرير:

انا الموت الذي حدثت عنه . . .

فليس لهارب مني نجاء

وقال غيره:

وقل لهم بادروا بالعدر والتمسوا . . .

قولا يبرئكم: إني أنا الموت

والخطاب في: عليكم ، للمؤمنين مقيداً بالإمكان على تقدير التجوز في حضور الموت ، ولو جرى نظم الكلام على خطاب المؤمنين لكان: إذا حضركم الموت ، لكنه روعيت دلالة العموم في عليكم ، من حيث المعنى ، إذ المعنى: كتب على كل واحد منكم ، ثم أظهر ذلك المضمرة ، إذ كان يكون إذا حضر طوت ، فقيل: إذا حضر أحدكم ، ونظير مراعاة المعنى في العموم قول الشاعر:

ولست بسائل جارات بيتي . . .

أغياب رجالك أم شهود

فأفرد الضمير في رجالك لأنه رعى معنى العموم ، إذ المعنى ولست بسائل كل جارة من جارات بيتي ، فجاء

عَلَيْكُمْ
وَكُتِبَ عَلَيْكُمْ

مكتبة
أمة
محمد

قوله: أغياب رجالك ، على مراعاة هذا المنى .

وهذا شيء غريب مستطرف من علم العربية

وقيل : المراد بالموت هنا حقيقته لا مقدماته ، فيكون الخطاب متوجهاً إلى الأوصياء والورثة ، ويكون على حذف مضاف ، أي : كتب عليكم ، إذا مات أحدكم ، إنفاذ الوصية والعمل بها ، فلا تكون الآية تدل على وجوب الوصية ، بل يستدل على وجوبها بدليل آخر .

﴿ إن ترك خيراً ﴾ يعني : مالا ، في قول الجميع ، وقال مجاهد : الخير في القرآن كله المال ﴿ وإنه لحب الخير لشديد ﴾ ﴿ إنني أحببت حب الخير ﴾ ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ ﴿ إنني أراكم بخير ﴾ وظاهر الآية يدل على مطلق الخير ، وبه قال الزهري ، وأبو مجلز ، وغيرهما ، قالوا : تجب فيما قل وفيما كثر . وقال أبان : مائتا درهم فضة .

وقال النخعي : من ألف درهم إلى خمسمائة ؛ وقال علي : وقتادة : ألف درهم فصاعداً ، وقال الجصاص :

أربعة آلاف درهم .

هذا قول من قدر الخير بالمال

وأما من قدره بمطلق الكثرة ، فإن ذلك يختلف بحسب اختلاف حال الرجل ، وكثرة عياله ، وقلتهم

وروي عن عائشة أنها قالت : ما أرى فضلاً في مال هو أربع مائة دينار لرجل أراد أن يوصي وله عيال ، وقالت

في آخر : له عيال أربعة وله ثلاثة آلاف ، إنما قال الله ﴿ ان ترك خيراً ﴾ وإن هذا الشيء يسير فاتركه

لعيالك .

وعن علي : أن مولى له أراد أن يوصي وله سبعمائة فمنعه ، وقال قال تعالى : ﴿ إن ترك خيراً ﴾ والخير : هو

المال ، وليس لك مال .

انتهى .

ولا يدل عدم تقدير المال على أن الوصية لم تجب ، إذ الظاهر التعليق بوجود مطلق الخير ، وإن كان المراد غير الظاهر ، فيمكن تعليق الإيجاب بحسب الاجتهاد في الخير؛ وفي تسميته هنا وجعله خيراً إشارة لطيفة إلى أنه مال طيب لا خبيث ، فإن الخبيث يجب رده إلى أربابه ، ويأثم بالوصية فيه

واختلفوا ، فقال قوم: الآية محكمة ، والوصية للوالدين والأقربين واجبة ، ويجمع للوارث بين المهية والميراث بحكم الآيتين .

وقال قوم: إنها محكمة في التطوع ، وقال قوم: إنها محكمة وليس معنى الوصية مخالفاً للميراث ، بل المعنى كتب عليكم ما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين في قوله ﴿ يوصيكم الله في أولادكم ﴾ وقال الزمخشري: أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم ولا ينقص من أنصابتهم .

انتهى كلامه .

وقيل: هي محكمة ، ويخصص الوالدان والأقربون بأن لا يكونوا وارثين بل أرقاء أو كفاراً ، كما خصص في الموصى به بالثلث فما دونه ، قاله الحسن ، وطاووس ، والضحاك وقال: ابن المنذر: أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم على أن الوصية للوالدين والأقرباء الذين لا يرثون جائزة .

وقال ابن عباس ، والحسن ، وقتادة الآية عامة ، وتقرر الحكم بها برهة ، ونسخ منها كل من يرث بآية الفرائض .

وقال ابن عمر ، وابن عباس أيضاً ، وابن زيد: الآية لها منسوخة .

وقيت الوصية ندباً ، ونحو هذا هو قول الشعبي ، والنخعي ، ومالك

وقال الربيع بن خيثم وغيره: لا وصية ، وقيل: كانت في بدء الإسلام فنسخت بآية الموارث ، وقوله عليه السلام: « ان الله أعطى كل ذي حق حقه ، ألا وصية لوارث » ولتلقى الأمة إياه بالقبول حتى لحق بالمتواتر .

وإن كان من الأحاد ، لأنهم لا يتلقون بالقبول إلا المثبت الذي صحت روايته

وقال قوم: الوصية للقرابة أولاً، فإن كانت لأجنبي فمعهم، ولا يجوز لغيرهم مع تركهم
وقال الناس، حين مات أبو العالية عجباً له، أعتقه امرأة من رباح، وأوصى بماله لبني هاشم.
وقال الشعبي: لم يكن ذلك له ولا كرامة، وقال طاووس: إذا أوصى لغير قرابته ردت الوصية إلى قرابته ونقض
فعله، وقاله جابر، وابن زيد.

وروي مثله عن الحسن، وبه قال إسحاق بن راهويه

وقال الحسن، وجابر بن زيد، أيضاً، وعبد الملك بن يعلى يبقى ثلث الوصية حيث جعلها الميت
وقال مالك، وأبو حنيفة، والشافعي، وأحمد: إذا أوصى لغير قرابته وترك قرابته جاز ذلك وأمضي، كان
الموصى له غنياً، أو فقيراً مسلماً أو كافراً.

وهو مروى عن عمر، وابن عباس، وعائشة رضي الله عنها

وظاهر: كتب، وجوب الوصية على من خلف مالا، وهو قول الثوري

وقال أبو ثور: لا تجب إلا على من عليه دين أو عنده مال تقوم، فأما من لا دين عليه ولا وديعة عنده فليست
بواجبة عليه، وقيل: لا تجب الوصية، واستدل بقول النخعي: مات رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص
، ويقوله في الحديث يريد أن يوصي، فعلق بإرادة الوصية

(185/2)

ولو كانت واجبة لما علقها بإرادته

والموصى له، إن كان وارثاً وأجاز ذلك الورثة جاز، وبه قال أبو حنيفة، ومالك

أوقاتلأعمداً وأجاز ذلك الورثة، جاز في قول أبي حنيفة ومحمد

وقال أبو يوسف: لا تجوز ولو أوصى لبعض ورثته، فقال: إن أجاز ذلك الورثة والأفوه في سبيل الله فإن
أجاز ذلك الورثة والأكان ميراثاً.

هذا قول مالك.

وقال أبو حنيفة، ومعمّر: يمضي في سبيل الله.

ولو أوصى الأجنبي بأكثر من الثلث، وأجازته الورثة قبل الموت فليس لهم الرجوع فيه بعد الموت، وهي جائزة عليهم، قاله ابن أبي ليلى، وعثمان البتي

وقال أبو حنيفة، ومحمد، وأبو يوسف، وزفر، والحسن بن صالح، وعبيد الله بن الحسن إن أجازوا ذلك في حياته لم يجز ذلك حتى يجيزوه بعد الموت

وروي ذلك عن عبد الله، وشريح، وإبراهيم

وقال ابن القاسم عن مالك: إن استأذنتهم فأذنا فكل وارث بائن فليس له أن يرجع، ومن كان في عياله، أو كان من عم وابن عم، أن يقطع نفقته عنهم إن صح، فلهم أن يرجعوا

وقال ابن وهب عن مالك: إن أذنا له في الصحة فلهم أن يرجعوا، أو في المرض فلا

وقول الليث كقول مالك، ولا خلاف بين الفقهاء أنهم إذا أجازوه بعد الموت فليس لهم أن يرجعوا فيه

وروي عن طاووس وعطاء، إن أجازوه في الحياة جاز عليهم، ولا خلاف في صحة وصية العاقل البالغ غير المحجور عليه؛ واختلف في الصبي، فقال أبو حنيفة لا تجوز وصيته.

قال المزني: وهو قياس قول الشافعي: وقال مالك وغيره: يجوز، والقولان عن أصحاب الشافعي وظاهر قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْمُنْعَ﴾.

لأنه ليس من أهل التكليف، وأجمعوا على أنه للإنسان أن يغير وصيته وأن يرجع فيها

واختلفوا في المدبر، فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنه ليس له أن يغير ما دبر، قال الشافعي، وأحمد،

وإسحاق: هو وصيته، وبه قال الشعبي، والنخعي، وابن شبرمة، والثوري، وقد ثبت أن رسول الله صلى

الله عليه وسلم باع مدبراً، وأن عائشة باعت مدبرة، وإذا قال لعبده أنت حر بعد موتي، فله الرجوع عند مالك في ذلك.

وإن قال: فلان مدبر بعد موتي لم يكن له الرجوع فيه، وإن أراطت يد بقوله الأول لم يرجع أيضاً عند أكثر

أصحاب مالك.

وأما الشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، فكل هذا عندهم وصيته

واختلفوا في الرجوع في التدبير بماذا يكون؟

فقال أبو ثور: إذا قال: رجعت في مدبري بطل التدبير، وقال الشافعي: لا يكون إلا ببيع أو هبة، وليس قوله رجعت رجوعاً.

(186/2)

ومن قال: عبدي حر بعد موتي، ولم يرد الوصية ولا التدبير، فقال ابن القاسم هو وصية؟ وقال أشهب: هو مدبر.

وكيفية الوصية التي كان السلف الصالح يكتبونها: هذا ما أوصي فلان بن فلان، أنه يشهد أن لا إله إلا الله،

وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله

﴿ وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور ﴾ وأوصى من ترك، من أهله بتقوى الله تبارك

وتعالى حق تقاته، وأن يصلحوا ذات بينهم، ويطيعوا الله ورسوله إن كانوا مؤمنين، ويوصيهم بما أوصى ﴿

إبراهيم بنه ويعقوب يا بني إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنَّ إلا وأنتم مسلمون ﴾ رواه الدارقطني، عن

أنس بن مالك.

وبني كتب للمفعول وحذف الفاعل للعلم به، وللإختصار، إذ معلوم أنه الله تعالى، ومرفوع كتب الظاهر أنه

الوصية، ولم يلحق علامة التانيث للفعل للفصل، لاسيما هنا، إذ طال بالجرور والشرطين، ولكونه مؤنثاً غير

حقيقي، ومعنى الإيضاء.

وجواب الشرطين محذوف لدلالة المعنى عليه، ولا يجوز أن يكون من معنى كتب، لمضي كتب واستقبال

الشرطين.

ولكن يكون المعنى: كتب الوصية على أحدكم إذا حضر الموت إن ترك خيراً فليوص

ودل على هذا الجواب سياق الكلام.

والمعنى: ويكون الجواب محذوفاً جاء فعل الشرط بصيغة الماضي، والتحقيق أن كل شرط يقتضي جواباً فيكون ذلك المقدر جواباً للشرط الأول، ويكون جواب الشرط الثاني محذوفاً يدل عليه جواب الشرط الأول المحذوف، فيكون المحذوف دل على محذوف، والشرط الثاني شرط في الأول، فلذلك يقتضي أن يكون متقدماً في الوجود، وإن كان متأخراً لفظاً.

واجتماع الشرطين غير مجعول الثاني جواباً للأول بالفاء من أصعب المسائل النحوية، وقد أوضحنا الكلام على ذلك واستوفينا فيه في (كتاب التكميل) من تأليفنا، فيؤخذ منه.

وقيل: جواب الشرطين محذوف ويقدر من معنى ﴿كتب عليكم الوصية﴾ ويتجاوز بلفظ: كتب، عن لفظ: يتوجه إيجاب الوصية عليكم.

حتى يكون مستقبلاً فيفسر الجواب، لأن مستقبل، وعلى هذا التقدير يجوز أن يكون إذا ظرفاً محضاً لا شرطاً، فيكون إذاً ذلك العامل فيها: كتب، على هذا التقدير، ويكون جواب: ﴿إن ترك خيراً﴾ محذوفاً يدل عليه: كتب، على هذا التقدير، ولا يجوز عند جمهور النحاة أن يكون إذا معمولاً للوصية لأنها مصدر وموصول، ولا يتقدم معمول الموصول عليه، وأجاز ذلك أبو الحسن لأنه يجوز عنده أن يتقدم معمول إذا كان ظرفاً على العامل فيه إذا لم يكن موصولاً محضاً، وهو عنده المصدر، والألف واللام في نحو الضارب والمضروب، وهذا الشرط موجود هنا، وإلى هذا ذهب في قوله

أبعلى هذا بالرحى المتعاس.

فعلق بالرحى، بلفظ: المتعاس.

وقال أبو محمد بن عطية: ويتجه في إعراب هذه الآية أن يكون: كتب، هو العامل في: إذا، والمعنى: توجه إيجاب الله عليكم مقتضى كتابه إذا حضر، فعبّر عن توجيهه بالإيجاب بكتب، ليتنظم إلى هذا المعنى أنه مكتوب في الأزل، والوصية مفعول لم يسم فاعله بكتب، وجواب الشرطين إذا وإن، مقدر يدل عليه ما تقدم من قوله: ﴿كتب عليكم﴾ كما تقول: شكرت ففعلك إن جئتني إذا كان كذا.

انتهى كلامه.

وفيه تناقض لأنه قال: العامل في إذا: كذب، وإذا كان العامل فيها كذب تمحضت للظرفية ولم تكن شرطاً، ثم قال: وجواب الشرطين: إذا وإن مقدر يدل عليه ما تقدم إلى آخر كلامه، وإذا كانت إذا شرطاً فالعامل فيها إما الجواب، وإما الفعل بعدها على الخلاف الذي في العامل فيها، ولا يجوز أن يكون العامل فيها ما قبلها إلا على مذهب من يجيز تقديم جواب الشرط عليه، ويفرغ على أن الجواب هو العامل في إذا.

ولا يجوز تأويل كلام ابن عطية على هذا المذهب لأنه قال: وجواب الشرطين: إذا وإن مقدر يدل عليه ما تقدم، وما كان مقدرًا يدل عليه ما تقدم يستحيل أن يكون هو المفوظ به المقدم، وهذا الإعراب هو على ما

يقضيه الظاهر من أن الوصية مفعول لم يسم فاعله مرفوع بكتب

والزخشي يسمي المفعول الذي لم يسم فاعلاً وهذا اصطلاحه، قال في تفسيره: والوصية فاعل كتب

، وذكر فعلها للفصل، ولأنها بمعنى: أن يوصي، ولذلك ذكر الراجع في قوله، ﴿فمن بدله بعدما سمعه﴾.

اه.

ونبهت على اصطلاحه في ذلك لئلا يتوهم أن تسمية هذا المفعول الذي لم يسم فاعله فاعلاً سهو من الناسخ

وأجاز بعض المعريين أن ترتفع الوصية على الابتداء، على تقدير الفاء، والخبر إما محذوف، أي فعلية

الوصية.

وأما منطوق به، وهو قوله: ﴿لوالدين والأقربين﴾ أي: فالوصية للوالدين والأقربين، وتكون هذه الجملة

الابتدائية جواباً لما تقدم، والمفعول الذي لم يسم فاعله: بكتب، مضمرة.

أي: الإيضاء يفسره ما بعده.

قال أبو محمد بن عطية في هذا الوجه: ويكون هذا الإيضاء المقدر الذي يدل عليه ذكر الوصية بعد، هو العامل

في إذا، وترتفع الوصية بالابتداء، وفيه جواب الشرطين على نحو ما أنشد سيبويه رحمه الله

من يفعل الحسنات الله يحفظه . . .

ويكون رفعها بالابتداء بتقدير.

فعلية الوصية ، أو بتقدير الفاء فقط كأنه قال فالوصية للوالدين.

. اهـ

كلامه .

وفيه أن إذا معمولة للإيصاء المقدر ، ثم قال إن الوصية فيه جواب الشرطين ، وقد تقدم إيداء تناقض ذلك ،

لأن إذا من حيث هي معمولة للإيصاء لا تكون شرطاً ، ومن حيث إن الوصية فيه جواب إذا يكون شرطاً

فتناقضا ، لأن الشيء الواحد لا يكون شرطاً وغير شرط في حالة واحدة ، ولا يجوز أن يكون الإيصاء المقدر

عاملاً في إذا أيضاً لأنك إما أن تقدر هذا العامل في إذا ، لفظ الإيصاء بحذف ، أو ضمير الإيصاء: لا ، جائر

أن يقدره لفظ الإيصاء بحذف ، لأن المفعول لم يسم فاعله لا يجوز حذفه ، وابن عطية قدر لفظ الإيصاء ، ولا

جائر أن يقدره ضمير الإيصاء ، لأنه لو صرح بضمير المصدر لم يجزله أن يعمل ، لأن المصدر من شرط عمله

عند البصريين أن يكون مظهراً ، وإذا كان لا يجوز إعمال لفظ مضمير المصدر فمنويه أحرى أن لا يعمل ، وأما

قوله : وفيه جواب الشرطين ، فليس بصحيح ، فإننا قد قررنا أن كل شرط يقتضي جواباً على حذفه ،

والشيء الواحد لا يكون جواباً لشرطين ، وأما قوله على نحو ما أيد سيبويه

(188/2)

من يفعل الحسنات الله يحفظه . . .

وهو تحريف على سيبويه ، وإنما سيبويه أيده في كتابة

من يفعل الحسنات الله يشكرها . . .

والشر بالشر عند الله مثلان

وأما قوله: بتقدير فعلية الوصية، أو بتقدير الفاء فقط، كأنه قال فالوصية للوالدين، فكلام من لم يتصفح كلام سيبويه، فإن سيبويه نص على أن لهذا لا يكون إلا في ضرورة الشعر، فينبغي أن ينزه كتاب الله عنه قال سيبويه: وسألته، يعني الخليل، عن قوله إن تأتي أنا كريم، قال: لا يكون هذا إلا أن يضطر شاعر من قِبَل: إن أنا كريم، يكون كلاماً مبتدأً، والفاء وإذا لا يكونان إلا معلقين بقبلها، ففكر هو أن يكون هذا جواباً حيث لم يشبه الفاء، وقد قاله الشاعر مضطراً، وأنشد البيت السابق من يفعل الحسنات . . .

وذكر عن الأخفش: أن ذلك على إضمار الفاء، وهو مجروح بنقل سيبويه أن ذلك لا يكون إلا في اضطرار، وأجاز بعضهم أن تقام مقام المفعول الذي لم يسم فاعله الجار والمجرور الذي هو عليكم، وهو قول لا بأس به على ما تقرره، فنقول: لما أخبر أنه كتب على أحدهم إذا حضره الموت إن ترك خيراً تشوف السامع لذكر المكتوب ما هو، فتكون الوصية مبتدأً، أو خبر المبتدأ على هذا التقدير، ويكون جواباً لسؤال مقدر، كأنه قيل: ما المكتوب على أحدنا إذا حضره الموت وترك خيراً؟ فقيل الوصية للوالدين والأقربين هي المكتوبة، أو: المكتوب الوصية للوالدين والأقربين، ونظيرة ضرب بسوط يوم الجمعة زيد المضروب أو المضروب زيد، فيكون هذا جواب بالسؤال مقدر، كأنه قال من المضروب؟ وهذا الوجه أحسن، وأقل تكلفاً من الوجه الذي قبله، وهو أن يكون المفعول الذي لم يسم فاعله الإيضاء، وضمير الإيضاء، والوالدان معروفان، وتقدم الكلام على ذلك في قوله تعالى: ﴿ وبالوالدين إحساناً ﴾

﴿ والأقربين ﴾ جمع الأقرب، وظاهره أنه أفعل تفضيل بمحل من كان أقرب إلى الميت دخل في هذا اللفظ، وأقرب ما إليه الوالدان، فصار ذلك تعميماً بعد تخصيص، فكأنهما ذكراً مرتين توكيداً وتخصيصاً على اتصال الخير إليهما، هذا مدلول ظاهر هذا اللفظ، وعند المفسرين الأقربون الأولاد، أو من عدا الأولاد، أو جميع القربان، أو من لا يرث من الأقارب.

أقوال .

﴿ بالمعروف ﴾ أي : لا يوصى بأزيد من الثلث ، ولا للغني دون الفقير ، وقال ابن مسعود الأخل فالأخل ، أي : الأوحج فالأوحج ، وقيل : الذي لا حيف فيه ، وقيل : كان هذا موكولاً إلى اجتهاد الموصي ، ثم بين ذلك وقدر : « بالثلث والثلث كثير » .

وقيل : بالقصد الذي تعرفه النفوس دون إضرار بالورثة ، فإنهم كانوا قد يوصون بالمال كله ، وقيل بالمعروف من ماله غير المجهول .

وهذه الأقوال ترجع إلى قدر ما يوصي به ، وإلى تمييز من يوصى له ، وقد لخص ذلك الزمخشري وفسره بالعدل ، وهو أن لا يوصي للغني ويدع الفقير ، ولا يتجاوز الثلث ، وتعلق بالمعروف بقوله الوصية ، أو بمحذوف ، أي : كاتنة بالمعروف ، فيكون بالمعروف حالاً من الوصية

﴿ حقاً على المتقين ﴾ انتصب : حقاً ، على أنه مصدر مؤكد لمضمون الجملة ، أي حق ذلك حقاً ، قاله ابن عطية ، والزمخشري .

وهذا تأباه القواعد النحوية لأن ظاهر قوله ﴿ على المتقين ﴾ إذن يتعلق على ب : حقاً ، أو يكون في موضع الصفة له ، وكلا التقديرين يخرج عن التأكيد ، أما تعلقه به فلأن المصدر المؤكد لا يعمل إنما يعمل المصدر الذي ينحل بحرف مصدري ، والفعل أو المصدر الذي هو بدل من اللفظ بالفعل وذلك مطرد في الأمر والاستفهام ، على خلاف في هذا الأخير على ما تقرر في علم النحو ، وأما جعله صفة لحقاً أي : حقاً كاتناً على المتقين ، فذلك يخرج عن التأكيد ، لأنه إذا ذاك يتخصص بالصفة ، وجوز المعربون أن يكون نعتاً لمصدر محذوف ، إما لمصدر من : كتب عليكم ، أي : كتباً حقاً وإما لمصدر من الوصية أي إيصاءً حقاً ، وأبعد من ذهب إلى أنه منصوب : بالمتقين ، وأن التقدير : على المتقين حقاً ، كقوله : ﴿ أولئك هم المؤمنون حقاً ﴾ لأنه غير المتبادر إلى الذهن ، ولتقدمه على عامله الموصول ، والأولى عندي أن يلحق مصدراً من معنى : كتب ، لأن معنى : كتبت الوصية ، أي : وجبت وحققت ، فانتصابه على أنه مصدر على غير الصدر ، كقولهم قعدت جلوساً ،

وظاهر قوله: كتب وحقاً، الوجوب، إذ معنى ذلك الإلزام على المتقين، قين معناه: من اتقى في أمور الورثة أن لا يسرف، وفي الأقربين أن يقدم الأوح فالأوح، وقيل: من اتبع شرائع الإيمان العاملين بالتقوى قولاً وفعلاً، وخصهم بالذكر تشريفاً لهم وتنبهاً على علو منزلة المتقين عنده، وقيل من اتقى الكفر ومخالفة الأمر. وقال بعضهم: قوله ﴿على المتقين﴾ يدل على ندب الوصية لا على وجوبها، إذ لو كانت واجبة لقال: على المسلمين، ولا دلالة على ما قال لأنه يراد بالمتقين المؤمنون، وهم الذين اتقوا الكفر، فيحتمل أن يراد ذلك هنا.

﴿فمن بدله بعدما سمعه﴾: الظاهر أن الضمير يعود على الوصية بمعنى الإيصاء، أي فمن بدّل الإيصاء عن وجهه إن كان موافقاً للشرع من الأوصياء والشهود بعدما سمعه سماعاً تحقق وثبت، وعوده على الإيصاء أولى من عودته على الوصية، لأن تأنيث الوصية غير حقيقي، لأن ذلك لا يراعى في الضمائر المتأخرة عن المؤنث المجازي، بل يستوي المؤنث الحقيقي والمجازي في ذلك تقول هند خرجت.

(190/2)

والشمس طلعت، ولا يجوز طلع إلا في الشعر، والتذكير على مراعاة المعنى وارد في لسانهم، ومنه كخرعوبة البانة المنفطر. . .

ذهب إلى المعنى: القضيبي، كأنه قال: كقضيبي البانة، ومنه في العكس: جاءته كتابي، فاحقرها على معنى الصحيفة.

والضمير في ﴿سمعه﴾ عائد على الإيصاء كما شرحناه، وقيل: يعود على أمر الله تعالى في هذه الآية وقيل: الهاء، في: ﴿فمن بدله﴾ عائدة إلى الفرض، والحكم، والتقدير: فمن بدل الأمر المقدم ذكره، ومن: الظاهر أنها شرطية، والجواب: ﴿فإنما إثمهُ﴾ وتكون: من، عامة في كل مهذل: من رضي بغير الوصية

في كتابة، أو قسمة حقوق، أو شاهد بغير شهادة، أو يكتمها، أو غيرهما ممن يمنع حصول المال ووصوله إلى مستحقه، وقيل: المراد بمن: متولي الإيصاء دون الموصي والموصى له، فإنه هو الذي بيده العدل والجنف والتبديل والإمضاء، وقيل: المراد بمن: هو الموصي، نهى عن تغيير وصيته عن الموضع التي نهى الله عن الوصية إليها، لأنهم كانوا يصرفونها إلى الأجانب، فأمرُوا بصرفها إلى الأقربين ويتعين على هذا القول أن يكون الضمير في قوله ﴿ فمن بدله ﴾ وفي قوله: ﴿ بعدما سمعه ﴾ عائداً على أمر الله تعالى في الآية، وفي قوله: ﴿ بعدما سمعه ﴾ دليل على أن الإثم لا يترتب إلا بشرط أن يكون المبدل قد علم بذلك، وكفى بالسمع عن العلم لأنه طريق حصوله

﴿ فإنما إثم ﴾: الضمير عائداً على الإيصاء المبدل، أو على المصدر المفهوم من بدله، أي فإنما إثم التبديلي على المبدل، وفي هذا دليل على أن من اقترف ذنباً، فإنما وباله عليه خاصة، فإن قصر الوصي في شيء مما أوصى به الميت، لم يلحق الميت من ذلك شيء، وراعى المعنى في قوله ﴿ على الذين يبدلونه ﴾ إذ لو جرى على نسق اللفظ الأول لكان: فإنما إثم، أو فإنما إثم عليه على الذي يبدله، وأتى في جملة الجواب بالظاهر مكان المضمحل يشعر بعلية الإثم الحاصل، وهو التبديل، وأتى بصلة الذين، مستقبلة جرياً على الأصل، إذ هو مستقبل.

﴿ إن الله سميع عليم ﴾ في هاتين الصفتين تهديد ووعيد للمبدلين، فلا يخفى عليه تعالى شيء، فهو ليعيهم على تبديلهم شر الجزاء، وقيل: سميع لقول الموصي، عليم بفعل الموصي، وقيل: سميع لوصاياه، عليم بنياته.

والظاهر القول الأول لجيئه في أثر ذكر التبديل وما يترتب عليه من الإثم ﴿ فمن خاف من موص جنفاً أو إثمياً فأصلح بينهم فلا إثم عليه ﴾ الظاهر أن الخوف هو الخشية هنا، جرياً على أصل اللغة في الخوف، فيكون المعنى: بتوقع الجنف أو الإثم من الموصي

قال مجاهد : المعنى : من خشي أن يجنف الموصي ، ويقطع ميراث طائفة ، ويعتمد الإذابة أو يأتيها دون تعمد ، وذلك هو الجنف دون إثم ، وإذا تعمد فهو الجنف في إثم فوعظه في ذلك ورده ، فصلاح بذلك ما بينه وبين ورثته ، فلا إثم عليه .

﴿ إن الله غفور ﴾ عن الموصي إذا عملت فيه الموعظة ورجع عما أراد من الأذية ﴿ رحيم ﴾ به .
وقيل : يراد بالخوف هنا : العلم ، أي : فمن علم ، وخرج عليه قوله تعالى : ﴿ إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ﴾

﴿
وقول أبي محجن .

أخاف إذا ما مت أن لأذوقها . . .

والعلقة بين الخوف والعلم حتى أطلق على العلم الخوف ، وأن الإنسان لا يخاف شيئاً حتى يعلم أنه مما يخاف منه

، فهو من باب التعبير بالمسبب عن السبب ، وقال في (المنتخب) : الخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم ،

وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص ، وبين الظن والعلم مشابهة في أمور كثيرة ،
فذلك صح إطلاق كل واحد منهما على الآخر .

انتهى كلامه .

وعلى الخوف بمعنى العلم ، قال ابن عباس ، رضي الله عنهما ، وقتادة ، والربيع ، معنى الآتئين خاف ، أي

علم بعد موت الموصي أن الموصي حاف وجنف وتعتمد إذابة بعض ورثته ، فأصلح ما وقع بين الورثة من

الاضطراب والشقاق ، فلا إثم عليه ، أي : لا يلحقه إثم التبديل المذكور قبل ، وإن كان في فعله تبديلاً ، ولكنه

تبدل لمصلحة ، والتبديل الذي فيه الإثم إنما هو تبديل الهوى

وقال عطاء : المعنى : فمن خاف من موصٍ جنفاً أو إثمًا في عطيته لورثته عند حضور أجله ، فأعطى بعضاً

دون بعض ، فلا إثم عليه أن يصلح بين ورثته في ذلك

وقال طاووس : المعنى : فمن خاف من موصٍ جنفاً أو إثمًا في وصيته لغير ورثته بما يرجع بعضه على ورثته ،

فأصلح بين ورثته فلا إثم عليه .

وقال الحسن : هو أن يوصي للأجانب ويترك الأقارب ، فيرد إلى الأقارب ، قال وهذا هو الإصلاح .

وقال السدي: المعنى: فمن خاف من موصٍ بأبائه وأقربائه جنفاً على بعضهم لبعض، فأصلح بين الآباء والأقرباء، فلا إثم عليه.

وقال علي بن عيسى: هو مشتمل على أمر ماضٍ واقع، وأمر غير واقع، فإن كانت الوصية باقية أمر الموصي بإصلاحه، وردد من الجنف إلى التصف، وإن كانت ماضية أصلحها الموصي إليه بعد موته وقيل: هو أن يوصي لولد ابنته، يقصد بها نفع ابنته، وهذا راجع إلى قول طاووس المتقدم وإذا فسرنا الخوف بالخشية، فالخوف إنما يصح في أمر مرتبط بالوصية قد وقعت، فكيف يمكن تعليقها بالخوف؟ والجواب: أن المصلح إذا شاهد الموصي يوصي، فظهرت منه إمارات الجنف أو التعدي بزيادة غير مستحق، أو نقص مستحق، أو عدل عن مستحق، فأصلح عند ظهور الأمارات لأنه لم يقطع بالجنف وللم، فناسب أن يعلق بالخوف، لأن الوصية لم تمض بعد ولم تقع، أو علق بالخوف وإن كانت قد وقعت لأنه له أن ينسخها أو يغيرها بزيادة أو نقصان، فلم يصير الجنف أو الإثم معلومين، لأن تجويز الرجوع يمنع من القطع أو علق بالخوف.

(192/2)

وإن كانت الوصية استقرت ومات الموصي، يجوز أن يقع بين الورثة والموصي لهم مصالحة على وجه يزول به الميل والخطأ، فلم يكن الجنف ولا الإثم مستقراً، فعلق بالخوف والجواب الأول أقوى، ومن شرطية، والجواب: فلا إثم عليه: ﴿ من موصٍ ﴾ متعلق، بخاف، أو بمحذوف تقديره: كائناً من موصٍ، وتكون حالاً، إذ لو تأخر لكان صفة، كقوله ﴿ جنفاً أو إثمًا ﴾ فلما تقدم صار حالاً، ويكون الخائف في هذين التقديرين، ليس الموصي، ويجوز أن يكون من، لتبيين جنس الخائف، فيكون الخائف بعض الموصين على حد، من جاءك من رجل فأكرمه، أي من جاءك من الرجال فالجائي رجل، والخائف هنا موصٍ.

والمعنى: فمن خاف من الموصي جنفاً أو إثمًا من ورثته ومن يوصى له، فأصلح بينهم فلا إثم على الموصي المصلح، وهذا معنى لم يذكره المفسرون، إنما ذكروا أن الموصي مخوف منه لا خائف، وأن الجنف أو الإثم من الموصي لا من ورثته، ولا من يوصي له.

وأما حمزة ﴿خاف﴾ وقرأ هو والكسائي وأبو بكر: موص، من، وص والباقون: موص، من: أوصى، وتقدم أنهما لفتان.

وقرأ الجمهور: جنفاً، بالجيم والنون، وقرأ علي: حيفاً، بالحاء والياء.

وقال أبو العالية: الجنف الجهالة بموضع الوصية، والإثم العدول عن موضعها، وقال عطاء، وابن زيد: الجنف: الميل، والإثم أن يكون قد أثم في إثارة بعض الورثة على بعض، وقال السدي الجنف: الخطأ، والإثم العمد.

وأما الحيف فمعناه: البخس، وذلك بأن يريد أن يعطي بعض الورثة دون بعض قال الفراء تحيف مال أي:

نقصه من حافاته، وروي: من حاف في وصيته ألقى في الوى، والوى واد في جهنم

﴿فأصلح بينهم﴾: الضمير عائدة على الموصي والورثة، أو على الموصي لهما وعلى الورثة والموصي لهم

على اختلاف الأقاويل التي سبقت، والظاهر عوده على الموصي لهم، إذ يدل على ذلك لفظ الموصي، لما

ذكر الموصي أفاد مفهوم الخطاب أن هناك موصى له، كما قيل في قوله ﴿وأداء إليه﴾ أي: إلى العافي،

لدلالة من عفى له، ومنه ما أنشده الفراء رحمه الله تعالى

وما أدري إذا يميت أرضاً . . .

أريد الخير أيهما يليني

فقال: أيهما، فأعاد الضمير على الخير والشر، وإن لم يتقدم ذكر الشر، لكنه تقدم الخير وفيه دلالة على الشر

والظاهر أن هذا المصلح هو الوصي، والمشاهد ومن يتولى بعد موته ذلك من والٍ، أو ولي، أو من يأمر

بالمعروف فكل هؤلاء يدخل تحت قوله: ﴿فمن خاف﴾ إذا ظهرت لهم أمارات الجنف أو الإثم، ولا وجه

لتخصيص الخائف بالوصي، وأما كيفية هذا الإصلاح فبالزيادة أو النقصان، أو كف للعدو ﴿فلا إثم

عليه ﴿ يعني: في تبديل الوصية إذا فعل ذلك لقصد الإصلاح، والضمير: عليه، عائد على من عاد عليه ضمير: فأصلح، وضمير: خاف، وهو: مَنْ، وهو: الخائف المصلح.

(193/2)

وقل أبو عبد الله محمد بن عمر الرازي، لما ذكر المبدل في أول الآية وكان هذا من التبديل بين مخالفته للأول، وأنه لا إثم عليه، لأنه رد الوصية إلى العدد، ولما كان المصلح ينقص الوصايا، وذلك يصعب على الموصي له، أزال الشبهة بقوله: ﴿ فلا إثم عليه ﴾ وإن حصل فيه مخالفة لوصية الموصي، وصرف ماله عن من أحب إلى من يكره. انتهى.

وهذا يرجع معناه إلى قوله الأول.

وقال أيضاً: إن الإصلاح يحتاج إلى الإكثار من القول، وقد يتخلله بعض ما لا ينبغي من قول أو فعل، فبين أن ذلك لا إثم فيه إذا كان لقصد الإصلاح، ودلت الآية على جواز الصلح بين المتنازعين إذا خاف من يريد الصلح إفضاء تلك المنازعة إلى أمر محذور في الشرع انتهى كلامه.

﴿ إن الله غفور رحيم ﴾ .

قيل: غفور لما كان من الخائف، وقيل: للمصلح رحيم حيث رخص، وقيل: غفور للموصي فيما حدث به نفسه من الجنتف والخطأ والعهد والإثم إذ رجح إلى الحق، رحيم للمصلح. وقال الراغب: أي متجاوز عن ما عسى أن يسقط من المصلح ما لم يجز وقد تضمنت هذه الآيات الشريفة، أن البرليس هو تولية الوجه قبل المشرق والمغرب، بل البر هو الإتيان بما كلفه الإنسان من تكاليف الشرع، اعتقاداً وفعلاً وقولاً فمن الاعتقاد: الإيمان بالله، وملائكته الذين هم وسائط بينه وبين أنبيائه، وكتبه التي نزلت على أيدي الملائكة

، وأنبيائه المتقين .

تلك الكتب من ملائكته .

ثم ذكر ما جاءت به الأنبياء عن الله في تلك الكتب ، من إيتاء المال ، وإقامة الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والإيفاء
بلعهده ، والصبر في الشدائد .

ثم أخبر أن من استوفى ذلك فهو الصابر المتقي ، ولما كان تعالى قد ذكر قبل ما حلل وما حرم ، ثم أتبع ذلك بمن
أخذ مالا من غير حله ، وعده بالنار ، وأشار بذلك إلى جميع المحرمات من الأموال ، ثم ذكر من اتصف بالبر
التام وأثنى عليهم بالصفات الحميدة التي انطووا عليها ، أخذ تعالى يذكر ما حرم من الدماء ، ويستدعي
صونها ، وكان تقديم ذكر المأكول لعموم البلوى بالأكل ، فشرح القصاص ، ولم يخرج من وقع منه القتل واقتص منه
عن الإيمان ، ألا تراه قد ناداه باسم الإيمان وفصل شيئا من المكافأة فقال ﴿ الحر بالحر والعبد بالعبد والأثني
بالأثني ﴾

(194/2)

، ثم أخبر ذلك أنه إذا وقع عفو من الولي على دية فليتبع الولي بالمعروف ، وليؤدي الجاني بالإحسان ليزرع بذلك
الود بين القاتل والولي ، ويزيل الإحن ، لأن مشروعية العفو تستدعي على التآلف والتحاب وصفاء البواطن
ثم ذكر أن ذلك تخفيف منه تعالى ، إذ فيه صون نفس القاتل بشيء من عرض الدنيا ، ثم توعد من اعتدى بعد
ذلك ، ثم أخبر أن في مشروعية القصاص حياة ، إذ من علم أنه مقتول بمن قتل ، وكان عاقلا ، منعه ذلك من
الإقدام على القتل ، إذ في ذلك إتلاف نفس المقتول وإتلاف نفس قاتله ، فيصير معرفته بالقصاص متحرزا من
أن يقتل فيقتل ، فيحیی بذلك من أراد قتله وهو ، فكان ذلك سببا لحياتيهما
ثم ذكر تعالى مشروعية الوصية لمن حضره الموت ، وذكر أن الوصية للوالدين والأقربين ، وتوعد من بدل الوصية
بعد ما علمها ، ثم ذكر أنه لا إثم على من أصلح بين الموصي إليهم إذا كان جنفاً أو إثمياً من الموصي ، وأن ذلك لا

يعد من التبديل الذي يترتب عليه الإثم ، فجاءت هذه الآيات حاوية لما يطلب من المكلف من بدء حاله وهو الإيمان بالله ، وختم حاله وهو: الوصية عند مفارقة هذا الوجود ، وما تخلل بينهما مما يعرض من مبارِ الطاعات ، وهنأت المعاصي ، من غير استيعاب لأفراد ذلك ، بل تنبيهاً على أفضل الأعمال بعد الإيمان ، وهو إقامة الصلاة وما بعدها وعلى أكبر الكبائر بعد الشرك ، وهو قتل النفس ، فتعالى من كلامه فصل ،
وحكمه عدل .

(195/2)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (183) أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ
فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَمَلِسُكَيْنِ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا
فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (184) شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ
وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ
يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ
(185) وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ
يُرْشَدُونَ (186) أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّقِيقُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لَبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لَبَاسٌ لَهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ
تَخَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ كَلُوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ
لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي
الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (187) وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالِكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (188)

الصيام والصوم مصدران لصام ، والعرب تسمي كل ممسك صائماً ، ومنه الصوم في الكلام ﴿إني نذرت
للرحمن صوماً﴾ أي سكوياً في الكلام ، وصامت الريح: أمسكت عن الهبوب ، والداية: أمسكت عن

الأكل والجري ، وقال النا بغة الذبياني

خيل صيام وخيل غير صائمة . . .

تحت العجاج وأخرى تعلقك اللجما

أي : ممسكة عن الجري .

وتسمى الدابة التي لا تدور : الصائمة ، قال الراجز .

والبكرات شرهن الصائمة . . .

وقالوا : صام النهار : ثبت حره في وقت الظهيرة واشتد ، وقال

ذمول إذا صام النهار وهجرا . . .

وقال :

حتى إذا صام النهار واعتدل . . .

ومال للشمس لعاب فنزل

ومصام النجوم ، إمساكها عن اليسر ومنه

كأن الثريا علقت في مصامها . . .

فهذا مدلول الصوم من اللغة .

وأما الحقيقة الشرعية فهو : إمساك عن أشياء مخصوصة في وقت مخصوص وبين في الفقه

الطاقة ، والطوق : القدرة والاستطاعة ، ويقال : طاق وأطاق كذا ، أي : استطاعه وقدر عليه ، قال أبو

ذئب .

فقلت له احمل فوق طوقك إنها . . .

مطبعة من يأتها لا يضيرها

الشهر مصدر : شهر الشيء يشهره ، أظهره ومنه الشهرة ، وبه سمي الشهر ، وهو المدة الزمانية التي يكون

مبدؤ الهلال فيها خافياً إلى أن يستسر ، ثم يطلع خافياً

سمي بذلك لشهرته في حاجة الناس إليه في المعاملات وغيرها من أمورهم وقال الزجاج الشهر الهلال .

عَلَيْهِ
صَلَّى
وَعَلَى
آلِهِ
سَلَامٌ

مكتبة
مكتبة
مكتبة

قال :

والشهر مثل قلامة الظفر. . .

سمي بذلك لبيانه ، وقيل: سمي الشهر شهراً باسم الهلال إذا أهل سمي شهراً ، وتقول العرب رأيت الشهر أي هلاله .

قال ذو الرمة (شعر) .

ترى الشهر قبل الناس وهو نحيل. . .

ويقال: أشهرنا ، أي: أتى علينا شهر ، وقال الفراء: لم أسمع من فعلاً إلا هذا ، وقال الثعلبي: يقال شهر الهلال إذا طلع ، ويجمع الشهر قلة على: أفعال ، وكثرة على: فعول ، وهما مقيسان فيه .

رمضان علم على شهر الصوم ، وهو علم جنس ، ويجمع على رمضان وأرمضة ، وعلقة هذا الاسم من

مدة كان فيها في الرمضي ، وهو: شدة الحر ، كما سمي الشهر ربيعاً من مدة الربيع ، وجمادى من مدة الجمود ،

ويقال: رمض الصائم يرمض: احترق جوفه من شدة العطش ، ورمضت الفصال أحرق الرمضاء أخفافها

فبركت من شدة الحر ، وانزوت إلى ظل أمهاتها ، ويقال أرمضته الرمضاء: أحرقتة ، وأرمضني الأمر .

وقيل: سمي رمضان لأنه يرمض الذنوب ، أي: يحرقها بالأعمال الصالحة ، وقيل: لأن القلوب تحترق من الموعظة

فيه والفكرة في أمر الآخرة ، وقيل: من رمضت النصل: رققته بين حجرين ليرق ، ومنه: نصل رميض

ومرموض ، عن ابن السكيت .

وكانوا يرمضون أسلحتهم في هذا الشهر ليحاربوا به في شوال قبل دخول الأشهر الحرام ، وكان هذا الشهر في

الجاهلية يسمى: ناقاً أنشد المفضل .

وفي ناق أحلت لدى حرمة الوغى. . .

وولت على الأدبار فرسان خنمها

وقال الزمخشري: الرمضان ، مصدر رمض إذا احترق من الرمضاء .

انتهى .

ويحتاج في تحقيق أنه مصدر إلى صحة نقل لأن فعلاً ليس مصدر فعل اللازم ، بل إن جاء فيه ذلك كان شاذاً ،
والأولى أن يكون مرتجلاً لا منقولاً .

وقيل : هو مشتق من المرض ، وهو مطري يأتي قبل الخريف يطهر الأرض من الغبار

القرآن : مصدر قرأ قرآناً .

قال حسان ، رضي الله عنه .

محو باسمك عنوان السجود به . . .

يقطع الليل تسبيحاً وقرآناً

أي : وقراءة وأطلق على ما بين الدفتين من كلام الله عز وجل ، وصار علماً على ذلك ، وهو من إطلاق

المصدر على اسم المفعول في الأصل ، ومعنى قرآن ، بالهمز : الجمع لأنه يجمع السور ، كما قيل في القراء ، وهو

: إجماع الهمزة في الرحم أولاً ، لأن القارئ يلقبه عند القراءة من قول العرب ما قرأت هذه الناقة سلاقط : أي :

ما رمت به ، ومن لم يهزم فالأظهر أن يكون ذلك من باب النقل والحذف ، أو تكون النون أصلية من قرنت

الشيء إلى الشيء : ضمته ، لأن ما فيه من السور والآيات والحروف مقترن بعضها إلى بعض .

أو لأن ما فيه من الحكم والشرائع كذلك ، أو ما فيه من الدلائل ومن القرائن ، لأن آياته يصدق بعضها بعضاً ،

ومن زعم من : قرئت الماء في الحوض ، أي : جمعه ، فقوله فاسد لاختلاف المادتين

السفر : مأخوذ من قولهم : سفرت المرأة إذا ألت خمارها ، والمصور السفور .

قال الشاعر .

وكتبت إذا ما جئت ليلي تبرقت . . .

فقد رايني منها الغداة سفورها

وتقول : سفر الرجل ألقى عمامته ، وأسفر الوجه ، والصبح أضاء

الأزهري سمي مسافراً لكشف قناع الكن عن وجهه ، و يرويه للأرض الفضاء ، والسفر ، بسكون الفاء
المسافرون ، وهو اسم جمع : كالصحب والركب ، والسفر من الكتب واحد الأسفار لأنه يكشف عما
تضمنه .

اليسر : السهولة ، يسر : سهل ، ويسر : سهل ، وأيسر : استغنى ، ويسر ، من الميسر ، وهو قمار ،
معروف .

وقال علقمة : .

لا يسرون بخيل قد يسرت بها . . .

وكل ما يسر الأقوام مغروم

وسميت اليد اليسرى تفاؤلاً ، أولاً لأنه يسهل بها الأمر لمعاوتها اليمنى

العسر : الصعوبة والضيق ، ومنه أعسر اعساراً ، وذو عسرة ، أي ضيق .

الإكمال : الإتمام .

والإجابة : قد يراد بها السماع ، وفي الحديث أن أعرابياً قال يا محمد .

قال : قد أجبتك .

وقالوا : دعاء من لا يجيب ، أي : من لا يسمع ، كما أن السماع قد يراد به الإجابة ، ومنه سمع الله لمن حمده .

وأشدد ابن الأعرابي حيث قال :

دعوت الله حتى خفت أن لا . . .

يكون الله يسمع ما أقول

وجهة المجاز بينهما ظاهرة لأن الإجابة مترتبة على السماع ، والإجابة حقيقة إيلاخ السلام دعا به ، وأجاب

واستجاب بمعنى ، وألفه منقلبة عن واو ، يقال جاب يجوب : قطع ، فكان الجيب اقتطع للسائل ما سأل أن

يعطاه ، ويقال : أجابت السماء بالمطر ، وأجابت الأرض بالنبات ، كأن كلاً منهما سأل صاحبه فأجابه بما

سأل .

صلى الله عليه وسلم

مكتبة ربيع

قال زهير.

وغيث من الوسمي حلوبلاغه . . .

أجابت روايبه النجا وهو اطل

الرشد .

ضد الغي ، يقال: رشد بالفتح ، رشداً ، ورشد بالكسر رشداً ، وأرشدت فلاناً هديته ، وطريق أرشد ،

أي: قاصد ، والمرشد: مقاصد الطريق ، وهو لرشدة ، أي: هو لالحلال ، وهو خلاف هولزينة ، وأم راشد:

المفازة ، ويهرشدان: بطن من العرب ، وينوراشد قبيلة كبيرة من البربر

الرفث: مصدر رفث ، ويقال: أرفث: تكلم بالفحش .

قال العجاج:

ورب أسراب حجيج كظم . . .

عن اللغا ورفث التكلم

وقال ابن عباس ، والزجاج ، وغيرهما: الرفث كلمة جامعة لكل ما يريد به الرجل من المرأة

وأنشد ابن عباس:

وهن يمشين بنا هميساً . . .

إن تصدق الطيرنك لميسا

فقيل له: أترفت وأنت محرم ، فقال: إنما الرفث عند النساء ، وفي الحديث: «من حج هذا البنية فلم يرفث ولم

يفسق خرج منها كيوم ولدته أمه» .

وقيل: الرفث: الجماع ، واستدل على ذلك بقول الشاعر:

ويرين من أنس الحديث زوانيا . . .

ولهن عن رفت الرجال نثار
ويقول الآخر .

فيا توارفون ويات منا . . .

رجال في سلاحهم ركوبا

ويقول الآخر :

فظلنا هناك في نعمة . . .

وكل اللذائة غير الرفث

ولا دلالة في ذلك ، إذ يحتمل أن يكون أراد المقدمات كالتقبلة والنظرة والملاعب

أختان : من الخيانة ، يقال : خان خونا وخيانةً ، إذا لم يف ، وذلك ضد الأمانة ، وتخونت الشيء ؛ نقصته ،

ومنه الخيانة ، وهو ينقص المؤمن

وقال زهير :

بارزة الفقارة لم يخنها . . .

قطاف في الركاب ولا خلاء

وتخونه وتخوله : تعهده .

الخيط : معروف ، ويجمع على فعول وهو فيه مقيس ، أعني في فعل الاسم الياء العين نحو بيت وبيوت ،

وجيب وجيوب ، وغيب وغيوب ، وعين وعيون ، والخيط ، بكسر الخاء الجماعة من النعام ، قال الشاعر :

فقال ألا هذا صوار وعانة . . .

وخيطُ نعام يرتقي متفرق

البياض والسواد : لوان معروفان ، يقال منها : بيض وسود .

فهو أبيض وأسود ، ولم يعل العين بالنقل والقلب لأنها في معنى ما يصبح وهما أبيض وأسود .

العكوف : الإقامة ، عكف بالمكان : أقام به ، قال تعالى : ﴿ يعكفون على أصنام لهم ﴾ وقال الفرزدق

يصف الجفان :

تري حولهنّ المعتقين كأنهم . . .

على صنم في الجاهلية عكف

وقال الطرماح:

باتت بنات الليل حويلي عكفا . . .

عكوف البواكي بينهن صرع

وفي الشرع عبارة عن عكوف مخصوف ، وقد بين في كتب الفقه

الحد ، قال الليث: حدّ الشيء: منتهاه ومنقطعه ، والمراد بمجودود الله مقدراته بمقادير مخصوصة وصفات

مخصوصة.

الإدلاء: الإرسال للدلو ، اشتق منه فعل ، فقالوا: أدلى دلوه ، أي: أرسلها ليملاها ، وقيل: أدلى فلان بماله إلى

الحاكم: رفعه.

قال:

وقد جعلت إذا ما حاجة عرضت . . .

بباب دارك أدلوها بأقوام

ويقال: أدلى فلان بجحته: قام بها ، وتدلى من كذا أي: هبط.

قال:

كتيس الأطباء الأعفانضرجت له . . .

عقاب تدلت من شماريخ ثهلان

﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ﴾ : مناسبة هذه الآية لما قبلها أنه أخبر تعالى أولاً: بكتب القصاص وهو: إتلاف النفوس ، وهو من أشق التكليف ، فيجب على القاتل إسلام نفسه للقتل ، ثم أخبر ثانياً بكتب الوصية وهو : إخراج المال الذي هو عدل الروح ، ثم انتقل ثالثاً إلى كتب الصيام ، وهو منتهك للبدن ، مضعف له ، مانع وقاطع ما أفه الإنسان من الغذاء بالنهار ، فابتداء بالأشقى ثم بالأشقى بعده ، ثم بالشاق فهذا انتقال فيما كتبه الله على عباده في هذه الآية ، والتي فيما قبل ذلك قد ذكر أركان الإسلام ثلاثة الإيمان ، والصلاة ، والزكاة ، فأتى بهذا الركن الرابع ، وهو الصوم .

وبناء ﴿ كتب ﴾ للمفعول في هذه المكتوبات الثلاثة ، وحذف الفاعل للعلم به ، إذ هو الله تعالى ، لأنها مشاق صعبة على المكلف ، فناسب أن لا تنسب إلى الله تعالى ، وإن كان الله تعالى هو الذي كتبها ، وحين يكون المكتوب للمكلف فيه راحة واستبشار بيني الفعل للفاعل ، كما قال تعالى ﴿ كتب ربكم على نفسه الرحمة ﴾ ﴿ كتب الله لأغلبن أنا ورسلي ﴾ ﴿ أولئك كتب في قلوبهم الإيمان ﴾ وهذا من لطيف علم البيان .

أما بناء الفعل للفاعل في قوله: ﴿ وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس ﴾ فناسب لاستعصاء اليهود وكثرة مخالفتهم لأنبيائهم بخلاف هذه الأمة المحمدية ، ففرق بين الخطابين لاقتراق المخاطبين ، ونادى المؤمنين عند إعلامهم بهذا المكتوب الثالث الذي هو الصيام لينبههم على استماع ملقي إليهم من هذا التكليف ، ولم يتنجح إلى نداء في المكتوب الثاني لانسلاكه مع الأول في نظام واحد ، وهو حضور الموت بقصاص أو غيره ، وتباين هذا التكليف الثالث منها ، وقدم الجار والمجرور على المفعول به الصريح وإن كان أكثر الترتيب العربي بعكس ذلك ، نحو: ضرب زبي بسوط ، لأن ما أحتيج في تعدي الفعل إليه إلى واسطة دون ما تعدى إليه بغير واسطة ، لأن البداية بذكر المكتوب عليه أكثر من ذكر المكتوب لتعلق الكتب لمن نودي ، فتعلم نفسه أولاً أن المنادى هو المكلف ، فيرتقب بعد ذلك لما كلف به

والألّف واللام في: الصيام ، للعهد إن كانت قد سبقت تعبداتهم به ، أو للجنس إن كانت لم تسبق وجاء هذا المصدر على فعال ، وهو أحد البنائين الكثيرين في مصدر هذا النوع من الفعل ، وهو فعل الواوي العين ، الصحيح الآخر ، والبنائان هما فاعول وفعال ، وعدل عن الفعول وإن كان الأصل لاستئصال الواوين ، وقد

جاء منه شيء على الأصل: كالفؤور، ولثقل اجتماع الواوين همز بعضهم فقال الفؤور.
﴿ كما كتب ﴾ الظاهر أن هذا المجرور في موضع الصفة لمصدر محذوف، أو في موضع الحال على مذهب
سيبويه على ما سبق، أي: كتباً مثل ما كتب أو كتبه، أي: الكتب منها كتب، وتكون السببية قد وقع في
مطلق الكتب وهو الإيجاب، وإن كان متعلقه مختلفاً بالعدد أو غيره، وروي هذا المعنى عن معاذ بن جبل،
وعطاء، وتكون إذ ذاك ما مصدرية

(199/2)

وقيل: الكاف في موضع نصب على الحال من الصيام، أي مشبهاً ما كتب على الذين من قبلكم، وتكون ما
موصولة أي: مشبهاً الذي كتب عليكم، وذو الحال هو الصيام، والعامل فيها العامل فيه، وهو كتب
عليكم.

وأجاز ابن عطية أن تكون الكاف في موضع صفة لصوم محذوف، التقديز صوماً كما، وهذا فيه بُعد، لأن
تشبيه الصوم بالكتابة لا يصح، هذا إن كانت ما مصدرية، وأما إن كانت موصولة ففيه أيضاً بُعد، لأن تشبيه
الصوم بالمصوم لا يصح إلا على تأويل بعيد.

وأجاز بعض النحاة أن تكون الكاف في موضع رفع على أنها نعت لقوله الصيام، قال: إذ ليس تعريفه
بمستحسن لمكان الإجمال الذي فيه مما فسرتة الشريعة، فلذلك جاز نعتة بكما، إذ لا ينعى بالألنكرات،
فهي بمنزلة: ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ انتهى كلامه، وهو هدم للقاعدة النحوية من وجوب توافق النعت
والمنعوت في التعريف والتنكير، وقد ذهب بعضهم إلى نحو من هذا، وأن الألف واللام إذا كانت جنسية جاز
أن يوصف مصحوبها بالجملة، وجعل من ذلك قوله تعالى ﴿ وآية لهم الليل نسلخ منه النهار ﴾ ولا يقوم دليل
على إثبات هدم ما ذهب إليه النحويون، وتلخص في ما، من قوله: كما وجهان أحدهما: أن تكون
مصدرية، وهو الظاهر، والآخر: أن تكون موصولة، بمعنى.

الذي .

﴿ على الذين من قبلكم ﴾ : ظاهره عموم الذين من قبلنا من الأنبياء وأممهم من آدم إلى زماننا .

وقال عليّ: أولهم آدم ، فلم يفترضها عليكم ، يعني: أن الصوم عبادة قديمة أصلية ما أدخل الله أمة من

افتراضها عليهم ، فلم يفترضها عليكم خاصة ، وقيل الذين من قبلنا هم النصارى .

قال الشعبي وغيره: والمصوم معين وهو رمضان فرض على الذين من قبلنا وهم النصارى ، احتاطوا له بزيادة

يوم قبله ويوم بعده قرناً بعد قرن حتى بلغوه خمسين يوماً ، فصعب عليهم في الحر ، فنقلوه إلى الفصل الشمسي

قال النقاش: وفي ذلك حديث عن دغفل ، والحسن ، والسدي

وقيل: بل مرض ملك من ملوكهم ، فنذر أن يرى أن يزيد فيه عشرة أيام ، ثم آخر سبعة ، ثم آخر ثلاثة ، ورأوا

أن الزيادة فيه حسنة يزاء الخطأ في نقله

وقيل: كان النصارى أولاً يصومون ، فإذا أفطروا فلا يأكلون ولا يشربون ولا يطؤون إذا ناموا ، ثم اتبهوا في الليل

، وكان ذلك في أول الإسلام ، ثم نسخ بسبب عمر ، وقيسر نصرة .

قال السدي أيضاً ، والربيع وأبو العالية

قيل: وكذا كان صوم اليهود ، فيكون المراد بالذين من قبلنا ، اليهود والنصارى ، وقيل الذين من قبلنا: هم

اليهود خاصة ، فرض علينا كما فرض عليهم ، ثم نسخه الله بصوم رمضان

(200/2)

قال الراغب: للصوم فائدتان رياضة الإنسان نفسه عن ما تدعوه إليه من الشهوات ، والاعتداء بالملا الأعلى

على قدر الوسع . انتهى .

وحكمة التشبيه أن الصوم عبادة شاقة ، فإذا ذكر أنه كان مفروضاً على من تقدم من الأمم سهلت هذه

العبادة .

﴿ تتقون ﴾ الظاهر: تعلق، لعل بكتب، أي: سبب فرضية الصوم هورجاء حصول التقوى لكم، فقيل: المعنى تدخلون في زمرة المتقين، لأن الصوم شعارهم، وقين تجعلون بينكم وبين النار وقاية بترك المعاصي، فإن الصوم لإضعاف الشهوة وردعها، كما قال عليه السلام «فعلية بالصوم فإن الصوم له وجاء»

وقيل: تتقون الأكل والشرب والجماع في وقت وجوب الصوم، قاله السدي

وقيل: تتقون المعاصي، لأن الصوم يكف عن كثير مما تشوق إليه النفس، قاله الزجاج

وقيل: تتقون محظورات الصوم، وهذا راجع لقول السدي

﴿ أياماً معدودات ﴾ إن كان ما فرض صومه هنا هو رمضان، فيكون قوله أياماً معدودات عنى به رمضان

، وهو قول ابن أبي ليلى وجمهور المفسرين، ووصفها بقوله معدودات، تسهياً على المكلف بأن هذه الأيام

يحصرها العدد ليست بالكثيرة التي نفوت العدد، ولهذا وقع الاستعمال بالمعدود كناية على القلائل، كقوله ﴿

في أيام معدودات ﴾ ﴿ لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ﴾ ﴿ وشروه بثمان بنحس دراهم معدودة ﴾

وإن كان ما فرض صومه هو ثلاثة أيام من كل شهر، وقين هذه الثلاثة ويوم عاشوراء، كما كان ذلك مفروضاً

على الذين من قبلنا، فيكون قوله ﴿ أياماً معدودات ﴾ عنى بها هذه الأيام، وإلى هذا ذهب ابن عباس،

وعطاء.

قال ابن عباس، وعطاء، وقتادة: هي الأيام البيض، وقيل: وهي: الثاني عشر، والثالث عشر، والرابع

عشر، وقيل: الثالث عشر ويومان بعده، وروي في ذلك حديث

«إن البيض هي الثالث عشر ويومان بعده» فإن صح لم يمكن خلافه.

وروى المفسرون أنه كان في ابتداء الإسلام صوم ثلاثة أيام من الشهر واجباً، وصوم يوم عاشوراء، فصاموا

كذلك في سبعة عشر شهراً، ثم نسخ بصوم رمضان

قال ابن عباس: أول ما نسخ بعد الهجرة أمر القبلة، والصوم، ويقال نزل صوم شهر رمضان قبل بدر بشهر

وأيام، وقيل: كان صوم تلك الأيام تطوعاً، ثم فرض، ثم نسخ

قال أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسي في (ري الظمان): احتج من قال إنها غير رمضان بقوله صلى الله

عليه وسلم: «صوم رمضان نسخ كل صوم»، فدل على أن صوماً آخر كان قبله، ولأنه تعالى ذكر المريض

والمسافر في هذه الآية ثم ذكر حكمها في الآية الآتية بعده ، فإن كان هذا الطلوع هو صوم رمضان لكان هذا تكريراً ، ولأن قوله تعالى: ﴿ فدية ﴾ يدل على التخيير ، وصوم رمضان واجب على التعمين ، فكان غيره ، وأكثر المحققين على أن المراد بالأيام شهر رمضان ، لأن قوله: ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ يحتمل يوماً ويومين وأكثر ، ثم بينه بقوله: ﴿ شهر رمضان ﴾ وإذا أمكن حمله على رمضان فلا وجه لحمله على غيره ، وإثبات النسخ؛ وأما الخبر فيمكن أن يحمل على نسخ كل صوم وجب في الشرائع المتقدمة ، أو يكون ناسخاً لصيام وجب لهذه الأمة ، وأما ما ذكر من التكرار فيحتمل أن يكون لبيان إفتار المسافر والمريض في رمضان في الحكم ، بخلاف التخيير في المقيم ، فإنه يجب عليهما القضاء ، فلما نسخ عن المقيم الصحيح وألزم الصوم ، كان من الجائز أن نظن أن حكم الصوم ، لما انتقل إلى التخيير عن التضييق ، يعم الكل حتى يكون المريض والمسافر فيه بمنزلة المقيم من حيث تغير الحكم في الصوم ، لما يبرهن حال المريض والمسافر في رخصة الإفطار ووجوب القضاء كحالهما أولاً ، فهذه فائدة الإعادة ، وهذا هو الجواب عن الثالث ، وهو قولهم لأن قوله تعالى: ﴿ فدية ﴾ يدل على التخيير إلى آخره ، لأن صوم رمضان كان واجباً مخيراً ، ثم صار معيناً

(201/2)

وعلى كلا القولين لا بد من النسخ في الآية ، أما على الأول فظاهر ، وأما على الثاني فلأن هذه الآية تقتضي أن يكون صوم رمضان واجباً مخيراً ، والآية التي بعد تدل على التضييق ، فكانت ناسخة لها ، والاتصال في التلاوة لا يوجب الاتصال في النزول.

انتهى كلامه.

وانتصاب قوله: ﴿ أياماً ﴾ على إضمار فعل يدل عليه ما قبله ، وتقديره صوموا أياماً معدودات ، وجوزوا أن يكون منصوباً بقوله: الصيام ، وهو اختيار الزمخشري ، إذ لم يذكره غيره ، قال وانتصاب أياماً بالصيام كقولك: نويت الخروج يوم الجمعة انتهى كلامه وهو خطأ ، لأن معمول المصدر من صلته وقد فصل بينهما

بأجنبي وهو قوله: ﴿ كما كتب ﴾ فكما كتب ليس لمعمول المصدر ، وإنما هو معمول لغيره على أي تقدير قدرته من كونه نعماً لمصدر محذوف ، أو في موضع الحال ، ولو فرغت على أنه صفة للصيام على تقدير أن تعريف الصيام جنس ، فيوصف بالنكرة ، لم يجز أيضاً لأن المصدر إذا وصف قبل ذكر معموله لم يجز إعماله ، فإن قدرت الكاف نعماً لمصدر من الصيام ، كما قد قال به بعضهم ، وضعفناه قبل ، فيكون التقدير صوماً كما كتب ، جاز أن يعمل في: أياماً ، الصيام ، لأنه إذ ذاك العامل في صوماً ، هو المصدر ، فلا يقع الفصل بينه ، بما ليس لمعمول للمصدر ، وأجازوا أيضاً انتصاب أياماً ، على الظرف ، والعامل فيه كتب ، وأن يكون مفعولاً على السعة ثانياً ، والعامل فيه كتب ، وإلى هذا ذهب الفراء ، والحويني ، وكلا القولين خطأً أما النصب على الظرف فإنه محل للفعل ، والكتابة ليست واقعة في الأيام ، لكن متعلقها هو الواقع في الأيام ، فلو قال الإنسان لوالده وكان ولد يوم الجمعة سرنبي ولادتك يوم الجمعة ، لم يكن أن يكون يوم الجمعة معمولاً لسرنبي ، لأن ، السرور يستحيل أن يكون يوم الجمعة ، إذ ليس بمحل للسرور الذي أسنده إلى نفسه ، وأما النصب على المفعول اتساعاً فإن ذلك مبني على جواز وقوعه ظرفاً لكتب ، وقد بينا أن ذلك خطأً

(202/2)

والصوم: نقل وواجب ، والواجب معين الزمان ، وهو صوم رمضان والنذر المعين ، وما هو في الذمة ، وهو قضاء رمضان ، والنذر غير المعين ، وصوم الكفارة وأجمعوا على اشتراط النية في الصوم ، واختلفوا في زمانها. فمذهب أبي حنيفة: أن رمضان ، والنذر المعين ، والنفل يصح بنية من الليل ، ونية إلى الزوال ، وقضاء رمضان ، وصوم الكفارة ، ولا يصح إلا بنية من الليل خاصة ومذهب مالك على المشهور: أن الفرض والنفل لا يصح إلا بنية من الليل ومذهب الشافعي : أنه لا يصح واجب إلا بنية من الليل

ومذهب مالك: أن نية واحدة تكفي عن شهر رمضان
وروي عن زفر أنه إذا كان صحيحاً مقيماً فأمسك فهو صائم ، وإن لم ينو
ومن صام رمضان بمطلق نية الصوم أو بنية واجب آخر ، فقال أبو حنيفة ما تعين زمانه يصح بمطلق النية
وقال مالك ، والشافعي: لا يصح إلا بنية الفرض ، والمسافر إذا نوى واجبا آخر وقع عما نوى ، وقال أبو يوسف
، ومحمد : يقع عن رمضان ، فلو نوى هو أو المريض التطوع فعن أبي حنيفة يقع عن الفرض ، وعنه أيضاً: يقع
التطوع ، وإذا صام المسافر بنية قبل الزوال جاز قال زفر: لا يجوز النفل بنية بعد الزوال ، وقال الشافعي
يجوز ولو أوجب صوم وقت معين فصام عن التطوع ، فقال أبو يوسف يقع على المندور ، ولو صام عن واجب
آخر في وقت الصوم الذي أوجبه وقع عن ما نوى ، ولو نوى التطوع وقضاء رمضان ، فقال أبو يوسف يقع عن
القضاء ، ومحمد قال: عن التطوع ، ولو نوى قضاء رمضان وكفارة الظهار كان على القضاء في قول أبي يوسف
، وقال محمد : يقع على النفل ، ولو نوى الصائم الفطر فصومه تام ، وقال الشافعي يبطل صومه .

ودلائل هذه المسائل تذكر في كتب الفقه

﴿ فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ ظاهر اللفظ اعتبار مطلق المرض بحيث يصدق

عليه الأسم ، وإلى ذلك ذهب ابن سيرين ، وعطاء ، والبخاري

وقال الجمهور: هو الذي يؤلم ، ويؤذي ، ويخاف تماديه ، وتزيدة ، وسمع من لفظ مالك أنه المرض الذي يشق
على المرء ويبلغ به التلف إذا صام ، وقال مرة شدة المرض والزيادة فيه؛ وقال الحسن ، والنخعي إذا لم يقدر
من المرض على الصيام أفطر .

وقال الشافعي: لا يفطر إلا من دعت ضرورة المرض إليه ، ومتى احتمل الصوم مع المرض لم يفطر

وقال أبو حنيفة: إن خاف أن تزداد عينه وجعاً أو حمى شديدة أفطر .

وظاهر اللفظ اعتبار مطلق السفر زماناً وقصداً .

وقد اختلفوا في المسافة التي تبيح الفطر ، فقال ابن عمر ، وابن عباس ، والثوري وأبو حنيفة ثلاثة أيام .
وروى البخاري أن ابن عمر ، وابن عباس كانا يفطران ويقصران في أربعة برد ، وهي ستة عشر فرسخاً ، وقد
روي عن ابن أبي حنيفة: يومان وأكثر ثلاث ، والمعتبر السير الوسط لا غيره من الإسراع والإبطاء
وقال مالك: مسافة الفطر مسافة القصر ، وهي يوم وليلة ، ثم رجع فقان ثمانية وأربعون ميلاً ، وقال مرة
اثنان وأربعون ، ومرة ستة وأربعون؛ وفي المذهب ثلاثون ميلاً ، وفي غير المذهب ثلاثة أميل .
وأجمعوا على أن سفر الطاعة من جهاد وحج وصلة رحم وطلب معاش ضروري مبيح
فأما سفر التجارة والمباح ففيه خلاف ، وقال ابن عطية والقول بالإجازة أظهر ، وكذلك سفر المعاصي
مختلف فيه أيضاً ، والقول بالمنع أرجح
انتهى كلامه .

واتفقوا على أن المسافر في رمضان لا يجوز له أن يبيت الفطر ، قالوا: ولا خلاف أنه لا يجوز لمؤمل السفر أن
يفطر قبل أن يخرج ، فإن أفطر فقال أشهب لا يلزمه شيء سافر ، أو لم يسافر .
وقال سحنون: عليه الكفارة سافر ، أو لم يسافر ، وقال عيسى ، عن ابن القاسم لا يلزمه إلا قضاء يومه ،
وروي عن أنس أنه أفطر وقد أراد السفر ، وليس ثياب السفر ، ورجل دابته ، فأكل ثم ركب
وقال الحسن يفطر إن شاء في بيته يوم يريد أن يخرج ، وقال أحمد إذا برز عن البيوت ، وقال إسحاق لا بل
حتى يضع رجله في الرحل .

ومن أصبح صحيحاً ثم اعتل أفطر ببقية يومه ، ولو أصبح في الحضر ثم سافله أن يفطر ، وهو قول ابن عمر ،
والشعبي ، وأحمد ، وإسحاق ، وقيل: لا يفطر يومه ذلك ، وإن نهض في سفره وهو قول الزهري ، ويحيى
الأنصاري ، ومالك ، والأوزاعي ، وابن حنيفة ، والشافعي ، وأبي ثور ، وأصحاب الرأي
واختلفوا إن أفطر ، فكل هؤلاء قال: يقضي ولا يكفر .

وقال ابن كنانة: يقضي ويكفر ، وحكاها الباجي عن الشافعي ، وقال به ابن العربي واختاره ، وقال أبو عمر بن
عبد البر: ليس بشيء ، لأن الله أباح له الفطر في الكتاب والسنة ، ومن أوجب الكفارة فقد أوجب ما لم يوجبه
الله .

وظاهر قوله: ﴿ أو على سفر ﴾ إباحة الفطر للمسافر، ولو كان بيت نية الصوم في السفر فله أن يفطر وإن لم يكن له عذر، ولا كفارة عليه، قاله الثوري، وأبو حنيفة، والأوزاعي، والشافعي وسائر فقهاء الكوفة وقال مالك: عليه القضاء والكفارة، وروى عنه أيضاً أنه لا كفارة عليه، وهو قول أكثر أصحابه وموضع ﴿ أو على السفر ﴾، نصب لأنه معطوف على خبر: كان، ومعنى: أو، هنا التنوع، وعدل عن اسم الفاعل وهو: أو مسافر إلى، أو على سفر، إشعاراً بالاستيلاء على السفر لما فيه من الاختيار للمسافر، بخلاف المرض، فإنه يأخذ الإنسان من غير اختيار، فهو قهري، بخلاف السفر: فكما السفر مركب الإنسان يستعلي عليه، ولذلك يقال: فلان على طريق، وراكب طريق إشعاراً بالاختيار، وأن الإنسان مستولٍ على السفر مختارٌ لركوب الطريق فيه

(204/2)

﴿ فعدة من أيام أخر ﴾ قراءة الجمهور برفع عدة على أنه مبتدأ محذوف الخبر، وقد ز قبل، أي: فعليه عدة وبعد أي: أمثل له، أو خبر مبتدأ محذوف، أي: فالواجب، أو: فالحكم عدة. وقرئ: فعدة، بالنصب على إضمار فعل، أي: فليصم عدة، وعدة هنا بمعنى معدود، كالرعي والطحن، وهو على حذف مضاف، أي: فصوم عدة ما أفطر، وبين الشرط وجوابه محذوف به يصح الكلام، اقتدير: فافطر فعدة، ونظير في الحذف: ﴿ أن أضرب بعصاك البحر فانقلق ﴾ أي: فضرب فانقلق. ونكر ﴿ عدة ﴾ ولم يقل: فعدتها، أي: فعدة الأيام التي أفطرت اجترأ، إذ المعلوم أنه لا يجب عليه عدة غير ما أفطر فيه مما صامه، والعدة هي المعدود، فكان التنكير أحصر ﴿ من أيام ﴾ في موضع الصفة لقوله فعدة، وأخر: صفة أيام، وصفة الجمع الذي لا يعقل تارة يعامل معاملة الواحدة المؤنثة وتارة يعامل معاملة جمع الواحدة المؤنثة.

فمن الأول: ﴿ إلا أياماً معدودة ﴾ ومن الثاني: ﴿ إلا أياماً معدودات ﴾ فمعدودات: جمع لمعدودة.

وأنت لا تقول: يوم معدودة، إنما تقول: معدود، لأنه مذكر، لكن جاز ذلك في جمعه، وعدل عن أن يوصف الأيام بوصف الواحدة المؤنث، فكان، يكون من أيام أخرى، وإن كان جائزاً فصيحاً كالوصف بأخر لأنه كان يلبس أن يكون صفة لقوله ﴿فعدة﴾، فلا يدري أهو وصف لعدة، أم لأيم، وذلك لخفاء الإعراب لكونه مقصوراً، بخلاف: ﴿أخر﴾ فإنه نص في أنه صفة لأيام لاختلاف إعرابه مع إعراب فعدة، أفلا ينصرف للعلة التي ذكرت في النحو، وهي جمع أخرى مقابلة آخر؟ وأخر مقابل آخرين؟ لاجمع أخرى لمعنى أخرة، مقابلة الآخر المقابل للأول، فإن أخراً تبيث أخرى لمعنى أخرة مصروفة. وقد اختلفا حكماً ومدلولاً.

أما اختلاف الحكم فلأن تلك غير مصروفة، وأما اختلاف المدلول فلأن مدلول أخرى، التي جمعها آخر التي لا تنصرف، مدلول: غير، ومدلول أخرى التي جمعها ينصرف مدلول: متأخرة، وهي قابلة الأولى.

قال تعالى: ﴿قالت أولاهم لا خراهم﴾ فهي بمعنى: الآخرة، كما قال تعالى: ﴿وإن لنا للآخرة والأولى﴾

﴿وأخر الذي مؤنثه: أخرى مفردة آخر التي لا تنصرف بمعنى: غير، لا يجوز أن يكون ما اتصل به إلا من جنس ما قبله، تقول: مررت بك وبرجل آخر، ولا يجوز: اشتريت هذا الفرس وحماراً آخر، لأن الحمار ليس من جنس الفرس، فأما قوله:

صلى على عزة الرحمان وابنتها . . .

ليلي، وصلى على جاراتها الآخر

فإنه جعل: ابنتها جارة لها، ولولا ذلك لم يجز، وقد أمعنا الكلام على مسألة أخرى في كتابنا التكميل).

قالوا: واتفقت الصحابة ومن بعدهم من التابعين وفقهاء الأمصار على جواز الصوم للمسافر، وأنه لا قضاء عليه إذا صام، لأنهم، كما ذكرنا، قدروا حذفاً في الآية، والأصل أن لا حذف، فيكون الظاهر أن الله تعالى أوجب على المريض والمسافر عدة من أيام آخر، فلو صام لم يجزها، ويجب عليهما صوم عدة كانا فيه من الأيام الواجب صومها على غيرهما.

قالوا: وروي عن أبي هريرة أنه قال: من صام في السفر فعليه القضاء وتابعه عليه شواذ من الناس، ونقل ذلك ابن عطية عن عمر، وابنه عبد الله، وعن ابن عباس أن الفطر في السفر عزيمة، ونقل غيره عن عبد الرحمن بن عوف: الصائم في السفر كالفطر في الحضر، وقال به قوم من أهل الظاهر، وفرق أبو محمد بن حزم بين المريض والمسافر فقال، فيما لخصناه في كتابنا المسمى بـ (الأنور الأجلى في اختصار المحلى) ما نصه: ويجب على من سافر ولو عاصياً ميلاً فصاعداً الفطر إذا فارق البيوت في غير رمضان، ويفطر المريض ويقضي بعد، ويكره صومه ويجزى، وحجج هذه الأقوال في كتب الفقه

وثبت بالخبر المستفيض أن النبي صلى الله عليه وسلم صام في السفر، وروى ذلك عنه أبو الدرداء، وسلمة بن الحنق، وأبو سعيد، وجابر، وأنس، وابن عباس عنه بإحاطة الصوم والفطر في السفر، بقوله لحمزة بن عمرو

الأسلمي وقد قال: أصوم في السفر؟ قال: «إن شئت فصم، وإن شئت فأفطر» وعلى قول الجمهور: أن ثم محذوفاً، وتقديره: فأفطر، وأنه يجوز للمسافر أن يفطر وأن يصوم

واختلفوا في الأفضل، فذهب أبو حنيفة، وأصحابه، ومالك، والشافعي في بعض ما روي عنهما: إلى أن الصوم أفضل، وبه قال من الصحابة عثمان بن أبي العاص الثقفي، وأنس بن مالك

قال ابن عطية: وذهب أنس بن مالك إلى الصوم، وقال إنما نزلت الرخصة ونحن جياع نروح إلى جوع، وذهب الأوزاعي وأحمد وإسحاق إلى أن الفطر أفضل، ويقال من الصحابة ابن عمر، وابن عباس

ومن التابعين: ابن المسيب، والشعبي، وعمر بن عبد العزيز، ومجاهد، وقتادة قال ابن عطية: وقال مجاهد وعمر بن عبد العزيز وغيرهما: أيسرهما أفضلهما.

وكره ابن حنبل الصوم في السفر، ولو صام في السفر ثم أفطر من غير عذر ففطر القضاء فقط، قاله الأوزاعي، وأبو حنيفة، وزاد الليث: والكفارة.

وعن مالك القولان.

ولو أفطر مسافر ثم قدم من يومه، أو حائض ثم طهرت في بعض النهار، فقال جابر بن يزيد، والشافعي، ومالك

فيما رواه ابن القاسم: يأكلان ولا يمساكن.

وقال أبو حنيفة، والأوزاعي والحسن بن صالح، وعبد الله بن الحسن: يمساكن بقية يومهما.

عن ما يمساكن عنه الصائم.

وقال ابن شبرمة في المسافر: يمساكن ويقضي، وفي الحائض: إن طهرت تأكل.

والظاهر من قوله: فعدة، أنه يلزمه عدة ما أفطر فيه، فلو كان الشهر الذي أفطر فيه تسعة وعشرين يوماً، قضى تسعة وعشرين يوماً، وبه قال جمهور العلماء، وذهب الحسن بن صالح إلى أنه يقضي شهراً بشهر من غير مراعاة عدد الأيام.

(206/2)

وروي عن مالك أنه يقضي بالأهلة، وروي عن الثوري أنه يقضي شهراً تسعة وعشرين يوماً وإن كان رمضان ثلاثين، وهو خلاف الظاهر، وخلاف ما أجمعوا عليه من أنه: إذا كان ما أفطر فيه بعض رمضان، فإنه يجب

القضاء بالعدد، فكذلك يجب أن يكون قضاء جميعه باعتبار العدد

وظاهر قوله تعالى: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ أنه لا يلزم التتابع، وبه قال جمهور العلماء من الصحابة والتابعين وفقهاء الأمصار، وروي عن علي ومجاهد وعروة: أنه لا يفرق، وفي قراءة أبي: فعدة من أيام أخر متتابعات،

وظاهر الآية: أنه لا يتعين الزمان، بل تستحب المبادرة إلى القضاء

وقال داود: يجب عليه القضاء ثاني شوال، فلم يصمه ثم مات أثم، وهو محجوج بظاهر الآية، وبما ثبت في الصحيح عن عائشة قالت: كان يكون علي الصوم من رمضان فلا أستطيع أن أقضيه، إلا في شعبان لشغل من

رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو برسول الله صلى الله عليه وسلم

وظاهر الآية أنه: من أخر القضاء حتى دخل رمضان آخر، أنه لا يجب عليه إلا القضاء فقط عن الأول،

ويصوم الثاني.

وبه قال الحسن، والنخعي، وأبو حنيفة، وداود، ومالك، والشافعي، وأحمد، وإسحاق، يجب عليه
الفدية مع القضاء.

وقال يحيى بن أكثم القاضي روى وجوب الإطعام عن ستة من الصحابة، ولم أجد لهم من الصحابة مخالفاً
وروي عن ابن عمر أنه: لا قضاء عليه إذا فرط في رمضان لأول، ويطعم عن كل يوم منه مداً من بر، ويصوم
رمضان الثاني.

ومن أخر قضاء رمضان حتى مات فقال مالك، والثوري، والشافعي لا يصوم أحد عن أحد لا في رمضان
ولا في غيره.

وقال الليث، وأحمد، وإسحاق، وأبو ثور، وأبو عبيد، وأهل الظاهر يصام عنه، وخصصوه بالذر.

وقال أحمد، وإسحاق: يطعم عنه في قضاء رمضان.

﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين ﴾ قرأ الجمهور: يطيقونه مضارع أطاق، وقرأ حميد يطوقونه من
أطوق، كقولهم أطول في أطال، وهو الأصل.

وصحة حرف العلة في هذا النحو شاذة من الواو ومن الياء، والمسموع منه أجود، وأعول، وأطول.

وأغيمت السماء، وأخيلت، وأغيلت المرأة وأطيب، وقد جاء الإعلال في جميعها وهو القياس،

والتصحيح كما ذكرنا شاذ عند النحويين، إلا أبا زيد الأنصاري فإنه يرى التصحيح في ذلك مقيساً إعتباراً

بهذه الإنفاظ النزرة المسموع فيها الإعتلال والنقل عن القياس.

وقرأ عبد الله بن عباس في المشهور عنه: يطوقونه، مبنياً للمفعول من طوق على وزن قطع

وقرأت عائشة، ومجاهد، وطاووس، وعمرو بن دينار يطوقونه من أطوق، وأصله تطوق على وزن تفعل، ثم أدغموا التاء في الطاء، فاجتلبوا في الماضي والأمرهزمة الوصل.

قال بعض الناس: هو تفسير لا قراءة، خلافاً لمن أثبتها قراءة، والذي قاله الناس خلاف مقالة هذا القائل، وأوردها قراءة.

وقرأت فرقة، منهم عكرمة: يطيقونه، وهي مروية عن مجاهد، وابن عباس، وقرئ أيضاً هكذا لكن بضم ياء المضارع على البناء للمفعول يورد بعضهم هذه القراءة، وقال: هي باطلة لأنه مأخوذ من الطوق قالوا: ولازمة فيه، ولا مدخل للياء في هذا المثال

وقال ابن عطية: تشديد الياء في هذه اللفظة ضعيف انتهى.

وإنما ضعف هذا، أو امتنع عند هؤلاء، لأنهم بنوا على أن الفعل على وزن تفعل، فأشكل ذلك يهمل،

وليس كما ذهبوا إليه، بل هو على وزن تفعيل من الطوق، كقولهم: تدير المكان وما بها دينار، فأصله:

تطيقون، اجتمعت ياء وواو، وسبقت إحداهما بالسكون، فأبدلت الواو ياء وأدغمت فيها الياء، فقيل تطبيق تطبيق، فهذا توجيه هذه القراءة وهو توجيه نحوي واضح.

فهذه ست قرأت يرجع معناها إلى الاستطاعة والقدرة، فالمبني منها للفاعل ظاهر، والمبني منها للمفعول معناه:

يجعل مطيقاً لذلك، ويحتمل قراءة تشديد الواو والياء أن يكون لمعنى التكليف، أي يكلفونه أو يكلفونه،

ومجازة أن يكون من الطوق بمعنى القلادة، فكأن قيل: مقلدون ذلك، أي: يجعل في أعناقهم، ويكون كناية عن

التكليف، أي: يشق عليهم الصوم.

وعلى هذين المعنيين حمل المفسرون قوله تعالى ﴿ وعلى الذين يطيقونه ﴾ والضمير عائد على الصوم،

فاختلفوا، فقال معاذ بن جبل، وابن عمر، وسلمة بن الأكوع، والحسن البصري والشعبي، وعكرمة، وابن

شهاب، والضحاك: كان الصيام على المقيمين القادرين خيراً فيه، فمن شاء صام ومن شاء أفطر وأطعم، ثم

نسخ ذلك ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ وهذا قول أكثر المفسرين، وقيل: ثم محذوف معطوف

تقديره: يطيقونه، أو الصوم، لكونهم كانوا شباناً ثم عجزوا عنه بالشيخوخة، قاله سعيد بن المسيب

والسدي.

وقيل: المعنى: وعلى الذين يطيقون الصوم، وهو بصفة المرض الذي يستطيع معه الصوم، فخير هذا بين أن يصوم وبين أن يفطر ويفدي، ثم نسخ ذلك بقوله ﴿ فليصمه ﴾ فزالت الرخصة إلا لمن عجز منهم، قاله ابن عباس.

وجوز بعضهم أن تكون: لا، محذوفة، فيكون الفعل منفيًا، وقدره وعلى الذين لا يطيقونه، قال: حذف: لا، وهي مرادة.

قال ابن أحمد.

آيت أمدح مقرفاً أبداً . . .

يبقى المدح ويذهب الرد

وقال الآخر:

فخالف، فلا والله تهبط تلعة . . .

من الأرض إلا أنت للذل عارف

وقال امرؤ القيس:

فقلت يمين الله أبر قاعدا . . .

ولو قطعوا رأسي لديك وأوصالي

وتقدير: لا، خطأ لأنه مكان إلباس.

الأتري أن الذي يتبادر إليه الفهم، هو أن الفعل مثبت، ولا يجوز حذف: لا، وإرادتها إلا في القسم،

والآيات التي استدل بها هي من باب القسم، وعلة ذلك مذكورة في النحو.

وقيل: ﴿الذين يطيقونه﴾ المراد: الشيخ الهرم، والعجوز، أي: يطيقونه بتكلف شديد، فأباح الله لهم
الفطر والفدية، والآية على هذا محكمة، ويؤيده توجيهه من وجه يطوقونه، على معنى: يتكلفون صومه
ويتجشمونه، وروي ذلك عن علي، وابن عباس، وأنها نزلت في الشيخ الفاني والعجوز الهرمة وزيد عن علي
: والمريض الذي لا يرجى برؤه، والآية عند مالك إنما هي في من يدركه رمضان وعليه صوم رمضان المتقدم،
فقد كان يطيق في تلك المدة الصوم، فتركه، فعليه الفدية
وقال الأصم: يرجع ذلك إلى المريض والمسافر لأنهما حالين: حال لا يطيقان فيه الصوم، وقد بين الله حكمها
في قوله: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ .

وحال يطيقان، وهي حالة المرض والسفر الذين لا يلحق بهما جهد شديد لو صاما، فخير بين أن يفطر ويفدي
، فكانه قيل: وعلى المرضى والمسافرين الذين يطيقونه.

والظاهر من هذه الأقوال القول الأول، وذلك أن الله تعالى لما ذكر فرض الصيام على المؤمنين قسمهم إلى قسمين
: متصف بمظنة المشقة، وهو المريض والمسافر، فجعل حكم هذا إذا أفطر لزمه القضاء ومطيق للصوم،
فإن صام قضى ما عليه، وإن أفطر فدى: ثم نسخ هذا الثاني، وتقدم أن هذا كان، ثم نسخ
والقائلون بأن الذين يطيقونه هم الشيخ والعجز، تكون الآية محكمة على قوهم، واختلفوا، فقيل يختص هذا
الحكم بهؤلاء، وقيل: يتناول الحامل والمرضع، وأجمعوا على أن الشيخ الهرم إذا أفطر عليه الفدية، هكذا نقل
بعضهم، وليس هذا الإجماع بصحيح، لأن ابن عطية نقل عن مالك أنه قال: لأرى الفدية على الشيخ
الضعيف واجبة، ويستحب لمن قوي عليها.

وتقدم قول مالك ورأيه في الآية

وقال الشافعي: على الحامل والمرضع، إذا خافتا على ولديهما، الفدية، لتناول الآية لهما، وقياساً على
الشيخ الهرم، والقضاء.

وروي في البويطي: لا إطعام عليهما.

وقال أبو حنيفة: لا تجب الفدية، وأبطل القياس على الشيخ الهرم، لأنه لا يجب عليه القضاء، ويجب
عليهما.

قال: فلو أوجبنا الفدية مع القضاء كان جمعاً بين البدلين، وهو غير جائز، وبه قال ابن عمر، والحسن وأبو يوسف ومحمد وزفر.

وقال علي: الفدية بلا قضاء، وذهب ابن عمر، وابن عباس إلى أن الحامل تفتقر وتفدي ولا قضاء عليها، وذهب الحسن، وعطاء، والضحاك، والزهري، وربيع، ومالك، والليث إلى أن الحامل إذا أفطرت تقضي، ولا فدية عليها وذهب مجاهد، وأحمد إلى أنها تقضي وتفدي.
وتقدم أن هذا مذهب الشافعي، وأما الموضع فتقدم قول الشافعي، وأبي حنيفة فيها إذا أفطرت
وقال مالك في المشهور تقضي وتفدي.
وقال في مختصر ابن عبد الحكم: لا إطعام على الموضع.

(209/2)

واختلفوا في مقدار ما يطعم من وجب عليه الإطعام، فقال إبراهيم والقاسم بن محمد، ومالك والشافعي فيما حكاه عنه المزني.

يطعم عن كل يوم مداً؛ وقال الثوري: نصف صاع من بر، وصاع من تمر أو زبيب، وقال قوم: عشاء وسحور، وقال قوم: قوت يوم، وقال أبو حنيفة وجماعة، يطعم عن كل يوم نصف صاع، من بر، وروي عن ابن عباس، وأبي هريرة، وقيس بن الكاتب الذي كان شريك رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجاهلية وعائشة، وسعيد بن المسيب، في الشيخ الكبير: أنه يطعم عنه كل يوم نصف صاع
وظاهر الآية: أنه يجب مطلق طعام، ويحتاج التقييد إلى دليل

ولو جن في رمضان جميعه أو في شيء منه، فقال الشافعي: لا قضاء عليه ولو أفاق قبل أن تغيب الشمس إذ مناط التكليف العقل، وقال مالك وعبيد الله العنبري يقضي الصوم ولا يقضي الصلاة؛ وقال أبو حنيفة، والثوري ومحمد، وأبو يوسف، وزفر: إذا جن في رمضان كله فلا قضاء عليه، وإن أفاق في شيء منه قضاؤه

كله.

وقرأ الجمهور: فدية طعام مسكين، بتوئين الفدية، ورفع طعام، وإفراد مسكين، وهشام كذلك إلا أنه قرأ مساكين بالجمع، وقرأ نافع، وابن ذكوان، بإضافة الفدية والجمع وإفراد الفدية، لأنها مصدر ومن تون كان طعام بدلاً من فدية، وكان في ذلك تبيين للفدية ما هي ومن لم يتون فأضاف كان في ذلك تبيين أيضاً وتخصص بالإضافة، وهي إضافة الشيء إلى جنسه، لأن الفدية اسم للقدر الواجب، والطعام يعم الفدية وغيرها، وفي المنتخب أنه يجوز أن تكون هذه الإضافة من باب إضافة الموصوف إلى الصفة.

قال: لأن الفدية لها ذات، وصفتها أنها طعام، وهذا ليس بجيد، لأن طعاماً ليس بصفة، وهو هنا إما أن يكون يراد به المصدر كما يراد بعباء الإعطاء، أو يكون يراد به المفعول كما يراد بالشراب المشروب، وعلى كلا التقديرين لا يحسن به الوصف.

أما إذا كان مصدراً فإنه لا يوصف به إلا عند إرادة المبالغة، ولا معنى لها هنا، وأما إذا أريد به المفعول فإنه ليس جارياً على فعل ولا متقاسماً، فلا تقول في مضروب ضرباً، ولا في مقتول قتال، وإنما هو شبيه الرعي والطحن والدهن، لا يوصف بشيء منها، ولا يعمل عمل المفعول، ألا ترى أنه لا يجوز فيها، مررت برجل طعام خبزه ولا شراب ماؤه، فيرفع ما بعدها بها؟ وإذا تقرر هذا فهو ضعف أن يكون ذلك من إضافة الموصوف إلى صفته، ومن قرأ مساكين، قابل الجمع بالجمع، ومن أفرد فعلى مراعاة أفراد العموم أي وعلى كل واحد ممن يطبق الصوم لكل يوم يفطره إطعام مسكين، ونظيره والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ﴿

أي: فاجلدوا كل واحد منهم ثمانين جلدة

وتبين من أفراد المسكين أن الحكم لكل يوم يفطر فيه مسكين، ولا يفهم ذلك من الجمع

﴿ فمن تطوع خيراً فهو خير له ﴾ أي: من زاد على مقدار الفدية في الطعام للمسلمين، قاله مجاهد، وعلى

عدد من يلزمه إطعامه، فيطعم مسكينين فصاعداً قاله ابن عباس، وطاووس، وعطاء، والسدي

أو جمع بين الإطعام والصوم، قاله ابن شهاب

وانتصاب ﴿ خيراً ﴾ على أنه مفعول على إسقاط الحرف، أي: بخير، لأنه تطوع لا يتعدى بنفسه، ويحتمل

أن يكون ضمن، تطوع معنى فعل متعد، فانتصب خيراً، على أنه مفعول به، وتقديره، ومن فعل متطوعاً خيراً

، ويحتمل أن يكون انتصابه على أنه نعت لمصدر محذوف، أي: تطوعاً خيراً، وذل وصف المصدر بالخيرية

على خيرية المتطوع به، وتقدم ذكر قراءة من قرأ يطوع، فجعله مضارعاً عطوفاً، وأصله تطوع فأدغم، واجتلبت

همزة الوصل.

ويلزم في هذه القراءة أن تكون: من شرطية، ويجوز ذلك في قراءة من جعله فعلاً ماضياً، والضمير في فهو،

عائد على المصدر المفهوم من تطوع، أي: فالتطوع خير له، نحو قوله: ﴿ أعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ أي:

العدل، وخير: خير: هو، وهو، هنا أفعال التفضيل، والمعنى: أن الزيادة على الواجب، إذا كان يقبل الزيادة

، خير من الاقتصار عليه، وظاهر هذه الآية العموم في كل تطوع بخير، وإن كانت وردت في أمر الفدية في الصوم

، وظاهر التطوع: التخيير في أمر الجواز بين الفعل والترك وأن الفعل أفضل.

ولا خلاف في ذلك، فلو شرع فيه ثم أفسده، لزمه القضاء عند أبي حنيفة، ولا قضاء عليه عند الشافعي

﴿ وأن تصوموا خير لكم ﴾ وقرأ أبي: والصوم خير لكم.

هكذا نقل عن ابن عطية.

ونقل الزمخشري: أن قراءته: والصيام خير لكم، والخطاب للمقيمين الميطعين الصوم، أي: خير لكم من الفطر

والفدية، أول للمريض والمسافر، أي: خير لكم من الفطر والقضاء، أو: لمن أبيع له الفطر من الجميع.

أقوال ثلاثة.

وأبعد من ذهب إلى أنه متعلق بأول الآية، وهو ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ﴾ أي: وأن تصوموا

ذلك المكتوب خير لكم ، والظاهر الأول ، وفيه حفص على الصوم

﴿ إن كنتم تعلمون ﴾ من ذوي العلم والتمييز ، ويجوز أن يحذف اختصاراً لدلالة الكلام عليه أي ما شرعته وبينته لكم من أمر دينكم ، أو فضل أعمالكم وثوابها ، أو كفى بالعلم عن الخشية أي تخشون الله ، لأن العلم يقتضي خشيته ﴿ إنما يخشى الله من عباده العلماء ﴾

﴿ شهر رمضان ﴾ قرأ الجمهور برفع شهر ، وقراه بالنصب مجاهد ، وشهز دين حوشب وهارون الأعور: عن أبي عمرو ، وأبو عمارة: عن حفص عن عاصم .

وإعراب شهر يتبين على المراد بقوله ﴿ أياماً معدودات ﴾ فإن كان المراد بها غير أيلم رمضان فيكون رفع شهر على أنه مبتدأ ، وخبره قوله: ﴿ الذي أنزل فيه القرآن ﴾ ويكون ذكر هذه الجملة مقدمة لفرضية صومه بذكر فضيلته والتبنيه على أن هذا الشهر هو الذي أنزل فيه القرآن هو الذي يفرض عليكم صومه ، وجوزوا أن يكون: الذي أنزل ، صفة .

سنة
211/2

مكتبة أمية كسر

إما للشهر فيكون مرفوعاً ، وإما لرمضان فيكون مجروراً .

وخبر المبتدأ والجملة بعد الصفة من قوله ﴿ فمن شهد منكم الشهر ﴾ وتكون الفاء في: فمن ، زائدة على مذهب أبي الحسن ، ولا تكون هي الداخلة في خبر المبتدأ إذا كان منها للشرط ، لأن شهر رمضان لا يشبه الشرط ، قالوا: ويجوز أن لا تكون الفاء زائدة ، بل دخلت هنا كما دخلت في خبر الذي ، ومثله ﴿ قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملائكم ﴾ وهذا الذي قالوه ليس بشيء ، لأن الذي ، صفة لعلم ، أو لمضاف لعلم ، فليس يتخيل فيه شيء ما من العموم ، ولمعنى الفعل الذي هو ﴿ أنزل فيه القرآن ﴾ لفظاً ومعنى ، فليس كقوله: ﴿ قل إن الموت الذي تفرون منه ﴾ لأن الموت هنا ليس معيناً ، بل فيه عموم وصلة الذي مستقبلة ، وهي: تفرون ، وعلى القول ، بأن الجملة من قوله ﴿ فمن شهد ﴾ هي الخبر ، يكون

العائد على المبتدأ تكرار المبتدأ بلفظه ، أي فمن شهد منكم فليصمه ، فأقام لفظ المبتدأ مقام الضمير ،
وحصل به الربط كما في قوله:

لأرى الموت يسبق الموت شي . . .

وذلك لتفخيمه وتعظيمه وإن كان المراد بقوله ﴿أياماً معدودات﴾ أيام رمضان ، فجوزوا في إعراب شهر
وجهن .

أحدهما : أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره هو: شهر رمضان ، أي : المكتوب شهر رمضان ، قاله
الأخفش ، وقدره الفراء : ذلكم شهر وهو قريب .

الثاني : أن يكون بدلاً من قوله : الصيام أي : كتب عليكم شهر رمضان ، قاله الكسائي ، وفيه بعد لوجهين
أحدهما : كثرة الفصل بين البدل والمبدل منه ، والثاني أنه لا يكون إذ ذاك إلا من بدل الإشتغال ، لا ، وهو

عكس بدل الإشتغال ، لأن بدل الإشتغال في الغالب يكون بالمصادر كقوله تعانك ﴿يسألونك عن الشهر
الحرام قتال فيه﴾ وقول الأعشى :

لقد كان في حول ثواء ثوبته . . .

تقضي لبانات ويسأم سائم

وهذا الذي ذكره الكسائي بالعكس ، فلو كان هذا التركيب : كتب عليكم شهر رمضان صيامه ، لكان البدل
إذ ذاك صحيحاً .

وعكس : ويمكن توجيه قول الكسائي على أن يكون على حذف مضاف ، فيكون من بدل الشيء من الشيء
وهما لعين واحدة تقديره : صيام شهر رمضان ، فحذف المضاف ، وأقيم المضاف إليه مقامه ، لكن في ذلك
مجاز الحذف والفصل الكثير بالجمل الكثيرة ، وهو بعيد ، ويجوز على بُعد أن يكون بدلاً من أيام معدودات ،
على قراءة عبد الله ، فإنه قرأ : أيام معدودات ، بالرفع على أنها خبر مبتدأ محذوف ، أي المكتوب صومه أيام
معدودات .

ذكر هذه القراءة أبو عبد الله الحسين بن خالويه في كتابه (البيوع) له في القرآن ، وانتصاب شهر رمضان على
قراءة من قرأ ذلك على إضمار فعل تقديره صوموا شهر رمضان ، وجوزوا فيه أن يكون بدلاً من قوله ﴿

أياماً معدودات ﴿ قاله الأخفش ، والرمانى وفيه بعد لكثرة الفصل ، وأن يكون منصوباً على الإغراء تقديره
إلزاماً شهر رمضان ، قلّه أبو عبيدة والحوفي ، ورد بأنه لم يتقدم للشهر ذكر وإن كان منصوباً بقوله ﴿ وأن
تصوموا ﴿ حكاه ابن عطية وجوزه الزمخشري قال: وقرئ بالنصب على: صوموا شهر رمضان ، أو على
الإبدال من: ﴿ أياماً معدودات ﴿ ، أو على أنه مفعول ، وأن تصوموا.

(212/2)

انتهى .

كلامه؛ وهذا لا يجوز ، لأن تصوموا صلة لأن ، وقد فصلت بين معمول الصلة وبينها بالخبر الذي هو خير ، لأن
تصوموا في موضع مبتدأ ، أي: وصيامكم خير لكم ، ولو قلت: أن يضرب زيداً شديداً ، وأن تضرب شديداً
زيداً ، لم يجز .
وأدغمت فرقة شهر رمضان .

قال ابن عطية: وذلك لا تقتضيه الأصول لاجتماع الساكنين فيه ، يعني بالأصول أصول ما قرره أكثر البصريين ،
لأن ما قبل الراء في شهر حرف صحيح ، فلو كان في حرف علة لجاز يجمع منهم ، نحو هذا ثوب بكر ، لأن
فيه لكونه حرف علة مذكراً أما ولم تقصر لغة العرب على ما نقله أكثر البصريين ، ولا على ملاحظاروه ، بل إذا
صح النقل وجب المصير إليه .

﴿ الذي أنزل فيه القرآن ﴾ : تقدم اعرابه ، وظاهره أنه ظرف لإنزال القرآن ، والقرآن يعم الجميع ظاهراً ، ولم
يبين محل الإنزال ، فعن ابن عباس أنه أنزل جميعه إلى سماء الدنيا ليلة أربع وعشرين من رمضان ، ثم أنزل على
رسول الله صلى الله عليه وسلم منجماً .

وقيل : الإنزال هنا هو على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فيكون القرآن مما عبر بكله عن بعضه ، والمعنى

بدئاً بإنزاله فيه على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وذلك في الرابع والعشرين من رمضان
أو تكون الألف واللام فيه لتعريف الماهية ، كما تقول : أكلت اللحم ، لا تريد استغراق الأفراد ، إنما تريد تعريف
الماهية .

وقيل معنى : ﴿ أنزل فيه القرآن ﴾ أن جبريل كان يعارض رسول الله صلى الله عليه وسلم في رمضان بما أنزل
الله عليه ، فيمحو الله ما يشاء ويثبت ما يشاء قاله الشعبي ؛ فيكون الإنزال عبر عن المعارضة .
وقيل : أنزل في فرضية صومه القرآن ، وفي شأنه القرآن ، كما تقول : أنزل في عائشة قرآن .
والقرآن الذي نزل هو قوله : ﴿ يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام ﴾ قاله مجاهد ، والضحاك .
وقال سفيان بن عيينة : في فضله ، وقيل : المعنى .

﴿ أنزل فيه القرآن ﴾ أي أنزل من اللوح المحفوظ إلى السفرة في سماء الدنيا في ليلة القدر من عشرين شهراً ،

ونزل به جبريل في عشرين سنة .

قاله مقاتل .

وروى واثلة بن الأسقع عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال

(213/2)

« أنزلت صحف إبراهيم في أول ليلة من شهر رمضان ، والتوراة لست مضينم ، والإنجيل لثلاث عشرة ،
والقرآن لأربع وعشرين » وفي رواية أبي ذر : « نزلت صحف إبراهيم في ثلاث مضين من رمضان ، وإنجيل
عيسى في ثمانية عشر » ، والجمع بين الروايتين بأن رواية واثلة أخبر فيها عن ابتداء نزول الصحف والإنجيل ،
ورواية أبي ذر أخبر فيها عن انتهاء لنزول .

وقرأ ابن كثير القرآن بتقل حركة الهمزة ، إلى الراء ، وحذف الهمزة ، وذلك في جميع القرآن سواء نكر أم عرف
بالألف واللام ، أو بالإضافة ، وهذا المختار من توجيه قراءته ، وقد تقدم قول من قال إن النون فيه مع عدم

الهمز أصلية من قرنت الشيء في الشيء ء ضمته

﴿ هدى للناس وبينات ﴾ انتصاب: هدى، على الحال وهو مصدر وضع موضع أسم الفاعل، أي هادياً للناس، فيكون: للناس، متعلقاً بلفظ.

هدى، لما وقع موقع هادٍ، وذو الحال القرآن، والعامن أنزل، وهي حال لازمة، لأن كون القرآن هدىً هو لازم له، وعطف قوله: وبينات، على: هدى، فهو حال أيضاً، وهي لازمة، لأن كون القرآن آياتٍ جليات واضحة وصفت ثابت له، وهو من عطف الخاص على العام، لأن الهدى منه خفي ومنه جلي، فنص بالبينات على الجلي من الهدى، لأن القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، فذكر عليه أشرف أنواعه، وهو الذي يتبين الحلال والحرام والموعظة

﴿ من الهدى والفرقان ﴾ هذا في موضع الصفة لقوله: هدى وبينات، أي: أن كون القرآن هدىً وبينات هو

من جملة هدى الله وبيناته، والهدى والفرقان يشمل الكتب الإلهية، فهذا القرآن بعضها، وعبر عن البينات بالفرقان، ولم يأت من الهدى والبينات فيطبق العجز الصدر لأن فيه مزيد معنى لازم للبينات، وهو كونه يفرق به بين الحق والباطل، فمتى كان الشيء جلياً واضحاً حصل به الفرق، ولأن في لفظ الفرقان، مؤاخاة للفاصلة قبله، وهو قوله: ﴿ شهر رمضان ﴾ ثم قال: ﴿ الذي أنزل فيه القرآن ﴾، ثم قال: ﴿ هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان ﴾ فحصل بذلك تواخي هذه الفواصل، فصار الفرقان هنا أمكن من البينات من حيث اللفظ ومن حيث المعنى، كما قرناه

ولا يظهر هنا ما قاله بعض الناس من أن الهدى والفرقان أريد به القرآن، لأن الشيء لا يكون بعضه، وفي (المنتخب) أنه يحتمل أن يحمل: هدى الأول على أصول الدين، والثاني على فروع

وقال ابن عطية: اللام في الهدى للعهد، والمراد الأول

انتهى كلامه.

يعني: أنه أتى به منكرًا أولاً، ثم أتى به معرفاً ثانياً، فدل على أنه الأول كقوله تعانك ﴿ كما أرسلنا إلى فرعون

رسولاً فعصى فرعون الرسول ﴾ فمعلوم أن الرسول الذي عصاه فرعون هو الرسول الذي أرسل إليه، ومن

ذلك قولهم: لقيت رجلاً فضربت الرجل، فالمضروب هو الملقى؟ ويعتبر ذلك يجعل ضمير النكرة مكان ذلك

هذا الثاني ، فيصح المعنى ، لأنه لو أتى فعصاه فرعون ، أو لقيت رجلاً فضرته لكان كلاماً صحيحاً ، ولا يتأتى هذا الذي قاله ابن عطية هنا ، لأنه ذكر هو والمعربون أن هدى منصوب على الحال وصف في ذي الحال ، وعطف عليه وبينات ، فلا يخلو قوله من الهدى ، المراد به الهدى الأول من أن يكون صفة لقوله هدى ، أو لقوله : وبينات ، أو لهما ، أو متعلق بلفظ بينات ، لاجتزأ أن يكون صفة لهدى ، لأنه من حيث هو وصف لازم أن يكون بعضاً ، ومن حيث هو الأول لازم أن يكون هو إياه ، والشيء الواحد لا يكون بعضاً

(214/2)

كلا بالنسبة لما هيته ، ولا جازأ أن يكون صفة لبينات فقط ، لأن وبينات معطوف على هدى ، وهدى حال ، والمعطوف على الحال حال ، والحال وصف في ذي الحال ، فمن حيث كونها حالين تخصص بهما ذو الحال إذ هما وصفان ، ومن حيث وصفت بينات بقوله من الهدى ، خصصها به ، فوقف تخصيص القرآن على قوله هدى وبينات معاً ، ومن حيث جعلت من الهدى صفة لبينات توقف تخصيص بينات على هدى ، فلزم من ذلك تخصيص الشيء بنفسه ، وهو محال ، ولا جازأ أن يتعلق بلفظ وبينات ، لأن المتعلق تقييد للمتعلق به ، فهو كالوصف ، فيمتنع من حيث يمتنع الوصف وأيضاً فلو جعلت هنا مكان الهدى ضميراً ، فقلت وبينات منه أي: من ذلك الهدى ، لم يصح ، فلذلك اخترنا أن يكون الهدى والفرقان عامين حتى يكون هدى وبينات بعضاً منهما

﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ الألف واللام في الشهر للعهد ، ويعني به شهر رمضان ، ولذلك ينوب عنه الضمير ، ولو جاء : فمن شهد منكم فليصمه لكان صحيحاً ، وإنما أبرزه ظاهراً للتوبيه والتعظيم له ، وحسن له أيضاً كونه من جملة ثانية ومعنى شهود الشهر الحضور فيه

فاتصاف الشهر على الظرف، والمعنى: أن المقيم في شهر رمضان إذا كان بصفة التكليف يجب عليه الصوم،
إذا الأمر يقتضي الوجوب، وهو قوله: فليصمه، وقالوا على اتصاف الشهر: أنه مفعول به، وهو على حذف
مضاف، أي: فمن شهد، حذف مفعوله تقديره المصير أو البلد
وقيل: اتصاف الشهر على أنه مفعول به، وهو على حذف مضاف، أي: فمن شهد منكم دخول الشهر عليه
وهو مقيم لزمه الصوم، وقالوا: يتم الصوم من دخل عليه رمضان وهو مقيم، أقام أم سافر، وإنما يقطر في السفر
من دخل عليه رمضان وهو في سفر، وإلى هذا ذهب علي، وابن عباس، وعبيدة المسلماني، والنخعي،
والسدي.

والجمهور على أن من شهد أول الشهر أو آخره فليصم ما دام مقيماً
وقال الزمخشري: الشهر منصوب على الظرف، وكذلك الهاء في فليصمه، ولا يكون مفعولاً به، كقولك:
شهدت الجمعة، لأن المقيم والمسافر كلاهما شاهدان للشهر

كتبه
عبدالله
سويدي
(215/2)

مكتبة
أمة
مكة

انتهى كلامه.

وقد تقدم أن ذلك يكون على حذف مضاف تقديره: فمن شهد منكم دخول الشهر، أي: من حضر.
وقيل: التقدير هلال الشهر، وهذا ضعيف، لأنك لا تقول: شهدت الهلال، إنما تقول: شاهدت، ولأنه كان
يلزم الصوم كل من شهد الهلال وليس كذلك
ومنكم، في موضع الحال، ومن الضمير المستكن في شهد، فيتعلق بحذف تقديره كأننا منكم
وقال أبو البقاء، منكم حال من الفاعل وهي متعلقة بشهد، فتناقض، لأن جعلها حالاً يوجب أن يكون العامل
محذوفاً، وجعلها متعلقة بشهد يوجب أن لا يكون حالاً، فتناقض
ومن، من قوله فمن شهد، الظاهر أنها شرطية، ويجوز أن تكون موصولة، وقد مر نظائره

وقرأ الجمهور بسكون اللام في: فليصمه، أجرؤا ذلك مجرى: فعل، فخففوا، وأصلها الكسر، وقرأ أبو عبد الرحمن السلمي، والحسن، والزهري، وأبو حنيفة، وعيسى الثقفي، وكذلك قرؤوا لام الأمر في جميع القرآن نحو: ﴿ فليكتب وليملل ﴾ بالكسر، وكسر لام الأمر، وهو مشهور لغة العرب، وعلة ذلك ذكرت في النحو.

وقتل صاحب (التسهيل) أن فتح لام الأمر لغة، وعن ابنه أن تلك لغة بني سليم وقال: حكاها الفراء.

وظاهر كلامهما الإطلاق في أن فتح اللام لغة، وقاتل صاحب كتاب الإعراب، وهو: أبو الحكم بن عذرة الخضر اوي، عن الفراء أن من العرب من يفتح هذه اللام لفتح الياء بعدها، قائل فلا يكون على هذا الفتح أن الكسر ما بعدها أو ضم. انتهى كلامه.

وذلك نحو: لينبذن، ولتكرم زيدا، وليكرم عمراً وخالداً، وقوموا فلاصل لكم ﴿ ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر ﴾ تقدم تفسير هذه الجملة، وذكر فائدة تكرارها على تقدير: أن شهر رمضان هو قوله: ﴿ أياماً معدودات ﴾، فأغنى ذلك عن إعادته هنا. ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ تقدم الكلام في الإرادة في قوله ﴿ ماذا أراد الله بهذا مثلاً ﴾ والإرادة هنا إما أن تبقى على بابها، فتحاج إلى حذف، ولذلك قدره صاحب المنتخب: يريد الله أن يأمركم بما فيه يسر، وأما أن يتجاوز بها عن الطلب، أي يطلب الله منكم اليسر، والطلب عندنا غير الإرادة، وإنما احتيج إلى هذين التأويلين لأن ما أراد الله كائن لا محالة، على مذهب أهل السنة، وعلى ظاهر الكلام لم يكن ليقع عسر وهو واقع، وأما على مذهب المعتزلة فتكون الآية على ظاهرها، وأرادت تعدي إلى الإجماع بالباء، وإلى المصادر بنفسه، كآية.

ويأتي أيضاً متعدياً إلى الإجماع بنفسه وإلى المصادر بالباء قال:

أرادت عرار بالهوان ومن يرد . . .

عراراً ، لعمرى بالهوان فقد ظلم

قالوا : يريد هنا بمعنى أراد ، فهو مضارع أريد به الماضي ، والأولى أن يراد به الحالة الدائمة هنا ، لألظطبارع هو الموضوع لما هو كائن لم ينقطع ، والإرادة صفة ذات لا صفة فعل ، فهي ثابتة له تعالى دائماً ، وظاهر اليسر والعسر العموم في جميع الأحوال الدنيوية والأخروية

(216/2)

وفي الحديث .

« دين الله يُسر يسر ولا تعسر » وما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ، في القرآن : ﴿ ما جعل عليكم في

الدين من حرج ﴾ ﴿ ويضع عنهم اصرهم والأغلال التي كانت عليهم ﴾ فيندرج في العموم في اليسر فطر المريض والمسافر اللذين ذكر حكمهما قبل هذه الآية ، ويندرج في العموم في العسر صومهما لما في حالتي المرض والسفر من المشقة والتعسير.

وروي عن علي ، وابن عباس ، ومجاهد ، والضحاك أن اليسر الفطر في السفر ، والعسر الصوم فيه ، ويحمل تفسيرهم على التمثيل بفرد من أفراد العموم ، وناسب أن مثلوا بذلك ، لأن الآية جاءت في سياق ما قبلها ، فدخل فيها ما قبلها دخولاً لا يمكن أن يخرج منها ، وفي المنتخب ﴿ يمد الله بكم اليسر ﴾ كاف عن قوله : ﴿ ولا يريد بكم العسر ﴾ وإنما كرر تأكيداً . انتهى .

وقرأ أبو جعفر ، ويحيى بن وثاب ، وابن هرمذ ، وعيسى بن عمز اليسر والعسر ، بضم السين فيهما ،

والباقون بالإسكان .

﴿ وتكملوا العدة ﴾ : قرأ أبو بكر ، وأبو عمر بخلاف عنهما ، وروي : مشدد الميم مفتوح الكاف ، ولباقون

بالتخفيف وإسكان الكاف ، وفي اللام أقوال

الأول : قال ابن عطية : هي اللام الداخلة على المفعول ، كالتي في قولك ضربت لزيد ، المعنى ، ويريد إكمال

العدة ، وهي مع الفعل مقدره بأن ، كأن الكلام ويريد لأن تكلموا العدة ، هذا قول البصريين ، ونحوه ، قول أبي
صخر .

أريد لأنسى ذكرها فكأنما . . .

تخيل لي ليلي بكل طريق

اتهى كلامه .

وهو كما جوزه الزمخشري .

قال : كأنه قيل : يريد الله بكم اليسر ، ويريد لتكلموا ، لقوله ﴿ يريدون ليطفئوا ﴾ وفي كلامه أنه معطوف
على اليسر ، وملخص هذا القول : أن اللام جاءت في المفعول المؤخر عن الفعل ، وهو ما نصوا على أنه قليل ، أو
ضرورة ، لكن يحسن ذلك هنا ، بعده عن الفعل بالفصل ، فكأنه لما أخذ الفعل مفعوله ، وهو اليسر ، وفصل

بينهما بجمله وهي : ولا يريد بكم العسر ، بعد الفعل عن اقتضائه ، فقوي باللام ، كحال إذا تقدم فقلت لزيد

ضربت ، لأنه بالتقدم وتأخر العامل ضعف العامل عن الوصول إليه ، فقوي باللام ، إذ أصل العامل أن يتقدم ،
وأصل المعمول أن يتأخر عنه ، لكن في هذا القول إضمار إن بعد اللام الزائدة ، وفيه بُعد

وفي كلام ابن عطية تتبع ، وهو في قوله وهي ، يعني باللام مع الفعل ، يعني تكلموا مقدره بأن ، وليس كذلك ، بل

أن مضمرة بعدها واللام حرف جر ، وبين ذلك أنه قال كأن الكلام : ويريد لأن تكلموا العدة ، فأظهر أن بعد

اللام ، فتصحیح لفظه أن تقول : وهي مع الفعل مقدران بعدها ، وقوله هذا قول البصريين ونحوه ، قول أبي

صخر :

أريد لأنسى ذكرها . . .

...

ليس كما ذكر ، بل ذلك مذهب الكسائي والفراء ، زعما أن العرب تجعل لام كي في موضع أن في أردت وأمرت .

قال تعالى: ﴿ يريد الله ليبين لكم ﴾ ﴿ يريدون ليظفون ﴾ ﴿ وأن يظفون ﴾ ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس ﴾ وقال الشاعر:
أريد لأنسى ذكرها . . .

. . .

وقال تعالى: ﴿ وأمرنا لنسلم ﴾ ﴿ وان أسلم ﴾ وذهب سيبويه وأصحابه إلى أن اللام هنا باقية على حالها وأن مضمرة بعدها ، لكن الفعل قبلها يقدره بمصدر ، كأنه قائم الإرادة للتبيين ، وإرادتي لهذا ، وذهب بعض الناس إلى زيادة اللام ، وقد أمعنا الكلام على هذه المسألة في كتاب (التكميل في شرح التسهيل) فتطالع هناك .

وتلخص مما ذكرناه أن ما قال: من أنه قول البصريين ليس كما قال: إنما يتمشى قوله: وهي ، مع الفعل مقدره بأن على قول الكسائي والفراء ، لا على قول البصريين وتناقض قول ابن عطية أيضا لأنه قال: هي اللام الداخلة على المفعول كالتي في قولك ضربت لزيد ، المعنى ، ويريد إكمال العدة .

ثم قال: وهي مع الفعل مقدره بأن ، فمن حيث جعلها الداخلة على المفعول لا يكون جزءاً من المفعول ، ومن حيث قدرها بأن كانت جزءاً من المفعول ، لأن المفعول بما ينسبك منها مع الفعل ، فهي جزء له ، والشيء الواحد لا يكون جزءاً لشيء غير جزء له ، فتناقض وأما تجويز الزمخشري أن يكون معطوفاً على اليسر ، فلا يمكن إلا بزيادة اللام وإضمار: أن ، بعدها ، أو يجعل اللام لمعنى: أن ، فلا تكون أن مضمرة بعدها ، وكلاهما ضعيف .

القول الثاني: أن تكون اللام في ﴿ وتكملوا العدة ﴾ لام الأمر قال ابن عطية ، ويحتمل أن تكون هذه اللام لام

الأمر والواو عاطفة جملة كلام على جملة كلام

انتهى كلامه .

ولم يذكر هذا الوجه فيما وقفنا عليه غير ابن عطية، ويضعف هذا القول أن النحويين قالوا أمر الفاعل
المخاطب فيه التغات، قالوا: أحدهما لغة رديئة قليلة، وهو إقرار تاء الخطاب ولام الأمر قبلها، واللغة
الأخرى هي الجيدة الفصيحة، وهو، أن يكون الفعل عارياً من حرف المضارعة ومن اللام، ويضعف هذا
القول أيضاً أنه لم يؤثر على أحد من القراء أنه قرأ يأسكل هذه اللام، فلو كانت لام الأمر لكتاب كسائر أخواتها
من القراءة بالوجهين فيها، فدل ذلك على أنها لام الجر للام الأمر، وقول ابن عطية والواو عاطفة جملة كلام
على جملة كلام، يعني: أنها إذا كانت اللام للأمر كان العطف من قبيل الجمل، وإذا كانت كاللام في ضربت
لزيد، كانت من قبل عطف المفردات

القول الثالث: أن تكون اللام للتعليل، واختلف قائلو هذا القول على أقوال

أحدها: أن تكون الواو عاطفة على علة محذوفة، التقديز: تعملوا ما تعملون وتكملوا العدة، قاله
الزمخشري.

ويكون هذا الفعل المعلل على هذا القول إرادة اليسر.

الثاني: أن يكون بعد الواو فعل محذوف هو المعلل، التقديز: فعل هذا لتكملوا العدة، قاله القراء

(218/2)

الثالث: أن يكون معطوفاً على علة محذوفة وقد حذف معلولها، التقديز: فعل الله ذلك ليسهل عليكم
وتكملوا، قاله الزجاج.

الرابع: أن يكون الفعل المعلل مقدراً بعد التعليل، تقديره: ولأن تكملوا العدة رخص لكم هذه الرخصة، قال
ابن عطية: وهذا قول بعض الكوفيين.

الخامس: أن الواو زائدة، التقدير: يريد الله بكم اليسر لتكملوا العدة، وهذا قول ضعيف

السادس: أن يكون الفعل المعلل مقدراً بعد قوله: ﴿وإعلمكم تشكرون﴾ وتقديره: شرع ذلك.

قاله الزمخشري، قال ما نصه: شرع ذلك، يعني جملة ما ذكر من أمر الشاهد بصوم الشهر، وأمر المرخص له بمراعاة عدة ما أفطر فيه، ومن الترخيص في إباحة الفطر فقوله لتكملوا، علة الأمر بمراعاة العدة، وتكبروا علة ما علم من كيفية القضاء والخروج عن عهدة الفطر، ولعلكم تشكرون، علة الترخيص والتيسير وهذا نوع من اللف لطيف المسلك لا يكاد يهتدي إلى تبيينه إلا النقاد المحذق من علماء البيان انتهى كلامه.

والأنف واللام في قوله: ﴿وتكملوا العدة﴾ الظاهر أنها للعهد، فيكون ذلك راجعاً إلى قوله: ﴿فعدة من أيام أخر﴾ أي: وليكمل من أفطر في مرضه أو سفره عدة الأيام التي أفطر فيها بأن يصوم مثلها، وقيل عدة الهلال سواء كانت تسعة وعشرين يوماً أم كان ثلاثين، فتكون العدة راجعة إذ ذاك إلى شهر رمضان المأمور بصومه.

﴿وتكبروا الله علة ما هداكم﴾ معطوف على: وتكملوا العدة، والكلام في اللام كاللحام في لام وتكملوا ومعنى التكبير هنا تعظيم الله والثناء عليه، فلا يختص ذلك بلفظ التكبير، بل يعظم الله ويشي عليه بما شاء من ألفاظ الثناء والتعظيم، وقيل: هو التكبير عند رؤية الهلال في آخر رمضان وروي عن ابن عباس أنه قال: حق على المسلمين إذا رأوا هلال شوال أن يكبروا، وقيل هو التكبير المسنون في العيد، وقال سفيان: هو التكبير يوم الفطر.

واختلف في مدته وفي كفيته، فعن ابن عباس يكبر من رؤية الهلال إلى انقضاء الخطبة ويمسك وقت خروج الإمام ويكبر بتكبيره، وقيل: وهو قول الشافعي: من رؤية الهلال إلى خروج الإمام إلى الصلاة وقال زيد بن أسلم، ومالك: من حين يخرج من منزله إلى أن يخرج الإمام وروي ابن القاسم، وعلي بن زياد: إن خرج قبل طلوع الشمس فلا يكبر في طريقه ولا في جلوسه حتى تطلع الشمس، وإن غدا بعد الطلوع فليكبر في طريقه إلى المصلى وإذا جلس حتى يخرج الإمام واختلف عن أحمد، فنقل الأثر عنه أنه إذا جاء إلى المصلى يقطع؛ قال أبو يعلى يعني: وخروج الإمام، ونقل حنبل عنه أنه يقطع بعد فراغ الإمام من الخطبة

واختلفوا في الأضحى ، فقال مالك ، والشافعي ، وأحمد وأبو يوسف ، ومحمد : الفطر والأضحى سواء في ذلك ، وبه قال ابن المسيب ، وأبو سلمة ، وعروة ، وقال أبو حنيفة يكبر في الأضحى ولا يكبر في الفطر .

(219/2)

وكيفيته عند الجمهور : الله أكبر الله أكبر الله أكبر ، ثلاثاً ، وهو مروى عن جابر ، وقين يكبر ويهمل ويسبح أثناء التكبير ، ومنهم من يقول : الله أكبر كبيراً ، والحمد لله كثيراً ، وسبحان الله بكرة وأصيلاً . وكان ابن المبارك يقول : الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله ، والله أكبر والله الحمد ، الله أكبر على ما هدانا وقال ابن المنذر : كان مالك لا يجحد فيه حداً ، وقال ابن العربي : اختار علماؤنا التكبير المطلق وهو ظاهر الكتاب ، وقال أحمد : كل واسع ، وحجج هذه الأقاويل في كتب الفقه

ورجح في (المنتخب) أن إكمال العدة هو في صوم رمضان ، وأن تكبير الله هو عند الانقضاء على ما هدى إلى هذه الطاعة ، وليس بمعنى التعظيم

قال : لأن تكبير الله بمعنى تعظيمه هو واجب في جميع الأوقات وفي كل الطاعات ، فلا معنى للتخصيص انتهى .

و : على ، تعلق : بتكبروا ، وفيها إشعار بالعلية ، كما تقول : أشكرك على ما أسديت إلي .

قال الزمخشري : وإنما عدى فعل التكبر بحرف الاستعلاء لكونه مضمناً معنى الحمد كأنه قيل : ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم .

انتهى كلامه .

وقوله : كأنه قيل : ولتكبروا الله حامدين على ما هداكم ، هو تفسير معنى لا تفسير إعراب ، إذ لو كان تفسير إعراب لم تكن : على ، متعلقاً ، بتكبروا المضمنة معنى الحمد ، إنما كانت تكون متعلقة بحامدين التقديرها ، والتقدير الإعرابي هو ، أن تقول : كأنه قيل : ولتحمداً الله بالتكبير على ما هداكم ، كما قدر الناس في قولهم

قتل الله زياداً عني أي: صرف الله زياداً عني بالقتل ، وفي

قول الشاعر :

ويركب يوم الروع فينا فوارس . . .

بصيرون في طعن الأباهر والكلبي

أي: تحكمون بالبصيرة في طعن الأباهر ، والظاهر في ما ، أنها مصدرية أي: على هدايتكم ، وجوزوا أن

تكون: ما ، بمعنى الذي ، وفيه بعد ، لأنه يحتاج إلى حذفين أحدهما حذف العائد على: ما ، أي: على

الذي هداكموه وقد رناه منصوباً لا مجروراً يالي ، ولا باللام ليكون حذفه أسهل من حذفه مجروراً .

والثاني: حذف مضاف به يصح الكلام ، التقدير: على اتباع الذي هداكموه ، وما أشبه هذا التقدير مما يصح

به معنى الكلام .

والظاهر أن معنى: هداكم ، حصول الهداية لكم من غير تقييد ، وقيل المعنى ، هدايتكم لما ضل فيه

النصارى من تبديل صليهم ، وإذا كانت بمعنى: الذي ، فالمعنى على ما أرشدكم إليه من شريعة الإسلام

﴿ ولعلكم تشكرون ﴾ هو ترج في حق البشر على نعمة الله في الهداية ، قاله ابن عطية فيكون الشكر على

الهداية ، وقيل: المعنى تشكرون على ما أنعم به من ثواب طاعاتكم

وقال الزمخشري: ومعنى ﴿ ولعلكم تشكرون ﴾ وإرادة أن تشكروا ، فتأول الترجي من الله على معنى

الإرادة ، وجعل ابن عطية الترجي من المخلوق ، إذ الترجي حقيقة يستحيل على الله ، فلذلك أوله الزمخشري

بالإرادة ، وجعله ابن عطية من البشر ، والقولان متكافئان ، وإذا كان التكليف شاقاً ناسب أن يعقب بترجي

التقوى ، وإذا كان تيسيراً ورخصة ناسب أن يعقب بترجي الشكر ، فلذلك ختمت هذه الآية بقوله ﴿

لعلكم تشكرون ﴾ لأن قبله ترخيص للمريض والمسافر بالفطر ، وقوله ﴿ يريد الله بكم اليسر ﴾ وجاء

عقب قوله: ﴿ كتب عليكم الصيام لعلكم تتقون ﴾ وقبله ﴿ ولكم في القصاص حياة ﴾ ثم قال: ﴿

لعلكم تتقون ﴾ لأن الصيام والقصاص من أشق التكاليف ، وكذا يجيء أسلوب القرآن فيما هو شاق وفيما

فيه ترخيص أو ترقية ، فينبغي أن يلحظ ذلك حيث جاء فإنه من محاسن علم البيان

﴿ وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ﴾ سبب النزول فيما قال الحسن : أن قوماً ، قيل : اليهود ، وقيل : المؤمنون ، قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم أقرب ربنا فنناجيه ، أم بعيد فنناديه وقال عطاء : لما نزل .

﴿ وقال ربكم أدعوني أستجب لكم ﴾ قال قوم : في أي ساعة ندعو؟ فنزل ﴿ وإذا سألك ﴾ ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنه تعالى لما تضمن قوله : ﴿ ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون ﴾ طلب تكبيره وشكره بين أنه مطلع على ذكر من ذكره وشكر من شكره ، يسمع نداءه ويحبب دعاءه أو رغبته ، تنبيهاً على أن يكون ولا بد مسبقاً بالثناء الجميل

والكاف في : سألك ، خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم ، وإن لم يجز له ذكر في اللفظ لكن في قوله ﴿ الذي أنزل فيه القرآن ﴾ أي على رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانه قيل : أنزل عليك فيه القرآن ، فجاء هذا الخطاب مناسباً لهذا المحذوف .

و : عبادي ، ظاهره العموم ، وقيل : أريد به الخصوص : إما اليهود وإما المؤمنون على الخلاف في السبب ، وأما عبادي .

و : عني ، فالضمير فيه لله تعالى ، وهو من باب الالتفات ، لأنه سبق ولتكبروا الله ، فهو خروج من غائب إلى متكلم ، و : عني ، متعلق بسألك ، وليس المقصود هنا عن ذاته لأن الجواب وقع بقوله فإني قريب ، والقرب المنسوب إلى الله تعالى يستحيل أن يكون قريباً بالمكان ، وإنما القرب هنا عبارة عن كونه تعالى سامعاً لدعائه ، مسرعاً في إنجاح طلبه من سأله ، فمثل حالة تسهيله ذلك بحالة من قرب مكانه ممن يدعوه ، فإنه لقرب المسافة يجيب دعاءه .

ونظير هذا القرب هنا قوله تعالى : ﴿ ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ وما روي من قوله عليه السلام : « هو بينكم وبين أعناق رواحلكم »

والفاء في قوله: فأني قريب، جواب إذا، وثم قول محذوف تقديره فقل لهم إني قريب، لأنه لا يترتب على

الشرط القرب، إنما يترتب الإخبار عن القرب

﴿ أجيب دعوة الداعي إذا دعان ﴾ أجيب: إما صنف القرب، أو خبر بعد خبر، وروعي الضمير في:

فأني، فلذلك جاء أجيب، ولم يراع الخبر فيجيء يجب، على طريقة الإسناد للغائب طريقان للعرب

أشهرهما: مراعاة السابق من تكلم أو خطاب كهذا، وكقولهم

(221/2)

﴿ بل أنتم قوم نفتنون ﴾ ﴿ بل أنتم قوم تجهلون ﴾ وكقول الشاعر:

وإنا لقوم ما نرى القتل سبة. . .

والطريق الثاني: مراعاة الخبر كقولك: أنا رجل يأمر بالمعروف، وأنت امرؤ يريد الخير، والكلام على هذه

المسألة متسع في علم العربية، وقد تكلمنا عليها في كتابنا الموسوم بل منهج السالك) والعامل في: إذا، قوله

أجيب .

وروي أنه نزل قوله: ﴿ أجيب دعوة الداع إذا دعان ﴾ لما نزل: ﴿ فأني قريب ﴾ وقال المشركون: كيف

يكون قريباً من بيننا وبينه على قولك سبع سموات في غلظ، سمك كل سماء خمسمائة عام، وفي ما بين كل سماء

وسماء مثل ذلك، فبين بقوله: ﴿ أجيب ﴾: أن ذلك القرب هو الإجابة والقدرة، وظاهر قوله: ﴿ أجيب

دعوة الداع ﴾ عموم الدعوات، إذ لا يريد دعوة واحدة، والهاء في دعوة، هنا ليست للمرة، وإنما المصدر

هنا بني على فعلة نحو.

رحمة، والظاهر عموم الداعي لأنه لا يدل على داعٍ مخصوص، لأن الألف واللام فيه ليست للعهد، وإنما هي

للعوم.

والظاهر تقييد الإجابة بوقت الدعاء، والمعنى على هذا الظاهر أن الله تعالى يعطي من سأله ما سأله

وذكروا قيوداً في هذا الكلام، وتخصيصات، فقيدت الإجابة بمشيئة الله تعالى
التقدير: إن شئت، ويدل عليه التصريح بهذا القيد في الآية الأخرى، فيكشف ما تدع عن إليه إن شاء، وقيل
: بوفق القضاء أي: أجيب إن وافق قضائي، وهو راجع لمعنى المشيئة، وقيل: يكون المسؤول خير السائل،
أي: إن كان خيراً.

وقيل: يكون المسؤول غير محال، وقد ثبت بصريح العقل وصحيح النقل أن بعض الدعاة لا يجيبه الله إلى ما
سأل، ولا يبلغه المقصود مما طلب، فخصصوا الداعي بأن يكون مطيعاً محتنباً لمعاصيه.
وقد صح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال في الرجل يطيل السفن « أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا
رب، ومطعمه حرام، وملبسه حرام، ومشربه حرام، وغذي بالحرام، فأني يستجاب له؟ .
قالوا: ومن شرطه أن لا يمل، ففي (الصحيح): يستجاب لأحدكم ما لم يجعل، يقول: قد دعوت فلم
يستجب لي.

وخصص الدعاء بأن يدعو بما ليس فيه إثم، ولا قطيعة رحم، ولا معصية، ففي الصحيح عن أبي سعيد قال
: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم إلا أعطاه
الله تبارك وتعالى إحدى ثلاث: إما أن يجعل له دعوته، وإما أن يدخر له، وإما أن يكف عنه من سوء بمثلها
» وينبغي أن يكون الدعاء بالمأثور، وأن لا يقصد فيه السجع، سجع الجاهلية، وأن يكون غير ملحون

(222/2)

وترتجى الإجابة من الأزمان عند السحر، وفي الثلث الأخير من الليل، ووقت الفطر، وما بين الأذان والإقامة
، وما بين الظهر والعصر في يوم الأربعاء، وأوقات الاضطراب، وحالة السفر والمرض، وعند نزول المطر،
والصف في سبيل الله، والعيدين، والساعة التي أخبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم في يوم الجمعة: وهي من
الإقامة إلى فراغ الصلاة: كذا ورد مفسراً في الحديث، وقيل: بعد عصر الجمعة، وعندما تزول الشمس

ومن الأماكن: في الكعبة، وتحت ميزابها، وفي الحرم، وفي حجرة النبي صلى الله عليه وسلم، والجامع الأقصى.

وإذا كان الداعي بالأوصاف التي تقدمت غلب على الظن قبول دعائه، وأما إن كان على غير تلك الأوصاف فلا يأس من رحمة الله، ولا يقطع رجاءه من فضله، فإن الله تعالى قال ﴿ قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ﴾ وقال سفيان بن عيينة: لا يمتنع أحد من الدعاء ما يعلمن نفسه، فإن الله تعالى قد أجاب دعاء شر الخلق إبليس: ﴿ قال رب فانظرني إلى يوم يبعثون ﴾ وقالت المعتزلة: الإجابة مختصة بالمؤمنين ﴿ الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم ﴾ لأن وصف الإنسان بأن الله أجاب دعوته صفة مدح وتعظيم، والفاسق لا يستحق التعظيم، بل فاسق قد يطلب الشيء فيفعله الله ولا يسمى إجابة.

قيل: والدعاء أعظم مقامات العبودية لأنه إظهار افتقار إلى الله تعالى، والشرع قد ورد بالأمر به، وقد دعت الأنبياء والرسل، ونزلت بالأمر به الكتب الإلهية، وفي هذا رد على من زعم من الجهال أن الدعاء لا فائدة فيه، وذكر شبهاً له على ذلك ردها أهل العلم بالشرعية، وقالوا الأولى بالعبد التضرع والسؤال إلى الله تعالى، وإظهار الحاجة إليه لما روي من النصوص الدالة على الترغيب في الدعاء، والحث عليه، وقال قوم ممن يقول فيهم بعض الناس، إنهم علماء الحقيقة يستحب الدعاء فيما يتعلق بأمور الآخرة، وأما ما يتعلق بأمور الدنيا فالله متكفل، فلا حاجة إليها. وقال قوم منهم.

إن كان في حالة الدعاء أصلح، وقلبه أطيب، وسره أصفى، ونفسه أزكى، فليدع؛ وإن كان في الترك أصلح فالإمساك عن الدعاء أولى به. وقال قوم منهم: ترك الدعاء في كل حال أصلح لما فيه من الثقة بالله، وعدم الاعتراض، ولأنه اختيار والعارف ليس له اختيار.

وقال قوم منهم: ترك الذنوب هو الدعاء لأنه إذا تركها تولى الله أمره وأصلح شأنه، قال تعالى ﴿ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ﴾

وقد توولت الإجابة والدعاء هنا على وجوه

أحدها : أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله ، لأنك دعوته ووجدته ، والإجابة عبارة عن

القبول لما سمي التوحيد دعاءً سمي القبول إجابة ، لتجانس اللفظ

الوجه الثاني : أن الإجابة هو السماع فكأنه قال : أسمع .

الوجه الثالث : أن الدعاء هو التوبة عن الذنوب لأن التائب يدعو الله عند التوبة ، والإجابة قبول التوبة

الوجه الرابع : أن يكون الدعاء هو العبادة وفي الحديث (الدعاء العبادة) قال تعالى وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي

أَسْتَجِبْ لَكُمْ ثُمَّ قَالَ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي وَإِلْجَابَةَ عِبَارَةَ عَنِ الْوَعْدِ ضَمِنَ لِلْمُطِيعِينَ مِنَ الثَّوَابِ

الوجه الخامس : الإجابة أعم من أن يكون بإعطاء المسؤول وبمنعه فالمعنى إني أختار له خير الأمرين من

العطاء والرد

وكل هذه التفاسير خلاف الظاهر

سورة التوبة
(223/2)

مكتبة أمية كسر

فَلَيْسَتْ جَبِيئًا لِي أَي فَيَطْلِبُوا أَي فَيَطْلِبُوا إِيَّائِي إِذَا دَعَوْنِي قَالَهُ تَعْلِبُ بِكَ كَوْنِ اسْتَفْعَلٍ قَدْ جَاءَتْ بِمَعْنَى

الطلب كاستغفر وهو الكثير فيها أو فليجيبوا لي إذا دعوتهم إلى الإيمان والطاعة كما أنني أجيبهم إذا دعوني

لحوادثهم قاله مجاهد وأبو عبيدة وغيرهما ويكون استفعل فيه بمعنى أفعَل وهو كثير في القرآن فَاسْتَجَابَ لَهُمْ

رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ إِلَّا أَنْ تَعَدَيْتَهُ فِي الْقُرْآنِ بِاللَّامِ وَقَدْ جَاءَ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ مَعْدَى

بنفسه قال : وداع دعاء يا من يجيب إلى النداء . . .

فلم يستجبه عند ذلك مجيب .

أي فلم يجبه ومثل ذلك أعني كون استفعل موافق أفعَل قولهم استبل بمعنى أبل واستحصد الزرع واحصد

واستعجل الشيء وأعجل واستأثره وأثاره ويكون استفعل موافقة أفعَل متعدياً ولازماً وهذا المعنى أحد

المعاني التي ذكرناها لاستفعل في قوله وإياك نستعين

وقال أبو رجاء الخراساني معناه فليدعوا لي وقال الأخفش فليذعنوا الإجابة وقال مجاهد أيضاً والربيع فليطيعوا وقيل الإستجابة هنا التلبية وهو لبيك اللهم لبيك واللام لام الأمر وهي ساكنة ولا نعلم أحداً قرأها بالكسر

وليؤمنوا بي معطوف على فليجيئوا لي ومعناه الأمر بالإيمان بالله وحمله على الأمر بإنشاء الإيمان فيه بعد لأن صدر الآية يقتضى أنهم مؤمنون فلذلك يؤهل على الديمومة أو على إخلاص الدين والدعوة والعمل أو في الثواب على الاستجابة لي بالطاعة أو بالإيمان وتوابعه أو بالإيمان في أني أجيب دعاءهم خمسة أقوال آخرها لأبي رجاء الخراساني

لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ قراءة الجمهور بفتح الياء وضم الشين وقرأ قوم يرشدون مبنياً لمفعول وروي عن أبي حنيفة وإبراهيم بن أبي عبيدة يرشدون بفتح الياء وكسر الشين وذلك باختلاف عنهما وقرئ أيضاً يرشدون بفتحهما والمعنى أنهم إذا استجابوا لله وآمنوا به كانوا على رجاء من حصول الرشد لهم وهو الاهتداء لمصالح دينهم ودنياهم وختم الآية برجاء الرشد من أحسن الأشياء لأنه تعالى لما أمرهم بالاستجابة له والإيمان بنبه على أن هذا التكليف ليس القصد منه إلا وصولك بامتثاله إلى رشادك في نفسك لا يصل إليه تعالى منه شيء من منافعها وإنما ذلك مختص بك

ولما كان الإيمان شبه بالطريق المسلوك في القرآن ناسب ذكر الرشاد وهو الهداية كما قال تعالى اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ وَأَنْتَ تَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ وَهَدَيْنَاهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ سبب نزول هذه الآية ما رواه البخاري عن البراء لما نزل يوم رمضان كله وكان رجال يخونون أنفسهم فنزلت وقيل كان الرجل إذا أمسى حل له الأكل والشرب والجماع إلى أن يصلي العشاء الآخرة أو يرقد فإذا صلاها أو رقد ولم يفطر حرم عليه ما حل له قبله إلى القابلة وأن عمر وكعباً الأنصاري وجماعة من الصحابة واقفوا أهلهم بعد العشاء الآخرة وأن قيس بن صرمة الأنصاري نام قبل أن يفطر وأصبح صائماً فغشي عليه عند انتصاف النهار فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فنزلت: وقال بعض العلماء نزلت الآية في زلة ندرت فجعل ذلك سبب رخصة لجميع المسلمين إلى يوم القيامة هذا إحصاء

العناية

ومناسبة هذه الآتيما قبلها من الآيات أنها من تمام الأحوال التي تعرض للصائم ولما كان افتتاح آيات الصوم بأنه كتب علينا كما كتب على الذين من قبلنا اقتضى عموم التشبيه في الكتابة وفي العدد وفي الشرائط وسائر تكاليف الصوم وكان أهل الكتاب قد أمروا بترك الأكل والحل والشرب والجماع صيامهم بعد أن يناموا وقيل بعد العشاء وكان المسلمون كذلك فلما جرى لعمر وقيس ما ذكرناه في سبب النزول أباح الله لهم ذلك من أول الليل إلى طلوع الفجر لطفاً بهم وناسب أيضاً قوله تعالى في آخر آية الصوم يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وهذا من التيسير

وقوله أحل يقتضي أنه كان حراماً قبل ذلك وقد تقدم نقل ذلك في سبب النزول لكنه لم يكن حراماً في جميع الليلة ألا ترى أن ذلك كان حلالاً لهم إلى وقت النوم أو إلى بعد العشاء

وقرأ الجمهور أحل مبنياً للمفعول وحذف الفاعل للعلم به وقرئ أحل مفعلاً للفاعل ونصب الرفث به فأما أن يكون من باب الإضمار لدلالة المعنى عليه إذ معلوم للمؤمنين أن الذي يحل ويحرم هو الله وأما أن يكون من باب الالتفات وهو الخروج من ضمير المتكلم إلى ضمير الغائب لأن قبله فليست جيبوا لي ولْيُؤْمِنُوا بي ولكم متعلق بأحل وهو التفات لأن قبله ضمير غائب وانتصاب ليلة على الظرف ولا يراد بليلة الوحدة بل الجنس قالوا والناسب لهذا الظرف أحل وليس بشيء لأن ليلة ليس بظرف لأحل إنما هو من حيث المعنى ظرف للرفث وإن كانت صناعة النحو تأبي أن تكون انتصاب ليلة بالرفث لأن الرفث مصدر وهو موصولها فلا يتقدم معموله لكن يقدر له ناصب وتقديره الرفث ليلة الصيام فحذف وجعل المذكور مبنياً له كما قالوا في قوله وبعض الحلم عند الجهل للذلة إذعان

أن تقديره إذعان للذلة إذعان وكما خرجوا قوله إني لكم لمن النَّاصِحِينَ وَإِنِّي لَعَمَلِكُمْ مِنَ الْبَرِّ أَي ناصح لكم وقال لعمركم فما كان من الموصول قدّم ما يتعلق به من حيث المعنى عليه أضمر له عامل يدل عليه ذلك الموصول وقد تقدم أن من النحويين من يميز تقدّم الظرف على نحو هذا المصدر وأضيفت الليلة إلى الصيام على سبيل الاتساع لأن الإضافة تكون لأدنى ملاستقوماً كان الصيام ينوي في الليلة ولا يتحقق إلا بصوم جزء منها صحت الإضافة

وقرأ الجمهور الرَفْثَ وقرأ عبد الله الرَفْثَ وكفى به هنا عن الجماع والرَفْثَ قالوا هو الإفصاح بما يجب أن يكنى عنه كلفظ النيك وعبر باللفظ القريب من لفظ النيك تهجيناً لما وجد منهم إذ كان ذلك لحماً عليهم فوقوا فيه كما قال فيه تَخَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فجعل ذلك خيانة وعدى إلى وإن كان أصله التعدية بالباء لتضمينه معنى الإفشاء وحسن اللفظ به هذا التضمن فصار ذلك قريباً من الكنايات التي جاءت في القرآن من قوله فلماً تَعَشَّاهَا وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ فَاتَوْا حُرْنَكُمْ فَالْن بَاشِرُوهُنَّ

والنساء جمع الجمع وهو نسوة أو جمع امرأة على غير اللفظ وأضاف النساء إلى المخاطبين لأجل الاختصاص إذ لا يحل الإفشاء إلا لمن اختصت بالمفضي أما بتزويج أو ملك

هُنَّ لِبَاسٍ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ اللباس أصلي في الثوب ثم يستعمل في المرأة

قال أبو عبيدة يقال للمرأة هي لباسك وفراشك وإزارك لما بينهما من الممازجة ولما كان يعتقان ويشتمل كل

منهما صاحبه في العناق شَبَّهَ كل منهما باللباس الذي يشتمل على الإنسان

قال الربيع هن لحاف لكم وأنتم لحاف هن وقال مجاهد والسدي

هن سكن لكم أي يسكن بعضكم إلى بعض كقوله وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتاً وهذه الجملة لا

موضع لها من الإعراب بل هي مستأنفة كالبيان لسبب الإحلال وهو عدم الصبر عنهن لكونهن لكم في المخالطة

كاللباس وقدم هن لباس لكم على قولوا أنتم لباس هن لظهور احتياج الرجل إلى المرأة وقلة صبره عنها والرجل

هو الباديء بطلب ذلك الفعل ولا تكاذ المرأة تطلب ذلك الفعل ابتداءً لغلبة الحياء عليهن حتى إن بعضهن تستر

وجهها عند الواقعة حتى لا تنظر إلى زوجها حياءً وقت ذلك الفعل

جمعت الآية ثلاثة أنواع من البيان الطباق المعنوي بقوله أحل لكم فإنه يقتضي تحريماً سابقاً فكانه أحل لكم ما

حرم عليكم أو ما حرم على من قبلكم والكناية بقوله الرَفْثَ وهو كناية عن الجماع والاستعارة البديعة بقوله هن

لباس لكم وأفرد اللباس لأنه كالمصدر تقول لابست ملابساً ولباساً

عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخَانُونَ أَنْفُسَكُمْ إن كانت عِلْمَ معداة تعدية عرف فسدت أن مسد المفعول أو التعدية التي

هي لها في الأصل فسدت مسد المفعولين على مذهب سيبويه وقد تقدم لنا نظير هذا وتختاتون هو من الخيانة

واقفل هنا بمعنى فعل فاخْتَانُ بمعن خان كما قدر بمعنى قدر

قيل وزيادة الحرف تدل على الزيادة في المعنى والاختيان هنا معبر به عما وقفوا فيه من المعصية بالجماع وبالأكل بعد النوم وكان ذلك خيانة لأنفسهم لأن وبال المعصية عائد على أنفسهم فكأنه قيل تظلمون أنفسكم وتنقصون حقها من الخير وقيل معناه تستأثرون أنفسكم فيما نهيتم عنه وقيل معناه تعهدون أنفسكم بإتيان نساكم يقال تخون وتخول بمعنى تعهد فتكون التون بدلاً من اللام لأنه باللام أشهر وقال أبو مسلم هي عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه من حق النفس ولذلك قال أنفسكم ولم يقل الله وظاهر الكلام وقوع الخيانة منظم لالة كان على ذلك وللتقل الصحيح في حديث الجماع وغيره وقيل ذلك على تقدير ولم يقع بعد والمعنى تخانون أنفسكم لو دامت تلك الحرمة وهذا فيه ضعف لوجود كان ولأنه إضمار لا يدل عليه دليل ولما فاة ظاهر قوله قتابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ

قَابَ عَلَيْكُمْ أَي قِيلَ تَوَيْتُمْ حِينَ تَبْتِمُ مَا ارْتَكَبْتُمْ مِنَ الْمَحْظُورِ وَقِيلَ مَعْنَاهُ خَفَّفَ عَنْكُمْ بِالرَّخْصَةِ وَالِإِبَاحَةِ كَقَوْلِهِ عَلِمَ أَنَّ لَنْ تُخْصُوهُ قِتَابَ عَلَيْكُمْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ مَعْنَاهُ كُلُّهُ التَّخْفِيفُ وَقِيلَ مَعْنَاهُ أَسْقَطَ عَنْكُمْ مَا أَفْرَضَهُ مِنْ تَحْرِيمِ الْأَكْلِ وَالشَّرْبِ وَالْجَمَاعِ بَعْدَ الْعِشَاءِ أَوْ بَعْدَ النَّوْمِ عَلَى الْخِلَافِ وَهَذَا الْقَوْلُ رَاجِعٌ لِمَعْنَى الْقَوْلِ الثَّانِي وَعَفَا عَنْكُمْ أَي عَن ذُنُوبِكُمْ فَلَا يُؤَاخِذُكُمْ وَقَبُولِ التَّوْبَةِ هُوَ رَفْعُ الذَّنْبِ كَمَا قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (التَّوْبَةُ تَمْحُو الْحَوْبَةَ وَالْعَفْوُ تَعْفِيَةُ أَثَرِ الذَّنْبِ) فَهَذَا رَاجِعَانِ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ وَعَاقِبَ بَيْنَهُمَا لِلْمَبَالِغَةِ وَقِيلَ الْمَعْنَى سَهَّلَ عَلَيْكُمْ أَمْرَ النِّسَاءِ فِيمَا يُؤْتَفَى أَي تَرَكَ لَكُمْ التَّحْرِيمَ كَمَا تَقُولُ هَذَا شَيْءٌ مَعْفُو عَنْهُ أَي مَتْرُوكٌ وَيُقَالُ أَعْطَاهُ عَفْوًا أَي سَهَّلَهُ لَمْ يَكْلِفْهُ إِلَى سَوَالٍ وَجَرَى الْفَرَسُ شَاوِينَ عَفْوًا أَي مِنْ ذَاتِهِ غَيْرَ لَزَعَاجٍ وَاسْتَدْعَاءٍ بِضَرْبٍ بَسُوطٍ أَوْ نَخْسٍ بِمَهْمَازٍ

فَالنَّ بَاشِرُوهُنَّ تَقْدِمُ الْكَلَامِ عَلَى الْآنِ فِي قَوْلِهِ قَالُوا الثَّانِي جِئْتَ بِالْحَقِّ أَي فَبِذَا الزَّمَانِ أَي لَيْلَةَ الصِّيَامِ بَاشِرُوهُنَّ وَهَذَا أَمْرٌ يَرَادُ بِهِ الْإِبَاحَةُ لِكَوْنِهِ وَرَدَ بَعْدَ النَّهْيِ وَلِأَنَّ الْإِجْمَاعَ انْعَقَدَ عَلَيْهِ وَالْمُبَاشَرَةُ فِي قَوْلِ الْمَهْمُورِ الْجَمَاعِ وَقِيلَ الْجَمَاعُ فَمَا دُونَهُ وَهُوَ مُشْتَقٌّ مِنْ تَلَاصُقِ الْبَشَرَتَيْنِ فَيَدْخُلُ فِيهِ الْمَعَاقِقَةُ وَالْمَلَامَسَةُ وَإِنْ قَلْنَا الْمَرَادُ بِهِ هُنَا الْجَمَاعُ لِقَوْلِهِ الرِّفْثُ وَلِسَبَبِ النَّزُولِ فَيَابِحَتُهُ تَتَضَمَّنُ إِبَاحَتَهُ مَا دُونَهُ

وَابْتَعُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ أَي اطْلُبُوا وَفِي تَفْسِيرِ مَا كَتَبَ اللَّهُ أَقْوَالٌ

أَحَدُهُمْ أَنَّهُ الْوَلَدُ قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ وَمُجَاهِدٌ وَعِكْرَمَةُ وَالْحَسَنُ وَالضُّحَّاكُ وَالرَّبِيعُ وَالسَّدِيدِيُّ وَالْحَكَمُ بْنُ عَتِيْبَةَ لَمَّا

أبيحت لهم المباشرة أمروا بطلب ما قسم الله لهم وأثبتته في اللوح المحفوظ من الولد وكأنه أبيع لهم ذلك لا لقضاء الشهوة فقط لكن لابتغاء ما شرع الله النكاح له من التناسل فتكحوا تناسلوا فإني مكاثركم بالأمم يوم القيامة

(

الثاني هو محل الوطء أي ابتغوا المحل المباح الوطء فيه دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم لقوله فَأَتَوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ

الثالث هو ما أباحه بعد الحظر أي ابتغوا الرخصة والإباحة قاله قتادة بن زيد

الرابع وابتغوا ليلة القدر قاله معاذ بن جبل وروى عن ابن عباس قال الزمخشري وهو قريب من بدع التفاسير الخامس هو القرآن قاله ابن عباس والزجاج أي ابتغوا ما أبيع لكم وأمرتم به ويرجحه قراءة الحسن ومعاوية بن قرة واتبعوا من الاتباع ورويت أيضاً عن ابن عباس

السادس هو الأحوال والأوقات التي أبيع لكم المباشرة فيهن لأن المباشرة تمتنع في زمن الحيض والنفاس والعدة والردة

السابع هو الزوجة والمملوكة كما في قوله تعالى إِنْ زَوْجِكُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

الثامن إن ذلك نهى عن العزل لأنه في الحرائر

وكتب هنا بمعنى جعل كقوله كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ أَوْ بمعنى قضى أو بمعنى أثبت في اللوح المحفوظ أو في القرآن

والظاهر أن هذه الجملة تأكيد لما قبلها والمعنى والله أعلم ابتغوا وافعلوا ما أذن الله لكم في فعله من غشيان

النساء في جميع ليلة الصيام ويرجح هذا قراءة الأعمش 5 وأتوا ما كتب الله لكم وهي قراءة شاذة لمخالفتها سواد

المصحف

وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا أمر بإباحة أيضاً أبيع لهم ثلاثة الأشياء التي كانت محرمة عليهم في بعض ليلة الصيام حَتَّى يَبَيِّنَ

غاية الثلاثة الأشياء من الجماع والأكل والشرب وقد تقدم في سبيل النزول قصة صرمة بنت قيس فإحلال

الجماع بسبب عمر وغيره وإحلال الأكل بسبب صرمة أو غيره لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ ظاهره

أنه الخيط المعهود ولذلك كان جماعة من الصحابة إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله خيطاً أبيض وخيطاً

أسود فلا يزال يأكل ويشرب حتى يتبين له إلى أن نزل قوله تعالى مِنَ الْفَجْرِ فَعَلِمُوا أَنَّهَا عَنِ بَدَلِكِ مِنَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ

روي ذلك سهل بن سعد في نزول هذه الآية وروي أنه كان بين نزول واكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيطُ

الابيضُ من الخيطِ الاسودِ وبين نزول من الفجرِ سنة من رمضان إلى رمضان

قال الزمخشري ومن لا يجوز تأخير البيان وهم أكثر الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب أبي علي وأبي هاشم فلم

يصح عندهم هذا الحديث لمعنى حديث سهل بن سعد وأما من يجوزُه فيقول ليس بعيب لأن المخاطب

يستفيد منه وجوب الخطاب ويعزم على فعله إذا استوضح المراد به انتهى كلامه وليس هذا عندي من تأخير

البيان إلى وقت الحاجة بل هو من باب النسخ ألا ترى أن الصحابة عملت به أعنى بإجراء اللفظ على ظاهره

إلى أن نزلت من الفجر فنسخ حمل الخيط الأبيض والخيط الأسود على ظاهرهما وصارا ذلك مجازين شبه

بالخيط الأبيض ما يبدو من الفجر المعترض في الأفق وبالأسود ما يمتد معه من غبش الليل شبهاً بخيطين أبيض

وأسود وأخرجه من الاستعارة إلى التشبيه قوله من الفجر كقولك رأيت أسداً من زيد فلو لم يذكر من زيد كان

استعارة وكان التشبيه هنا أبلغ من الاستعارة لأن الاستعارة لا تكون إلا حيث يدل عليها الحال أو الكلام وهنا

لو لم يأت من الفجر لم يعلم الاستعارة ولذلك فهم الصحابة الحقيقة من الخيطين قبل نزول من الفجر حتى إن

بعضهم وهو عدي بن حاتم غفل عن هذا التشبيه وعن بيان قوله من الفجر فحمل الخيطين على الحقيقة

وحكي ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فضحك وقال (إن كان وسادك لعريضاً) وروي (إنك لعريض

القفا) إنما ذاك بياض النهار وسواد الليل والقفا العريض يستدل به على قلة فطنة الرجل وقال عريض القفا

ميزانه عن شماله

قد أنحص من حسب القراريط شاربه وكل ما دق واستطال وأشبه الخيط سمته العريضاً

وقال الزجاج هما فجران أحدهما يبدو وسواداً معترضاً وهو الخيط الأسود والأخر يطلع ساطعاً يملأ الأفق

فعنده الخيطان هما فجران سمياً بذلك لامتدادهما تشبيهاً بالخيطين وقوله من الفجر يدل على أنه أريد بالخيط

الأبيض الصبح الصادق وهو البياض المستطير في الأفق لا الصبح الكاذب وهو البياض المستطيل لأن الفجر هو

انفجار النور وهو بالتالي لا بالأول وشبه بالخيط وذلك بأول حاله لأنه يبدو ودقيقاً ثم يرتفع مستطيراً فبطوع

أوله في الأفق يجب الإمساك هذا مذهب الجمهور وبه أخذ الناس ومضت عليه الأعصار والأمصار وهو

مقتضى حديث ابن مسعود وسمرة بن جندب

وقيل يجب الإمساك بتبين الفجر في الطرق وعلى رؤوس الجبال وهذا مروى عن عثمان وحذيفة وابن عباس وطلق بن علي وعطاء والأعمش وغيرهم

وروي عن علي أنه صلى الصبح بالناس ثم قال الآن تبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود ومما قادهم إلى هذا القول أنهم يرون أن الصوم إنما هو في النهار والنهار عندهم من طلوع الشمس إلى غروبها وقد تقدم ذكر الخلاف في النهار وفي تعيينه إباحة المباشرة والأكل والشرب بتبين الفجر للصائم دلالة على أن من شك في التبين وفعل شيئاً من هذه ثم انكشف أنه كان الفجر قد طلع وصام أنه لا قضاء لأنه بلغ بتبين الفجر للصائم لا بالطلوع وروي عن ابن عباس أنه بعث رجلين ينظران له الفجر فقال أحدهما طلع الفجر وقال الآخر لم يطلع فقال اختلفتما فأكل وبان لا قضاء عليه

قال الثوري وعبيد الله بن الحسن والشافعي وقال مالك إن أكل شاكاً في الفجر لزمه القضاء والقولان علي حنيفة

وفي هذه التغيئة أيضاً دلالة على جواز المباشرة إلى التبين فلا يجب عليه الاغتسال قبل الفجر لأنه إذا كانت المباشرة مأذوناً فيها إلى الفجر لم يمكنه الاغتسال إلا بعد الفجر وبهذا يبطل مذهب أبي هريرة والحسن يرى أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال إلا بعد الفجر وبهذا يبطل مذهب أبي هريرة والحسن يرى أن الجنب إذا أصبح قبل الاغتسال بطل صومه وقد روت عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنباً من جماع وهو صائم وهذه التغيئة إنما هي حيث يمكن التبين من طريق المشاهدة فلو كانت مقمرة أو مغميمة أو كان في موضع لا يشاهد مطلع الفجر فإنه مأمور بالاحتياط في دخول الفجر إذ لا سبيل له إلى العلم بمجال الطلوع فيجب عليه الإمساك إلى التيقن بدخول وقت الطلوع استبراءً لدينه

وزهد أبو مسلم أنه لا فطر إلا بهذه الثلاثة المباشرة والأكل والشرب وأما ما عداها من القيء والحقنة وغير ذلك فإنه كان على الإباحة فبقي عليهم

وأما الفقهاء فقالوا خصت هذه الثلاثة بالذكر لميل النفس إليها وأما القيء والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكرها

ومن الأولى هي لابتداء الغاية قبيل وهي مع ما بعدها في موضع نصب لأن المعنى حتى يباين الخيط الأبيض

الخيط الأسود كما يقال بانته اليد من زندها أي فارقه ومن الثانية للتبعيض لأن الخيط الأبيض هو بعض الفجر وأوله ويتعلق أيضاً بتبين وجاز تعلق الحرفين بفعل واحد وقد اتحد اللفظ لاختلاف المعنى فمن الأولى هي لابتداء الغاية ومن الثانية هي للتبعيض ويجوز أن يكون للتبعيض للخطين معاً على قول الزجاج لأن الفجر عنده فجران فيكون الفجر هنا لا يراد به الأفراد بل يكون جنساً قبيلاً ويجوز أن يكون من الفجر حالاً من الضمير في الأبيض فعلى هذا يتعلق بمحذوف أي كأننا من الفجر ومن أجاز أن تكون من اللين أجاز ذلك هنا فكأنه قيل حتى يتبين لكم الخيط الأبيض الذي هو الفجر من الخيط الأسود واكتفى ببيان الخيط الأبيض عن بيان الخيط الأسود لأن بيان أحدهما بيان للثاني وكان الاكتفاء به أولى لأن المقصود بالتبين والمنوط بتبينه الحكم من إباحة المباشرة والأكل والشرب ولتعلق اللفظ لو صرح به إذ كان يكون حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر من الليل فيكون من الفجر بياناً للخيط الأبيض ومن الليل بياناً للخيط الأسود ولكون من الخيط الأسود جاء فضلاً فناسب حذف بيانه

ثُمَّ اتَّمَوْا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ تقدم ذكر وجوب الصوم فلذلك لم يؤمر به هنا ولم يتقيد ذكر غايته فذكرت هنا الغاية وهو قوله أَجَلٌ لَكُمْ وَالغَايَةُ تَأْتِي إِذَا كَانَ مَا بَعْدَهَا لَيْسَ مِنْ جِنْسِ مَا قَبْلَهَا لَمْ يَدْخُلْ فِي حَكْمِ مَا قَبْلَهَا وَاللَّيْلُ لَيْسَ مِنْ جِنْسِ النَّهَارِ فَلَا يَدْخُلُ فِي حَكْمِهِ لَكِنْ مِنْ ضَرُورَةِ تَحَقُّقِ عِلْمِ انْقِضَاءِ النَّهَارِ دُخُولِ جُزْءٍ مِمَّنِ اللَّيْلِ

قال ابن عباس أهل الكتاب يفطرون من العشاء إلى العشاء فأمر الله تعالى بالخلاف لهم وبالإنشاء عند غروب الشمس

والأمر بالإتمام هنا للوجوب لأن الصوم واجب فإتمامه واجب بخلاف المباشرة والأكل والشرب فإن ذلك مباح في الأصل فكان الأمر بها الإباحة

وقال الراغب فيه دليل على جواز النية بالنهار وعلى جواز تأخير الغسل إلى الفجر وعلى نفي صوم الوصال انتهى

أما كون الآية تدل على جواز النية بالنهار فليس بظاهر لأن المأمور به إتمام الصوم لإنشاء الصوم بل في ذلك إشعار بصوم سابق أمرنا بإتمامه فلا تعرض في الآية للنية بالنهار

وأما جواز تأخير الغسل إلى الفجر فليس بظاهر من هذه الآية أيضاً بل من الكلام الذي قبلها

وأما الدلالة على نفي صوم الوصال فليس بظاهر لأنه غياً وجوب إتمام الصوم بدخول الليل فقط ولا منافاة بين هذا وبين الوصال وصح في الحديث النهي عن الوصال فحمل بعضهم النهي فيه على التحريم وبعضهم على الكراهة وقد روي الوصال عن جماعة من الصحابة والتابعين كعبد الله بن الزبير وإبراهيم التيمي وأبي الحوراء ورخص بعضهم فيه إلى السحر منهم أحمد وإسحاق وابن وهب

وظاهر الآية وجوب الإتمام إلى الليل فلو ظن أن الشمس غربت فأفطر ثم طلعت الشمس فهذا ما أتم إلى الليل فيلزمه القضاء ولا كفارة عليه وهو قول الجمهور وأبي حنيفة والشافعي وغيرهم وقال إسحاق وأهل الظاهر لا قضاء عليه كالناسي وروي ذلك عن عمر وقال مالك من أفطر شاكاً في الغروب قضى وكفر وفي ثمانية أبي زيد عليه القضاء فقط قياساً على الشاك في الفجر فلو قطع الإتمام متممداً للجماع فالإجماع على وجوب القضاء أو بأكل وشرب وما يجري مجراهما فعليه القضاء عند الشافعي والقضاء والكفارة عند بقية العلماء أو ناسياً بجماع فكا للمتمم عند الجمهور وفي الكفارة خلاف عن الشافعي أو بأكل وشرب فهو على صومه عند أبي

حنيفة والشافعي وعند مالك يلزمه القضاء ولو نوى الفطر للمهار ولم يفعل بل رفع نية الصوم فهو على صومه عند الجمهور ولا يلزمه قضاء قال ابن حبيب وعند مالك في المدونة أنه يفطر وعليه القضاء وظاهر الآية يقتضي أن الإتمام لا يجب إلا على من تقدم له الصوم فلو أصبح مفطراً من غير عذر لم يجب عليه الإمساك لأنه لم يسبق له صوم فيتمه قالوا لكن السنة أوجبت عليه الإمساك وظاهر الآية يقتضي وجوب إتمام الصوم النفل على ما ذهبت إليه الحنيفة لأن دراجه تحت عموم وأتموا الصيام

وقالت الشافعية المراد منه صوم الفرض لأن ذلك إنما ورد لبيان أحكام الفرض قال بعض أرباب الحقائق لما علم تعالى أنه لا بد للعبد من الحظوظ قسم الليل والنهار في هذا الشهر بين حقه وحظك فقال في حقه وَأَتَمُّوا الصِّيَامَ الرِّفْقَ إِلَىٰ وَحْظِكَ وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبَيَّنَ

وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ لما أباح لهم المباشرة في ليلة الطلوع كانوا معتكفين ودعت ضرورة أحدهم إلى الجماع خرج إلى امرأته فقضى ما في نفسه ثم اغتسل وأتى المسجد فنهوا عن ذلك في حال اعتكافهم داخل المسجد وخارجه وظاهر الآية وسياق المباشرة المذكورة قبل

وسبب النزول أن المباشرة هي الجماع فقط وقال بذلك فرقة فالمنهي عنه الجماع وقال الجمهور يقع هنا على

الجماع وما يتلذذ به وانعقد الإجماع على أن هذا النهي نهي تحريم وأن الاعتكاف يبطل بالجماع وأما دواعي
النكاح كالنظرة واللمس والقبلة بشهوة فيفسد به الاعتكاف عند مالك وقال أبو حنيفة إن فعل فأنزل فسد
وقال المزني عن الشافعي إن فعل فسد وقال الشافعي أيضاً لا يفسد من الوطء إلا بما مثله من الأجنبية يوجب
وصح في الحديث أن عائشة كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف في المسجد ولا
شك أنها كانت تمسه قالوا فدل على أن اللمس بغير شهوة غير محذور وإذا كانت المباشرة معنياً باللمس
وكان قد نهى عنه فالجماع أحرى وأولى لأن فيه اللمس وزيادة وكانت المباشرة المعني بها اللمس مقيدة بالشهوة
والعكوف في الشرع عبارة عن حبس النفس في مكان للعبادة والتقرب إلى الله وهو من الشرائع القديمة
وقرأ قتادة وأتم عكفون بغير ألف والجملة في موضع الحال أي لا تباشروهن في هذه الحالة وظاهر الآية يقتضي
جواز الإعتكاف والإجماع على أنه ليس بواجب وثبت أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتكف فهو

سنة ولم تعرض الآية لمطلوبته فنذكر شرائطه وشرطه الصوم وهو مروى عن علي وابن عمر وابن عباس
وعائشة وبه قال أبو حنيفة وأصحابه ومالك والثوري والحسن بن صالح وروى عن عائشة أن الصوم من سنة
المعتكف وقال جماعة من التابعين منهم سعيد وإبراهيم ليس الصوم شرطاً وروى طاووس عن ابن عباس مثله
وبه قال الشافعي

وظاهر الآية أنه لا يشترط تحديد في الزمان بل كل ما يسمى لبناً في زمن ما يسمى عكوفاً وهو مذهب الشافعي
وقال مالك لا يعتكف أقل من عشرة أيام هذا مشهور مذهبه وروى عنه أن أقله يوم وليلة
وظاهر إطلاق العكوف أيضاً يقتضي جواز اعتكاف الليل والنهار وأحدهما فعلى هذا لو نذر اعتكاف ليلة
فقط صح أو يوم فقط صح وهو مذهب الشافعي وقال سحنون لو نذر اعتكاف ليلة لم يلزمه وقال أبو حنيفة لو
نذر اعتكاف أيام لزمته بلياليها

وفي الخروج من المعتكف والاشتغال فيه بغير العبادة المقصودة والدخول إليه وفي مبطلاته أحكام كثيرة ذكرت
في كتب الفقه

وظاهر قوله عكفون في المساجد أنه ليس من شرط الاعتكاف كونه في المساجد لأن النهي عن الشيء مقيد
بمجال لها متعلق لا يدل على أن تلك الحال إذا وقعت من المنهين يكون ذلك المتعلق شرطاً في وقوعها ونظير ذلك

لا تضرب زيدا وأنت راكب فرساً ولا يلزم من هذا أنك متى ركبت فلا يكون ركوبك إلا فرساً فتبين من هذا أن الاستدلال بهذه الآية على اشتراط المسجد في الاعتكاف ضعيف فذكر المساجد إنما هو لأن الاعتكاف غالباً لا يكون إلا فيها لأن ذلك شرط في الاعتكاف

والظاهر من قوله في المساجد أنه لا يختص الاعتكاف بمسجد بل كل مسجد هو محل للاعتكاف وبه قال أبو قلابة وابن عيينة والشافعي وداود الطبري وابن المنذر وهلجد قولي مالك والقول الآخر أنه لا اعتكاف إلا في مسجد يجمع فيه وبه قال عبد الله وعائشة وإبراهيم وابن جبير وعروة وأبو جعفر وقال قوم إنه لا اعتكاف إلا في أحد المساجد الثلاثة وهو مروى عن عبد الله وحذيفة وقال قوم لا اعتكاف إلا في مسجد نبي وبه قال ابن المسيب وهو موافق لما قبله لأنها مساجد الأنبياء عليهم

الصلوة والسلام

وروى الحارث عن علي أنه لا اعتكاف إلا في المسجد الحرام وفي مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وظاهر الآية يدل على جواز الاعتكاف للرجال وأما النساء فسكوت عنهن وقال أبو حنيفة تعتكف في مسجد بيتها لا في غيره وقال مالك تعتكف في مسجد جماعة ولا يعجبه في بيتها وقال الشافعي حيث شاءت وقرأ مجاهد والأعمش في المسجد على الأفراد وقال الأعمش هو المسجد الحرام والظاهر أنه للجنس ويرجع هذا قراءة من جمع فقراً في المساجد

وقال بعض الصوفية في قوله ولا تبشروهن الآية أخبر الله أن محل القرية مقدس عن اجتلاب الحظوظ انتهى تلك حدود الله تلك مبتدأ مخبر عنه يجمع فلا يجوز أن يكون إشارة إلى ما نهى عنه في الاعتكاف لأنه شيء واحد بل هو إشارة إلى ما تضمنته آية الصيام من أولها إلى هنا وكانت آية الصيام قد تضمنت مع أوامر والأمر بالشيء نهى عن ضده فهذا الاعتبار كانت عدة مناهي ثم جاء آخرها النهي عن المباشرة في حالة الاعتكاف فأطلق على الكل حدود تغليبا للمنطوق به واعتباراً بتلك المناهي التي تضمنتها الأوامر فقيل حدود الله واحتيج إلى هذا التأويل لأن المأمور بفعله لا يظن فيه فلا تقربوها وحدود الله شروطه قاله السدي أو فرائضه قاله شهر بن حوشب أو معاصيه قاله الضحاك وقال معناه الزمخشري قال محارمه ومناهيه أو الحواجز هي الإباحة والحظر قاله ابن عطية

وإضافة الحدود إلى الله تعالى هنا وحيث ذكرت تدل على المبالغة في عدم الالتباسها ولم تأت منكورة ولا

معرفة بالالف واللام لهذا المعنى

فَلَا تَقْرُبُوهَا النَّهْيُ عَنِ الْقُرْبَانِ لِلْحُدُودِ أبلغ من النهي عن الالتباس بها وهذا كما قال صلى الله عليه وسلم
إن لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه والرتع حول الحمى وقربانها واحد
وجاء هنا فلا تقرّبوها وفي مكان آخر فلا تتعدّوها وَمَنْ يَعْدَ حُدُودَ اللَّهِ وَقَوْلُهُ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
حُدُودُهُ لآنه غلب هنا جهة النهي اذ هو المعقب بقوله تلك حدود الله وما كان منهيًا عن فعله كان النهي عن
قربانه أبلغ وأما حيث جاء فلا تتعدّوها فجاء عقب بيان عدد الطلاق وذكر أحكام العدة والإيلاء والحيض
فناسب أن ينهي عن التعدي فيها وهو مجاوزة الحد الذي حده الله فيها وكذلك قوله تعالى وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ
وَرَسُولَهُ وَيَعْدَ حُدُودَهُ جَاء بعد أحكام الموارث وذكر أنصباة وللرث والنظر في أموال الأيتام وبيان عدد ما

يجل من الزوجات فناسب أن يذكر عقيب هذا كله التعدي الذي هو مجاوزة ما شرعه الله من هذه الأحكام

إلى ما لم يشرعه وجاء قوله تلك حدود الله عقيب قوله وَصِيَّةٌ مِنَ اللَّهِ ثُمَّ وَعَدَ مِنْ أَطَاعَ بِالْجَنَّةِ وَأَوْعَدَ مِنْ عَصَا
وَتَعْدَى حُدُودَهُ بِالنَّارِ فَكُلُّ نَهْيٍ مِنَ الْقُرْبَانِ وَالتَّعْدِي وَاقِعٌ فِي مَكَانٍ مَنَاسِبَةٍ

وقال أبو مسلم معنى لا تقرّبوها لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله وَلَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ

كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ أَيْ مِثْلَ ذَلِكَ الْبَيَانِ الَّذِي سَبَقَ ذِكْرَهُ فِي ذِكْرِ أَحْكَامِ الصَّوْمِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ فِي الْأَلْفَاظِ الْبَسِيرَةِ
الْبَلِيغَةِ بَيْنَ آيَاتِهِ الدَّالَّةِ عَلَى بَقِيَّةِ مَشْرُوعَاتِهِ وَقَالَ أَبُو مُسْلِمٍ الْمُرَادُ بِالْآيَاتِ الْفَرَائِضِ الَّتِي بَيْنَهَا كَأَنَّهُ قَالَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ
اللَّهُ لِلنَّاسِ مَا شَرَعَهُ لَهُمْ لِيَتَّقَوْهُ بِمَا أُنزِلَ أَتَى كَلَامَهُ وَهَذَا لَا يَأْتِي إِلَّا عَلَى اعْتِقَادِ أَنَّ تَكُونَ الْكَلِمَةُ

زائدة وأما إن كانت للتشبيه فلا بد من مشبه ومشبه به

لِلنَّاسِ ظَاهِرُهُ الْعَمُومُ وَقَالَ ابْنُ عَطِيَّةٍ مَعْنَاهُ خُصُوصٌ فِيمَنْ يَسِرُهُ اللَّهُ لِلْهَدْيِ بِدَلَالَةِ الْآيَاتِ الَّتِي يَتَضَمَّنُ إِنَّ اللَّهَ
يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ أَتَى كَلَامَهُ وَلَا حَاجَةَ إِلَى دَعْوَى الْخُصُوصِ بَلِ اللَّهُ تَعَالَى يُبَيِّنُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ وَيُوضِحُهُمْ وَيَكْسِيهِمْ
لَهُمْ حَتَّى تَصِيرَ جَلِيَّةً وَاضِحَةً وَلَا يَلْزَمُ مِنْ تَبْيِينِهَا تَبْيِينُ النَّاسِ لَهَا لِأَنَّكَ تَقُولُ بَيَّنْتَ لَهُ فَمَا بَيْنَ كَمَا تَقُولُ عَلِمْتَهُ فَمَا
تَعْلَمُ

ونظر ابن عطية إلى أن معنى يبين يجعل فيهم البيان فلذلك ادعى أن المعنى على الخصوص لأن الله تعالى كما

جعل في قوم الهدى جعل في قوم الضلال فعلى هذا المفهوم يلزم أن يرد الخصوص على ما قررناه يبقى على دلالة
الوضعية من العموم وعلى تفسيرنا التبيين يكون ذلك إجماعاً منا ومن المعتزلة وعلى تفسيره يناع فيه المعتزلين
لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ قد تقدم أنه حيث ذكر التقوى فإنه يكون عقب أمر فيه مشقة وكذلك جاهنا لأن منع الإنسان من
أمر مشتهى بالطبع اشتهاً عظيماً بحيث هو أذ ما للإنسان من الملاذ الجسمانية شاق عليه ذلك ولا يحجزه
عن معاطاته إلا التقوى فلذلك ختمت هذه الآية بها أي هم على رجاء من حصول التقوى لهم بالبيان الذي بين
الله لهم

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ قَالَ مقاتل نزلت في امرئ القيس بن عابس الكندي وفي عدان بن أشوع
الحضرمي اختصما إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض وكان امرؤ القيس المطلوب وعد أن الطالب
فأراد امرؤ القيس أن يحلف فنزلت فحكم عدان في أرضه ولم يخاصمه

ومناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة وذلك أن من يعبد الله تعالى بالصيام فحبس نفسه عما تعودته من الأكل
والشرب والمباشرة بالنهار ثم حبس نفسه بالقييد في مكان تعبد الله تعالى صائماً له ممنوعاً من اللذة الكبرى
بالليل والنهار جدير أن لا يكون مطعمه ومشربه إلا من الحلال الحلال الذي ينور القلب ويزيده بصيرة ويفضي به
إلى الاجتهاد في العبادة فلذلك نهى عن أكل الحرام المفضي به إلى عدم قبول عبادته من صيامه واعتكافه وتحلل
أيضاً بين آيات الصيام آية إجابة سؤال الداعي وسؤال العباد الله تعالى وقد جاء في الحديثين من كان مطعمه
حراماً ولم يلبسه حراماً ومشربه حراماً ثم سأل الله أنى يستجاب له فناسب أيضاً النهي عن أكل المال الحرام
ويجوز أن تكون المناسبة أنه لما أوجب عليهم الصوم كما أوجب على من كان من قبلهم ثم خالف بين أهل
الكتاب وبينهم فأحل لهم الأكل والشرب والجماع في ليالي الصوم أمرهم أن لا يوافقهم في أكل الرشاء من ملوكهم
وسفلةهم وما يتعاطونه من الربا وما يستبيحونه من الأموال بالباطل كما قال تعالى وَيَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا لَيْسَ
عَلَيْنَا فِي الْأَمِينِ سَبِيلٌ أَكَلُونَ لِلسُّخْتِ وَأَنْ يَكُونُوا مَخْلَفِيهِمْ قَوْلًا وَعَمَلًا وَصَوْمًا وَفَطُوا كَسْبًا وَعَقْدًا وَلِذَلِكَ
ورد لما ندب إلى السحور (خالقوا اليهود) وكذلك أمرهم في الحيض مخالفتهم إذ عزم الصحابة على اعتزال
الحيض إذ نزل فَأَعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ لاعتزال اليهود بأن لا يؤاكلوهن ولا يناموا معهن في بيت فقال النبي
صلى الله عليه وسلم (افعلوا كل شيء إلا النكاح) فقالت اليهود ما يريد هذا الرجل أن يترك من أمرنا شيئاً

إلا خالفنا فيه

والمفهوم من قوله تعالى ولا تأكلوا الأكل المعروف لأنه الحقيقة وذكره دون سائر وجوه الإعتداء والإستيلاء لأنه أهم الحوائج وبه يقع إتلاف أكثر الأموال ويجوز أن يكون الأكل هنا مجازاً عبر به عن الأخذ والإستيلاء وهذا الخطاب والنهي للمؤمنين وإضافة الأموال إلى المخاطبين والمعنى ولا يأكل بعضكم مال بعض كقوله ولا تقتلوا أنفسكم أي لا يقتل بعضكم بعضاً فالضمير الذي للخطاب يصح لكل واحد ممن تحتمه أن يكون منهولاً منهاً عنه وآكل ومأكولاً منه فخطأ الضمير لهذه الصلاحية وكما يحرم أن يأكل يحرم أن يؤكل غيره فليست الإضافة إذ ذاك للمالكين حقيقة بل هي من باب الإضافة بالملايسة وأجاز قوم الإضافة للمالكين وفسروا الباطل بالملاهي والقيان والشرب والبطالة بينكم معناه في معاملتكم وأماناتكم لقوله تريدونها بينكم بالباطل وقال الزجاج بالظلم وقال غيره بالجهة التي لا تكون مشروعة فيدخل في ذلك الغصب والنهب والقمار وحلوان الكاهن والخيانة والرشاء وما يأخذه المنجمون وكل ما لم يأذن في أخذه الشرع

وقال ابن عباس هذا في الرجل يكون عليه مال ولاينة عليه فيجحد المال ويخاصم صاحبه وهو يعلم أنه آثم وقال عكرمة هو الرجل يشتري السلعة فيردّها ويردّ معها دراهم وقال ابن عباس أيضاً هو أخذ المال بشهادة الزور قال ابن عطية ولا يدخل فيه الغبن في البيع مع معرفة البائع بحقيقة ما يبيع لأن الغبن كأنه وهبة انتهى هو

صحيح

والناصب للظرف تأكلوا والبينية مجاز إذ موضوعها أنها ظرف مكان ثم تجوز فيها فاستعملت في أشخاص ثم بين المعاني وفي قوله بينكم يقع لما هم يتعاطونه من ذلك لأن ما كان يطلع فيه بعضهم على بعض من المنكر أشنع مما لا يطلع فيه بعضهم على بعض وهذا يرجح القول الأول بأن الإضافة ليست للمالكين إذ لو كانت كذلك لما احتيج هذا الظرف الدال على التخلل والإطلاع على ما يتعاطى من ذلك وقيل انتصاب بينكم على الحال من أموالكم فيتعلق بمحذوف أي كائنة بينكم وهو ضعيف والباء في الباطل للسبب وهي تتعلق بتأكلوا وجوزوا أن تكون بالباطل حالاً من الأموال وأن تكون حالاً من الفاعل وتدلوا بها إلى الحُكّام هو مجزوم بالعطف على النهي أي ولا تدلوا بها إلى الحُكّام وكذا هي في مصحف أبي ولا تدلوا بإظهار لا الناهية والظاهر أن الضمير في بها عائد على الأموال فنهوا عن أمرين أحدهما أخذ المال

بالباطل والثاني صرفه لأخذه بالباطل وأجاز الأخفش وغيره أن يكون منصوباً على جواز النهي يا ضمائر إن وجوز الزمخشري وحكى ابن عطية أنه قيل تدلوا في موضع نصب على الظرف قال وهذا مذهب كوفي أن معنى الظرف هو الناصب والذي ينصب في مثل هذا عند سيبويه أن مضمره انتهى ولم يبق دليل قاطع من لسان العرب على أن الظرف ينصب فتقول به وأما إعراب الأخفش هنا أن هذا منصوب على جواب النهي وتجويز الزمخشري ذلك هنا فتلك مسألة لا تأكل السمك وتشرب اللبن بالنصب قال النحويون إذا نصبت كان الكلام نهياً عن الجمع بينهما وهذا المعنى لا يصح في الآية لوجهين أحدهما أن النهي عن الجمع لا يستلزم النهي عن كل واحد منهما على انفراد والنهي عن كل واحد منهما يستلزم النهي عن الجمع بينهما لأن في الجمع بينهما حصول كل واحد منهما عنه ضرورة ألا ترى أن أكل المال بالباطل حرام سواء أفرده أم جمع مع غيره من المحرمات

والثاني وهو أقوى إن قوله لتأكلوا علة لما قبلها فلو كان النهي عن الجمع لم تصلح العلة له لأنه مركب من شيئين لا تصلح العلة أن يترتب على وجودهما بل إنما يترتب على وجود أحدهما وهو الإدلاء بالأموال إلى الحكام والإدلاء هنا قيل معناه الإسراع بالخصومة في الأموال إلى الحكام إذ علمت أن الحجة تقوم لكم إما بأن لا يكون على الجاحد بينة أو يكون المال أمانة كمال اليتيم ونحوه مما يكون القول فيه قول المدعي عليه والباء على هذا القول للسبب وقيل معناه لا ترشوا بالأموال الحكام ليقضوا لكم بأكثر منها قال ابن عطية وهذا القول يترجح لأن الحال مظنة الرشاء إلا من عصم وهو الأقل وأيضاً فإن اللفظتين متناسبتان تدلوا من إرسال الدلو والرشوة من الرشاء كأنها يمدّ بها لتقضي الحاجة انتهى كلامه وهو حسن

وقيل المعنى لا تجنحوا بها إلى الحكام من قوطم أدلى فلان بجحته قام بها وهو راجع لمعنى القول الأول والضمير في عائد على الأموال كما قرناه وأبعد من ذهب إلى أنه يعود على شهادة الزور أي لا تدلوا بشهادة الزور إلى الحكام فيحتمل على هذا القول أن يكون الذين نهوا عن الإدلاء هم الشهود ويكون الفريق من المال ما أخذه على شهادة الزور ويحتمل أن يكون الذين نهوا هم المشهود لهم ويكون الفريق من المال هو الذي يأخذونه من أموال الناس بسبب شهادة أولئك الشهور

لَتَأْكُلُوا فَرِيقًا أَي قِطْعَةً وَطَائِفَةً مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ قِيلَ هِيَ أَمْوَالِ الْيَتَامَى وَقِيلَ هِيَ الْوَدائعِ وَالْأَوْلَى الْعَمُومِ وَأَنَّ ذَلِكَ

عبارة عن أخذ كل مال يتوصل إليه في الحكومة بغير حق ومن أموال الناس في موضع الصفة أي فريقتاً كأننا من
أموال الناس بالإثم متعلق بقوله لتأكلوا وفسر بالحكم بشهادة الزور وقيل بالرشوة وقيل بالحلف الكاذب وقيل
بالصلح مع العلم بأن المقضي له ظالم والأحسن العموم فكل ما أخذ به المال وماله إلى الإثم فهو إثم والأصل في
الإثم التقصير في الأمر قال الشاعر جمالية تعلى بالرداف

إذا كذب الآثام الهجيرا

أي المقصرات ثم جعل التقصير في أمر الله تعالى والذنب إثماً

والباء في بالإثم للسبب ويحتمل أن تكون للحال أي متلبسين بالإثم وهو الذنب وأنتم تعلمون جملة حالية أي
أنكم مبطلون آثمون وما أعد لكم من الجزاء على ذلك وهذه مبالغة في الإقدام على المعصية مع العلم بها
وخصوصاً حقوق العباد وفي الحديث فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً فإن ما أقضي
له قطعة من نار

وظاهر الحديث والآية تحريم ما أخذ من مال الناس بالإثم وأن حكم الحاكم لا يبيح للخصم ما يعلم أنه حرام
عليه وهذا في الأموال باتفاق وأما في العقود والفسوخ فاختلّفوا في قضاء القاضي في الظاهر ويكون الباطن
خلافه بعقد أو فسخ عقد بشهادة زور والمحكوم له يعلم بذلك
فقال أبو حنيفة هو نافذ وهو كالإنشاء وإن كانوا شهود زور
وقال الجمهور ينفذ ظاهراً ولا ينفذ باطناً

وفي قوله وأنتم تعلمون دلالة على أن من لم يعلم أنه آثم وحكم له الحاكم بأخذ مال فإنه يجوز له أخذه كأن يلتقى
لأبيه ديناً وأقام البينة على ذلك الدين فحكم له به الحاكم فيجوز له أخذه وإن كان لا يعلم صحة ذلك إذ من
الجايز أن أباه وهبه أو أن المدين قضاءه وأنه مكره في الإقرار لكنه غير عالم به بأنه مبطل فيما يأخذه والأصل
عدم براءة المقر وعدم إكراهه فيجوز له أن يأخذه

وقد تضمنت هذه الآيات الكريمة نداء المؤمنين تقريباً لهم وتحريكاً لما يليقهم من وجوب الصيام وأنه كتبه
علينا لهما كتب على من قبلنا تأسياً في هذا التكليف الشاق بمن قبلنا فليس مخصوصاً بنا وأن ذلك كان لرجاء
تقوانا له تعالى ثم إنه قلل هذا التكليف بأن جعله أياماً معدودات أول يحصرها العدة من قلتها ثم خفف عن

المريض والمسافر بجواز الفطر في أيام مرضه وسفره وأوجب عليه قضاء عهدها إذا صح وأقام ثم ذكر أن من أطلق الصوم وأراد الفطر فأفطر فإنه يفدى باطعام مساكين ثم ذكر أن التطوع بالخير هو خير وإن الصوم أفضل من الفطر والفداء ثم نسخ ذلك الحكم من صيام الأيام القلائل بوجوب صوم رمضان وهكذا جرت العادة في التكليف الشرعية يبتدأ فيها أولاً بالأخف فالأخف ينتهي إلى الحد الذي هو الغاية المطلوبة في الشريعة فيستقر الحكم

ونبه على فضيلة هذا الشهر المفروض بأنه الشهر الذي أنزل فيه الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأمر تعالى من كان شهده أن يصومه وعذر من كان مريضاً أو مسافراً فذكر أن علي صوم عدة ما أفطر إذا صح وأقامه كحاله حين كلفه صوم تلك الأيام ثم نبه تعالى على أن التخفيف عن المريض والمسافر هو لإرادته تعالى بالمكلفين التسير

ثم ذكر أن مشروعية صوم الشهر وإباحة الفطر للمريض والمسافر وإرادة اليسر بنا هو لتكميل العدة وتعظيم الله ولرجاء الشكر فقابل كل مشروع بما يناسبه ثم لما ذكر تعالى تعظيم العباد لربهم والثناء عليه منهم ذكر قربه بالمكانة فإذا سألوه أجابهم ولا تتأخر إجابته تعالى عنده عن وقت دعائه ثم طلب منهم الاستجابة له إذا دعاهم كما هو يجيبهم إذا دعوه ثم أمرهم بالديمومة على الإيمان لأنه أظن العبادات وبصحة تصح ثم ذكر رجاء حصول الرشاد لهم إذا استجابوا له وآمنوا به ثم امتن عليهم تعالى بإحلال ما كانوا ممنوعين منه وهو النكاح في سائر الليالي المصوم أيامها ثم نبه على العلة في ذلك بأنهن مثل اللباس لكم فأنتم لا تستغنون عنهن ثم لما وقع بعضهم في شيء من المخالفة تاب الله عليهم وعفا عنهم ثم إنه تعالى ما اكتفى بذكر الإخبار بالتحليل حتى أباح ذلك بصيغة الأمر فقال **فَالنَّ بَاشِرُوهُنَّ** وكذلك الأكل والشرب وغيا ثلاثهن بتبيين الفجر ثم أمرهم أمر وجوب بإتمام الصيام إلى الليل ولما كان إحلال النكاح في سائر ليالي الصوم وكان من أحوال الصائم الاعتكاف وكانت مباشرة النساء في الاعتكاف حراماً نبه على ذلك بقوله **وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ** ثم أشار إلى الحواجز وهي الحدود وأضافها إليه ليعلم أن الذي حدها هو الله تعالى فنهاهم عن قربانها فضلاً عن الوقوع فيها مبالغته في التباعد عنها ثم أخبر أنه يبين الآيات ويوضحها وهي سائر الأدلة والعلامات الدالة على شرائع الله تعالى مثل هذا البيان الواضح في الأحكام السابقة ليكونوا على رجاء من تقوى الله المفضية

بصاحبها إلى طاعة الله تعالى ثم نهاهم عن أن يأكل بعضهم البعض بالباطل وهي الطريق التي لم يبع الله
 الاكتساب بها ونهاكم أيضاً عن رشاء حكام السوء ليأخذوا بذلك شيئاً من الأموال التي لا يستحقونها وقيد
 النهي والأخذ بقيد العلم بما يرتكبونه تقبيحاً لهم وتوبيخاً لهم لأن من فعل المعصية وهو عالم بها وبما يترتب
 عليها من الجزاء السيء كان أقبح في حقه وأشنع ممن يأتي في المعصية وهو جاهل فيها وبما يترتب عليها
 ولما كان افتتاح هذه الآية الكريمة بالأمر المحتم بالصيام وكان من العبادات الجليلة التي أمر فيها باجتناب
 المحرمات حتى إنه جاء في الحديث (فإن امرؤ سبه فليقل إنني صائم) وجاء عن الله تعالى (الصوم لي وأنا
 أجرى به) وكان من أعظم ممنوعاته وأكبرها الأكل فيه اختتم هذه الآيات بالنهي عن أكل الأموال بالباطل ليكون
 ما يفطر عليه الصائم من الحلال الذي لا شبهة فيه فيرجى أن يتقبل عمله وأن لا يكون من الصائمين الذين ليس
 لهم من صومهم إلا الجوع والعطش) فافتتحت هذه الآيات بواجب ما مور به واختتمت بحرم منهي عنه وتخلل
 بين الابتداء والانتهاء أيضاً أمر ونهي وكل ذلك تكاليف من الله تعالى بامثال ما أمر به واجتناب ما نهى تعالى
 عنه أعاننا الله عليها

(224/2)

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ النَّاسِ وَالْحَجَّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اتَّقَى
 وَأَتَى الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَأَتَقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ (189) وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ
 اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ (190) وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنْ
 الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى قَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ
 (191) فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (192) وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا
 عُدْوَانَ عَلَيَّ الظَّالِمِينَ (193) الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ
 فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ (194) وَأَنْفُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا

تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (195) وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُخْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنْتُمْ فَمَنْ تَمَعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (196)

﴿ الأهله ﴾ : جمع هلال ، وهو مقيس في فعال المضعف ، نحو: عنان وأعنة ، وشذ فيه فعل قالوا: عنن في : عنان ، وحجج في حجاج .

والهلال ، ذكر صاحب (كتاب شجر الدر) في اللغة: أنه مشترك بين هلال السماء وحديدة كالهلال بيد الصائد يعرقب بها الحمار الوحشي ، وذوابة النعل ، وقطعة من الغرب وما أطاق من اللحم بظفر الأصبع ، وقطعة من رحي ، وسلخ الحية ، ومقاولة الأجير على الشهور ، والمباراة في رقة النسيج ، والمباراة في التهليل وجمع هلة وهي المفرجة ، والشعبان ، وبقية الماء في الحوض انتهى ما ذكره ملخصاً .

ويسمى الذي في السماء هلالاً لليلتين بوقيل : ثلاث .

وقال أبو الهيثم: لليلتين من أوله وليلتين من آخره

وما بين ذلك يسمى قمراً .

وقال الأصمعي: يسمى هلال إلى أن يحجر ، وتحجيره أن يستدير له كالخيط الرقيق ، وقيل يسمى بذلك إلى

أن يبهر ضوءه سواد الليل ، وذلك إنما يكون في سيع

قالوا : وسمي هلالاً لارتفاع الأصوات عند رؤيته من قولهم استهل الصبي ، والإهلال بالحج ، وهو رفع الصوت

بالتلبية ، أو من رفع الصوت بالتهليل عند رؤيته

وقد يطلق الهلال على الشهر كما يطلق الشهر على الهلال ، ويقان أهل الهلال ، واستهل وأهلنا واستهلناه ،

هذا قول عامة أهل اللغة .

وقال شمر: يقال استهل الهلال أيضاً يعني مبنياً للفاعل وهو الهلال، وشهر مستهل وأنشد

وشهر مستهل بعد شهر . . .

وحول بعده حول جديد

ويقال أيضاً: استهل: بمعنى تبين، ولا يقال أهل، ويقال أهللنا عن ليلة كذا، وقال أبو نصر عبد الرحيم

القشيري في تفسيره: يقال أهل الهلال واستهل، وأهللنا الهلال واستهللناه، انتهى

وقد تقدم لنا الكلام في مادة هلل، ولكن أعدنا ذلك بخصوصية لفظ الهلال بالأشياء التي ذكرناها هنا

﴿ مواقيت ﴾: جمع ميقات بمعنى الوقت كالميعاد بمعنى الوعد، وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت، قال

تعالى: ﴿ فتم ميقات ربه أربعين ليلة ﴾

ثقف الشيء: إذا ظفر به ووجده على جهة الأخذ والغلبة، ومنه رجل ثقف سريع الأخذ لأقرانه، ومنه

فأما تثقفهم في الحرب وقول الشاعر:

فأما تثقوني فاقتلوني . . .

فمن أثقف فليس إلى خلود

وقال ابن عطية: ﴿ تثقموهم ﴾ أحكمتم غلبتهم، يقال: رجل ثقف لقف إذا كان محكماً لما يتناوله من

الأمور. انتهى.

ويقال: ثقف الشيء ثقافة إذا حذقه، ومنه أخذت الثقافة بالسيف، والثقافة أيضاً حديدة تكون للقوأس

والرماح يقوم بها المعوج، وثقف الشيء: لزمه، وهو ثقف إذا كان سريع العلم، وثقفة قومته، ومنه الرماح

المثقفة، أي: المقومة وقال الشاعر:

ذكرتك والخطي يخطر بيننا . . .

وقد نهلت منا المثقفة السمر

يعنى الرماح المقومة.

﴿ التهلكة ﴾ .

على وزن تفعلة، مصدر هلك، وتفعلة مصدر أقليل، حكى سيبويه منه التضررة والتسرة، ومثله من

الأعيان: التنصبة، والتنفلة، يقال: هلك هلكاً وهلاكاً وتهلكةً وهلكاءً على وزن فعلاء، ومفعل من هلك جاء بالضم والفتح والكسر، وكذلك بالتاء، هو مثلث حركات العين، والضم في مهلك نادر، والهلاك في ذي الروح: الموت، وفي غيره: الفناء والنفاد.

(225/2)

وكون التهلكة مصدرًا أحكاه أبو علي عن أبي عبيدة، وقلة غيره من النحويين قال الزمخشري ويجوز أن يقال: أصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة ونحوهما على أنها مصدر من هلك، يعني المشدّد اللام، فأبدلت من الكسرة ضمة، كما جاء الجوار. انتهى كلامه.

وما ذهب إليه ليس بجيد، لأن فيها حلاً على شاذ، ودعوى إبدال لا دليل عليه، أما الحمل على الشاذ فحملة على أن أصل فعله ذات الضم، على تفعله ذات الكسر، وجعل تهلكة مصدرًا لهلك المشدّد اللام، وفعل الصحيح اللام غير المهموز قياس مصدره أن يأتي على تفعيل، نحو كسر تكسيراً، ولا يأتي على تفعله إلا شاذاً، فالأولى جعل تهلكة مصدرًا، إذ قد جاء ذلك نحو التضرّة. وأما تهلكة فالأحسن أيضاً أن يكون مصدرًا لهلك المخفف اللام، لأن بمعنى تهلكة بضم اللام، وقد جاء في مصادر فعل: تفعله قالوا: جل الرجل تجلة، أي جلالاً، فلا يكون تهلكة إذ ذاك مصدرًا لك المشدّد اللام، وأما إبدال الضمة من الكسرة لغير علة ففي غاية الشذوذ، وأما تمثيله بالجوار والجوار فلا يدعى فيه الإبدال، بل يبني المصدر فيه على فعال بضم الفاء شذوذاً.

وزعم ثعلب أن التهلكة مصدر لا نظير له، إذ ليس في المصادر غيره، وليس قوله بصحيح، إذ فحكينا عن سبويه أنه حكى التضرّة والتسرّة مصدرين

وقيل: التهلكة ما أمكن التحرز منه، والهلاك ما لا يمكن التحرز منه، وقيل التهلكة الشيء المهلك، والهلاك

حدوث التلف ، وقيل: التهلكة كل ما تصير غايته إلى الهلاك

﴿ أحصرتم ﴾ قال يونس بن حبيب: أحصر الرجل رد عن وجه يريده ، قيل: حصر وأحصر لمعنى واحد ،

قاله الشيباني ، والزجاج ، وقاله ابن عطية عن الفراء ، وقال ابن ميادة

وما هجر ليلى أن يكون تباعدت . . .

عليك ولأن أحصرتك شغول

وقيل: أحصر بالمرض ، وحصره العدو ، قاله يعقوب

وقال الزجاج أيضاً: الرواية عن أهل العلم في العلم الذي يمنعه الخوف والمرض: أحصر ، والمحبوس: حصر ،

وقال أبو عبيدة والفراء أيضاً أحصر فهو محصر ، فإن حبس في سجن أو دار قيل حُصِر فهو محصور ، وقال

ثعلب: أصل الحصر والإحصار: الحبس ، وحصر في الحبس أقوى من أحصر ، وقال ابن فارس في [المجمل]:

حصر بالمرض ، وأحصر بالعدو .

ويقال: حصره صدره أي: ضاق ، ورجل حصر: وهو الذي لا يبوح بسرّه ، قال جرير:

ولقد تكفني الوشاة فصادفوا . . .

حَصِرًا بِسِرِّكَ يَا تَمِيمَ ضَنِينَا

والحصر: احتباس الغائط ، والحصير: الملك ، لأنه كالمحبوس بالحجاب .

قال لبيد:

حتى لدى باب الحصير قيام . . .

(226/2)

والحصير معروف: وهو سقيف من بردى سمي بذلك لانضمام بعضه إلى بعض ، كحبس الشيء مع غيره

﴿ الهدى ﴾ الهدى ما يهدى إلى بيت الله تعالى تقرباً إليه ، بمنزلة الهدية يهدى بها الإنسان إلى غيره

يقال: أهديت إلى البيت الحرام هدياً وهدياً بالتشديد، والتخفيف، فالتشديد جمع هديّة، كطية ومطي،

والتخفيف جمع هديّة كجذبة السرج، وجذي

قال الفراء: لا واحد للهدي، وقيل: التشديد لغة تميم، ومنه قول زهير:

فلم أر معشراً أسروا هدياً . . .

ولم أر جار بيت يستباء

وقيل: الهدي، بالتشديد فعيل بمعنى مفعول، وقيل: الهدي بالتخفيف مصدر في الأصل، وهو بمعنى الهدي

كالرهن ونحوه، فيقع للأفراد والجمع

وفي اللغة ما أهدي من دراهم أو متاع أو نعم أو غير ذلك يسمى هدياً، لكن الحقيقة الشرعية خصت الهدي

بالنعم.

وقد وقع الخلاف فيما يسمى من النعم هدياً على ما سيأتي ذكره إن شاء الله.

الحلق: مصدر حلق يحلق إذا زال الشعر بموسى أو غيره من محدد ونورة، والحلق مجرى الطعام بعد الفم

الأذى: مصدر، وهو بمعنى الألم، تقول: آذاني زيد إيداءً ألمني.

الصدقة: ما أعطي من مال بلا عوض تقرباً إلى الله تعالى

النسك: قال ابن الأعرابي: النسك سبائك الفضة، كل سبيكة منها نسكة، ثم قيل للمتعبذ ناسك لأنه

خلص نفسه من دنس الآثام وصفها، كالنسيكة المخلصة من الدنس، ثم قيل للذي يحتنسك، لأنها من

أشرف العبادات التي تتقرب بها إلى الله تعالى، وقيل: النسك مصدر نسك ينسك نسكاً ونسكاً، كما تقول

حلم الرجل، حُلماً وحِلماً.

الأمن: زوال ما يحذر، يقال: أمن يأمن أمناً وأمنة.

الثلاثة: عدد معروف، ويقال منه: ثلثت القوم أثلاثهم، أي صيرتهم ثلاثة ببي

والثلاثون عدد معروف، والثلاث بضم اللام وتسكينها أحد أجزاء المنقسم إلى ثلاثة، وثلاث ممنوعلاً

الصرف، وسيأتي الكلام على ذلك إن شاء الله

العقاب: مصدر عاقب أي جازى المسيء على إساءته، وهو مشتق من العاقبة، كأنه يراد عاقبة فعله

المسيء .

﴿ يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج ﴾ نزلت على سؤال قوم من المسلمين النبي صلى الله عليه وسلم عن الهلال ، وما فائدة محاقه وكماله ومخالفته لحال الشمس ، قاله ابن عباس ، وقتادة ، والربيع ، وغيرهم .

وروي أن من سأل هو معاذ بن جبل ، وثعلبة بن غنم الأنصاري ، قال يا رسول الله . ما بال الهلال يبدو ودقيقاً مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلئ ، ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بلأ يكون على حالة واحدة ؟ فنزلت .

ومناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة ، وهو أن ما قبلها من الآيات نزلت في الصيام ، وأن صيام رمضان مقرون برؤية الهلال ، وكذلك الإفطار في شهر شوال ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته »

وكان أيضاً قد تقدم كلام في شيء من أعمال الحج ، وهو الطواف ، والحج أحد الأركان التي بني الإسلام عليها .

(227/2)

وكان قد مضى الكلام في توحيد الله تعالى ، وفي الصلاة ، والزكاة ، والصيام ، فأتى بالكلام على الركن الخامس وهو : الحج ، ليكون قد كملت الأركان التي بني الإسلام عليها .

وروي عن ابن عباس أنه قال : ما كان أمة أقل سؤالاً من أمة محمد صلى الله عليه وسلم سألوا عن أربعة عشر حرفاً فأجيبوا منها في سورة البقرة أولها ﴿ وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ﴾ والثاني : هذا ، وستة بعدها ، وفي غيرها : ﴿ يسألونك ماذا أحل لهم ﴾ ﴿ يسألونك عن الأنفال ﴾ ﴿ ويسألونك عن الروح ﴾ ﴿ ويسألونك عن ذي القرنين ﴾ ﴿ ويسألونك عن الجبال ﴾ ﴿ ويسألونك عن الساعة ﴾ قيل : اثنان من

هذه الأسئلة في الأول في شرح في شرح المبدأ ، وإثنان في الآخر في شرح المعاد ، ونظيره أنه افتتحت سورتان ب ﴿ يا أيها الناس ﴾ الأولى وهي الرابعة من السور في النصف الأول ، وتشتمل على شرح المبدأ ، والثانية وهي الرابعة أيضاً من السور في النصف الآخر تشتمل على شرح المعاد والضمير في يسألونك ضمير جمع على أن السائلين جماعة ، وإن كان من سأل اثنين ، كما روي ، فيحتمل أن يكون من نسبة الشيء إلى جمع وإن كان ما صدر إلا من واحد منهم أو اثنين ، وهذا كثير في كلامهم ، قيل أو لكون الإثنين جمعاً على سبيل الاتساع والمجان والكاف : خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم ، و: يسألونك ، خبر ، فإن كانت الآية نزلت قبل السؤال كان ذلك من الاخبار بالمغيب: وإن كانت نزلت بعد السؤال ، وهو المنقول في أسباب النزول ، فيكون ذلك حكاية عن حال مضت .

و: عن ، متعلقة بقوله: يسألونك ، يقال: سأل به وعنه ، بمعنى واحد ، ولا يراد بذلك السؤال عن ذات الأهله ، بل عن حكمة اختلاف أحوالها ، وفائدة ذلك ، ولذلك أجاب بقوله ﴿ قل هي مواقيت للناس ﴾ فلو كانت على حالة واحدة ما حصل التوقيت بها.

والهلال هو مفرد وجمع باختلاف أزمانه ، قالوا: من حيث كونه هلالاً في شهر ، غير كونه هلالاً في آخره وقرأ الجمهور: عن الأهله ، بكسر النون وإسكان لام الأهله بعدها همزة ، وورش على أصله من نقل حركة الهمزة وحذف الهمزة ، وقأ شاذاً بادغام نون: عن في لام الأهله بعد النقل والحذف ﴿ قل هي ﴾ أي: الأهله ﴿ مواقيت للناس ﴾ هذه: الحكمة في زيادة القمر وتقصانه إذ هي كونها مواقيت في الآجال ، والمعاملات ، والإيمان ، والعدد ، والصوم ، والفطر ، ومدة الحمل والرضاع ، والنذور المتعلقة بالأوقات ، وفضائل الصوم في الأيام التي لا تعرف إلا بالأهله

وقد ذكر تعالى هذا المعنى في قوله: ﴿ وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ﴾ وفي قوله: ﴿ فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم وتعلموا عدد السنين والحساب ﴾ وقال الراغب: الوقت الزمان المفروض للعمل ، ومعنى: مواقيت للناس أي ما يتعلق بهم من أمور معاملاتهم ومصالحهم .

انتهى .

وقال الرماني: الوقت مقدار من الزمان محدد في ذاته ، والتوقيت تقدير حده ، وكلما قدرت له غاية فهو موقت ، والميقات منتهى الوقت ، والآخرة منتهى الحج ، والإهلال ميقات الشهر ، ومواضع الإحرام مواقيت الحج ، لأنها مقادير ينتهي إليها ، والميقات مقدار جعل علماً لما يقدر من العمل انتهى كلامه .

وفي تغيير الهلال بالنقص والنماء رد على الفلاسفة في قولهم إن الاحرام الفلكية لا يمكن تطرق التغيير إلى

أحوالها ، فأظهر تعالى الاختلاف في القمر ولم يظهره في الشمس ليعلم أن ذلك بقدرته منه تعالى

والحج : معطوف على قوله: للناس ، قالوا : التقدير ومواقيت للحج ، فحذف الثاني اكفاءً بالأول ، والمعنى

لتعرفوا بها أشهر الحج ومواقيته

ولما كان الحج من أعظم ما يطلب ميقاته وأشوه بالأهلة ، أفرد بالذكر ، وكأنه تخصيص بعد تعميم ، إذ قوله

مواقيت للناس ، ليس المعنى مواقيت لذوات الناس ، وإنما المعنى مواقيت لمقاصد الناس المحتاج فيها

للتأقيت ديناً ودنياً .

فجاء قوله : والحج ، بعد ذلك تخصيصاً بعد تعميم

ففي الحقيقة ليس معطوفاً على الناس ، بل على المضاف المحذوف الذي ناب الناس منابه في الإعراب

ولما كانت تلك المقاصد يفضي تعدادها إلى الإطناب ، اقتصر على قوله مواقيت للناس .

وقال القفال : إفراد الحج بالذكر لبيان أن الحج مقصور على الأشهر التي عينها الله تعالى لفرض الحج ، وأنه لا

يجوز نقل الحج عن تلك الأشهر لأشهر آخر ، إنما كانت العرب تفعل ذلك في النسبي ء

انتهى كلامه .

وقرأ الجمهور : والحج ، بفتح الحاء .

وقرأ الحسن وابن أبي إسحاق: والحج بكسرها في جميع القرآن في قوله ﴿حج البيت﴾ فقيل بالفتح المصدر وبالكسر الاسم.

وقال سيبويه: الحج، كالرد والسد، والحج، كالذكر، فهما مصدران والظاهر من قوله: مواقيت للناس والحج، ما ذهب إليه أبو حنيفة، ومالك من جواز الإحرام بالحج في جميع السنة لعموم الأهلة، خلافاً لمن قال لا يصح إلا في أشهر الحج.

قيل: وفيها دليل على أن من وجب عليها عدتان من رجل لحد أكفت بمضي عدة واحدة للعدتين، ولا تستأنف لكل واحدة منهما حيضاً، ولا شهوراً، لعموم قوله مواقيت للناس.

ودليل على أن العدة إذا كان ابتداءها بالهلال، وكانت بالشهور، وجب استيفاؤها بالأهلة لا بعدد الأيام، ودليل على أن من آلى من امرأته من أول الشهر إلى أن مضى الأربعة الأشهر معتبر في اتباع الطلاق بالأهلة دون

اعتبار الثلاثين، وكذلك فعل النبي صلى الله عليه وسلم حين آلى من نسائه شهراً، وكذلك الإجازات، والأيمان، والديون، متى كان ابتداءها بالهلال كان جميعها كذلك، وسقط اعتبار العدد، وبذلك حكم النبي صلى الله عليه وسلم في الصوم، وفيها رد على أهل الظاهر

ومن قال بقولهم: إن المساقات تجوز على الأجل المجهول سنين غير معلومة، ودليل على من أجاز البيع إلى الحصاد أو الدراس أو للغطاس وشبهه وهون مالك، وأبو ثور، وأحمد؛ وكذلك إلى قدوم الغزاة وروي عن ابن عباس منعه، وبه قال الشافعي، ودليل على عدم اعتبار وصف الهلال بالكبر أو الصغر لأنه يقاتلما فصل، فسواء رئي كبيراً أو صغيراً، فإنه لليلة التي رئي فيها

(229/2)

﴿وليس البربان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى﴾ .

قال البراء بن عازب، والزهري، وقتادة سبب نزولها أن الأنصار كانوا إذا حجوا واعتمروا يلتزمون شرعاً أن

لا يحول بينهم وبين السماء حائل ، فكانوا يتسمنون ظهور بيوتهم على الجدران ، وقيل كانوا في الجاهلية وفي بدء الإسلام إذا أحرم أحدهم بجميح أو عمرة لم يأت حائطاً ، ولا بيتاً ، ولا داراً من بابه ، فلا كان من أهل المدينة تقب في ظهر بيته تقباً بدخل منه ويخرج ، أو ينصب سلماً ، يصعد منه ، وإن كان من أهل الدير خرج من خلف الخيمة والفسطاط ، ولا يدخل ولا يخرج من الباب حتى يحل إحرامه ، ويرون ذلك براً إلا أن يكون ذلك من الحمس ، وهم : قریش ، وكنانة ، وخزاعة ، وثقيف ، وخثعم ، وبنو عامر بن صعصعة ، وبنو نصر بن معاوية .

فدخل النبي صلى الله عليه وسلم ومعه رجل منهم ، فوقف ذلك الرجل وقا إنني أحمس ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : «وأنا أحمس» .

فنزلت .

ذكر هذا مختصراً السدي .

وروى الربيع " أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل وخلفه رجل من الأنصار ، فدخل وخرق عادة قومه ، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : «لم دخلت وأنت قد أحرمت» ؟ قال : دخلت أنت فدخلت بدخولك .

فقال له النبي صلى الله عليه وسلم : «إني أحمس ، إني من قوم لا يدينون بذلك» .

فقال الرجل : وأنا ديني دينك " فنزلت .

وقال إبراهيم : كان يفعل ما ذكر قوم من أهل الحجاز ، وقيل كان الخارج لحاجة لا يعود من بابه مخافة التطير بالخبيبة ، ويبقى كذلك حولاً كاملاً .

وملخص هذه الأسباب أن الله تعالى أنزل هذه الآية راداً على من جعل إتيان البيوت من ظهورها براً ، أمراً

ياتيان البيوت من أبوابها ، وهذه أسباب تضافرت على أن البيوت أريد بها الحقيقة ، وأن الإتيان هو المحجىء

إليها ، والحمل على الحقيقة أولى من ادعاء المجاز مع مخالفة ما تضافرت من هذه الأسباب

ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنه لما ذكر أن الأهله مواقيت للحج استطرد إلى ذكر شيء كانوا يفعلونه بالحج

زاعمين أنه من البر ، فبين لهم أن ذلك ليس من البر ، وإنما جرت العادة به قبل الحج أن يفعلوه ، في الحج ، ولما ذكر

سؤالهم عن الأهله بسبب النقصان والزيادة ، وما حكمة ذلك ، وكان من المعلوم أنه تعالى حكيم ، فأفعله

جارية على الحكمة ، ردّ عليهم بأن ما يفعلون من إتيان البيوت من ظهورها ، إذا أحرموا ، ليس من الحكمة في شيء ، ولا من البر ، ولما وقعت القصتان في وقت واحد نزلت الآية فيهما معاً ، ووصل إحداهما بالأخرى

(230/2)

وأما حمل الإتيان والبيوت على المجاز ففيه أقوال

أحدهما : أن ذلك ضرب ، مثل : المعنى ليس البر أن تسألوا الجهال ، ولكن اتقوا وأسألوا العلماء

فهذا كما يقال : أتيت الأمر من بابه ، قاله أبو عبيدة

الثاني : أنه ذكر إتيان البيوت من أبوابها مثلاً لمخالفة الواجب في الحج ، وذلك ما كانوا يعملونه في النسيء ،

فانهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله تعالى ، فيحرمون الحلال ويحلون الحرام ، فضرب مثلاً

للمخالفة ، وقيل : واتقوا الله تحت إتيان كل واجب في اجتناب كل محرم

قاله أبو مسلم .

الثالث : أن إتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح ، وإتيانها كناية عن التمسك

بالطريق الصحيح ، وذلك أن الطريق المستقيم أن يستدل بالمعلوم على المظنون ، وقد ثبت أن الصانع حكيم لا

يفعل إلا الصواب ، وقد عرفنا أن اختلاف أحوال القمر في نوره من فعله ، فيعلم أن فيه مصلحة وحكمة ، فهذا

استدلال بالمعلوم على المجهول .

أما أن نستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة على أن فاعليها بحكيم فهذا استدلال بالمجهول على المعلوم ،

فالمعنى : أنكم لما لم تعلموا حكمته في اختلاف القمر ، صرتم شاكين في حكمة الخالق ، فقد أتيتم ما تظنونونه براً

، إنما البر أن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم ، وهو حكمة الخالق على المجهول ، فتقطعوا أن في حكمة

بالغة ، وإن كنتم لا تعلمون ، قاله في (ري الظمان) وهو قول ملفق من كلام الزمخشري

قال الزمخشري : ويحتمل أن يكون هذا تمثيلاً لتعكيسهم في سؤالهم ، وأن مثلهم فيه كمثل من يترك باب البيت

ويدخله من ظهره ، والمعنى: ليس البرّ ، وما ينبغي أن يكونوا عليه ، بلّ تعكسوا في مسائلكم ، ولكن البربر من اتقى ذلك وتجنبه ، ولم يجسر على مثله

ثم قال: ﴿ وأتوا البيوت من أبوابها ﴾ أي: وباشروا الأمور من وجوهها التي يجب أن يباشر عليها ، ولا تعكسوا ، والمراد وجوب توطيء النفوس وربط القلوب على أن جميع أفعال الله حكمة وصواب مغير اختلاص شبيهة ، ولا اعتراض شك في ذلك ، حتى لا يسأل عنه لما في السؤال من الاتهام بمفارقة الشك لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ انتهى كلامه .

وحكى هذا القول مختصراً ابن عطية ، فقال وقال غير أبي عبيدة: ليس البرّ أن تشدوا في الأسئلة عن الأهلة وغيرها ، فتأتون الأمور على غير ما تحب الشرائع ، أنه كنى بالبيوت عن النساء ، الإيواء اليهن كالإيواء إلى البيوت ، ومعناه: لا تأتوا النساء من حيث لا يحل من ظهورهن ، وآتوهن من حيث يحل من قبلهن

قاله ابن زيد ، وحكاه مكّي ، والمهدوي عن ابن الأنباري

وقال ابن عطية: كونه في جماع النساء بعيد مغير نمط الكلام ، انتهى

(231/2)

والباء في: بان تأتوا زائدة في خبر ليس ، وبأن تأتوا ، خبر ليس ، ويتقدّر بمصدر ، وهو من الإخبار بالمعنى عن المعنى ، وبالأعراف عما دونه في التعريف ، لأن أن وصلتها ، عندهم بمنزلة الضمير .
وقرأ ابن كثير ، وابن عامر ، والكسائي ، وقالون ، وعباس ، عن أبي عمرو؛ والعجلي عن حمزة؛ والشموني عن الأعشى ، عن أبي بكر: البيوتِ ، بالكسر حيث وقع ذلك لمناسبة الياء ، والأصل هو الضم لأنه على وزن فعول ، وبه قرأ باقي السبعة ومن ، متعلقة: بتأتوا ، وهي لابتداء الغاية ، والضمير في: أبوابها ، عائد على البيوت .

وعاد كضمير المؤنث الواحدة ، لأن البيوت جمع كثرة ، وجمع المؤنث الذي لا يعقل فرق فيه بين قليله وكثيره ،

فالأفصح في قليله أن يجمع الضمير، والأفصح في كثيره أن يفرد

كهو في ضمير المؤنث الواحدة، ويجوز العكس

وأما جمع المؤنث الذي يعقل فلم تفرق العرب بين قليله وكثيره، والأفصح أن يجمع الضمير

ولذلك جاء في القرآن: ﴿ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ ﴾ ونحوه، ويجوز أن يعود كما يعود على المؤنث الواحد وهو فصيح.

﴿ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ آتَى ﴾ التأويلات التي في قوله: ﴿ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ آتَى ﴾ سائغة هنا، من أنه أطلق البر، وهو المصدر، على من وقع منه على سبيل المبالغة، أو فيه حذف من الأول، أي ذا البر، ومن الثاني أي: بر من آمن.

وتقدم الترجيح في ذلك.

وهذه الآية كأنها مختصرة من تلك لأن هناك عدداً أوصافاً كثيرة من الإيمان بالله إلى سائر الأوصاف، وقال في آخرها: ﴿ أُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴾ وقال هنا: ﴿ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مِنْ آتَى ﴾ والتقوى لا تحصل إلا بمحصل تلك الأوصاف، فأحال هنا على تلك الأوصاف ضمناً إذ جاء معها هو المتقي.

وقرأ نافع، وابن عامر بتخفيف: ولكن، ورفع: البر، والباقون بالتشديد والنصب.

﴿ وَأَتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا ﴾ تفسيرها: يتفرغ على الأقوال التي تقدمت في قوله: ﴿ وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها ﴾.

﴿ واتقوا الله ﴾: أمر باتقاء الله، وتقدمت جملتان خبريتان وهما ﴿ وليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها ﴾ ولكن البر من اتقى ﴿ فعطف عليهما جملتان أمرتان الأولى راجعة للأولى، والثانية راجعة للثانية، وهذا من بدع الكلام.

ولما كان ظاهر قوله: من اتقى، محذوف المفعول، نص في قوله واتقوا الله، على من يتقى، فاتضح في الأول أن المعنى من اتقى الله.

﴿ لعلكم تفلحون ﴾ ظاهره التعلق بالجملة الأخيرة، وهي قوله ﴿ واتقوا الله ﴾ لأن تقوى الله هو إجماع الخير من امتثال الأوامر، واجتناب النواهي، فعلق التقوى برباء الفلاح، وهو الظفر بالبعية

﴿ وقاتلوا في سبيل الله ﴾ الآية.

قال ابن عباس: نزلت لما صدّ المشركون رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحبيبية، وصالحوه على أن يرجع من قابل فيحلوا له مكة ثلاثة أيام، فرجع لعمره القضاء، وخاف المسلمون أن لا تفي لهم قريش، ويصدوهم، ويقاتلوهم في الحرم وفي الشهر الحرام، وكرهوا ذلك، فنزلت

(232/2)

وأطلق لهم قتال الذين يقاتلونهم منهم في الحرم وفي الشهر الحرام، ورفع عنهم الجناح في ذلك، وبذكر هذا السبب ظهرت مناسبة هذه الآية لما قبلها، لأن ما قبلها متضمن شيئاً من متعلقات الحج، ويظهر أيضاً أن المناسب هو: أنه لما أمر تعالى بالتقوى، وكان أشدّ أقسام التقوى وأشقها على النفس قتال أعداء الله، فأمر به فقال تعالى:

﴿ وقاتلوا في سبيل الله ﴾ والظاهر أن المقاتلة في سبيل الله هي الجهاد في الكفار لإظهار دين الله وإعلاء كلمته، وأكثر علماء التفسير على أنها أول آية نزلت في الأمر بالقتال، أمر فيها بقتال من قاتل، والكف عن من كف، فهي ناسخة لآيات الموادة

وروي عن أبي بكر أن أول آية نزلت في القتال ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ﴾ قال الراغب: أمر أولاً بالرفق والاقتصار على الوعظ والمجادلة الحسنة، ثم أذن له في القتال، ثم أمر بقتال من يأبى الحق بالحرب، وذلك كان أمراً بعد أمر على حسب مقتضى السياسة انتهى.

وقيل: إن هذه الآية منسوخة بالأمر بقتال المشركين، وقيل: هي محكمة، وفي (ريّ الظمان) هي منسوخة بقوله: ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ﴾ وضعف نسخها بقوله: ﴿ ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ﴾ لأنه من باب التخصيص لا من باب النسخ، ونسخ ﴿ ولا تقاتلوهم ﴾ بقوله: ﴿ وقاتلوهم ﴾ بأنه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم، وهذا الحكم لم ينسخ، بل هو باق، وبأنه يبعد أن يجمع بين آيات متوالية يكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى، وأبعد من ذهب إلى أن قوله وقاتلوا، ليس أمراً بقتال، وإنما أراد بالمقاتلة

المخاصمة والمجادلة والتشدد في الدين، وجعل ذلك قتالاً، لأنه يؤول إلى القتال غالباً، تسمية للشيء باسم ما يؤول إليه.

والآية على هذا محكمة.

هذا القول خلاف الظاهر، والعدول عن الظاهر لغير مانع لا يناسب في سبيل الله، السبيل هو الطريق، واستعير لدين الله وشرائعه، فإن المتبع ذلك يصل به إلى غيته الدينية والدنيوية، فشبهه بالطريق الموصل الإنسان إلى ما يقصده، وهذا من استعارة الإجراء للمعاني، ويتعلق في سبيل الله، بقوله: وقاتلوا، وهو ظرف مجازي، لأنه لما وقع القتال بسبب نصره الدين صار كأنه وقع فيه، وهو على حذف مضاف، التقدير في نصره دين الله، ويحتمل أن يكون من باب التضمن كأنه قيلن وبالغوا بالقتال في نصره سبيل الله، فضمن قاتلوا، معنى المبالغة في القتال

﴿الذين يقاتلونكم﴾ ظاهره: من يناجزكم القتال ابتداءً، أو دفعاً عن الحق، وقيلن من له أهلية القتال

سوى من جئح للسلم فيخرج من هذا: النسوان، والصبيان، والرهبان

وقيل: من له قدرة على القتال، وتسمية من له الأهلية والقدرة مقاتلاً مجازاً، وأبعد منه مجازاً من ذهب إلى أن

المعنى: الذين يخالفونكم، فجعل المخالفة قتالاً، لأنه يؤول إلى القتال، فيكون أمراً بقتال من خالف، سواء

قاتل أم لم يقاتل، وقدم المجرور على المفعول الصريح لأنه الأهم، وهو أن يكون القتال بسبب إظهار شريعة

الإسلام، ألا ترى الاقتصار عليه في نحو قوله

(233/2)

﴿وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم﴾ ﴿ولا تعدوا﴾ نهي عام في جميع مجاوزة كل حد،

حدّه الله تعالى، فدخل فيه الاعتداء في القتال بما لا يجوز، وقيلن المعنى: ولا تعدوا في قتل النساء،

والصبيان، والرهبان، والأطفال، ومن يجري مجراهم

قاله ابن عباس ، وعمر بن عبد العزيز ، ومجاهد
ورجحه جماعة من المفسرين: كالتحاس وغيره ، لأن المفاعلة غالباً لا تكون إلا من اثنين ، والقتال لا يكون من
هؤلاء .

ولأن النهي ورد في ذلك نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء ، والصبيان ، وعن المثلة ، وفي
وصاية أبي بكر ليزيد بن أبي سفيان النهي عن قتل هؤلاء ، والشيخ الفاني ، وعن تحريب العامر ، وذبح البقرة
والشاة لغير مأكّل ، وإفساد شجرة مشرة بجرق أو غيره
وقيل : ولا تعدوا في قتال من بذل الجزية

قاله ابن بحر ، وقيل : في ترك القتال ، وقيل : بالبداية والمفاجأة قبل بلوغ الدعوة
وقيل : بالمثلثة ، وقيل : بابتدائهم في الحرم في الشهر الحرام ، وقيل في القتال لغير وجه الله ، للحمية وكسب
الذكر .

﴿ إن الله لا يحب المعتدين ﴾ .

هذا كالتعليل لما قبله كقوله: أكرم زيدا إن عمراً يكرمه.

وحقيقة المعج : وهي ميل النفس إلى ما تؤثره مستحيلة في حق الله تعالى ، ولا واسطة بين الحبة والبغضاء
بالنسبة إلى الله تعالى ، لأنهما مجازان عن إرادة ثوابه ، وإرادة عقابه ، أو عن متعلق الإرادة من الثواب
والعقاب .

وذلك بخلاف محبة الانسان وبغضه ، فإن بينهما واسطة ، وهي عيها ، فلذلك لا يرد على نفي محبة الله
تعالى أن يقال : لا يلزم من نفي الحبة وجود البغض ، بل ذلك لازم لما بيناه من عدم الواسطة بينهما في حقه
تعالى .

﴿ واقتلوهم حيث ثقتموهم ﴾ ضمير المفعول عائد على : الذين يقاتلونكم ، وهذا أمر بقتلهم ، و: حيث
ثقتموهم ، عام في كل مكان حل أو حرم ، ويلزم منه عموم الأزمان ، في شهر الحرام وفي غيره ، وفي المنتخب
أمر في الآية : الأولى بالجهاد بشرط إقدام الكفار على المقاتلة ، وفي هذه الآية زاد في التكليف
فأمر بالجهاد معهم سواء قاتلوا أم لم يقاتلوا ، واستثنى منه المقاتلة عند الملجد الحرام . انتهى .

وليس كما قال: إنه زاد في التكليف فأمر بالجهاد سواء قاتلوا أم لم يقاتلوا، لأن الضمير عائد على الذين يقاتلونكم، فالوصف باقٍ إذ المعنى: واقتلوا الذين يقاتلونكم حيث تقفتموهم، فليس أمراً بالجهاد سواء قاتلوا أم لم يقاتلوا.

(234/2)

قلد ابن إسحاق: نزلت هذه الآية في شأن عمرو بن الحضرمي حين قتله وافد بن عبد الله التميمي، وذلك في سرية عبد الله بن جحش.

﴿ وأخرجوهم من حيث أخرجوكم ﴾ أي: من المكان الذي أخرجوكم منه، يعني مكة، وهو أمر بالإخراج أمر تمكين، فكأنه وعد من الله بفتح مكة، وقد أنجز ما وعد، وقد فعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة بمن لم يسلم معهم، ومن حيث، متعلق بقوله: وأخرجوهم، وقد تصرف في: حيث، بدخول حرف الجر عليها: كمن، والباء، وفي، وبإضافة لذي إليها.

وضمير النصب في: أخرجوكم، عائد على المأمورين بالقتل، والإخراج، وهو في الحقيقة عائد على بعضهم، جعل إخراج بعضهم، وهو أجلهم قدراً رسول الله صلى الله عليه وسلم والمهاجرون، إخراجاً لكلهم ﴿ والفتنة أشد من القتل ﴾ في الفتنة هنا أقوال.

أحدها: الرجوع إلى الكفر أشد من أن يقتل المؤمن، قاله مجاهد وكانوا قد عذبوا نفرًا من المؤمنين ليرجعوا إلى الكفر، فعصمهم الله والكفر بالله يقتضي العذاب دائماً، والقتل ليس كذلك، وكان بعض الصحابة قتل في الشهر الحرام، فاستعظم المسلمون ذلك.

الثاني: الشرك، أي: شركهم بالله أشد حرماً من القتل الذي عيروكم به في شأن ابن الحضرمي.
الثالث: هتك حرمة الله منهم أشد من القتل الذي أبيح لكم أيها المؤمنون أن توقعوه بهم

الرابع: عذاب الآخرة لهم أشد من قتلهم المسلمين في الحرم ومنه ﴿ ذوقوا فتنكم ﴾ ﴿ إن الذين قتلوا

المؤمنين والمؤمنات ﴾ أي: عذبوهم.

الخامس: الإخراج من الوطن لما فيه من مفارقة المألوف والأحباب، وتنغيص العيش دائماً، ومنه قول الشاعر

:

لموت بجدّ السيف أهون موقماً . . .

على النفس من قتل بجدّ فراقٍ

السادس: أن يراد فتنهم إياكم بصدكم عن المسجد الحرام، أشد من قتلهم إياهم في الحرم، أو من قتلهم إياكم،

إن قتلوكم، فلا تبالوا بقتالهم، قاله الزمخشري، وهو راجع لمعنى القول الثالث

السابع: تعذيبهم المسلمين ليرتدوا، قاله الكسائي

وأصل الفتنه عرض الذهب على النار لاستخلاصه من الغش، ثم صار يستعمل في الامتحان، وإطلاقه على

ما فسر به في هذه الأقوال شائع، والفتنة والقتل مصدران لم يذكر فاعلهما، ولا مفعولهما، وإنما قرآن ماهية

الفتنة أشد من ماهية القتل، فكل مكان تحقق فيه هذه النسبة كان داخلًا في عموم هذه الأخبار سواء كان

المصدر فاعله أو مفعوله: المؤمنون أم الكافرون، وتعيين نوع ما من أفراد العموم يحتاج إلى دليل

﴿ ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ﴾ هو أن يبدأهم بالقتال في هذا الوطن حتى يقع ذلك

منهم فيه، قال مجاهد: وهذه الآية محكمة لا يجوز قتال أحد في المسجد الحرام إلا بعد أن يقاتل

وبه قال طاووس، وأبو حنيفة؛ وقال الربيع منسوخة بقوله: ﴿ وقالوهم حتى لا تكون فتنة ﴾

(235/2)

وقال قتادة بقوله: ﴿ فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين ﴾ والنسخ قول الجمهور، وقد تقدم طرف من

الكلام في هذا النسخ، في هذه الآية

وقرأ حمزة، والكسائي والأعمش: ولا تقتلوهم، وكذلك حتى يقتلوكم فإن قتلوكم، من القتل فيحتمل المجاز في الفعل، أي: ولا تأخذوا في قتلهم حتى يأخذوا في قتلكم، ويحتمل المجاز في المفعول، أي: ولا تقتلوا بعضهم حتى يقتلوا بعضكم، فإن قتلوا بعضكم، يقال قتلنا بنو فلان، يريد قتل بعضنا وقال: فإن تقتلونا تقتلكم . . .

وان تقصدوا الدم تقصد

ونظيره: قتل ﴿ معه ربيون كثير ﴾ فأوهنوا أي: قتل معهم أناس من الربين، فأوهن الباقون، والعامل في عند: ولا تقتلوهم، و: حتى، هنا للغاية، وفيه متعلق بيقاتلوكم، والضمير عائذ على عند، تعدى الفعل إلى ضمير الظرف فاحتيج في الوصول إليه إلى: في، هذا، ولم يستع فتعدى الفعل إلى ضمير الظرف تعديته للمفعول به الصريح، لا يقال: إن الظرف إذا كان غير متصرف لا يجوز أن يتعدى الفعل إلى ضميره بالاتساع، لأن ظاهره لا يجوز فيه ذلك، بل الاتساع جائز إذ ذاك

ألا ترى أنه يخالفه في جره بغي وإن كان الظاهر لا يجوز فيه ذلك؟ فكذلك يخالفه في الاتساع. فحكم الضمير إذ ذاك ليس كحكم الظاهر.

﴿ فإن قاتلوكم فاقتلوهم ﴾ هذا تصريح بمفهوم للغاية، وفيه محذوف

أي: فإن قاتلوكم فيه فاقتلوهم فيه، ودل على إرادته سياق الكلام

ولم يختلف في قوله: فاقتلوهم، أنه أمر بقتلهم على ذلك التقدير، وفيه بشارة عظيمة بالغبلة عليهم، أي: هم من الخذلان وعدم النصرة بحيث أمرتم بقتلهم لا بقتالهم، فأنتم متمكنون منهم بحيث لا يحتاجون إلا إلى إيقاع القتل بهم، إذا ناشبوكم القتال لا إلى قتالهم

﴿ كذلك جزاء الكافرين ﴾ الكاف في موضع رفع لأنها خبر عن المبتدأ الذي هو خبر الكافرين.

المعنى: جزاء الكافرين مثل ذلك الجزاء، وهو القتل، أي: من كفر بالله تعالى فجزاؤه القتل، وفي إضافة الجزاء إلى الكافرين إشعار بعلمية القتل.

﴿ فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم ﴾ أي: عن الكفر، ودخلوا في الإسلام، ولذلك علق عليه الغفران

والرحمة وهما لا يكونان مع الكفر ﴿ قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ﴾ وتقدم ما يدل عليه من

اللفظ وهو جزاء الكافرين ، وسياق الكلام إنما هو مع الكفار ، وقيل فإن انتهوا عن المقاتلة والشرك ،
لتقدمهما في الكلام ، وهو حسن ، وقيل: عن القتال دون الكفر ، وليس الغولف لهم على هذا القول ، بل المعنى
: فإن الله غفور لكم رحيم بكم حيث أسقط عنكم تكليف قتالهم ، وقيل: الجواب محذوف ، أي: فاغفروا
لهم فإن الله غفور رحيم لكم ، وعلى قول: إن الانتهاء عن القتال فقط ، تكون الآية منسوخة ، وعلى القولين
قبله تكون محكمة ، ومعنى: انتهى : كف ، وهو اقتل من النهي ، ومعناه فعل الفاعل بنفسه ، وهو نحو قوطنم
اضطرب ، وهو أحد المعاني التي جاءت لها: اقتل .

(236/2)

قالوا : وفي قوله : ﴿ فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم ﴾ دلالة على قبول توبة قاتل العمد ، إذ كان الكفر أعظم
مأثماً من القتل ، وقد أخبر تعالى أنه يقبل التوبة من الكفر .
﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ﴾ ضمير المفعول عائد على من قاتله وهم كفار مكة ، والفتنة هنا الشرك
وما تابعه من أذى المسلمين ، أمروا بقتالهم حتى لا يعبد غير الله ، ولا يُسننُ بهم سنة أهل الكتاب في قبول الجزية
، قاله ابن عباس ، وقتادة ، والربيع ، والسدي .
أعني : أن الفتنة هنا والشرك وما تابعه من الأذى ، وقيل: الضمير لجميع الكفار أمروا بقتالهم وقتلهم في كل
مكان ، فالآية عامة تتناول كل كافر من مشرك وغيره ، ويخص منهم بالجزية من دل الدليل عليه ، وقد تقدم قول
من قال : إنها ناسخة ، لقوله : ولا تقاتلوهم .

قال في (المنتخب) : والصحيح أنه ليس كذلك ، بل هذه الصيغة عامة وما قبله خاص ، وهو ﴿ ولا
تقاتلوهم عند المسجد الحرام ﴾ ومذهب الشافعي تخصيص العام سواء تقدم على المخصص أم تأخر عنه
وقال أبو مسلم : الفتنة هنا : القتال في الحرم ، قال : أمرهم الله بقتالهم حتى لا يكون منهم القتال الذي إذا بدؤا به
كان فتنة على المؤمنين لما يخافون من أنواع المضار

و: حتى ، هنا للغاية ، أو للتعليل ، وإذا فسرت الفتنة بالكفر ، والكفر لا يلزم زواله بالقتال ، فكيف غي الأمر بالقتال بزواله ؟.

والجواب : أن ذلك على حكم الغالب ، والواقع ، وذلك أن من قتل فلقد انقطع كفره وزال ، ومن عاش خاف من الثبات على كفره ، فأسلم ، أو يكون المعنى وقتلوهم قصداً منكم إلى زوال الكفر ، لأن الواجب في قتال الكفار أن يكون القصد زوال الكفر ، ولذلك إذا ظن أنه يقطع عن الكفر بغير القتال وجب عليه العدول عنه .
﴿ ويكون الدين لله ﴾ الدين هنا : الطاعة ، أي : يكون الاتقياء خالصاً لله ، وقيل : الدين هنا السجود والخضوع لله وحده ، فلا يسجد لغيره ، وغي هنا الأمر بالقتال بشيئين أحدهما : انتفاء الفتنة ، والثاني : ثبوت الدين لله ، وهو عطف مثبت على منفي ، وهما في معنى واحدة ومتلازمان ، لأنه إذا اتقى الشرك بالله كان تعالى هو المعبود المطاع ، وعلى تفسير أبي مسلم في الفتنة يكون قد غي بأمرين مختلفين أحدهما : انتفاء القتال في الحرم ، والثاني : خلوص الدين لله تعالى .

قيل وجاء في الأفعال : ﴿ ويكون الدين كله لله ﴾ ولم يجيء هنا : كله ، لأن آية الأفعال في الكفار عموماً ، وهنا في مشركي مكة ، فناسب هناك التعميم ، ولم يحتاج هنا إليه قيل : وهذا لا يتوجه إلا على قول من جعل الضمير في وقتلهم ، عائداً على أهل مكة على أحد القولين ، وراجع رجل ابن عمر في الخروج في فتقابين الزبير مستدلاً عليه بقوله :

(237/2)

﴿ وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ﴾ فعارضه بقوله : ﴿ ومن يقتل مؤمناً متعمداً ﴾ فقال : ألم يقل : ﴿ وقتلوهم حتى لا تكون فتنة ﴾ ؟ فأجابه ابن عمر بأنا فعلنا ذلك على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إذ كان الإسلام قليلاً ، وكان الرجل يفتن عن دينه بقتله أو تعذيبه ، وكثر الإسلام فلم تكن فتنة ، وكان الدين لله ، وأنتم تقتلون حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله ،

﴿ فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين ﴾ .

متعلق الانتهاء محذوف ، التقدير: عن الشرك بالدخول في الاسلام ، أو عن القتال .
وأذعنوا إلى أداء الجزية فيمن يشرع ذلك فيهم ، أو عن الشرك وتعذيب المسلمين وقتلتهم ليرجعوا عن دينهم ،
وذلك على الاختلاف في الضمير ، إذ هو عام في الكفار ، أو خاص بكفار مكة
والعدوان مصدر عدا ، بمعنى: اعتدى ، وهو نفي عام ، أي: لا يؤخذ فرد فرد من أنواعه البتة إلا على من
ظلم ، ويراد بالعدوان الذي هو الظلم الجزاء
سماه عدواناً من حيث هو جزاء عدوان ، والعقوبة تسمى باسم الذنب ، وذلك على المقابلة ، كقوله ﴿
وجزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ﴾ ﴿ ومكروا ومكر الله ﴾ وقال
الشاعر:

جزينا ذوي العدوان بالأمس فرضهم . . .

قصاصاً سواء حذوك النعل بالنعل

وقال الرماني ، إنما استعمل لفظ العدوان في الجزاء من غير مزاجعة اللفظ ، لأن مزاجعة اللفظ مزاجعة المعنى
، كأنه يقول: انتهوا عن العدوان فلا عدوان إلا على الظالمين انتهى كلامه

وهذا النهي العام يراد به النهي ، أي: فلا تعتدوا ، وذلك على سبيل المبالغة إذا أرادوا المبالغة في ترك الشيء
عدلوا فيه عن النهي إلى النفي المحض العام ، وصار ألزم في المنع ، إذ صار من الأشياء التي لا تقع أصلاً ، ولا
يصح حمل ذلك على النفي الصحيح أصلاً لوجود العدوان في غير الظالم .

فكأنه يكون إخباراً غير مطابق ، وهو لا يجوز على الله تعالى

وفسر الظالمون هنا بمن بدأ بالقتال ، وقيل من بقي على كفر وقتنة ، قال عكرمة ، وقادة الظالم هنا من أبي
أن يقول لا إله إلا الله .

وقال الأخفش المعنى: فإن انتهى بعضهم فلا عدوان إلا على من لم ينته ، وهو الظالم

قال الزمخشري: فلا تعتدوا على المنتهين لأن مقاتلة المنتهين عدوان وظلم ، فوضع قوله إلا على الظالمين ،
موضع: على المنتهين انتهى كلامه .

وهذا الذي قاله لا يصح إلا على تفسير المعنى ، وأما على تفسير الإعراب فلا يصح ، لأن على المنتهين ، ليس مراداً لقوله : إلا على الظالمين ، لأن نفي العدوان عن المنتهين لا يدل على إثباته على الظالمين إلا بالمفهوم مفهوم الصفة .

وفي التركيب القرآني يدل على إثباته على الظالمين بالمنطوق المحصور بالنفي ، وإلا وفرق بين الدالتين ، ويظهر من كلامه أنه أراد تفسير الإعراب .

ألا ترى قوله : فوضع قوله : إلا على الظالمين ، موضع : على المنتهين ؟ وهذا الوضع إنما يكون في تفسير الإعراب ، وليس كذلك لما بيناه من الفرق بين الدالتين ، ألا ترى فرق ما بين قولك ما أكرم الجاهل وما أكرم إلا العالم ؟ وإلا على الظالمين ، استثناء مفرغ من الاخبار على الظالمين في موضع رفع على أنه خبر لا ، على مذهب الأخص ، أو على أنه خبر للمبتدأ الذي هو مجموع ، لا عدوان ، على مذهب سيبويه

(238/2)

وقد تقدم التنبيه على ذلك ، وجاء : بعلی ، تنبيها على استيلاء الجزاء عليهم واستعلائه وقيل : معنى لا عدوان ، لا سبيل ، كقوله : ﴿ أَيَا الْأَجْلِينَ قَضَيْتَ فَلَاعِدُونَ عَلَيَّ ﴾ أي لا سبيل عليّ ، وهو مجاز عن التسليط والتعرض ، وهو راجع لمعنى جزاء الظالم الذي شرحنا به العدوان ورباط الجزاء بالشرط إما بتقدير حذف أي : إلا على الظالمين منهم ، أو بالاندراجي عموم الظالمين ، فكان الربط بالعموم .

﴿ الشهر الحرام بالشهر الحرم والحرمات قصاص ﴾ قال ابن عباس ، ومجاهد ، وقتادة ، ومقسم ، والسدي ، والربيع ، والضحاك ، وغيرهم : نزلت في عمرة القضاء عام الحديبية ، وكان المشركون قاتلوهم ذلك العام في الشهر الحرام ، وهو ذو القعدة ، فقيل لهم عند خروجهم لعمرة القضاء وكراهتهم القتال ، وذلك في ذي القعدة ﴿ الشهر الحرام بالشهر الحرام ﴾ أي : هتكه بهتكه ، تهتكوا حرمة عليهم كما هتكوا حرمة عليكم

وقال الحسن: سأل الكفار رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تقاتل في الشهر الحرام؟ فأخبرهم أنه لا يقاتل فيه، فهموا بالهجوم عليه وقتل من معه حين طمعوا أنه لا يقاتل، فنزلت والشهر، مبتدأ وخبره الجار والمجرور وبعده، ولا يصبح من حيث اللفظ أن يكون خبراً، فلا بد من حذف التقدير: انتهاك حرمة الشهر الحرام، كائن بانتهاك حرمة الشهر الحرام؛ والألف واللام في الشهر، في اللفظ هي للعهد، فالشهر الأول هو ذو القعدة من سنة سبع في عمرة القضاء، والشهر الثاني هو من سنة ست عام الحديبية ﴿والحرمة قصاص﴾ والألف واللام للعهد في الحرمات، أي حرمة الشهر وحرمة الحرمين حين صدقتم مجرمة البلد، والشهر، والقطان حين دخلتم.

وهذا التفسير على السبب المنقول عن ابن عباس ومن معه، وأما على السبب المنقول عن الحسن فتكون الألف واللام للعموم في النفس والمال والعرض، أي وكل حرمة يجري فيها القصاص، فيدخل في ذلك تلك الحرمات السابقة وغيرها، وقيل: ﴿والحرمة قصاص﴾ جملة متطوعة مما قبلها ليست في أمر الحج والعمرة، بل هو ابتداء أمر كان في أول الإسلام، أي من انتهاك حرمتك نلت منه مثل ما اعتدى عليك به، ثم نسخ ذلك بالقتال.

وقالت طائفة: ما كان من تعدّي في مال أو جرح لم ينسخ، وله أن يتعدى عليه من ذلك بمثل ما تعدى عليه، ويخفي ذلك إذا أمكنه دون الحاكم ولا يأنم بذلك، وبه قال الشافعي، وهي رواية في مذهب مالك

(239/2)

وقالت طائفة، منهم مالك: القصاص وقف على الحاكم فلا يستوفيه إلا هم وقرأ الحسن ﴿والحرمة﴾ باسكان الراء على الأصل، إذ هو جمع حرمة، والضم في الجمع اتباع ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم﴾ هذا مؤكد لما قبله من قوله ﴿والحرمة قصاص﴾ وقد اختلف فيها: أهي منسوخة أم لا؟ على ما تقدم من مذهب الشافعي ومذهب مالك

﴿ ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة ﴾ قال عكرمة: نزلت في الأنصار ، أمسكوا عن النفقة في سبيل الله ، وقال النعمان بن بشير: كان الرجل يذنب الذنب فيقول: لا يغفر الله لي ، فنزلت.

(240/2)

وفي حديث طويل تضمن أن رجلاً من المسلمين حمل على صف الروم ، ودخل فيهم وخرج ، فقال الناس ألقى بنفسه إلى التهلكة ، فقال أبو أيوب الأنصاري : تأولتم الآية على غير تأويلها ، وما أنزلت هذه الآية إلا فينا معشر الأنصار ، لما أعز الله دينه قلنا: لو أقمنا نصلح ما ضاع من أموالنا ، فنزلت وفي تفسير التهلكة أقوال.

أحدها : ترك الجهاد والإخلاق إلى الراحة وإصلاح الأموال ، الله أبو أيوب .

الثاني : ترك النفقة في سبيل الله خوف العيلة ، قاله حذيفة ، وابن عباس ، والحسن ، وعطاء ، وعكرمة ، وابن جبير .

الثالث : التحم في العدو بلانكابة ، قاله أبو القاسم البلخي

الرابع : التصدق بالخبث ، قاله عكرمة .

الخامس : الإسراف يافق كل المال ، قال تعالى ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ﴾ ﴿ ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط ﴾ قاله أبو علي .

السادس : الانهماك في المعاصي لياسه من قبول توبته ، قاله البراء ، وعبيدة السلماني

السابع : القنوط من التوبة ، قاله قوم

الثامن : السفر للجهاد بغير زاد ، قاله زيد بن أسلم ، وقد كان فعل ذلك قوم فأذاهم إلى الإقطاع في الطريق ، أو إلى كونهم عالة على الناس .

التاسع : إحباط الثواب إما بالمن أو الرياء والسمعة ، كقوله ﴿ ولا تبطلوا أعمالكم ﴾

وهذه الأقوال كلها تحتمل هذه الآية

والظاهر أنهم نهوا عن كل ما يؤول بهم إلى الهلاك في غير طاعة الله تعالى ، فإن الجهاد في سبيل الله مفض إلى الهلاك ، وهو القتل ، ولم ينه عنه ، بل هو أمر مطلوب موعود عليه بالجنة ، وهو من أفضل الأعمال المتقرب بها إلى الله تعالى ، وقد رد ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو أن يقتل في سبيل الله ثم يحيى ، فيقتل فيقتل ، أو كما جاء في الحديث؛ ويقال ألقى بيده في كذا ، أو إلى كذا ، إذا استسلم ، لأن المستسلم في القتال يلقي سلاحه بيديه ، وكذا على كل عاجز في أي فعل كان ، ومنه قول عبد المطلب والله إن القاءنا بأيدينا للموت لعجز .

وألقى يتعدى بنفسه ، كما قال تعالى ﴿ فَألقى مويى عصاه ﴾ وقال الشاعر:

حتى إذا ألقى يداً في كافر . . .

وأجن عورات الثغور ظلامها

وجاء مستعملاً بالباء لهذه الآية ، وكقول الشاعر:

وألقى بكفيه القتي استكائة . . .

من الجوع وهناً ما يمز وما يحلى

وإذا كان ألقي على هذين الاستعمالين ، فقال أبو عبيدة وقوم الباء زائدة ، التقدير: ولا تلقوا أيديكم إلى

التهلكة ، ويكون عبر باليد عن النفس ، كأنه قيل: ولا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة.

وقد زيدت الباء في المفعول كقوله

سود المحاجر لا يقرآن بالسور . . .

أي: لا يقرآن السور ، إلا أن زيادة الباء في المفعول لا ينقص ، وقيل مفعول ألقي محذوف ، التقدير: ولا تلقوا

أنفسكم بأيديكم إلى التهلكة ، وتعلق الباء بتلقوا ، أو تكون الباء للسبب ، كما تقول لا تفسد حالك برأيك.

والذي تختاره في هذا أن المفعول في المعنى هو بأيديكم ، لكنه ضمن : ألقى ، معنى ما يتعدى بالباء ، فعدها بها ، كأنه قيل : ولا تقضوا بأيديكم إلى التهلكة .

كقوله : أفضيت بجنبي إلى الأرض أي : طرحت جنبي على الأرض ، ويكون إذ ذاك قد عبر عن الأفسس بالأيدي ، لأن بها الحركة والبطش والامتناع ، فكأنه يقول إن الشيء الذي من شأنه أن يمتنع به من الهلاك ، ولا يعمل ما وضع له ، ويفضي به إلى الهلاك وتقدمت معاني أفعال ، في أول البقرة ، وهي أربعة وعشرون معنى ، وعرضتها على لفظ : ألقى ، فوجدت أقرب ما يقال فيه : أن : أفعال ، للجعل على ما استقرأه التصريفيون تنقسم إلى ثلاثة أقسام .

القسم الأول : أن تجعله كقولك : أخرجته ، أي : جعلته يخرج ، فتكون الهمزة في هذا النوع للتعدي

القسم الثاني : أن تجعله على صفة ، كقوله : أطردته ، فالهمزة فيه ليست للتعدي ، لأن الفعل كان متعدياً دونها ، وإنما المعنى : جعلته طريداً .

والقسم الثالث : أن تجعله صاحب شيء بوجه ما ، فمن ذلك : أشفيت فلاناً ، جعلت له دواء يستشفى به ، وأسقيته : جعلته ذا ماء يسقى به ما يحتاج إلى السقي

ومن هذا النوع : أقرته ، وأنعلته ، وأركبته ، وأخدمته ، وأعبدته جعلت له قبرا ، ونعلا ، ومركوباً ، وخادماً ، وعبداً .

فأما : ألقى ، فإنها من القسم الثاني ، فمعنى : ألقى الشيء : جعلته لقي ، واللقى فعل بمعنى مفعول ، كمان

أن الطريد فعيل بمعنى مفعول ، فكأنه قيل : لا تجعلوا أنفسكم لقي إلى التهلكة فتهلك

وقد حام الزمخشري نحو هذا المعنى الذي أيدناه فلم ينهض بتخليصه ، فقال الباء في : بأيديكم ، مثلها في

أعطى بيده للمنقاد ، والمعنى : ولا تقبضوا التهلكة أيديكم ، أي : لا تجعلوها آخذة بأيديكم ، مالكة لكم ، انتهى كلامه .

وفي كلامه أن الباء مزيدة ، وقد ذكرنا أن ذلك لا يتقاس

﴿ وأحسنوا ﴾ هذا أمر بالإحسان ، والأولى حملة على طلب الإحسان من غير تقييد فمحل معين .

وقال عكرمة : المعنى : وأحسنوا الظن بالله ، وقال زيد بن أسلم وأحسنوا بالإتفاق في سبيل الله ، وفي

الصدقات.

وقيل: وأحسنوا في أعمالكم بامتثال الطاعات، قال ذلك بعض الصحابة قيل وأحسنوا، معناهجاهدوا في سبيل الله، والمجاهد محسن.

﴿إن الله يحب المحسنين﴾ هذا تحريض على الإحسان لأن فيه إعلماً بأن الله يحب من الإحسان صفة له، ومن أحبه الله لهذا الوصف فينبغي أن يقوم وصف الإحسان به دائماً بحيث لا يخلو منه محبة الله دائماً ﴿وأتموا الحج والعمرة لله﴾ الإتمام كما تقدم ضد النقص، والمعنى: إفعلوها كاملين ولا تأتوا بهما ناقصين شيئاً من شروطهما، وأفعالهما التي تتوقف وجود ماهيتهما عليهما، كما قال غيلان تمام الحج أن تقف المطايا . . .

على خرقاء واضعة اللثام

(242/2)

جعل: وقوف المطايا على محبته، وهي: مي، كبعض مناسك الحج الذي لا يتم إلا به

ه ذا ظاهر اللفظ، وقد فسر: الإتمام، بغير ما يقتضيه الظاهر.

قال الشعبي، وابن زيد: إتمامهما أن لا يفسخ، وأن تتمهما إذا بدأت بهما.

وقال علي، وابن مسعود، وابن عباس، وسعيد، وطاووسن إتمامهما أن تحرم بهما مفردين من دويرة أهلك، وفعله عمران بن حصين.

وقال الثوري: إتمامهما أن تخرج قاصداً لهما لا لتجارة ولا لغير ذلك، ويؤيد هذا قوله الله.

وقال القاسم بن محمد وقتادة: إتمامهما أن تحرم بالعمرة وتفضيها في غير أشهر الحج، وأن تتم الحج دون نقص

ولا جبر بدم، وقالت فرقة: إتمامهما أن تفرد كل واحد من حج أو عمرة ولا تقرن، والإفراد عند هؤلاء

أفضل.

وقال قوم: إتمامهما: أن تقرن بينهما ، والقران عند هؤلاء أفضل

وقال ابن عباس ، وعلقمة ، وإبراهيم ، وغيرهم إتمامها أن تقضي مناسكهما كاملة بما كان فيها من دماء ، وهذا يقرب من القول الأول ، وقال قوم أن يفرد لكل واحد منهما سفراً .

وقيل: أن تكون النفقة حلالاً وقال مقاتل: إتمامها أن لا تستحل فيهما ما لا يجوز ، وكانوا يشركون في إحرامهم ، يقولون: لبيك اللهم لبيك ، لا شريك لك إلا شريكاً هوك ، تملكه وما ملك ، فقال: أتموها ولا تخلطوا بهما شيئاً .

وقال الماتريدي: إنما قال ﴿ وأتموا الحج والعمرة لله ﴾ لأن الكفرة كانوا يفعلون الحج لله والعمرة للصنم ، وقال المروزي: كان الكفار يججون للأصنام .

وقرأ علقمة: وأقيموا الحج وقرأ طلحة بن مصرف: الحج ، بالكسر هنا ، وفي آل عمران ، وبالفتح في سائر القرآن وتقدم قراءة ابن إسحاق: الحج بالكسر في جميع القرآن ، وسيأتي ذكر الخلاف في قوله ﴿ حج البيت ﴾ في موضعه .

وقرأ ابن مسعود: وأتموا الحج والعمرة إلى البيت لله ، وقرأ علي ، وابن مسعود ، وزيد بن ثابت ، وابن عباس ، وابن عمر والشعبي ، وأبو حنيفة ، والعمرة لله بالرفع على الإبتداء والخبر ، فيخرج الهم عن الأمر ، وينفرد به الحج .

وروي عنه أيضاً: وأقيموا الحج والعمرة إلى البيت ، وينبغي أن يحمل هذا كله على التفسير ، لأنه مخالف لسواد المصحف الذي أجمع عليه المسلمون

و: لله ، متعلق بأتوموا وهو مفعول من أجله ، ويجوز أن يكون في موضع الحال ، ويكون العامل محقلاً تقديره:

كأئين لله ، ولا خلاف في أن الحج فرض ، وأنه أحد الأركان التي بني الإسلام عليها ، وفروضه النية ، والإحرام ، والطواف المتصل بالسعي بين الصفا والمروة ، خلافاً لأبي حنيفة ، والوقوف بعرفة ، والجمرة ، على قول ابن الماجشون ، والوقوف بمزدلفة على قول الأوزاعي .

وأما أعمال العمرة: فنية ، وإحرام ، وطواف ، وسعي

ولا يدل الأمر بإتمام الحج والعمرة على فرضية العمرة ، ولا على ، أنها سنة ، فقد يصح صوم رمضان وشيئاً من

شوال بجامع ما اشتركا فيه من المطلوية، وإن اختلفت جهتا الطلب، ولذلك ضعف قول من استدل على أن العمرة فرض بقوله: وأتموا.

(243/2)

وروي ذلك عن علي، وابن عباس، وابن عمر، ومسروق، وعطاء، وطاووس، ومجاهد، وابن سيرين، والشعبي، وابن جبير، وأبي بردة، وعبد الله بن شداد؛ ومن علماء الأمصار الشافعي، وأحمد، وإسحاق، وأبو عبيدة، وابن حميم، من المالكيين.

وذهب جماعة من الصحابة إلى أن العمرة سنة، منهم ابن مسعود، وجابر، ومن التابعين النخعي، ومن

علماء الأمصار: مالك، وأبو حنيفة، إلا أنه إذا شرع فيها عندهما وجب إتمامها

وحكى بعض القزوينيين والبغداديين عن أبي حنيفة القولين، والحجج منقول في كتب الفقه.

﴿ فإن أحصرتم ﴾ ظاهره ثبوت هذا الحكم للأمة، وأنه يتحلل بالإحصار

وروي عن عائشة وابن عباس: أنه لا يتحلل من إحرامه إلا بأداء نسكه، والمقام على إحرامه إلى زوال

إحصاره.

وليس لمحرم أن يتحلل بالإحصار بعد النبي صلى الله عليه وسلم، فإن كان إحرامه عمرة لم يفت، وإن كان بيج

فقاته قضاءه بالفوات بعد إحلاله منه وتقدم الكلام في الإحصار

وثبت بنقل من نقل من أهل اللغة أن الإحصار والحصر سواء، وأنهما يقالان في المنع بالعدو، وبالمرض، وبغير

ذلك من الموانع، فتحمل الآية على ذلك، ويكون سبب النزول ورد على أحد مطلقات الإحصار.

وليس في الآية تقييد، وبهذا قال قتادة، والحسن، وعطاء، والنخعي، ومجاهد، وأبو حنيفة، وقال علقمة،

وعروة: الآية نزلت فيمن أحصر بالمرض لا بالعدو، وقال ابن عمر، وابن عباس، وابن الزبير، ومالك،

والشافعي.

لا يكون الإحصار إلا بالعدو فقط.

قال ابن عباس: والآية نزلت فيمن أحصر بالعدو ولا بالمرض

وقال مالك، والشافعي: ولو أحصر بمرض فلا يحله إلا البيت، ويقوم حتى يفيق، ولو أقام سنين

وظاهر قوله: ﴿فإن أحصرتم﴾ استواء المكي والآفاقي في ذلك، وقال عروة، والزهري، وأبو حنيفة

ليس على أهل مكة إحصار.

وظاهر لفظ: أحصرتم، مطلق الإحصار، وسواء علم بقاء العدو واستيطانه لقوته وكثرته، فيحل المحصر

مكانه من ساعته على قول الجمهور، أو رجا زواله، وقيل لا يباح له التحلل إلا بعد أن يبقى بينه وبين الحج

مقدار ما يعلم أنه لو زال العدو لم يترك الحج، فيحل حينئذ، وبه قال ابن القاسم، وابن الماجشون

وقيل: من حصر عن الحج بعدر حتى يوم النحر فلا يقطع التلبية حتى يروح الناس إلى عرفة، ومطلق الإحصار

يشمل قبل عرفة وبعدها خلافاً لأبي حنيفة، فإن من أحصر بمكة أو بعد الوقوف فلا يكون محصراً؛ وبناء

الفعل للمفعول يدل على أن المحصر بمسلم أو كافر سواء

﴿فما استيسر من الهدي﴾ هو شاة، قاله علي، وابن عباس، وعطاء، وابن جبير، وقتادة، وإبراهيم،

والضحاك، ومغيرة.

وقد سميت هدياً في قوله: ﴿هدياً بالغ الكعبة﴾ وقال الحسن، وقتادة: أعلاه بدنة، وأوسطه بقرة، وأدناه

شاة.

وبه قال مالك، وأبو يوسف، وزفر، يكون من الثلاثة، يكون المستيسر على حكم حال المهدي، وعلى حكم

الموجود.

وروى طاووس عن ابن عباس: أنه على قدر الميسرة، وقال ابن عمر، وعائشة، والقاسم، وعروة هو جمل
دون جمل، وبقرة دون بقرة، ولا يكون الهدى إلا من هذين، ولا يكون الشاة من الهدى، وبه قال أبو حنيفة
قال ابن شبرمة: من الإبل خاصة، وقال الأوزاعي يهدي الذكور من الإبل والبقر
ولو عدم المحصر الهدى فهل له بدل ينتقل إليه؟ قال أبو حنيفة تكون في ذمته أبداً ولا يحل حتى يجد هدياً
فيذبح عنه، وقال أحمد: له بدل، والقولان عن الشافعي، فعلى القول الأول يقيم على إحرامه أو يتحلل،
قولان.

وعلى الثاني: يقوم الهدى بالدراهم، ويشتري بها الطعام، والكل أنه لا بدل للهدى، والظاهر أن العمرة كاللحج
في حكم الإحصار، وبه قال أكثر الفقهاء.

وقال ابن سيرين لا إحصار في العمرة لأنها غير مؤقتة

والظاهر أنه لا يشترط سن في الهدى، وقال أبو حنيفة، والشافعي لا يجزئ إلا الثني فصاعداً، وقال مالك
لا يجزئ من الإبل إلا الثني فصاعداً، ويجوز اشتراك سبعة في بقرة أو بدنة، وهو قول أبي حنيفة، والأوزاعي،
والشافعي.

وقال مالك: يجوز ذلك في التطوع لا في الواجب، والظاهر وجوب ما استيسر من الهدى ﴿﴾ وقال ابن
القاسم: لا يهدي شيئاً إلا إن كان معه هدي، والجمهور على أنه يحل حيث أحصر وينجز هديه إن كان ثم
هدى، ويحلق رأسه.

وقال قتادة، وإبراهيم: يبعث هديه إن أمكنه، فإذا بلغ محله صار حلالاً.

وقال أبو حنيفة: إن كان حاجاً فبالحرم متى شاء، وقال أبو يوسف، ومحمد في أيام النحر وإن كان معتمراً
فبالحرم في كل وقت عندهم جميعاً، ونحر رسول الله صلى الله عليه وسلم هديه حيث أحصر، وكان طرف
الحديبية الرمي التي أسفل مكة، وهومن الحرم، وعن الزهري: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحر هديه
في الحرم.

وقال الواقدي: الحديبية هي طرف الحرم على تسعة أميال من مكة

واختلفوا في الاشتراط في الحج إذا خاف أن يحصر بعد أو مرض، وصيغة الاشتراط أن يقول إذا أهل لبنيك

اللهم ليبيك ، ومحلي حيث حبستني .

فذهب الثوري ، وأبو حنيفة ، ومالك ، وأصحابهم إلى أنه لا ينفعه الاشرط
وقال أحمد ، وإسحاق ، وأبو ثور ، والشافعي في القديم لا بأس أن يشترط ، وله شروط ، فيه حديث خرج
في الصحيح : ولا قضاء عليه عند الجميع إلا من كان لم يبحج ، فعليه حجة الإسلام ، وثمن الماجشون فقال :
ليس عليه حجة الإسلام ، وقد قضاها حين أحصر .
وما ، من قوله : ﴿ فما استيسر ﴾ موصولة ، وهي مبتدأ ، والخبر محذوف تقديره فعليه ما استيسر ، قاله
الأخفش ، أو : في موضع نصب : فليهد قاله أحمد ابن يحيى ، ويجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره
فالواجب له استيسر ، واستيسر هو بمعنى الفعل المجرد ، أي يسر ، بمعنى : استغنى وغني ، واستصعب
وصعب ، وهو أحد المعاني التي جاءت لها استقل

(245/2)

ومن ، هنا تبيضية ، وهي في موضع الحال من الضمير المستكن في استيسر العائد على ما ، فيتعلق بمحذوف
التقدير : كائناً من الهدى ، ومن أجاز أن يكون من ، لبيان الجنس ، أجاز ذلك هنا .
والأنف واللام في : الهدى ، للعموم .
وقرأ مجاهد ، والزهري ، وابن هرمز ، وأبو حيوه الهدى ، بكسر الدال وتشديد الياء في الموضعين ، يعني هنا
في الجر والرفع ، وروي ذلك عصمة عن عاصم
﴿ ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ هذا نهي عن حلق الرأس مغياً ببلوغ الهدى محله ، ومفهومه
: إذا بلغ الهدى محله فاحلقوا رؤوسكم
والضمير في .

تحلقوا ، يحتمل أن يعود على المخاطبين بالإتمام ، فيشمل المحصر وغيره ، ويحتمل أن يعود على المحصرين ، وكلا

الإحتمالين قال به قوم ، وأن يكون خطأً للمحصرين هو قول الزمخشري ، قال أي : لا تحلقوا حتى تعلموا أن الهدى الذي بعثتموه إلى الحرم بلغ محله ، أي مكانه الذي يجب نحره فيه ، ومحل الدين وقت وجوب قضائه ، وهو على ظاهر مذهب أبي حنيفة انتهى كلامه .

وكانه رجع كونه للمحصرين ، لأنما قرب مذکور ، وظاهر قول ابن عطية أنه يختار أن يكون الخطاب لجميع الأمة محصراً كان المحرم أو مخلياً ، لأنه قدم هذا القول ، ثم حكى القول الآخر ، قال ومن العلماء من يراها للمحصرين خاصة في قوله : ﴿ ولا تحلقوا رؤوسكم ﴾ مجازي في الفاعل وفي المفعول ، أما في الفاعل ففي إسناد الحلق إلى الجميع ، وإنما يحلق بعضهم رأس بعض ، وهو مجاز شائع كثير ، تقول حلقت : رأسي ، والمعنى أن غيره حلقة له : وأما المجاز ففي المفعول ، فالتقدير : شعر رؤوسكم ، فهو على حذف مضاف ، والخطاب يخص الذكور ، والحلق للنساء مثله في الحج وغيره ، وإنما التقصير سنتهن في الحج .

وخرج أبو داود ، عن ابن عباس ، عن النبي صلى الله عليه وسلم « ليس على النساء حلق وإنما عليهن التقصير » وأجمع أهل العلم على القول به ، واختلفوا في مقدار ما يقصر من شعرها على تقادير كثيرة ذكرت في الفقه ، ولم تعرض هذه الآية للتقصير فنعرض نحن له هنا ، وإنما استطرادنا له من قوله ﴿ ولا تحلقوا ﴾ . وظاهر النهي : الحظر والتحريم حتى يبلغ الهدى محله ، فلونسي فحلق قبل النحر ، فقال أبو حنيفة ، وابن الماجشون : هو كالعامد وقال ابن القاسم : لا شيء عليه .

أو تعدد ، فقال أبو حنيفة ، ومالك لا يجوز .

وقال الشافعي : يجوز .

قالوا : وهو مخالف لظاهر الآية .

ودلت الآية على أن من النسك في الحج حلق الرأس ، فيدل ذلك على جوازه في غير الحج ، خلافاً لمن قال إن حلق الرأس في غير الحج مثله ، لأنه لو كان مثله لما جاز ، لاني الحج ولا غيره

وقد روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حلق رؤوس بني جعفر بعد أن أتاه خبر قتله بثلاثة أيام، وكان علي يخلق، وقال أبو عمرو بن عبد البر: أجمع العلماء على إباحة الحلق، وظاهر عموم ولا تحلقوا، أو خصوصه بالمحصرين أن الحلق في حقهم نسك، وهو قول مالك، وأبو يوسف وقال أبو حنيفة، ومحمد: لا حلق على المحصر والقولان عن الشافعي

﴿ حتى يبلغ الهدى محله ﴾ حيث أحصر من حل أو حرم، قاله عمر، والمسور بن مخرمة، ومروان بن الحكم، أو: الحرم، قاله علي، وابن مسعود، وابن عباس، وعطاء، والحسن، ومجاهد، وتفسيرهم يدل على أن المحل هـ نا المكان، ولم يقرأ إلا بكسر الحاء.

فيما علمنا، ويجوز الفتح: أعني إذا كان يراد به المكان، وفرق الكسائي هنا، فقاء الكسر هو الإحلال من الإحرام، والفتح هو موضع الحلول من الإحصار، وقد تقدم طرف من القول في محل الهدى، ولم تعرض الآية لما على المحصر في الحج إذا تحلل بالهدى، فعن النسيء عليه حجة، وقال الحسن، وابن سيرين، وإبراهيم، وعلقمة، والقاسم، وابن مسعود فيما روى عنه مجاهد، وابن عباس، فيما روى عنه ابن جبير عليه حجة وعمره، فإن جمع بينهما في أشهر الحج فعليه دم وهو متمتع، وإن لم يجمعهما في شهر الحج فلا دم عليه، فإن كان المحصر بمرض أو عدو، محرماً بجم تطوع، أو بعمرة تطوع، وحل بالهدى فعليه القضاء عند أبي حنيفة، وقال مالك، والشافعي: لا قضاء على من أحصر بعد ولا في حج ولا في عمرة

﴿ فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ﴾ سبب النزول حديث كعب بن عجرة المشهور، وهو أنه صلى الله عليه وسلم، رآه والقمل يتناثر من رأسه، وقيل رآه وقد قرح رأسه، ولما تقدم النهي عن الحلق إلى الغاية التي هي بلوغ الهدى كان ذلك النهي شاملاً، فخص بمن ليس مريضاً ولا به أذى من رأسه، أما هذان فأبيح لهما الحلق، وثم محذوف يصبح به الكلام، التقدير: فمن كان منكم مريضاً ففعل ما بيننا في الحرم من حلق أو غيره، أو به أذى من رأسه فحلق، وظاهر النهي العموم

وقال بعض أهل العلم: هو مختص بالمحصر، لأن جواز الحلق قبل بلوغ الهدى محله لا يجوز، وربما لحقه مرض أو

أذى في رأسه إن صبر، فأذن له في زوال ذلك بشرط الفدية، وأكثر العلماء على أنه على العموم، ويدل عليه قصة ابن عجرة.

ومنكم، متعلق بمحذوف وهو في موضع الحال، لأنه قبل تقدمه كان صفة لمريضاً، فلما تقدم انتصب على الحال.

ومن، هنا للتبعيض.

وأجاز أبو البقاء أن يكون متقاً: بمريضاً، وهو لا يكاد يعقل، و: أو به أذى من رأسه، يجوز أن يكون من باب عطف المفردات، فيكون معطوفاً على قوله مريضاً، ويرتفع: أذى، على الفاعلية بالجرور الذي هو به، التقدير: أو كائناً به أذى من رأسه، ومن باب عطف الجملة على المفرد لكون تلك الجملة في موضع المفرد، فتكون تلك الجملة معطوفة على قوله مريضاً، وهي في موضع مفرد، لأن المعطوف على المفرد مفرد، في التقدير: إذا كان جملة، ويرتفع، أذى، إذ ذاك على الابتداء به في موضع الخبر، فهو في موضع رفع، وعلى الإعراب السابق في موضع نصب، وأجازوا أن يكون معطوفاً على إضمار: كان، لدلالة: كان، الأولى، عليها.

(247/2)

التقدير: أو كان به أذى من رأسه، فاسم كان على هذا إما ضمير يعود على من؛ وبه أذى، مبتدأ وخبر في موضع خبر كان، وإما: أذى وبه، في موضع خبر كان، وأجاز أبو البقاء أن يكون لوبه أذى من رأسه، معطوفاً على كان، وأذى، رفع بالابتداء، وبه، الخبر متعلق بالاستقرار، والهاء في به، عائدة على: من، وكان قد قدم أبو البقاء أن: من، شرطية، وعلى هذا التقدير يكون ما قاله خطأ، لأن المعطوف على جملة الشرط يجب أن يكون جملة فعلية، لأن جملة الشرط يجب أن تكون فعلية، والمعطوف على الشرط شرط، فيجب فيه ما يجب في الشرط، ولا يجوز ما قاله أبو البقاء على تقدير أن تكون من، موصولة.

لأنها إذ ذاك مضمنة معنى إسم الشرط ، فلا يجوز أن توصل على المشهور بالجملة الاسمية ، والباء فيه ، للإلصاق ، ويجوز أن تكون ظرفية ، ومن رأسه ، يجوز أن يكون متعلقاً بما يتعلق به به ، وأن يكون في موضع الصفة: أذى ، وعلى التقديرين يكون: من ، لابتداء الغاية.

﴿ ففدية منة صيام أو صدقة أو نسك ﴾ ارتفاع: فدية ، على الابتداء ، التقدير: فعليه فدية ، أو على الخبر ، أي: فالواجب فدية.

وذكر بعض المفسرين أنه قرئ بالنصب على إضمار فعل التقدير فليهد فدية.

ومن صيام ، في موضع الصفة ، أو ، هنا للتخيير ، فالقادي مخير في أي الثلاثة شاء

وقرأ الحسن ، والزهري: أو نسك ، ياسكان السين؛ والظاهر إطلاق الصيام والصدقة والنسك ، للعين

تقييد ذلك السنة الثابتة في حديث ابن عجرة من أن الصيام صيام ثلاثة أيام ، والصدقة إطعام ستة مساكين ، والنسك شاة.

وإلى أن الصيام ثلاثة أيام ذهب عطاء ، ومجاهد ، وإبراهيم ، وعلقمة ، والربيع ، وغيرهم
وبه قال مالك ، والجمهور؛ وروي عن الحسن ، وعكرمة ، وقط : عشرة أيام.

ومحله زماناً متى اختار ، ومكاناً حيث اختار.

وأما الإطعام ، فذكر بعضهم انعقاد الإجماع على ستة مساكين ، وليس كما ذكر ، بل قال الحسن ، وعكرمة

يطعم عشرة مساكين ، واختلف في قدر الطعام ، ومحل الإطعام ، أما القدر فاضطرت الرواية في حديث

عجرة ، واختلف الفقهاء فيه ، فقال أبو حنيفة لكل مسكين من التمر صاع ، ومن الحنطة نصف صاع

(248/2)

وقال مالك ، والشافعي: الطعام في ذلك مَدَان مَدَان ، بالمد النبوي ، وهو قول أبي ثور ، وداود

وروي عن الثوري: نصف صاع من البر ، وصاع من التمر ، والشعير ، والزبيب

وقال أحمد مرة بقول كقول مالك ، ومرة قال: مدين من بر لكل مسكين ، ونصف صاع من تمر.

وقال أبو حنيفة ، وأبو يوسف: يجزيه أن يغديهم ويعشيهم.

وقال مالك ، والثوري ، ومحمد بن الحسن ، والشافعي لا يجزيه ذلك حتى يعطي لكل مسكين مدين مدين ،

بمد النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما الحل فقال علي ، وإبراهيم ، وعطاء في بعض ما روي عنه ، ومالك وأصحابه إلا ابن الجهم ، وأصحاب

الرأي: حيث شاء وقال الحسن ، وطاووس ، ومجاهد ، وعطاء أيضاً ، والشافعي الإطعام بمكة ، وأما

النسك فشاة.

قالوا بالإجماع ومن ذبح أفضل منها فهو أفضل ، وأما محلها فحيث شاء ، قاله علي ، وإبراهيم ، ومالك ،

وأصحابه إلا ابن الجهم ، فقال: النسك لا يكون إلا بمكة ، وبه قال عطاء في بعض ما روي عنه ، والحسن ،

وطاووس ، ومجاهد ، وأبو حنيفة ، والشافعي

وظاهر الفدية أنها لا تكون إلا بعد الحلق ، إذ التقديز فحلق فدية ، وقال الأوزاعي: يجزيه أن يكفر بالفدية

قبل الحلق ، فيكون المعنى: فدية من صيام ، أو صدقة ، أو نسك إن أراد الحلق

وظاهر الشرط أن الفدية لا تتعلق إلا بمن به مرض أو أذى فيحلق ، فلو حلق ، أو جز ، أو أزال بنورة شعره من

غير ضرورة ، أو لبس المخيط ، أو تطلي من غير عذر عالماً ، فقال أبو حنيفة ، والشافعي وأصحابهما ،

وأبو ثور: لا يخير في غير الضرورة ، وعليه دم لا غير وقال مالك يخير ، والعمد والخطأ بضرورة وغيرها سواء

عنده .

فلو فعله ناسياً ، فقال إسحاق ، وداود: لا شيء عليه .

وقال أبو حنيفة ، والثوري ، ومالك والليث: الناسي كالعمد في وجوب ذلك القدر ، وعن الشافعي القولان

، وأكثر العلماء يوجبون الفدية بلبس المخيط وتغطية الرأس ، أو بعضه ولبس الخفين ، وتقليم الأظفار ، ومس

الطيب ، وإمالة الأذى ، وحلق شعر الجسد ، أو مواضع الحجامة ، الرجل والمرأة في ذلك سواء ، وبعضهم

يجعل عليهما دماً في كل شيء من ذلك

وقال داود: لا شيء عليهما في حلق شعر الجسد .

﴿ فإذا أمنتم ﴾ يعني: من الإحصار، هذا الأمنُ مرتبٌ تفسيره على تفسير الإحصار، فمن فسره هناك بالإحصار بالمرض لا بالعدو، وجعل الأمن هنا من المرض لا من العدو، وهو قول علقمة وعروة. والمعنى: فإذا برثتم من مرضكم. ومن فسره بالإحصار بالعدو لا بالمرض قال: هنا الأمن من العدو لا من المرض، والمعنى: فإذا أمنتم من خوفكم من العدو. ومن فسر الإحصار بأنه من العدو والمرض ونحوه، فالأمن عنده هنا من جميع ذلك، والأمن سكون يحصل في القلب بعد اضطرابه.

(249/2)

وقد جاء في الحديث: «الزكام أمان من الجذام» خرجه ابن ماجه، وجاء: من سبق العاطس بالحمد، أمن من الشوص واللوص والعلوص. أي: من وجع السن، ووجع الأذن، ووجع البطن والخطاب ظاهره أنه عام في المحصر وغيره، أي: فإذا كنتم في حال أمن وسع، وهو قول ابن عباس وجماعة، وقال عبد الله بن الزبير، وعلقمة، وإبراهيم الآية في المحصرين دون المخلئ سبيلهم ﴿ فمن تمتع بالعمرة إلى الحج ﴾ تقدم الكلام في المتاع في قوله: ﴿ ومتاع إلى حين ﴾ وفسر التمتع هنا بإسقاط أحد السفرين، لأن حق العمرة أن تفرد سفر غير سفر الحج، وقيل: تمتعه بكل ما لا يجوز فعله، من وقت حله من العمرة إلى وقت انشاء الحج واختلف في صورة هذا التمتع الذي في الآية، فقال عبد الله بن الزبير هو فيمن أحصر حتى فاته الحج ثم قدم مكة فخرج من إحرامه بعمل عمرة، واستمتع بإحلاله ذلك بتلك الظهر إلى السنة المستقبلية ثم يحج ويهدي وقال ابن جبير، وعلقمة، وإبراهيم، معناه: فإذا أمنتم وقد حللتكم من إحرامكم بعد الإحصار، ولم تقضوا

عمرة، تخرجون بها من إحرامكم بحجكم، ولكن حللتهم حيث أحصرتهم بالهدي، وأخرتم العمرة إلى السنة
القبلة، واعتمرتهم في أشد الحج، فاستمتعتم بإحلالكم إلى حجكم، فعليكم ما استيسر من الهدى
وقال علي: أي: فإن أحر العمرة حتى يجمعها مع الحج فعليه الهدى
وقال السدي: فمن نسخ حجه بعمرة فجعله عمرة، واستمتع بعمرة إلى حجه
وقال ابن عباس، وعطاء، وجماعة هو الرجل تقدم معتمراً من أفق في أشهر الحج، فإذا قضى عمرته أقام
حلالاً بمكة حتى ينشئ منها الحج من عامة ذلك، فيكون مستمتعاً بالإحلال إلى إحرامه بالحج، فمعنى التمتع
: الإهلال بالعمرة، فيقيم حلالاً يفعل ما يفعل الحلال بالحج، ثم يحج بعد إحلاله من العمرة من غير رجوع إلى
الميقات.

والآية محتملة لهذه الأقوال كلها، ولا خلاف بين العلماء في وقع الحج على ثلاثة أنحاء

تمتع، وإفراد، وقران.

وقد بين ذلك في كتب الفقه.

ونهى عمر عن التمتع لعله لا يصح، وقد تأوله قوم على أنه فسخ الحج في العمرة، فأما التمتع بالعمرة إلى الحج
فلا.

﴿فما استيسر من الهدى﴾ تقدم الكلام على هذه الجملة تفسيراً وأعراباً في قوله ﴿فإن أحصرتهم فما
استيسر من الهدى﴾ فأغنى عن إعادته.

والفاء في: فإذا أمنتم، للعطف وفي: فمن تمتع، جواب الشرط، وفي: فما، جواب للشرط الثاني.
ويقع الشرط وجوابه جواباً للشرط بالفاء، لانعطف ذلك خلافاً لجواب نحو: إن دخلت الدار فإن كلمت زيدا
فأنت طالق.

وهدي التمتع نسك عند أبي حنيفة لتوفيق الجمع بين العبادتين في سفره، ويأكل منه، وعند الشافعي بحرى
مجرى الجنائيات لترك إحدى السفرتين، ولا يأكل منه، ويذبح يوم النحر عند أبي حنيفة، وبحر بنده الشافعي
ذبحه إذا أحرم بحجته، والظاهر وجوب الذبح عند حصول التمتع عقبيه

وصورة التمتع على من جعل قوله: فإذا أمنتم فمن تمتع، خاصة بالمحصرين، تقدمت في قول ابن الزبير، وقول ابن جبير ومن معه، وأما على قول من جعلها عامة في المحصر وغيره فالتعكيفيات.

إحداها: أن يحرم غير المكّي بعمرة أولاً في أشهر الحج في سفر واحد في عام، فيقدم مكة فيفرغ من العمرة ثم يقيم حلالاً إلى أن ينشئ الحج من مكة في عام العمرة قبل أن يرجع إلى بلده، أو قبل خروجه إلى ميقات أهل ناحيته، ويكون الحج والعمرة عن شخص واحد.

الثانية: أن يجمع بين الحج والعمرة في الإحرام، وهو المسمى قرناً، فيقول: لبيك بحجة وعمرة معاً، فإذا قدم مكة طاف بحجه و عمرته وسعى.

فروي عن علي وابن مسعود: يطوف طوافين ويسعى سعيين، وبه قال الشعبي وجابر بن زيد، وابن أبي ليلى؛ وروي عن عبد الله بن عمر: طواف واحد وسعي واحد لهما، وبه قال عطاء، والحسن، ومجاهد، وطاووس، ومالك، والشافعي وأصحابهما، وإسحاق، وأبو ثور.

وجعل القرآن من باب التمتع لترك النصب في السفر إلى العمرة مرة، وإلى الحج أخرى، ولجمعهما، ولم يحرم بكل واحد من ميقاته، فهذا وجه من التمتع خلاف في جوازه، قيل: وأهل مكة لا يميزون الجمع بين العمرة والحج إلا بسياق الهدى، وهو عندكم: بدنة لا يجوز دونها.

وقال مالك: ما سمعت أن مكياً قرن، فإن فعل لم يكن عليه هدي ولا صيام، وعلى هذا جمهور الفقهاء؛ وقال ابن الماجشون.

إذا قرن المكّي الحج مع العمرة كان عليه دم القران، وقال عبد الله بن عمر المكّي إذا تمتع أو قرن لم يكن عليه دم قران ولا تمتع.

الثالثة: أن يحرم بالحج، فإذا دخل مكة فسخ حججه في عمرة، ثم حل وأقام حلالاً حتى يهل بالحج يوم التروية، وجمهور العلماء على ترك العمل بها.

وروي عن ابن عباس، والحسن، والسدي جوازها، وبه قال أحمد.

وظاهر الآية يدل على وجوب الهدى للواحد.

أو الصوم لمن لم يجد إذا تمتع بالعمرة في أشهر الحج، ثم رجع إلى بلده، ثم حج من عامه

وهو مروى عن سعيد بن المسيب، والحسن

وقد روي عن الحسن أنه لا يكون متمتعاً فلا هدي ولا صوم وبه قال الجمهور، وظاهر الآية أنه لو اعتمر بعد

يوم النحر فليس متمتعاً، وعلى هذا قالوا: الإجماع لأن التمتع مغنياً إلى الحج ولم يقع المغنيا.

وشذ الحسن فقال: هي متعة، والظاهر أنه إذا اعتمر في غير أشهر الحج، ثم أقام إلى أشهر الحج ثم حج من

عامه فهو متمتع، وبه قال طاووس، وقال الجمهور: لا يكون متمتعاً.

(251/2)

﴿ فمن لم يجد ﴾ مفعول: يجد، محذوف لفهم المعنى، التقدير: فمن لم يجد ما استيسر من الهدى، ونفي

الوجدان إما لعدمه أو عدم ثمنه

﴿ فصيام ثلاثة أيام ﴾: ارتفع صيام على الإبتداء، أي: فعلية، أو على الخبر، أي: فواجب.

وقرئ: فصيام، بالنصب أي: فليصم صيام ثلاثة أيام، والمصدر مضاف للثلاثة بعد الاتساع، لأنه لوبيقي

على الظرفية لم تجز الإضافة.

﴿ في الحج ﴾ أي: في أشهر الحج فله أن يصومها فيها ما بين الإحرامين، إحرام العمرة، وإحرام الحج، قاله

عكرمة، وعطاء، وأبو حنيفة، قال: والأفضل أن يصوم يوم التروية وعرفة ويوماً قبلهما، وإذا مضى هذا

الوقت لم يجزه إلا الدم، وقال عطاء أيضاً، ومجاهد: لا يصومها إلا في عشر ذي الحجة، وبه قال الثوري،

والأوزاعي.

وقال ابن عمر، والحسن، والحكم: يصوم يوماً قبل التروية، ويوم التروية، ويوم عرفة، وكل هؤلاء يقولون لا

يجوز تأخيرها عن عشر ذي الحجة ، لأنه بانتقضائه ينتقض الحج

وقال علي ، وابن عمر : لو فاته صومها قبل يوم النحر صامها في أيام التشريق ، لأنها من أيام الحج

وعن عائشة ، وعروة ، وابن عمر في رواية ابنه سالم : أنها أيام التشريق .

وقيل : زمانها بعد إحرامه ، وقيل : يوم النحر ، قاله علي ، وابن عمر ، وابن عباس ، والحسن ، ومجاهد ، وابن

جبير ، وقتادة ، وطاووس ، وعطاء ، والسدي ، وبه قال مالك ، وقال الشافعي ، وأحمد يصومهن ما بين أن

يحرم بالحج إلى يوم عرفة ، وهو قول ابن عمر ، وعائشة .

وروي هذا عن مالك ، وهو قوله في (الموطأ) ليكون يوم عرفة مفطراً .

وعن أحمد : يجوز أن يصوم الثلاثة قبل أن يحرم ، وقال قوم له أن يؤخرها ابتداءً إلى يوم التشريق ، لأنه لا يجب

عليه الصوم إلا بأن لا يجد الهدي يوم النحر .

وقال عروة : يصومها ما دام بمكة ، وقاله أيضاً مالك ، وجماعة من أهل المدينة ، وهذه الأقوال كلها تحتاج إلى

دلائل عليها .

وظاهر قوله : في الحج ، أن يكون الحذف : زماناً ، لأنه المقابل في قوله : ﴿ وسبعة إذا رجعت ﴾ إذ معناه في

وقت الرجوع ، ووقت الحج هو أشهره ، فنحر الهدي للمتعم لم شرط فيه زمان ، بل ينبغي أن يتعقب التمتع

لوقوعه جواباً للشرط ، فإذا لم يجده فيجب عليه صوم ثلاثة أيام في الحج ، أي في وقته ، فمن لحظ مجرد هذا

الحذف أجاز الصيام قبل أن يحرم بالحج ، وبعده ، وجوز ذلك إلى آخر أيام التشريق ، لأنها من وقت الحج ؛

ومن قدر محذوفاً آخر ، أي : في وقت أفعال الحج ، لم يجز الصيام إلا بعد الإحرام بالحج ، والقول الأول أظهر لقلة

الحذف ، ومن لم يلحظ أشهر الحج ، وجوز أن يكون ما دام بمكة ، فإذا اعتقد أن المحذوف ظرف مكان ، أي

فصيام ثلاثة أيام في أماكن الحج .

والظاهر : وجوب انتقاله إلى الصوم عند عدم الوجدان للهدي ، فلو ابتداءً في الصوم ، ثم وجد الهدي مضى في

الصوم وهو فرضه ، وبه قال الحسن ، وقتادة ، والشافعي ، وأبو ثور ، واختاره ابن المنذر

وقال مالك: أحب أن يهدي، فإن صام أجزاءه، وقال أبو حنيفة إن أسير في اليوم الثالث من صومه بظلم الصوم ووجب عليه الهدى، ولو أسير بعد تمامها كان له أن يصوم السبعة الأيام، وبه قال الثوري، وابن أبي نجيح، وحماد.

﴿ وسبعة إذا رجعت ﴾ قرأ زيد بن علي، وابن أبي عبدة وسبعة، بالنصب.

قال الزمخشري: عطفاً على محل ثلاثة أيام، كأنه قيل: فصيام ثلاثة أيام كقولك: ﴿ أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيماً ﴾ انتهى.

وخرجه الحوفي، وابن عطية على إضمار فعل، أي فليصوموا، أو: فصوموا سبعة، وهو التخرج الذي لا ينبغي أن يعدل عنه، لأننا قد قررنا أن العطف على الموضع لا بد فيه من المحرز، ومجيءه وسبعة بالتاء هو

الفصحیح إجراء للمحذوف مجرى المنطوق به، كما قيل: وسبعة أيام، فحذف لدلالة ما قبله عليه، وللعلم بأن

الصوم إنما هو الأيام، ويجوز في الكلام حذف التاء إذا كان المميز محذوفاً، وعليه جاء ثم اتبعه بست من

شوال، وحكى الكسائي: صمنا من الشهر خمساً، والعامل في: إذا، هو صيام ثلاثة أيام، وبه متعلق في الحج

لا يقال ذا عمل فيهما، فقد تعدى العامل إلى ظرفي زمان، لأن ذلك يجوز مع العطف والبدل، وهنا عطف

بالواو شيئين على شيئين، كما تقول: أكرمت زيدا يوم الخميس وعمراً يوم الجمعة

وإذا، هنا محض ظرف، ولا شرط فيها، وفي رجعتم، التفات، وحمل على معنى من، أما الالتفات.

فإن قوله: ﴿ فمن تمتع ﴾ ﴿ فمن لم يجد ﴾ اسم غائب، ولذلك استتر في الفعلين ضمير الغائب، فلجاء

على هذا النظم لكان الكلام إذا رفع، وأما الحمل على المعنى فإنه أتى بضمير الجمع، ولوراعى اللفظ لأفرد،

ولفظ الوجوع مبهم، وقد جاء تبينه في السنة

ثبت في صحيح مسلم من حديث ابن عمر، في آخز وليهد فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا

رجع إلى أهله، وفي صحيح البخاري من حديث ابن عباس وسبعة إذا رجع إلى أهله إلى أمصاركم، وبه قال

قتادة، وعطاء، وابن جبير، ومجاهد، والربيع، وقالوا: هذه رخصة من الله تعالى والمعنى إذا رجعت إلى

أوطانكم فلا يجب على أحد صوم السبعة إلا إذا وصل وطنه، إلا أن يتشدد أحد، كما يفعل من يصوم في السفر في رمضان؛ وقال أحمد، وإسحاق: يجزئه الصوم في الطريق؛ وقال مجاهد، وعطاء، وإبراهيم: المعنى إذا رجعتم فقرتم وفرغتم من أعمال الحج، وهذا مذهب أبي حنيفة فمن بقي بمكة صامها، ومن نهض إلى بلده صامها في الطريق؛ قال مالك في الكتاب: إذا رجع من منى فلا بأس أن يصوم.

(253/2)

﴿ تلك عشرة كاملة ﴾ تلك إشارة إلى مجموع الأيام المأمور بصومها في، ومعلوم أن ثلاثة وسبعة عشرة،

فقال الأستاذ أبو الحسن علي بن أحمد الباذش ما معناه أتى بعشرة توطئة للخبر بعدها، لأنها هي الخبر

المستقبل به فائدة الإسناد، فجيء بها للتوكيد، كما تقول زيد رجل صالح.

وقال ابن عرفة: مذهب العرب إذا ذكروا عدد ين أن يجعلهما.

وحسن هذا القول الزمخشري بأن قال: فائدة الفذلكة في كل حساب أن يعلم العدد جملة، كما علم تفصيلاً

ليحاط به من جهتين، فيؤكد العلم، وفي أمثال العرب علما ن خير من علم؛ قال ابن عرفة: وإنما تفعل ذلك

العرب لقلة معرفتهم بالحساب، وقد جاء: لا يحسب ولا يكتب، وورد ذلك في كثير من أشعارهم؛ قال

النابعة:

توهمت آيات لها فعرقتها . . .

لست أعوامٍ وذا العام سابع

وقال الأعشى:

ثلاث بالغداة فبهى حسبي . . .

وست حين يدركني العشاء

فذلك تسعة في اليوم ربي . . .

وشرب المرء فوق الري داءً

وقال الفرزدق:

ثلاث واثنان وهن خمس . . .

وسادسة تميل إلى شمام

وقال آخر:

فسرت إليهم عشرين شهرا . . .

وأربعة فذلك حجتان

وقال المفضل: لما فصل بينهما يافطار قيدها بالعشرة ليعلم أنها كالتصلة في الأجر، وقال الزجاج جمع

العددین لجواز أن يظن أن عليه ثلاثة أو سبعة، لأن الواو قد تقوم لمق: أو، ومنه ﴿ منى وثلاث ورباع ﴾

فأزال احتمال التخيير، وهو الذي لم يذكر ابن عطية إلا إياه، وهو قول جار على مذهب أهل الكوفة لا على

مذهب البصريين، لأن الواو لا تكون بمعنى: أو.

وقال الزمخشري: الواو، قد تجيء للإباحة في نحو قولك جالس الحسن، وابن سبين.

ألا ترى أنه لو جالسا جميعاً، أو واحداً منهما كان ممثلاً؟ ففذلكت نفياً لتوهم الإباحة

انتهى كلامه.

وفيه نظر، لأن لا توهم الإباحة هنا، لأن السياق إنما هو سياق إيجاب، وهو ينافي الإباحة ولا ينافي التخيير،

لأن التخيير قد يكون في الواجبات

وقد ذكر النحويون الفرق بين التخيير والإباحة، وقيل هو تقديم وتأخير تقديره: فلك عشرة: ثلاثة في الحج

وسبعة إذا رجعت، وعزي هذا القول إلى أبي العباس المبرد، ولا يصح مثل هذا القول عنه، ونزاه القرآن عن

مثله، وقيل: ذكر العشرة لتلا توهم أن السبعة مع الثلاثة ككلمة تعالى: ﴿ وقدّر فيها أوقاتها في أربعة أيام ﴾

أي مع اليومين اللذين بعدها في قوله ﴿ خلق الأرض في يومين ﴾

وقيل: ذكر العشرة لزوال توهم أن السبعة لا يراد بها العدد، بل الكثرة، روى أبو عمرو بن العلاء، وابن

الأعرابي عن العرب: سبع الله لك الأجر، أي: أثنى، أرادوا التضعيف وهذا جاء في الأخبار، فله سبع، وله سبعون، وله سبعمائة، وقال الأزهري في قوله تعالى ﴿سبعين مرة﴾ هو جمع السبع الذي يستعمل للكثرة، ونقل أيضاً عن المبرد أنه قال: تلك عشرة، لأنه يجوز أن يظن السامع أن ثم شيئاً آخر بعد السبع، فأزال الظن.

(254/2)

وقيل: أتى بعشرة لإزالة الإبهام المتولد من تصحيف الخط، لاشتباه سبعة وتسعة، وقيل أتى بعشر لثلاث يتوهم أن الكمال مختص بالثلاثة المضمومة في الحج، أو بالسبعة التي يصومها إذا رجع، والعشرة هي الموصوفة بالكمال، والأحسن من هذه الأقاويل القول الأول.

قال الحسن: كاملة في الثواب في سدها مسدّ الهدى في المعنى الذي جعلت بدلاً عنه، وقيل كاملة في الغرض والترتيب، ولو صامها على غير هذا الترتيب لم تكن كاملة، وقيل كاملة في الثواب لمن لم يتمتع. وقيل: كاملة، تأكيد كما تقول: كتبه بيدي، ﴿فخر عليهم السقف من فوقهم﴾ قال الزمخشري: وفيه، يعني: في التأكيد زيادة توصية بصيامها، وأن لا يتهاون بها ولا ينقص من عددها، كما تقول للرجل إذا كان لك اهتمام بأمر تأمره به، وكان منك بمنزلة الله الله لا تقصر، وقيل: الصيغة خبر ومعناها الأمر، أي: أكملوا صومها، فذلك فرضها.

وعدل عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لأن التكليف بالشيء إذا كان متأكداً خلافاً لظاهر دخول المكلف به في الوجود، فعبر عنه بالخبر الذي وقع واستقر.

وبهذه الفوائد التي ذكرناها ردّ على الملحدّين في طعنهم بأن المعلوم بالضرورة أن الثلاثة والسبعة عشرون هو إيضاح للواضحات، وبأن وصف العشرة بالكمال يوهم وجود عشرة ناقصة، وذلك محال والكمال وصف نسبي لا يختص بالعددية

كما زعموا لعنهم الله:

وكم من عائب قولاً صحيحاً . . .

وأفته من الفهم السقيم

﴿ ذلك لمن لم يجد أهله حاضري المسجد الحرام ﴾ تقدم ذكر التمتع، وذكر ما يلزمه، وهو: الهدى، وذكر بدله: وهو الصوم، واختلفوا في المشار إليه بذلك، فقيل: التمتع وما يلزمه، وهو مذهب أبي حنيفة، فلا متعة، ولا قران لحاضري المسجد الحرام، ومن تمتع منهم أو قرن كان عليه دم جناية لا يأكل منه، والقارن والمتنع من أهل الأفاق دمهما دم نسك يأكلان منه، وقيل: ما يلزم التمتع وهو: الهدى، وهو مذهب الشافعي لا يوجب على حاضري المسجد الحرام شيئاً، وإنما الهدى، وبدله على الأفتي

وقد تقدم الخلاف في المكى هل يجوز له المتعة في أشهر الحج أم لا، والأظهر في سياق الكلام أن الإشارتي

جواز التمتع وما يترتب عليه، لأن المناسب في الترخص اللام، والمناسب في الواجبات على

وإذا جاء ذلك: لمن، ولم يجيء: على من، وزعم بعضهم أن: اللام، هنا بمعنى: على، كقوله: ﴿ أولئك لهم

اللعنة ﴾

وحاضروا المسجد الحرام.

قال ابن عباس، ومجاهد: أهل الحرم كله، وقال مكحول، وعطاء: من كان دون المواقيت من كل جهة، وقال

الزهري: من كان على يوم أو يومين، وقال عطاء بن أبي رباح أهل مكة، وضجنان، وذوي طوى، وما

أشبهها .

(255/2)

وقال قوم أهل المواقيت فمن دونها إلى مكة، وهو مذهب أبي حنيفة

وقال قوم: أهل الحرم، ومن كان من أهل الحرم على مسافة تقصر فيها الصلاة، وهو مذهب الشافعي

وقال قوم: أهل مكة، وأهل ذي طوى، وهو مذهب مالك

وقال بعض العلماء: من كان بحيث تجب عليه الجمعة بمكة فهو حضري، ومن كان أبعد من ذلك فهو بدوي،

فجعل اللفظة من الحضارة والبدواة

والظاهر أن حضري المسجد الحرام سكان مكة فقط، لأنهم هم الذين يشاهدون المسجد الحرام، وسائر

الأقوال لا بد فيها من ارتكاب مجاز، فيه بعد، وبعضه أبعد من بعض، وذكر حضور الأهل والمراد حضوره

وهو، لأن الغالب أن يسكن حيث أهله ساكنون

﴿ واتقوا الله ﴾ لما تقدم: أمر، ونهي، وواجب، ناسب أن يختم ذلك بالأمر بالتقوى في أن لا يتعدى ما حده

الله تعالى، ثم أكد الأمر بتحصيل التقوى بقوله ﴿ واعلموا أن الله شديد العقاب ﴾، لأن من علم شدة

العقاب على المخالفة كان حريصاً على تحصيل التقوى، إذ بها يأمن من العقاب، وشديد العقاب على

إضافة الصفة للموصوف للشبهة، والإضافة والنصب أبلغ من الرفع، لأن فيها إسناد الصفة للموصوف، ثم

ذكر، من هي له حقيقة، والرفع إنما فيه إسنادها لمن هي له حقيقة فقط دون إسناد للموصوف

وقد تضمنت هذه الآيات الكريمة أنهم يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حال الأهله، وفائدتها في

تنقلها من الصغر إلى الكبر، وكان من الإخبار بالمغيب، فوقع السؤال عن ذلك، وأجيبوا بأن حكمة ذلك كونها

جعلت مواقيت لمصالح العباد ومعاملاتهم ودياناتهم، ومن أعظم فائدتها كونها مواقيت للحج، ثم ذكر شيئاً

مما كان يفعله من أحرم بالحج، وكانوا يرون ذلك براً، فرد عليهم فيه، وأمروا بأن يأتوا البيوت من أبوابها،

وأخبروا أن البر هو في تقوى الله، ثم أمروا بالتقوى راجين للفلاح عند حصولها، ثم أمروا بالقتال في نصرة الدين

من قاتلهم، ونهوا عن الاعتداء، وأخبر أن الله تعالى لا يحب من اعتدى ثم أمروا بقتل من ظفروا به،

ويأخراجه من أخرجهم من المكان الذي أخرجوه منه، ثم أخبر أن الفتنة في الدين أو بالإخراج من الوطن، أو

بالتعذيب أشد من القتل، لأن في القتل راحة من هذا كله، ثم لما تضمن الأمر بالإخراج أن يخرجوا من المكان

الذي أخرجوا منه، وكان ذلك من جملة المسجد الحرام نهوا عن مقاتلتهم فيه إلا أن قاتلوكم، وذلك لحرمه

المسجد الحرام جاهلية وإسلاماً، ثم أمر تعالى بقتلهم إذا ناشبوا القتال، وكان فيه بشارة بأننا نقتلهم، إذ أمرنا

بقتلهم لا بقتالهم، ولا يقتل الإنسان إلا من كان متمكناً من قتله ثم شكر أن من كفر بالله فمثل هذا الجزاء جزاؤه

من مقاتلته وإخراجه من وطنه وقتله ، ثم أخبر تعالى أنه غفور رحيم لمن انتهى عن الكفر ودخل في الإسلام ، فإن الإسلام يجب ما قبله ، ولما كان الأمر بالقتال ، فيما سبق ، مقيداً مرة بمن قاتل ، ومرة بمكان حتى يبدأ بالقتال فيه ، أمرهم بالقتال على كل حال من قاتل ومن لم يقاتل ، وعند المسجد الحرام وغيره ، فنسخ هذا الأمر تلك القيود ، وصار مغياً أو معللاً بانتفاء الفتنة وخلوص الدين لله ، وختم هذا الأمر بأن من انتهى ودخل في الإسلام فلا اعتداء عليه ، وإنما الاعتداء على الظالمين وهم الكافرون ، كما ختم الأمر السابق بأن من انتهى عن الكفر ودخل في الإسلام غفر الله له ورحمه ، ثم أخبر تعالى أن هتك حرمة الشهر الحرام بسبب القتال فيه ، وهو شهر ذي القعدة ، وكانوا يكرهون القتال فيه حين خرجوا لعمرة القضاء جائر لكم بسبب هتكهم حرمة فيه حين قاتلوكم فيه عام الحديبية ، وصدوكم عن البيت ، ثم أكد ذلك بقوله ﴿والحرمات قصاص﴾ فاقضى أن كل من هتك أي حرمة اقتص منه بأن تهتك له حرمة ، فكما هتكوا حرمة شهركم لا تبالوا بهتك حرمة لهم ، ثم أمر بالمجازاة لمن اعتدى علينا بعقوبة مثل عقوبته ، تأكيد لما سبق ، وأما بالتقوى ، فلا يقع في المجازاة غير ما سوَّغَه له ، ثم قال إنه تعالى مع من اتقى ، ومن كان الله معه فهو المنصور على عدوه ، ثم أمر تعالى بإتفاق المال في سبيله ونصرة دينه ، وأن لا يخلد إلى الدعة والرغبة في إصلاح هذه الدنيا والإخلاق إليها ، ونهانا عن الالتباس بالدعة والهويينا فنضعف عن أعدائنا ، ويقوون هم علينا ، فيؤول أمرنا معهم لضعفنا وقوتهم إلى هلاكنا ، وفي هذا الأمر وهذا النهي من الحض على الجهاد ما لا يخفى ، ثم أمرهم تعالى بالإحسان ، وأنه تعالى يجب من أحسن ، ثم أمر تعالى بإتمام الحج والعمرة بأن يأتوا بهما تليين كاملين بمناسكهما وشرائطهما ، وأن يكون فعل ذلك لوجه الله تعالى لا يشوب فعلها رياء ولا سمعة ، وكانوا في الجاهلية قد يحجون لبعض أصنامهم ، فأمروا بإخلاص العمل في ذلك لله تعالى .

ثم ذكر أن من أحصر وحبس عن إتمام الحج أو العمرة فيجب عليه ما يسر من الهدي، والهدي يشمل: البعير، والبقرة، والشاة، ثم نهى عن حلق الرأس حتى يبلغ الهدي محله، والذي جرت العادة به في الهدي أنه محله هو الحرم، فخطبوا بما كان سابقاً لهم علمه به، ولما غيا الحلق بوقوع هذه الغاية من بلوغ الهدي محله، وكان قد يعرض للإنسان ما يقضي حلق رأسه لمرض أو أذى برأسه من قمل أو قرح أو غير ذلك، فأوجب تعالى عليه بسبب ذلك فدية من صيام، أو صدقة، أو نسك

وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ما انبهم من هذا الإطلاق في هذه الثلاثة في حديث كعب بن عجرة على ما مر تفسيره، واقتضى هذا التركيب التخيير بين هذه الثلاثة، ثم ذكر تعالى أنهم إذا كانوا آمنين، وتمتع أحدهم بالعمرة إلى وقت الإحرام بالحج فإنه يلزمه ما استيسر من الهدي، وقد فسرنا ما استيسر من الهدي، وأنه إذا لم يجد ذلك بتعذر ثمن الهدي، أو فقدان الهدي، فيلزمه صيام ثلاثة أيام في الحج، أي في زمن وقوع الحج، وسبعة إذا رجع إلى أهله ووطنه.

سنة 257/2

ثم أخبر أن هذه الأيام، وإن اختلف زمان صيامها، فمنها ما يصومه وهو ملتبس بهذه الطاعة الشريفة، ومنها ما يصومه غير ملتبس بها، لكن الجميع كامل في الثواب والأجر، إذ هو يمثل ما أمر الله تعالى به، فلا فرقي الثواب بين ما أمر بإيقاعه في الحج، وما أمر بإيقاعه في غير الحج
ثم ذكر أن هذا التمتع، ولازمه من الهدي أو الصوم، هو مشروع لغير المكي، ثم لما تقدم منه تعالى في هذه الآيات أوامر ونواهي، كرر الأمر بالتقوى، وأعلم أنه تعالى شديد العقاب لمن خالف ما شرع تعالى.
وجاءت هذه الآية شديدة الالتئام، مستحكمة النظام، منسوقاً بعضها على بعض، ولا كسق الآلاء مشرقة الدلالة ولا كإشراق الشمس في برجها العالي

سامية في الفصاحة إلى أعالي الذرى، معجزة أن يأتي بمثلها أحد من الورى

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ
 اللَّهُ وَتَزُودُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ (197) لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ
 فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَاكُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِنْ الضَّالِّينَ
 (198) ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (199) فَإِذَا قَضَيْتُمْ
 مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمَنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي
 الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ (201)
 أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ (202)

الجدال: فعال مصدر: جادل، وهي المخاصمة الشديدة، مشتق فك من الجدالة، وهي الأرض.
 كان كل واحد من الخصمين يقاوم صاحبه حتى يغلبه، فيكون كمن ضرب منه الجدالة، ومنه قول الشاعر
 قد أنزل الآلة بعد الآلة . . .

وأنزل العاجز بالجدالة

أي: بالأرض، وقيل: اشتق ذلك من الجدول وهو القتل، ومنه قيل زمام مجدول، وقيل: لهجديل، لقتله

وقيل: للصقر: الأجدل لشدة واجتماع حلقة، كأن بعضه قتل في بعض فقوي

الزاد: معروف، وهو ما يستصعبه الإنسان للسفر من مأكل، ومشروب، ومركوب، وملبوس، إن احتاج

إلى ذلك، وألفه منقلبة عن واو، يدل على ذلك قوهم تزود، تفعل من الزاد.

الإفاضة: الانخراط والاندفاع والخروج من المكان بكثرة شبه بفيض الماء والدمع، فأفاض من الفيض لامن

فوض، وهو اختلاط الناس بلاسايس يسوسهم، وأفعل هذا بمعنى المجرّد، وليست الهمزة للتعدية، لأنه لا

يحفظ: أفضت زيد، بهذا المعنى الذي شرحناه، وإن كان يجوز في فاضلدمع أن يعدي بالهمزة، فتقول:

أفاض الحزن ، أي: جعله يفيض .

وزعم الزجاج ، وتبعه الزمخشري ، وصاحب (المنتخب) أن الهمزة في أفاض الناس للتعدية ، قال وأصله :
أفضتم أنفسكم ، وشرحه صاحب (المنتخب) بالاندفاع في السير بكثرة ، وكان ينبغي أن يشرحه بلفظ
متعدد .

قال معناه: دفع بعضكم بعضاً ، قال: لأن الناس إذا انصرفوا مزدحمين دفع بعضهم بعضاً ، وقيل الإفاضة
الرجوع من حيث بدأت ، وقيل: السير السريع ، وقيل: التفرق بكثرة ، وقيل: الدفع بكثرة ، ويقال: رجل
فياض أي مندفع بالعطاء ، وقيل: الانصراف ، من قولهم: أفاض بالقداح ، وعلى القداح ، وهي سهام الميسر
، وأفاض البعير بجرانه .

عرفات علم على الجبل الذي يقفون عليه في الحج ، فقيل ليس بمشوق ، وقيل: هو مشتق من المعرفة ، وذلك
سبب تسميته بهذا الاسم .

وفي تعيين المعرفة أقاويل: فقيل: لمعرفة إبراهيم بهذه البقعة إذ كانت قد صنعت له قبل ذلك .

وقيل: لمعرفته بها جر وإسماعيل بهذه البقعة ، وكانت سارة قد أخرجت إسماعيل في غيبة إبراهيم ، فانطلق
في طلبه حين فقده ، فوجده وأمه بعرفات ، وقيل: لمعرفته في ليلة عرفة أن الرؤيا التي رآها ليلة يوم التروية بذبح
ولده كانت من الله ، وقيل: لما أتى جبريل على آخر المشاعر في توقيفه لإبراهيم عليها ، قال له أعرفت؟ قال
: عرفت ، فسميت عرفة ، وقيل: لأن الناس يتعارفون بها ، وقيل: لتعارف آدم وحواء بها ، لأن هبوطه كان
بوادي سرنديب ، وهبوطها كان بجدة ، وأمره الله ببناء الكعبة ، فجاء ممتثلاً ، فتعارف فيه البقعة .

وقيل: من العرف ، وهو الرائحة الطيبة ، وقيل: من العرف ، وهو: الصبر ، وقيل: العرب تسمي ما علا
عرفات وعرفة ، ومنه: عرف الديك لعلوه ، وعرفات مرتفع على جميع جبال الحجاز ، وعرفات وإن كان اسم
جبل فهو مؤنث ، حكى سيبويه: هذه عرفات مباركاً فيها ، وهي مرادفة لعرفة ، وقيل: إنها جمع ، فإن عنى
في الأصل فصحيح وإن عنى حالة كونها علماً فليس بصحيح ، لأن الجمعية تنافي العلمية

وقال قوم: عرفه اسم اليوم، وعرفات اسم البقعة

والتونين في عرفات ونحوه تنوين مقابلة، وقيل: تنوين صرف، واعتذر عن كونه مصرفاً مع التأنيث والعلمية، بأن التأنيث إنما هي مع الألف التي قبلها علامة جمع المؤنث، وإن كان بالتقدير كسعاد، فلا يصح تقديرها في عرفات، لأن هذه التاء لا اختصاصها بجمع المؤنث مانعة من تقديرها كما تقدر تاء التأنيث في بنت، لأن التاء التي هي بدل من الواو لا اختصاصها بالمؤنث كتاء التأنيث، فأنث تقديرها انتهى هذا التعليل وأكثره للزحشري، وأجراه في القرآن مجرى ما لم يسم فاعله من إبقاء التنوين في الجر، ويجوز حذفه حالة التسمية، وحكى الكوفيون، والأخفش إجراء ذلك وما أشبهه مجرى فاطمة، وأنشدوا بيت امرئ القيس:

ثورتها من أذرع وأهلها . . .

بيثرب أدنى دارها نظر عالي
بالفتح.

النصيب: الحظ وجمعه على أفعلاء شاذ، لأنه اسم، قالوا: أنصباء، وقياسه: فعل نحو: كئيب وكئب.

سريع: اسم فاعل من: سرح يسرع سرعة فهو سريع، ويقال: أسرع وكلاهما لازم.

الحساب: مصدر حاسب، وقال أحمد بن يحيى: حسبت الحساب أحسبه حساباً وحساباً، والحساب

الاسم، وقيل: الحساب مصدر حسب الشيء، والحساب في اللغة هو العدو؛ وقال الليث بن المظفر،

ويعقوب: حسب يحسب حساباً وحساباً وحسبة وحسباً، وأنشد:

وأسرعت حسبة في ذلك العدد . . .

ومنه: حسب الرجل، وهو ما عده من مآثره ومفاخره، والاحساب الاعتداد بالشيء.

وقال الزجاج: الحساب: في اللغة مأخوذ من قولك: حسبك كذا، أي: كفاك، فسمي الحساب من

العاملات حساباً لأنه يعلم ما فيه كفاية، وليس فيه زيادة ولا نقصان

﴿ الحج أشهر معلومات ﴾ لما أمر الله تعالى بإتمام الحج والعمرة، وكانت العمرة لا وقت لها معلوماً

بين أن الحج له وقت معلوم، فهذه مناسبة هذه الآية لما قبلها

والحج أشهر، مبتدأ وخبر ولا بد من حذف، إذ الأشهر ليست الحج، وذلك الحذف أما في المبتدأ، فالتقدير: أشهر الحج، أو وقت الحج، أو: في الخبر، أي: الحج حج أشهر، أو يكون: الأصل في أشهر، فأتسع فيه، وأخبر بالظرف عن الحج لما كان يقع فيه، وجعل إياه على سبيل التوسع والمجاز، وعلى هذا التقدير كان يجوز النصب، ولا يمتنع في العربية

قال ابن عطية: ومن قدر الكلام: في أشهر، فيلزمه مع سقوط حرف الجر نصب الأشهر، ولم يقرأ بنصبها

أحد.

انتهى كلامه.

ولا يلزم نصب الأشهر مع سقوط حرف الجر، كما ذكر ابن عطية لأننا قد ذكرنا أنه يرفع على الاتساع، وهذا لا خلاف فيه عند البصريين، أعني أنه إذا كان ظرف الزمان نكرة خبراً عن المصادر، فإنه يجوز عندهم الرفع والنصب، وسواء كان الحدث مستغرقاً للزمان أو غير مستغرق، وأما الكوفيون فعندهم في ذلك تفصيل، وهو: أن الحدث إما أن يكون مستغرقاً للزمان، فيرفع، ولا يجوز فيه النصب، أو غير مستغرق فذهب هشام أنه يجب في الرفع، فيقول: ميعادك يوم، وثلاثة أيام، وذهب الفراء إلى جواز النصب والرفع كالبصريين، ونقل عن الفراء في هذا الموضوع أنه لا يجوز نصب الأشهر، لأن أشهراً، نكرة غير محصورة.

(260/2)

وهذا النقل مخالف لما نقلنا نحن عنه، فيمكن أن يكون له القولان، قول البصريين، وقول هشام، وجمع شهر على أفعل لأنه جمع قلة بخلاف قول ﴿ إن عدة الشهور ﴾ فإنه جاء على: فعول، وهو جمع الكثرة. وظاهر لفظ أشهر الجمع، وهو: شؤال، وذو القعدة، وذو الحجة، كله، وبه قال ابن مسعود، وابن عمر،

وعطاء ، وطاووس ، ومجاهد ، والزهري ، والربيع ، ومالك
وقال ابن عباس ، وابن الزبير ، وابن سيرين ، والحسن ، وعطاء ، والشعبي ، وطاووس ، والنخعي ، وقتادة ،
ومكحول ، والسدي ، وأبو حنيفة ، والشافعي ، وابن حبيب ، عن مالك ، هني شوال ، وذو القعدة ، وعشر
من ذي الحجة .

وروي هذا عن ابن مسعود ، وابن عمر ، وحكى الزمخشري ، وصاحب المنتخب عن الشافعي : أن
الثالث التسعة من ذي الحجة مع ليلة النحر ، لأن الحج يفوت بطلوع الفجر .
وهذان القولان فيهما مجاز ، إذ أطلق على بعض الشهر ، شهر
وقال الفراء : تقول العرب : له اليوم يومان لم أره ، وإنما هو وبعض يوم آخر ، وإنما قالوا ذلك تعليماً لأكثر الزمان
على أقله ، وهو كما نقل في الحديثي : أيام منى ثلاثة أيام وإنما هي يومان وبعض الثالث ، وهو من باب إطلاق
بعض على كل ، وكما قال الشاعر :

ثلاثون شهراً في ثلاثة أحوال . . .

على أحد التأويلين ، قيل : ولأن العرب توقع الجمع على التثنية إذا كانت التثنية أقل الجمع ، وقال الزمخشري
فإن قلت : فكيف لثن الشهران .

وبعض الشهر أشهراً ؟ قلت : اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد ، بدليل قوله تعالى ﴿ فقد صغت
قلوبكما ﴾ فلا سؤال فيه إذن ، وإنما يكون موضعاً للسؤال لو قيل ثلاثة أشهر معلومات .
انتهى كلامه .

وما ذكره الدعوى فيه عامة ، وهو أن اسم الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد ، وهذا فيه النزاع
والدليل الذي ذكره خاص ، وهو : ﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾ وهذا لا خلاف فيه ، ولإطلاق الجمع في مثل
هذا على التثنية شروط ذكرت في النحو : أشهر ، ليس من باب ﴿ فقد صغت قلوبكما ﴾ فلا يمكن أن
يستدل به عليه .

وقوله : فلا سؤال فيه ، إذن ليس بجهل ، لأنه فرض السؤال بقوله : فإن قلت ؟ وقوله وإنما كان يكون موضعاً
للسؤال لو قيل : ثلاثة أشهر معلومات ، ولا فرق عندنا بين شهر وبين قوله ثلاثة أشهر ، لأنه كما يدخل المجاز في

لفظ أشهر ، كذلك قد يدخل المجاز في العدد ، ألا ترى إلى ما حكاه الفراء له اليوم يومان لم أراه ؟ قال : وإنما هو

يوم وبعض يوم آخر ، وإلى قول امرء :

ثلاثين شهراً في ثلاثة أحوال

على ما قدمنا ذكره ، وإلى ما حكى عن العرب ، ما رأيت مذ خمسة أيام وإن كنت قد رأيت في اليوم الأول والخامس فلم يشمل الإنتقاء خمسة أيام جميعها بل تجعل ما رأيت في بعضه وانتفت الروية في بعضه ، كان يوم كامل لم تره فيه ، فإذا كان هذا موجوداً في كلامهم فلا فرق بين أشهر ، وبين ثلاثة أشهر ، ولكن مجاز الجمع أقرب من مجاز العدد .

(261/2)

قالوا : وثمرة الخلاف بين قول من جعل الأشهر هي الثلاثة بكما لها ، وبين من جعلها شهرين وبعض الث ، يظهر

في تعلق الدم فيما يقع من الأعمال يوم النحر ، فعلى القول الأول لا يلزمه دم لأنها وقعت في أشهر الحج ، وعلى

الثاني يلزمه ، لأنه قد انقضى الحج بيوم النحر ، وأخر عمل ذلك عن وقته

وفائدة التوقيت بالأشهر أن شيئاً من أفعال الحج لا يصح إلا فيها ، ويلك الإحرام بالحج في غيرها عند أبي

حنيفة ، ومالك ، وأحمد ، وبه قال النخعي

قال : ولا يجمل حتى يقضي حجه .

وقال عطاء ، ومجاهد ، والأوزاعي ، والشافعي ، وأبو الثوز لا يصح ، وينقلب عمرة ويحل لها .

وقال ابن عباس : من سنة الحج الإحرام به .

وسبب الخلاف اختلافهم في المخوف في قوله : ﴿ الحج أشهر معلومات ﴾ هل التقدير : الإحرام بالحج أو

أفعال الحج ؟ وذكر الحج في هذه الأشهر لا يدل على أن العمرة لا تقع ، وما روي عن عمر وابنه عبد الله أن

العمرة لا تستحب فيها ، فكان هذه الأشهر مخصصة للحج

وروي أن عمر كان يخفق الناس بالدرّة، وينهاهم عن الاعتمار فيهن، وعن ابن عمر أنه قال لرجل إن أطلقني انتظرت، حتى إذا أهلت المحرم خرجت إلى ذات عرق فأهلت منها بعمرة ومعنى: معلومات، معروفة عند الناس، وأن مشروعية الحج فيها إنما جاءت على ما عرفوه وكان مقرراً عندهم.

﴿ فمن فرض فيهن الحج ﴾ أي: من أزم نفسه الحج فيهن، وأصل الفرض الحر الذي يكون في السهام والقسي وغيرها، ومنه فرضة النهر والجبل، والمراد بهذا الفرض ما يصير به المحرم محرماً، قال ابن مسعود وهو الإهلال بالحج والإحرام، وقال عطاء، وطاووس هو أن يلي، وبه قال جماعة من الصحابة والتابعين رحمهم الله، وهي رواية شريك عن ابن عباس: إن فرض الحج بالتلبية. وروي عن عائشة: لا إحرام إلا لمن أهل وتبى، وأخذ به أبو حنيفة وأصحابه، وابن حبيب، وقالوا، هم وأهل الظاهر: إنها ركن من أركان الحج.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا قلد بدته وساقها يريد الإحرام فقد أحرم، قول هذا على أن مذهبه وجوب التلبية، أو ما قام مقامها من الدم، وروي عن ابن عمر إذا قلد بدته وساقها فقد أحرم، وروي عن علي، وقيس بن سعد، وابن عباس، وطاووس، وعطاء، ومجاهد، والشعبي، وابن سيرين، وجابر بن زيد، وابن جبير أنه لا يكون محرماً بذلك، وقال ابن عباس، وقتادة، والحسن: فرض الحج الإحرام به، وبه قال الشافعي

(262/2)

وهذه الأقوال كلها مع اشتراط النية وملخص ذلك أنه يكون محرماً بالنية، والإحرام عند مالك، والشافعي، والنية والتلبية أو سوق الهدى عند أبي حنيفة، أو النية وإشعار الهدى أو تقليده عند جماعة من العلماء

و: مَنْ، شرطية أو موصولة، و: فيهن، متعلق بفرض، والضمير عائذ على: أشهر، ولم يقل: فيها، لأن أشهراً جمع قلة، وهو جار على الكثير المستعمل من أن جمع القلة لما لا يعقل يجرى مجرى الجمع مطلقاً لللاق على الكثير المستعمل أيضاً، وقال قوم: هما سواء في الاستعمال.

﴿ فلارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾ الرفث هنا قال ابن عباس، وابن جبير، وقتادة، والحسن، وعكرمة، ومجاهد، والزهري، والسدي هو الجماع؛ وقال ابن عمر، وطاووس، وعطاء، وغيرهم هو الإفحاش للمرأة بالكلام، كقوله: إذا أحللنا فعلنا بك كذا، لا يكتفي، وقال قوم الإفحاش بذكر النساء، كان ذلك بحضورهن أم لا؛ وقال قوم: الرفث كلمة جامعة لكل ما يريد الرجل من أهله، وقال أبو عبيدة هو اللغوم الكلام، وقال ابن الزبير: هو التعرض بمعاينة ومواعدة أو مداعبة أو غمز.

وملخص هذه الأقوال أنها دائرة بين شيء يفسده وهو الجماع، أو شيء لا يليق لمن كان ملتبساً بالحج لحرمة الحج.

والفسوق: فسر هذا بفعل ما نهى عنه في الإحرام من قتل صيد، وحلق شعر، والمعاصي كلها لا يختص منها شيء دون شيء قاله ابن عباس، وعطاء والحسن، ومجاهد، وطاووس.

أو الذبح للأصنام ومنه: ﴿ أو فسقاً أهل لغير الله به ﴾ قاله ابن زيد، ومالك، أو التنابد بالألقاب قال ﴿ بس الاسم الفسوق ﴾ قاله الضحاك، أو السباب منه: «سباب المسلم فسوق».

قاله ابن عمر أيضاً، ومجاهد، وعطاء، وإبراهيم، والسدي ورجح محمد بن جرير أنه ما نهى عنه الحاج في إحرامه لقوله: ﴿ فمن فرض فيهن الحج ﴾ .

وقد علم أن جميع المعاصي محرم على كل أحد من محرم وغيره، وكذلك التنابد، ورجح ابن عطية، والقرطبي المفسر وغيرهما قول من قال: إنه جميع المعاصي لعمومه جميع الأقوال والأفعال ولأنه قول الأكثر من الصحابة والتابعين، ولأنه روي: " والذي نفسي بيده، ما بين السماء والأرض عمل أفضل من الجهاد في سبيل الله، أو حجة مبرورة لارفت فيها ولا فسوق ولا جدال"

وقال العلماء: الحج المبرور هو الذي لم يعص الله في أثناء أدائه؛ وقال الفراء هو الذي لم يعص الله بعده.

والجدال: هنا ممارسة المسلم حتى يغضب، فأما في مذاكرة العلم فلانهي عنها، قاله ابن مسعود، وابن عباس، وعطاء، ومجاهد.

(263/2)

أو السباب، قاله ابن عمر، وقتادة

أو: الاختلاف: أيهم صادف موقف أبيهم؟ وكانوا يفعلون ذلك في الجاهلية تنق قريش في غير موقف العرب

، ثم يتجادلون بعد ذلك، قاله ابن زيد، ومالك

أو يقول قوم: الحج اليوم، وقوم الحج غداً، قاله القاسم

أو الممارسة في الشهور حسبما كانت العرب عليه من الذي كانوا ربما جعلوا الحج في غير ذي الحجة، ويقف

بعضهم بجمع، وبعضهم بعرفة، يتمارون في الصواب من ذلك، قاله مجاهد.

قال ابن عطية: وهذا أصح الأقوال، وأظهرها قرر الشرع وقت الحج وإحرامه حتم لاجدال فيه

أو قول طائفة: حجنا أبر من حجكم، ونقول الأخرى مثل ذلك، قاله محمد بن كعب القرظي، أو الفخر

بالآباء، قاله بعضهم، أو قول الصحاب بتلني صلى الله عليه وسلم إنا أهلنا بالحج، حين قال في حجة الوداع

« من لم يكن معه هدي فليحلل من إحرامه وليجعلها عمره » قاله مقاتل.

أو المرء مع الرفقاء والخدام والمكارين، قاله الزمخشري

أو كل ما يسمى جدالاً للتغالب، وحظ النفس، فتدخل فيه الأقوال التعية السابقة.

و: الفاء، في: فلارفت، هي الداخلة في جواب الشرط، إن قدر: من، شرطاً، وهو الأظهر، أو في الخبر إن

قدر: من، موصولاً.

وقرأ ابن مسعود والأعمش: رفوث، وقد تقدم أن الرفث والرفوث مصدران

وقرأ أبو جعفر بالرفع والتبوين في الثلاثة، ورويت عن بعضهم في بعض الطرق، وهو طريق المفضل عن عاصم،

وقرأ أبو رجاء العطاردي بالنصب والتنوين في الثلاثة

وقرأ الكوفيون ، ونافع بفتح الثلاثة من غير تنوين؛ وقرأ ابن كثير ، وأبو عمر برفع فلارفت ولا فسوق ، والتنوين ،
، وفتح : ولا جدال ، من غير تنوين .

فأما من رفع الثلاثة فإنه جعل : لا ، غير عاملة ورفع ما بعدها بالابتداء ، والخبر عن الجميع هو قوله في الحج ،

ويجوز أن يكون خبراً عن المبتدأ الأول ، وحذف خبر الثاني

والثالث للدلالة ، ويجوز أن يكون خبراً عن الثالث وحذف خبر الأول والثاني للدلالة ، ولا يجوز أن يكون خبراً

عن الثاني ويكون قد حذف خبر الأول والثالث لقبح هذا التركيب والفصل

قيل : ويجوز أن تكون : لا ، عاملة عمل ليس فيكون : في الحج ، في موضع نصب ، وهذا الوجه جزم به ابن

عطية ، فقال : و : لا ، في معنى ليس في قراءة الرفع ، وهذا الذي جوزه وجزم به ابن عطية ضعيف ، لأن

إعمال : لا ، إعمال : ليس ، قليل جداً ، لم يجيء منه في لسان العرب إلا ما لا بال له ، والذي يحفظ من ذلك قوله

:
تعزّ فلاشيء على الأرض باقياً . . .

ولا وزرٌ مما قضى الله واقياً

أنشده ابن مالك ، ولا أعرف هذا البيت إلا من جهته ، وقال النابغة الجعدي

وحلت سواد القلب لأنا باغياً . . .

سواها ولا في حبيها متراخياً

(264/2)

وقال آخر:

أنكرتها بعد أعوام مضين لها . . .

لا الدار دار ولا الجيران جيرانا

وخرج على ذلك سيبيويه قول الشاعر:

من صدّ عن نيرانها . . .

فأنا ابن قيس لا براح

وهذا كله يحتمل التأويل ، وعلى أن يحمل على ظاهره لا ينتهي من الكثرة بحيث تبنى عليه القواعد ، فلا ينبغي

أن يحمل عليه كتاب الله الذي هو أفصح الكلام وأجله ، ويعدل عن الوجه الكثير الفصيح

وأما قراءة النصب والتنوين فإنها منصوبة على المصادر ، والعامل فيها أفعال من لفظها ، التقدير فلا يرفث

رفك ولا يفسق فسوقاً ، ولا يجادل جدالاً .

و: في الحج ، متعلق بما شئت من هذه الأفعال على طريقة الإعمال والتنازع

وأما قراءة الفتح في الثلاثة من غير تنوين ، فالخلاف في الحركة ، أهي حركة إعراب أو حركة بناء ؟ الثاني قول

الجمهور ، والدلائل المذكورة في النحو ، وإذ ابني معها على الفتح فهل المجموع من لا والمبنى معها في موضع رفع

على الابتداء ؟ وإن كانت: لا ، عاملة في الاسم النصب على الموضع ، ولا خبر لها ، أو ليس المجموع في موضع

مبتدأ ؟ بل .

لا ، عاملة في ذلك الاسم النصب على الموضع ، وما بعدها خبر لا ، إذا أجريت مجرى .

إن ، في نصب الاسم ورفع الخبر ، قولان للتحوين ، الأول قول سيبيويه ، والثاني: الأخفش ، فعلى هذين

القولين يتفرّع إعراب: في الحج ، فيكون في موضع خبر المبتدأ على مذهب سيبيويه ، وفي موضع خبر لا ، على

مذهب الأخفش .

وأما قراءة من رفع ونون: فلا رث ولا فسوق ، وفتح من غير تنوين: ولا جدال ، فعلى ما اخترناه من الرفع

على الابتداء ، وعلى مذهب سيبيويه إن المفتوح مع: لا ، في موضع رفع على الابتداء ، يكون: في الحج ،

خبراً عن الجميع ، لأنه ليس فيه ، إلا العطف ، عطف مبتدأ على مبتدأ

وأما قول الأخفش فلا يصح أن يكون: في الحج ، إلا خبراً للمبتدأين ، أو: لا ، أو خبر لا ، لاختلاف المعرب في

الحج ، يطلبه المبتدأ أو تطلبه لا فقد اختلف المعرب فلا يجوز أن يكون خبراً عنهما

وقال ابن عطية في هذه القراءة ما نصه و: لا ، بمعنى ليس في قراءة الرفع ، وخبرها محذوف على قراءة أبي عمرو ، و: في الحج ، خبر: لا جدال ، وحذف الخبر هنا هو على مذهب أبي علي ، وقد خولف في ذلك بن في الحج ، هو خبر الكل ، إذ هو في موضع رفع في الوجهين ، لأن لا ، إنما تعمل على بابها فيما يليها ، وخبرها مرفوع بأن على حاله من خبر الابتداء ، وظن أبو علي أنه منزلة: ليس ، في نصب الخبر ، وليس كذلك ، بل هي والاسم في موضع الابتداء يطلبان الخبر ، و: في الحج ، هو الخبر انتهى كلامه وفيه مناقشات.

الأولى: قوله و: لا ، بمعنى: ليس ، وقد قدمنا أن كون: لا ، بمعنى ليس هو من القلة في كلامهم بحيث لا تبني عليه القواعد ، ويُنَبِّأ أن ارتفاع مثل هذا إنما هو على الإبتداء.

(265/2)

الثانية: قوله: وخبرها محذوف على قراءة أبي عمرو ، وقد نص الناس على أن خبر كان وأخواتها ومنها ليس ، لا يجوز حذفه لا اختصاراً ، ولا اقتصاراً ، ثم ذكروا أنه قد حذف خبر ليس في الشعر في قوله يرج وجوارك حين ليس مجير . . .

على طريق الضرورة أو الدور ، وما كان هكذا فلا يحمل القرآن عليه

الثالثة: قوله بل: في الحج ، هو خبر الكل إذ هو في موضع رفع على الوجهين ، يعني بالوجهين كونها بمعنى: ليس ، وكونها مبنية مع: لا ، وهذا لا يصح ، لأنها إذا كانت بمعنى ليس احتاجت إلى خبر منصوب ، وإذا كانت مبنية مع لا احتاجت إلى أن يرتفع الخبر إما لكونها هي العاملة فيه الرفع على مذهب الأخفش ، وإما لكونها مع معمولها في موضع رفع على الإبتداء فيقتضي أن يكون خبراً للمبتدأ على مذهب سيبويه ، على ما قدمناه من الخلاف ، وإذا قوبر هذا امتنع أن يكون: في الحج ، في موضع رفع على ما ذكر ابن عطية من الوجهين الرابعة: قوله: لأن: لا ، إنما تعمل على بابها فيما تليها ، وخبرها مرفوع باق على حاله من خبر الابتداء ، هذا

تعليل لكون: في الحج ، خبراً للكل ، إذ هي في موضع رفع في الوجهين على ما ذهب إليه ، وقد بينا أن ذلك لا يجوز ، لأنها إذا كانت بمعنى: ليس ، كان خبرها في موضع نصب ، ولا يناسب هذا التعليل إلا كونها تعمل عمل إن فقط ، على مذهب سيبويه لا على مذهب الأخفش ، لأنه على مذهب الأخفش يكون في الحج ، في موضع رفع بلا ، و: لا ، هي العاملة الرفع ، فاختلف المعرب على مذهبه ، لأن قراءة الرفع هي على الابتداء ، وقراءة الفتح في: ولا جدال ، هي على عمل: لا ، عمل إن.

الخامسة: قوله: وظن أبو علي أنها بمنزلة: ليس ، في نصب الخبر وليس كذلك ، هذا الظن صحيح ، وهو كما ظن ، ويدل عليه أن العرب حين صرحت بالخبر على أن: لا ، بمعنى ليس أتت به منصوباً في شعرها ، فدل على أن ما ظنه أبو علي من نصب الخبر صحيح ، لكنه من الدور بحيث لا تبنى عليه القواعد كما ذكرنا ، فأجازه أبو علي ، مثل هذا في القرآن لا ينبغي

السادسة: قوله: بل هي والاسم في موضع الابتداء يطلب الخبر ، و: في الحج ، هو الخبر ، هذا الذي ذكره تؤكد لما تقرر قبل من أنها إذا كانت بمعنى: ليس ، إنما تعمل في الاسم الرفع فقط ، وهي والاسم في موضع رفع بالابتداء ، وأن الخبر يكون مرفوعاً لذلك المبتدأ ، وقد بينا أن ذلك ليس بصحيح لنصب العرب الخبر إذا كانت بمعنى: ليس ، وعلى تقدير ما قاله لا يمكننا العلم بأنها تعمل عمل ليس في الاسم فقط إذا كان الخبر مرفوعاً ، لأنه ليس لنا إلا صورة: لا رجل قائم ، ولا امرأة.

(266/2)

فرجل هنا مبتدأ ، وقائم خبر عنه ، وهي غير عاملة ، وإنما يمتاز كونها بمعنى ليس ، وارتفاع الأسماء من كونه مبتدأ بنصب الخبر إذا كانت بمعنى ليس ، ورفع الخبر إذا كان ما بعدها مرفوعاً بالابتداء ، والأفلا يمكن العلم بذلك أصلاً لرجحان أن يكون ذلك الاسم مبتدأ ، والمرفوع بعده خبره وقال الزمخشري: وقرأ أبو عمرو ، وابن كثير الأولين بالرفع والآخر بالنصب لأنهما حملا الأولين على معنى

المنهي ، كأنه قيل : فلا يكون رِفْثٌ ولا فسوق ، والثالث على معنى الإخبار بانتقاء الجدال ، كأنه قيل ولا شك ولا خلاف في الحج ؛ وذلك أن قريشاً كانت تحالف سائر العرب ، فتقف بالمشعر الحرام وسائر العرب يقفون بعرفة ، وكانوا يقدمون الحج سنة ويؤخرونه سنة ، وهو النسيء ، فرد إلى وقت واحد ، ورد الوقوف إلى عرفة ، فأخبر الله تعالى أنه قد ارتفع الخلاف في الحج واستدل على أن المنهي عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال ، بقوله عليه السلام « من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج كهية يوم ولدته أمه » ، وأنه لم يذكر الجدال . انتهى كلامه .

وفيه تعقبات .

الأول : تأويله على أبي عمرو ، وابن كثير أنهما حملوا الأولين على معنى النهي بسبب الرفع والثالث على الإخبار بسبب البناء ، والرفع والبناء لا يقتضيان شيئاً من ذلك ، بل لافرق بين الرفع والبناء في أن ما كانا فيه كان مبنياً ، وأما أن الرفع يقتضي النهي ، والبناء يقتضي الخبر فلا ، ثم قراءة الثلاثة بالرفع وقراءتها كلها بالبناء يدل على ذلك ، غاية ما فرق بينهما أن قراءة البناء نص على العموم ، وقراءة الرفع مرجحة له ، فقراءتهما الأولين بالرفع والثالث بالبناء على الفتح إنما ذلك سنة متبعة إذا لم يتأد ذلك إليهما إلا على هذا الوجه من الوجوه الجائزة في العربية في مثل هذا التركيب

الثاني : قوله : كأنه قيل : ولا شك ولا خلاف في الحج ، وترشيح ذلك بالتاريخ الذي ذكره بهذا التفسير مناقض لما شرحه هو به الجدال ، لأنه قال قبل : ولا جدال ولا مراة مع الرفقاء والخدم والمكارين . وهذا التفسير في الجدال مخالف لذلك التفسير .

الثالث : أن التاريخ الذي ذكره هو قولان في تفسير : ولا جدال ، للمتقدمين اختلافهم : في الموقف : لابن زيد ، ومالك ، والنسيء : لمجاهد ، فجعلهما هو شيئاً واحداً سبباً للإخبار أن لا جدال في الحج .

الرابع : قوله واستدل على أن المنهي عنه هو الرفث والفسوق دون الجدال إلى آخر كلامه ، ولا دليل في ذلك ، لأن الجدال إن كان من باب المحذور فقد اندرج في قوله ﴿ ولا فسوق ﴾ وعمومه ، وإن كان من باب المكروه وترك الأولى ، فلا يجعل ذلك شرطاً في غفران الذنوب فذلك رتب صلى الله عليه وسلم غفران الذنوب على

النهي عن ما يفسد الحج من المحذور فيه، الجائر في غير الحج، وهو الجماع المكثي عنه بالرفث؛ ومن المحذور المنوع منه مطلقاً في الحج وفي غيره، وهو معصية الله المعبر عنها بالفسوق، وجاء قوله لاجدال، من باب التميم لما ينبغي أن يكون عليه الحاج، من: إفراغ أعماله للحج، وعدم المخاصمة والمجادلة

(267/2)

فمقصد الآية غير مقصد الحديث، فلذلك جمع في الآية بين الثلاثة، وفي الحديث اقتصر على الاثنين وقد بقي الكلام على هذه الجملة: أي مراد بها النفي حقيقة فيكون إخليلاً؟ أو صورتها صورة النفي والمراد به النهي؟ اختلفوا في ذلك فقال في (المنتخب) قال أهل المعاني: ظاهر الآية نفي، ومعناها نهى أي: فلا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا، كقوله تعالى ﴿ لا ريب فيه ﴾ أي: لا تترابوا فيه، وذكر القاضي أن ظاهر الخبر، ويحتمل النهي، فإذا حمل على الخبر فمعناه أن حجه لا يثبت مع واحدة من هذه الخلال، بل يفسد، فهو كالضد لها وهي مانعة من صحته، ولا يستقيم هذا المعنى، إلا إن أريد بالرفث الجماع، والفسوق: الزنا، وباجدال: الشك في الحج وفي وجوبه، لأن الشك في ذلك كفر ولا يصح معه الحج، وحملت هذه الألفاظ على هذه المعاني حتى يصح خبر الله، لأن هذه الأشياء لا توجد مع الحج، وإذا حمل على النهي، وهو خلاف الظاهر، صلح أن يراد بالرفث الجماع، ومقدماته، وقول الفحش والفسوق والجدال جميع أنواعهما لإطلاق اللفظ، فيتناول جميع أقسامه لأن النهي عن الشيء نهى عن جميع أقسامه وتكون الآية جلية على الأخلاق الجميلة، ومشيئة إلى قهر القوة الشهوانية، بقوله ﴿ فلا رث ﴾ وإلى قهر القوة النفسانية بقوله: ﴿ ولا فسوق ﴾ وإلى قهر القوة الوهمية بقوله: ﴿ ولا جدال ﴾ فذكر هذه الثلاثة لأن منشأ الشر محصور فيها، وحيث نهى عن الجدال حمل الجدال على تقرير الباطل وطلب المال والجاه، لا على تقرير الحق ودعاء الخلق إلى الله والذب عن دينه انتهى ما لخصناه من كلامه.

والذي نختاره أنها جملة ، صورتها صورة الخبر ، والمعنى على النهي ، لأنه لو أريد حقيقة الخبر لكان زامياً لهذا المعنى تركيب غير هذا التركيب ، ألا ترى أنه لو قال إنسان مثلاً من دخل في الصلاة فلا جماع لامراته ، ولا زنا بغيرها ، ولا كفر في الصلاة ، يريد الخبر ، وأن هذه الأشياء مفسدة لها لم يكن هذا الكلام من الفصاحة في رتبة قوله : من دخل في الصلاة فلا صلاة له مع جماع امرأته وزناه وكفره ؟ فالذي يناسب المعنى الخبري نفي صحة الحج مع وجود الرفث والفسوق والجدال لافيهن فيه ، هكذا الترتيب العربي الفصيح ، وإنما أتى في النهي بصورة النفي إيذاناً بأن المنهي عنه يستبعد الوقوع في الحج ، حتى كأنه مما لا يوجد ، ومما لا يطلع الخبير عنه بأنه لا يوجد .

(268/2)

وقال في (المنتخب) أيضاً : إن كان المراد بالرفث الجماع فيكون نهياً عن ما يقتضي فساد الحج ، والإجماع منعقد على ذلك ، ويكون نفيًا للصحة مع وجوده ، وإن كان المراد به التحدث مع النساء في أمر الجماع ، أو الفحش من الكلام ، فيكون نهياً لكمال الفضيلة .

وقال ابن العربي ليس نفيًا لوجود الرفث ، بل نفي لمشروعيته ، فإن الرفث يوجد من بعض الناس فيه ، وإخبار الله تعالى لا يجوز أن تقع بخلاف مخبره ، وإنما يرجع النفي إلى وجوده مشروعاً ، لا إلى وجوده محسوساً ، كقوله ﴿ والمطلقات يتربصن بأفئسهن ثلاثة قروء ﴾ ومعناه مشروعاً لا محسوساً ، فإننا نجد المطلقات لا يتربصن ، فعاد النفي إلى الحكم الشرعي لا إلى الوجود الحسي ، وهذا كقوله ﴿ لا يمسه إلا المطهرون ﴾ إذا قلنا إنه وارد في الآدميين ، وهو الصحيح ، لأن معناه لا يمسه أحد منهم شرعاً ، فإن وجد للسل فعلى خلاف حكم الشرع ، وهذه الدقيقة التي فاتت العلماء ، فقالوا إن الخبر يكون بمعنى النهي ، وما وجد ذلك قط ، ولا يصح أن يوجد ، فإنهما يختلفان حقيقة ، ويتباينان وصفاً انتهى كلام ابن العربي وتلخص في هذه الجملة أربعة أقوال :

أحدهما: أنها إخبار بنفي أشياء مخصوصة وهي: الجماع، والزنا، والكفر.

الثاني: أنها إخبار بنفي المشروعية لابنفي الوجود

الثالث: أنها إخبار بصورة، والمراد بها النهي

الرابع: التفرقة في قراءة ابن كثير، وابن عمر، وبأن الأولين في معنى النهي، والثالث خبر، وهذه الجملة في

موضع جواب الشرط إن كانت: مَنْ، شرطية، وفي موضع الخبر، إن كانت مَنْ، موصولة.

وعلى كلا التقديرين لا بد فيها من رابط يربط جملة الجزاء بالشرط، إذا كان الشرط بالإسم، والجملة الخبرية

بالمبتدأ الموصول إذا لم يكن إياه في المعنى، ولا رابط هنا ملفوظ به، فوجب أن يكون تقديراً.

ويحتمل وجهين.

أحدهما: أن يقدر منه، بعد: ولا جدال، ويكون: منه، في موضع الصفة، ويحصل به الربط كما حصل في

قولهم: السمن متوان بدرهم أي: متوان منه، ومنه صفة للمنون.

والثاني: أن يقدر بعد الحج، وتقديره: في الحج منه أوله، أو ما أشبهه مما يحصل به الربط.

وللكوفيين تخرج في مثل هذا، وهو أن تكون الألف واللام عوضاً عن الضمير، فعلى مذهبهم يكون التقدير في

قوله: في الحج، في حجه، فنابت الألف واللام عن الضمير، وحصل بها الربط

قال بعضهم: وكرر في الحج، فقال: في الحج، ولم يقل: فيه، جرياً على عادة العرب في التأكيد في إقامة المظهر

مقام المضمرة، كقول الشاعر:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء . . .

انتهى كلامه، وهو في الآية أحسن لبعده من الأول، ولجسيته في جملة غير الجملة الأولى، ولإزالة توهم أن يكون

الضمير عائداً على: من، لا على: الحج، أي: في فإرض الحج.

وعلى ما اخترناه من أن المراد بهذه الإخبار النهي، يكون هذه الأشياء الثلاثة منهيًا عنها في الحج
أما الرفث فأكثر أهل العلم، خلفاً وسلفاً، أنه يراد به هنا الجماع، وأنه منهي عنه بالآية، وأجمع العلماء على أن
الجماع يفسد الحج، وأن مقدمته توجب الدم، إلا ما رواه بعض المجهولين عن أبي هريرة، أنه سمع يقول: «
للمحرم من امرأته كل شيء إلا الجماع» وقد اتفقت الأمة على خلافه، وعلى أن من قبل امرأته بشهوة فعليه دم
، وروي ذلك عن علي، وابن عباس، وابن عمر، وعطاء، وعكرمة، وإبراهيم، والثعلبي، وابن جبير
، وهو قول فقهاء الأمصار.

وذهب أبو محمد بن حزم إلى حل تقبيل امرأته ومباشرتها، ويتجنب الوطى؛
وأما فسوق والجدال، وإن كان منهيًا عنهما في غير الحج، فإنما خص بالذكر في الحج تعظيمًا لحرمة الحج،
ولأن التلبس بالمعاصي في مثل هذه الحال من التشهير، لفعل هذه العبادة، أفحش وأعظم منه في غيرها ألا ترى

إلى قوله صلى الله عليه وسلم في حق الصائم « فلا يرفث ولا يبجل، فإن جهل عليه فليقل إني صائم بـ » وإلى

قوله وقد صرف وجه الفضل بن العباس عن ملاحظة النساء في الحج « إن هذا يوم، من ملك فيه سمعه
وبصره غفر له؟ » ومعلوم خطر ذلك في غير ذلك اليوم، ولكنه خصه بالذكر تعظيمًا لحرمة

وفي قوله: ولا فسوق، إشارة إلى أنه يحدث للحج توبة من المعاصي حتى يرجع من ذنوبه كيوم ولدته أمه

﴿ وما تفعلوا من خير يعلمه الله ﴾ هذه جملة شرطية، وتقدم الكلام على إعراب نظيره في قوله: ﴿ وما

نسخ من آية ﴾ وخص الخير، وإن كان تعالى عالماً بالخير والشر، حثاً على فعل الخير، ولأن ما سبق من ذكر

فرض الحج، وهو خير، ولأن نستبدل بتلك المنهيات أضدادها، فنستبدل بالرفث الكلام الحسن والفعل

الجميل، وبالفسوق الطاعة، والجدال الوفاق، لأن يكثر رجاء وجه الله تعالى، ولأن يكون وعداً بالثواب

وجواب الشرط وهو: يعلمه الله، فإما أن يكون عبر عن المجازاة عن فعل الخير بالعلم، كأنه قيل يجازكم الله به

، أو يكون ذكر المجازاة بعد ذكر العلم، أي يعلمه الله فيثيب عليه، وفي قوله وما تفعلوا، التقات، إذ هو

خروج من غيبة إلى خطاب، وحمل على معنى من، إذ هو خروج من أفراد إلى جمع، وعبر بقوله تفعلوا،

عن ما يصدر عن الإنسان من فعل وقول ونية، إما تغليبا للفعل، وإما إطلاقاً على القول، والإعتقاد لفظ الفعل

، فإنه يقال: أفعال الجوارح، وأفعال اللسان، وأفعال القلب، والضمير في يعلمه، عائد على: ما، من قوله:
وما تفعلوا، و: من، في موضع نصب، ويتعلق بمحذوف

(270/2)

وقد خبط بعض المعربين فقال: إن: من خير، متعلق: بتفعلوا، وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر محذوف
تقديره: وما تفعلوه فعلاً من خير يعلمه الله، جزم بجواب الشرط، والهاء في يعلمه الله، يعود إلى خير انتهى
قوله.

ولولا أنه مسطر في التفسير لما حكيته، وجهة التخييط فيه أنه زعم أن من خير، متعلق: بتفعلوا، ثم قال:
وهو في موضع نصب نعتاً لمصدر.

فإذا كان كذلك كان العامل فيه محذوفاً، فيناقض هذا القول كون: من، يتعلق: بتفعلوا، لأن: من، حيث
تعلقت بتفعلوا كان العامل غير محذوفاً وقوله والهاء تعود إلى خير خطأ فاحش لأن الجملة جواب لجملة
شرطية بالاسم، فالهاء عائدة على الاسم، أعني: اسم الشرط، وإذا جعلتها عائدة على الخير عري الجواب
عن ضمير يعود على اسم الشرط، وذلك لا يجوز، لو قلت من يأتي يخرج خالد، ولا يقدر ضميراً يعود على
إسم الشرط، لم يجز بخلاف الشرط إذا كان بالحرف، فإنه يجوز خلوا الجملة من الضمير نحو إن تأتي يخرج
خالد.

﴿ وتزودوا فإن خير الزاد التقوى ﴾ روي عن ابن عباس أنها نزلت في ناس من اليمن يحجون بغير زاد ،
ويقولون: نحن متوكلون بحج بيت الله أفلا يطعمنا ؟ فيتوصلون بالناس ، وربما ظلموا وغصبوا ، فأمروا بالتزود
، وأن لا يظلموا أو يكونوا كالأعلى الناس ،
وروي عن ابن عمر قال: إذا أحرموا ومعهم أزودة رما بها ، واستأنفوا زاداً آخر ، فنهوا عن ذلك ، وأمروا
بالتحفظ بالزاد والتزود.

فعلى ما روي من سبب نزول هذه الآية يكون أمراً بالتزود في الأسفار الدنيوية ، والذي يدل عليه سياق ما قبل هذا الأمر وما بعده ، أن يكون الأمر بالتزود هنا بالنسبة إلى تحصيل الأعمال الصالحة التي تكون له كالفراغ سفره للأخرة ، ألا ترى أن قبله: ﴿ وما فعلوا من خير يعلمه الله ﴾ ومعناه الحث والتحريض على فعل الخير الذي يترتب عليه الجزاء في الآخرة ؟ وبعبارة ﴿ فإن خير الزاد التقوى ﴾ والتقوى في عرف الشرع والقرآن عبارة عن ما يتقى به النار ؟ ويكون مفعول تزودوا ، محذوفاً تقديره ، وتزودوا التقوى ، أو: من التقوى ، ولما حذف المفعول أتى بجبرين ظاهراً ليبدل على أن المحذوف هو هذا الظاهر ، ولو لم يحذف المفعول لآتي به مضمراً عائداً على المفعول ، أو كان يأتي ظاهراً تفخيماً لذكر التقوى ، وتعظيماً لشأنها

وقد قال بعضهم في التزود للأخرة :

إذا أنت لم ترحل بيزاد من التقى . . .

ولا قيت بعد الموت من قد تزودا

ندمت على أن لا تكون كمثلته . . .

وأنت لم ترصد كما كان أرصدا

وقال بعض عرب الجاهلية:

فلو كان حمد يخلد الناس لم يمت . . .

ولكن حمد الناس ليس يخلد

ولكن منه باقيات وراثته . . .

فأورث بنيك بعضها وتزود

تزود إلى يوم الممات فإنه . . .

وإن كرهته النفس آخر موعد

وصعد سعدون الجنون تلاً في مقبرة ، وقد انصرف ناس من جنازة فناداهم

ألياً عسكر الأحياء . . .

هذا عسكر الموتى

أجابوا الدعوة الصغرى . . .

وهم منتظرو الكبرى

يحثون على الزاد . . .

ولا زاد سوى التقوى

يقولون لكم جدوا . . .

فهذا غاية الدنيا

وقيل : أمر بالتزود لسفر العبادة والمعاش ، وزاده الطعام والشراب والمركب والمال ، وبالتزود لسفر المعاد ،

وزاده تقوى الله تعالى ، وهذا الزاد خير من الزاد الأول لقوله ﴿ فَإِنْ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى ﴾ .

فتلخص من هذا كله ثلاثة أقوال:

أحدها : أنه أمر بالتزود في أسفار الدنيا ، فيكون مفعول تزودوا ، ما ينتفعون به ، فإن خير الزاد ما تكفون به

وجوهكم من السؤال ، وأنفسكم من الظلم ، وقال البغوي قال المفسرون : التقوى هنا : الكعك والزيت

والسويق والتمر والزبيب وما يشاكل ذلك من المطعومات

والثاني : أنه أمر بالتزود لسفر الآخرة ، وهو الذي نختاره

والثالث : أنه أمر بالتزود في السفرين ، كأن التقدير : وتزودوا ما تنتفعون به لما جل سفركم وآجله

وأبعد من ذهب إلى أن المعنى : وتزودوا الرفيق الصالح ، إلا أن عنى به العمل للمصالح ، فلا يبعد ، لأنه هو القول

الثاني الذي اخترناه.

وقال أبو بكر الرازي : احتمل قوله : وتزودوا ، الأمرين من زاد الطعام وزاد التقوى ، فوجب الحمل عليهما ، إذ

لم تقم دلالة على تخصيص أحد الأمرين ، وذكر التزود من الأعمال الصالحة في الحج ، لأنه أحق شيء

بالاستكثار من أعمال البر فيه لمضاعفة الثواب عليه ، كما نص على خطر الفسوق ، وإن كان محظوراً في غيره

، تعظيماً لحُرمة الإحرام ، وإخباراً أنه فيه أعظم مأثماً

ثم أخبر أن زاد التقوى خيرهما لبقاء نفعه ، ودوام ثوابه ، وهذا يدل على بطلان مذهب أهل التصوف ، والذين يسافرون بغير زاد ولا راحلة ، لأنه تعالى خاطب بذلك من خاطبه بالحج ، وعلى هذا قال النبي صلى الله عليه وسلم ، حين سئل عن الاستطاعة ، فقال «هي الزاد والراحلة» انتهى كلامه .

ورد عليه بأن الكاملين في باب التوكل لا يطن عليهم إن سافروا بغير زاد ، لأنه صغلو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير ، تغدوا خِماصاً ، وتروح بطاناً

وقال تعالى: ﴿ ومن يتوكل على الله فهو حسبه ﴾ وقد طوى قوم الأيام بلاغذاء ، وبعضهم أكفى باليسير من القوت في الأيام ذوات الأعداد ، وبعضهم بالجرع من الماء

وصح من حديث أبي ذر أكفاؤه بما عزم شهراً ، وخرج منها وله عكن ، وأن جماعة من الصحابة أكفوا أياماً كثيرة ، كل واحد منهم بتمر في اليوم

فأما خرق العادات من دوران الرحي بالطحين ، وامتلاء الفرن بالعجين ، وإن لم يكن هناك طعام ، ونحو ذلك ، فحكوا وقوع ذلك .

(272/2)

وقد شرب سفيان بن عيينة ضلة سفيان الثوري من ماء زمزم فوجدها سويقاً ، وقد صح وثبت خرق العوائد لغير الأنبياء عليهم السلام ، فلا يتكرر ذلك إلا من مدّع ذلك ، وليس هو على طريق الاستقامة ككثير ممن شاهدناهم يدعون ، ويدعى ذلك لهم

﴿ واتقون ﴾ هذا أمر يخوف الله تعالى ، ولما تقدم ما هلي على اجتناب أشياء في الحج ، وأمروا بالتزود للمعاد ، وأخبر بالتقوى عن خير الزاد ، ناسب ذلك كله الأمر بالتقوى ، والتحذير من ارتكاب ما تحل به عقوبته ، ثم قال ﴿ يا أولي الألباب ﴾ تحريكاً لامتنال الأمر بالتقوى ، لأنه لا يحذر العواقب ، إلا من كان ذالِبٍ فهو

الذي تقوم عليه حجة الله ، وهو القابل للأمر والنهي ، وإذا كان ذو اللب لا يتقي الله ، فكأنه لالب له ، وقد تقدم الكلام على مثل هذا النداء في قوله ﴿ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب ﴾ فأغنى عن إعادته. والظاهر من اللب أنه لب مناط التكليف ، فيكون عاملاً لا اللب الذي هو مكتسب بالتجارب ، فيكون خاصاً ، لأن المأمور باتقاء الله هم جميع المكلفين

﴿ ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم ﴾ سبب نزولها أن العرب تخرجت لما جاء الإسلام أن يحضروا أسواق الجاهلية.

كعكاظ ، وذو الحجاز ، ومجنة ، فأباح الله لهم ذلك ، قلالين عمر ، وابن عباس ، ومجاهد ، وعطاء ؛ وقال مجاهد أيضاً : كان بعض العرب لا ينحرون مذبحرمون ، فنزلت في إباحة ذلك ، وروي عن ابن عمر أنها نزلت فيمن يكرى في الحج ، وأن حجه تام

وقرأ ابن مسعود ، وابن عباس ، وابن الزبير فضلاً من ربكم في مواسم الحج ، والأولى جعل هذا تفسيراً ، لأنه مخالف لسواد المصحف الذي أجمعت عليه الأمة

والجناح معناه: الدرك ، وهو أعم من الإثم ، لأنه فيما يقتضي العقاب ، وفيما يقتضي الجزر والعقاب ، وعنى بالفضل هنا الأرباح التي تكون سبب التجارة ، وكذلك ما تحصل عن الأجر بالكراء في الحج ، وقلنعقد الإجماع على جواز التجارة والاكسب بالكل ، والإتجار إذا أتى بالحج على وجهه إلا ما نقل شاذاً عن سعيد بن جبير ، وأنه سأله أعرابي أن أكرى إلي ، وأنا أريد الحج أفيجزيني ؟ قال «لا ، ولا كرامة» .

وهذا مخالف لظاهر الكتاب والإجماع فلا يعول عليه

ومناسبة هذه الآية لما قبلها ، أنه لما نهى عن الجدال ، والتجارة قد تفضي إلى المنازعة ، ناسب أن يتوقف فيها لأن ما أفضى إلى المنهي عنه منهي عنه ، أو لأن التجارة كانت محرمة عند أهل الجاهلية وقت الحج ، إذ من يشتغل بالعبادة يناسبه أن لا يشغل نفسه بالأكسب الدنيوية ، ألأن المسلمين لما صار كثير من المباحات محرماً عليهم في الحج ، كانوا بصدد أن تكون التجارة من هذا القبيل عندهم ، فأباح الله ذلك ، وأخبرهم أنه لا درك عليهم فيه في أيام الحج.

ويؤيد ذلك قراءة من قرأ: في مواسم الحج.

وحمل أبو مسلم الآية على أنه: فيما بعد الحج، ونظيره: ﴿فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله﴾ فقاس: الحج، على: الصلاة، وضعف قوله بدخول الفاء في: فإذا قضيتم، وهذا فصل بعد ابتغاء الفضل، فدل على أن ما قبل الإفاضة، وقع في زمان الحج

ولأن محل شبهة الامتناع هو التجاري في زمان الحج، لا بعد الفراغ منه، لأن كل أحد يعلم حل التجارة إذ ذاك، فحمله على محل الشبهة أولى، ولأن قياس الحج على الصلاة، قياس فاسد، لاتصال أعمال الصلاة بعضها ببعض، وافتراق أعمال الحج بعضها من بعض، ففي خلالها يبقى الحج على الحكم الأول، حيث كرهى حاجاً، لا يقال: حكم الحج مستحب عليه في تلك الأوقات، بدليل حرمة الطيب واللبس ونحوهما، لأنه قياس في مقابلة النص، فهو ساقط. ونسب للياه فزان.

الفضل هنا هو ما يعمل الإنسان مما يرحبه فضل الله ورحمته، من إعانة ضعيف، وإغاثة ملهوف، وإطعام جائع؛ واعترضه القاضي بأن هذه الأشياء واجبة أو مندوب إليها، فلا يقال فيها لا جناح عليكم، إنما يقال: في المباحات والتجارة إن وقعت نقصاً في الطاعة لم تكن مباحة، وإن لم توقع نقصاً فالأولى تركها، فهي إذاً جارية مجرى الرخص.

وتقدم إعراب مثل: أن تبتغوا، في قوله: ﴿فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ و: من وبكم، متعلق: تبتغوا، و: من، لا ابتداء الغاية، أو بمحذوف، وتكون صفة لفضل

فتكون: من، لا ابتداء الغاية أيضاً، أو للتبويض، فيحتاج إلى تقدير مضاف محذوف أي من فضول.

﴿فإذا أفضتم من عرفات﴾ قيل: فيه دليل على وجوب الوقوف بعرفة، لأن الإفاضة لا تكون إلا بعده

انتهى هذا القول، ولا يظهر من هذا الشرط الوجوب، إنما يعلم منه الحصول في عرفة، والوقوف بها، فهل ذلك

على سبيل الوجوب أو الندب؟ لا دليل في الآية على ذلك، لكن السنة الثابتة والإجماع يدلان على ذلك وقال في (المنتخب) : الإفاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات، وما لا يتم الواجب إلا به وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب، فثبت أن الآية دالة على أن الحصول في عرفات واجب في الحج، فإذا لم يأت به لم يكن إيتاء بالحج المأمور به، فوجب أن لا يخرج عن العهدة، وهذا يقتضي أن يكون الوقوف بعرفة شرطاً. انتهى كلامه.

فقوله: الإفاضة من عرفات مشروطة بالحصول في عرفات، كلام مبهم، فإن عنى مشروط وجودها، أي وجود الإفاضة بالحصول في عرفات، فصحيح، والوجود لا يدل على الوجوب، وإن عنى مشروط وجودها بالحصول في عرفات فلا نسلم ذلك، بل نقول: لو وقف بعرفة واتخذها مسكناً إلى أن مات لم تجب عليه الإفاضة منها، ولم يكن مفراطاً في واجب إذا مات بها، وحجة تام إذا كان قد أتى بالأركان كلها

(274/2)

وقوله: وما لا يتم الواجب، إلى آخر الجملة، مرتبة على أن الإفاضة واجبة، وقد منعنا ذلك وقولنا ثبت أن الآية دالة على أن الحصول في عرفات واجب في الحج، مبني على ما قبله، وقد بينا أنه لا يلزم ذلك، بخلافه، لا تدل على تعيين زمان، بل تدل على تيقن الوجود أو رجحانه، فظاهره يقتضي أنه متى أفاض من عرفات جاز له ذلك، واقتضى ذلك أن الوقوف بعرفة الذي عتق به الإفاضة كان مجزياً. ووقت الوقوف من زوال شمس يوم عرفة إلى طلوع الفجر من يوم النحر بلا خلاف، وأجمعوا على أن من وقف بالليل فحجه تام، ولو أفاض قبل الغروب، وكان وقف بعد الزوال، فأجمعوا على أن حجة تام، إلا ما لكأ فقال: يبطل حجه.

وروي نحوه عن الزبير، وقال مالك: ويحج من قابل وعليه هدي ينحره في حجه القابل ومن قال: حجه تام، فقال الحسن: عليه هدي، وقال ابن جريج: بدنة، وقال عطاء، والثوري، وأبو حنيفة

، والشافعي ، وأحمد ، وأبو ثور: عليه دم.

ولو أفاض قبل الغروب ثم عاد إلى عرفة ، فدفع بعد الغروب فذهب أبو حنيفة ، والثوري ، وأبو ثور ، إلى أنه لا يستقط الدم.

وذهب الشافعي ، وأحمد ، وإسحاق ، وداود الطبري إلى أنه لا شيء عليه
وحديث عروة بن مضر: وأفاض من عرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه ، وقضى تشه ، موافق لظاهر
الآية في عدم اشتراط جزء من الليل إلا ما صد عنه الإجماع من أن الوقوف قبل الزوال لا يجزئ ، وأن من أفاض
نهاراً لا شيء عليه.

و: من ، في قوله: من عرفات ، لابتداء الغاية ، وهي تتعلق بأفضتم ، وظاهر هذا اللفظ يقتضي عموم
عرفات ، فمن أي نواحيها أفاض أجزاءه ، ويقتضي ذلك جواز الوقوف ، بأي نواحي وقف ، والجمهور على أن
عرنة من عرفات.

وحكى الباجي ، عن ابن حبيب: أن عرنة في الحل ، وعرنة في الحرم ، وقيل: الجدار الغربي من مسجد عرنة لو
سقط سقط في بطن عرنة ، ومن قال: بطن عرنة من عرفات ، فلو وقف بها فروي عن ابن عباس ، والقاسم ،
وسالم أنه: من أفاض من عرنة لا حجه له ، وذكره ابن المنذر عن الشافعي ، وأبو المصعب عن مالك ، وروى
خالد بن نوار عن مالك أن حجه تام

ويهريق دماً ، وذكره ابن المنذر عن مالك أيضاً.

وروي: عرفة كلها موقف ، وارتفعوا عن بطن عرنة؛ وأكثر الآثار ليس فيها هذا الاستثناء ، فهي كظاهر
الآية.

وكيفية الإفاضة أن يسيروا سيراً جميلاً ، ولا يبطؤوا ضعيفاً ، ولا يؤذوا ماشياً ، إذ كان صلى الله عليه وسلم إذا
دفع من عرفات أعنتق ، وإذا وجد فرجة نص

والعنتق: سير سريع مع رفق ، والنص: سير شديد فوق العتق ، قاله الأصمعي ، والنضر بن شميل

ولو تأخر الإمام من غير عذر دفع الناس.

والتعريف الذي يصنعه الناس في المساجد ، تشبيهاً بأهل عرفة ، غير مشروع ، فقال بعض أهل العلم هو ليس بشيء ، وأول من عرف ابن عباس بالبصر ، وعرف أيضاً عمرو بن حريث ، وقال أحمد أرجوان لا يكون به بأس ، وقد فعله غير واحد : الحسن ، ويكر ، وثابت ، ومحمد بن واسع كانوا يشهدون المسجد يوم عرفة وأما الصوم يوم عرفة للواقفين بها ، فقال يحيى بن سعيد الأنصاري يجب عليهم الفطر ، وأجازهم بعضهم ، وصامه عثمان بن القاضي ، وابن الزبير ، وعائشة

وقال عطاء : أصومه في الشتاء ولا أصومه في الصيف ، والجمهور على أن ترك الصوم أولى ، اتباعاً لرسول الله صلى الله عليه وسلم.

﴿ فاذكروا الله عند المشعر الحرام ﴾ الفاء جواب إذا ، والذكر هنا الدعاء والتضرع والثناء ، أو صلاة

المغرب والعشاء بالمزدلفة ، أو الدعاء.

وهذه الصلاة أقوال ثلاثة يبيّن عليها أهل الأمر: أمر ندب ، أم أمر وجوب ؟ وإذا كان الذكر هو الصلاة فلا دلالة فيه على الجمع بين الصلاتين ، فيصير الأمر بالذكر بالنسبة إلى الجمع بين الصلاتين مجملًا بيّنة فعله صلى الله عليه وسلم ، وهو سنة بالمزدلفة

ولو صلى المغرب قبل أن يأتي المزدلفة ، فقال أبو حنيفة ، ومحمد لا يجزئه ، وقل عطاء ، وعروة ، والقاسم ، وابن جبير ، ومالك ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبو ثور: ليس الجمع شرطاً للصحة.

ومن له عذر عن الإفاضة ممن وقف مع الإمام صلى كل صلاة لوقتها ، قاله ابن المواز

وقال مالك : يجمع بينهما إذا غاب الشفق ، وقال ابن القاسم إن رجا أن يأتي المزدلفة ثلث الليل ، فليؤخر الصلاتين حتى يأتيها ، وإلا صلى كل صلاة لوقتها.

وهل يصلحها بإقامتين دون أذان ؟ أو بأذان واحد للمغرب وإقامتين ؟ أو بأذنين وإقامتين ؟ أو بأذان وإقامة للأولى ، وبلا أذان وإقامة للثانية ؟ أقوال أربعة

الأول: قول سالم، والقاسم، والثرفعي، وإسحاق، وأحمد في أحد قولييه.

والثاني: قول زفر، والطحاوي، وابن حزم، وروى عن أبي حنيفة

والثالث: قول مالك.

والرابع: قول أبي حنيفة، والسنة أن لا يتطوع الجامع بينهما.

والمشعر مفعول من شعر، أي: المعلم: والحرام لأنه ممنوع أن يفعل فيه ما نهى عن من محظورات الإحرام.

وهذا المشعر يسمى: جمعاً، وهو ما بين جبلي المزدلفة من حد مفضى عرفة إلى بطن محسر، قاله ابن عباس،

وابن عمر، وابن جبير، ومجاهد؛ وتسمى العرب وادي محسن وادي النار، وليس المأزمان ولا وادي محسر

من المشعر الحرام، والمأزم.

المضيق، وهو مضيق واحد بين جبلين، ثنوه لمكان الجبلين

وقيل: المشعر الحرام هو قزح، وهو الجبل الذي يقف عليه الإمام، وعليه الميمنة

قيل: وهو الصحيح لحديث جابر: أن النبي صلى الله عليه وسلم، لما صلى الفجر، يعني بالمزدلفة، بغلس

ركب ناقته حتى أتى المشعر الحرام، فدعا وكبر وهلل، ولم يزل واقفاً حتى أسفر، فعلى هذا لم تعرض الآية

المذكور للذكر بالمزدلفة، لا على أنه الدعاء ولا الصلاة بها، وإنما هذا أمر بالذكر عند هذا الجبل، وهو قزح

الذي ركب إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم، فدعا عنده وكبر وهلل، ووقف بعد صلاته الصبح

بالمزدلفة بغلس حتى أسفر، ويكون ثم جملة محذوفة التقدير: فإذا أفضتم من عرفات، وتمت بالمزدلفة،

فاذكروا الله عند المشعر الحرام

(276/2)

ومعنى العندية هنا القرب منه، وكونه يليه

ومزدلفة كلها موقف، إلا وادي محسر، وجعلت كلها موقفاً لكونها في حكم المشعر، ومتصلة به، وقيل:

سميت المزدلفة وما تضمنه الحد الذي ذكر مشعراً ، ووحد لاستوائه في الحكم ، فكان كالمكان الواحد
وقال في (المنتخب) : هذا الأمر يدل على أن الحصول عند المشعر الحرام واجب ، ويكفي فيه المرور كما في
عرفة ، فأما الوقوف هناك فمسنون.
انتهى كلامه .

وكون الوقوف مسنوناً هو قول جمهور العلماء ، وقال أبو حنيفة هو واجب ، فمن تركه من غير عذر فعليه دم ،
فإن كان له عذر أو خاف الزحام فلا بأس أن يجعل بليلاً
ولا شيء عليه .

وقال ابن الزبير ، والحسن ، وعلقمة ، والشعبي ، والنخعي ، والأوزاعي الوقوف بمزدلفة فرض ، ومن فاته
فقد فاته الحج ، ويجعل إحرامه عمرة

والآية لا تدل إلا على مطلوبة الذكر عند المشعر الحرام ، لا على الوقوف ، ولا على المبيت بمزدلفة ، وأجمعوا
على أن المبيت ليس بركن .
وقال مالك : من لم يبيت بها فعليه دم ، وإن أقام بها أكثر ليلة فلا شيء عليه ، لألمبيت بها سنة مؤكدة ، عند
مالك .

وهو مذهب عطاء ، وقتادة ، والزهري ، والثوري ، وأبي حنيفة ، وأحمد ، وإسحاق ، وأبي ثور
وقال الشافعي : إن خرج منها بعد نصف الليل فلا شيء عليه ، أو قبله افتدى ، والفدية شاة
ومطلق الأمر بالذكر لا يدل على ذكر مخصوص

قال بعضهم : وأولى الذكر أن يقول : اللهم كما وفقنا فيه فوفقنا لذكرك كما هديتنا ، واغفر لنا وارحمنا كما
وعدتنا بقولك وقولك الحق ﴿ فإذا أفضتم ﴾ ويتلو إلى قوله : ﴿ إن الله غفور رحيم ﴾ ثم بعد ذلك يدعو
بما شاء من خير الدنيا والآخرة

والذي يظهر أن ذكر الله هنا هو الثناء علي ، والحمد له ، ولا يراد بذكر الله هنا ذكر لفظة الله ، وإنما المعنى
اذكروا الله بالألفاظ الدالة على تعظيمه ، والثناء عليه ، والحمد له

وعند منسوب بأذكروا ، وهذا مما يدل على أن جواب إذا ، لا يكون عاملاً فيها ، لأن مكان إنشاء الإفاضة

غير مكان الذكر، لأن ذلك عرفات، وهذا المشعر الحرام، وإذا اختلف المكانان لزم من ذلك ضرورة اختلاف الزمانين، فلا يجوز أن يكون الذكر عند المشعر الحرام واقعاً وقت إنشاء الإفاضة ﴿واذكروه كما هداكم﴾ هذا الأمر الثاني هو الأول، وكرر على سبيل التوكيد والمبالغة في الأمر بالذكر لأن الذكر من أفضل العبادات، أو غير الأول، فيراد به تعلقه بتوحيد الله، أي واذكروه بتوحيده كما هداكم بهدايته، أو اتصال الذكر لمعنى: اذكروه ذكراً بعد ذكر، قال هذا القول محمد بن قاسم النحوي أو الذكر المفعول عند الوقوف بمزدلفة غداة جمع، ويراد بالأول صلاة المغرب والعشاء بالمزدلفة، حكاه القاضي أبو يعلى.

(277/2)

والكاف في: كما، للتشبيه، وهي في موضع نصب إما على النعت لمصدر محذوف، وإما على الحال وقد تقدم هذا البحث في غير موضع.
والمعنى: أوجدوا الذكر على أحسن أحواله من مماثلته لهداية الله لكم إذ هدايته إياكم أحسن ما أسدي إليكم من النعم، فليكن الذكر من الحضور والديمومة في الغاية حتى تماثل إحسان الهداية، ولهذا المعنى قال الزمخشري: اذكروه ذكراً حسناً كما هداكم هدية حسنة انتهى.
ويحتمل أن تكون الكاف للتعليل على مذهب من أثبت هذا المعنى للكاف، كجبن التقدير: كما هداكم، أي: اذكروه وعظموه للهداية السابقة منه تعالى لكم، وحكى سيبويه كما أنه لا يعلم، فتجاوز الله عنه، أي لأنه لا يعلم، وثبت لها هذا المعنى الأخفش، وابن برهان
وما، في: كما، مصدرية أي: كهدايته إياكم، وجوز الزمخشري، وابن عطية أن تكون: ما، كافة للكاف عن العمل، والفرق بينهما أن: ما، المصدرية تكون هي وما بعدها في موضع جر، إذ ينسبك منها مع الفعل مصدر، والكاف لا يكون ذلك فيها إذ لا عمل لها البتة، والأولى حملها على أن ما، مصدرية لإقرار الكاف على ما

استقر لها من عمل الجبر ، وقد منع أن تكون الكاف مكشوفة بما عن العمل أبوسعده ، وعلي بن مسعود بن

الفرحان صاحب (المستوفي) واحتج من أثبت ذلك بقول الشاعر:

لعمرك إنني وأبا حميد . . .

كما النشوان والرجل الحليم

أريد هجاءه وأخاف ربي . . .

وأعلم أنه عبد لئيم

والهداية هنا خاصة ، أي : بأن ردكم في مناسك حجكم إلى سنة إبراهيم صلى الله على نبينا وعليه ، فما

عامة تتناول أنواع الهدايا من معرفة الله ، ومعرفة ملائكته وكتبه ورسوله وشرائعه

﴿ وإن كنتم من قبله لمن الضالين ﴾ إن هنا عند البصريين هي التي للتوكيد المخففة من الثقيلة ، ودخلت على

الفعل الناسخ كما دخلت على الجملة الابتدائية

واللام في : لمن ، وما أشبهه فيها خلاف : أهي لام الابتداء لزمتم للفرق ؟ أم هي لام أخرى اجتمعت للفرق ؟

ومذهب الفراء .

في إن نحو هذا هي النافية بمعنى ما ، واللام بمعنى إلا ، وذهب الكسائي إلى أن بمعنى : قد ، إذا دخل على

الجملة الفعلية ، وتكون اللام زائدة ، وبمعنى ما ، النافية إذا دخل على الجملة الاسمية ، واللام بمعنى إلا ،

ودلال هذه المسألة تذكر في علم النحو.

فعلى قول البصريين : تكون هذه الجملة مثبتة مؤكدة لا حصر فيها ، وعلى مذهب الفراء مثبتة إثباتاً محصوراً

، وعلى مذهب الكسائي : مثبتة مؤكدة من جهة غير جهة قول البصريين

ومن قبله ، يتعلق بمحذوف ، وببينه قوله لمن الضالين ، التقدير: وإن كنتم ضالين من قبله لمن الضالين ، ومن
تسمح من النحويين في تقديم الظرف والمجرور على العامل الواقع صلة للألف واللام ، فيقع على مذهبه من
قبله بقوله: من الضالين ، وقد تقدم نظير هذا.

والهاء في قبله ، عائدة على الهدى المفهوم من قوله هداكم ، أي: وإن كنتم من قبل الهدى لمن الضالين ،
ذكرهم تعالى بنعمة الهداية التي هي أتم النعم ليوالوا ذكره والثناء عليه تعالى ، والشكر الذي هو سبب لمزيد
الإععام ، وقيل: تعود الهاء على القرآن ، وقيل: على النبي صلى الله عليه وسلم
والظاهر في الضلال أنه ضلال الكفر ، كما أن الظاهر في الهداية هداية الإيمان ، وقيل من الضالين عن مناسك
الحج ، أو عن تفصيل شعائره.

﴿ ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ﴾ صح عن عائشة قالت: كان الحمس هم الذين أنزل الله تعالى فيهم

﴿ ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ﴾ رجعوا إلى عرفات ، وفي (الجامع) للترمذي عن عائشة قالت:

كانت قريش ومن على دينها ، وهم الحمس ، يقفون بالمزدلفة ، يقولون نحن قطان الله ، وكان من سواهم يقفون
بعرفة ، فأنزل الله: ﴿ ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ﴾ قال أبو عيسى: هذا حديث حسن صحيح.

وروى محمد بن جبير بن مطعم ، عن أبيه ، قال خرجت في طلب بعير بعرفة ، فرأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم قائماً بعرفة مع الناس قبل أن يبعث ، فقلت والله إن هذا من الحمس ، فما شأنه واقفاً هاهنا مع
الناس ؟ وكان وقوف رسول الله صلى الله عليه وسلم بعرفة إلهاماً من الله تعالى وتوفيقاً إلى ما هو شرع الله
ومراده ، وكانت قريش قد ابتدعت أشياء: لا يأقظون الأقط ، ولا يسلون السمن وهم محرمون ، ولا يدخلون
بيتاً من شعر ، ولا يستظلون إلا في بيوت الأدم ، ولا يأكلون حتى يخرجوا إلى الحل وهم حرم ، ولا يطوف القادم
إلى البيت إلا في ثياب الحمس ، ومن لم يجد ذلك طاف عرياناً ، فإن طاف بثيابه ألقاها فلا يأخذها أبداً ، لا هو
ولا غيره ، وتسمى العرب تلك الثياب اللقى ، وسمحو للمرأة أن تطوف وعليها درعها ، وكانت قبل تطوف
عريانة ، وعلى فرجها نسعة ، حتى قالت امرأة منهم

اليوم يبدو بعضه أو كله . . .

وما بدا منه فلا أحله

فلما أنزل الله ﴿ ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ﴾ وأنزل: ﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا ﴾ أباح لهم ما حرموا على أنفسهم من الوقوف بعرفة ، ومن الأكل والشرب واللباس ، فعلى هذا الذي نقل من سبب النزول ، فيكون المخاطبون بالإفاضة هنا قريشاً وحلفاءها ، ومن دان بدينها ، وهم الحمس .

(279/2)

وهذا قول الجمهور .

وقيل : الخطاب عام لقريش وغيرها .

والإفاضة المأمور بها هي من عرفات ، إلا أن ثم ، على هذا ، تخرج عن أصل موضوعها العربي من أنها تقتضي التراخي في زمان الفعل السابق ، وقد قال ﴿ فإذا أفضتم من عرفات فاذكروا الله عند المسجد الحرام واذكروه كما هداكم ثم أفيضوا ﴾ الإفاضة قد تقدمت ، وأمروا بالذكر إذا أفاضوا ، فكيف يؤمر بها بعد ذلك بشم التي تقتضي التراخي في الزمان ؟ وأجيب عن هذا بوجوه

أحدهما : أن ذلك من الترتيب الذي في الذكر ، لا من الترتيب في الزمان الواقع فيه الأفعال ، وحسن هذا أن الإفاضة السابقة لم يكن مأموراً بها ، إنما كان المأمور به ذكر الله إذا فعلت ، والأمر بالذكر عند فعلها لا يدل على الأمر بها ، ألا ترى أنك تقول : إذ ضربك زيد فاضربه ؟ فلا يكون زيدا مأموراً بالضرب ، فكأنه قيل ثم لتكن تلك الإفاضة من عرفات لا من المزدلفة كما تفعله الحمس ، وزعم بعضهم أن ثم ، هنا بمعنى الواو ، لا تدل على ترتيب ، كأنه قال : وأفيضوا من حيث أفاض الناس ، فهي تحذف كلام على كلام مقتطع من الأول ،

وقد جوز بعض النحويين أن : ثم ، تأتي بمعنى الواو ، فلا ترتيب

وقد حمل بعض الناس : ثم ، هنا على أصلها من الترتيب بأن جعل في الكلام تقدماً وتأخيراً ، فجعل ﴿ ثم أفيضوا ﴾ معطوفاً على قوله : ﴿ واتقون يا أولي الألباب ﴾ كأنه قيل : ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ،

واستغفروا الله إن الله غفور رحيم، ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم، فإذا أفضتم من عرفات، وعلى هذا تكون هذه الإفاضة المشروطة بها، تلك الإفاضة المأمور بها، لكن التقديم والتأخير هو مما يختص بالضرورة، ونزله القرآن عن حمله عليه، وقد أمكن ذلك بجعل: ثم، للترتيب في الذكر لا في الفعل الواقع بالنسبة للزمان، أو بجعل الإفاضة المأمور بها هنا غير الإفاضة المشروطة بها، وتكون هذه الإفاضة من جمع إلى منى، والمخاطبون بقوله ﴿ثم أفيضوا﴾ جميع المسلمين، وقد قال بهذا: الضحاك، وقوم معه، ورجحه الطبري، وهو يقتضيه ظاهر القرآن

وقال الزمخشري فإن قلت: فكيف موقع: ثم؟ قلت: نحو موقعها في قولك: أحسن إلى الناس ثم لا تحسن إلى غير كريم، يأتي: ثم، لتفاوت ما بين الإحسان إلى الكريم، والإحسان إلى غيره وبعد ما بينهما، فكذلك حين أمره بالذكر عند الإفاضة من عرفات، قال: ثم أفيضوا، التفاوت ما بين الإفاضتين، وأن احدهما صواب والثانية خطأ.

انتهى كلامه.

وليس الآية كالمثال الذي مثله، وحاصل ما ذكر أن ثم، تسلب الترتيب، وأنها لها معنى غيره سماه بالتفاوت والبعدها لما بعدها مما قبلها، ولجزء في الآية أيضاً ذكر الإفاضة الخطأ فيكون ثم، في قوله: ثم أفيضوا، جاءت لبعدها ما بين الإفاضتين وتفاوتهما، ولا نعلم أحداً سبقه إلى إثبات هذا المعنى لثم،

(280/2)

و: من حيث، متعلق: بأفيضوا، و: من، لابتداء الغاية، و: حيث، هنا على أصلها من كونها ظرف مكان، وقال القفال: من حيث أفاض الناس، عبارة عن زمان الإفاضة من عرفة، ولا حاجة إلى إخراج حيث عن موضوعها الأصلي، وكأنه رام أن يغير بذلك بين الإفاضتين، لأن الأولى في المكان، والثانية في الزمان، ولا تغاير، لأن كلاً منهما يقتضي الآخر ويدل عليه، فهما متلازمان.

أعني : مكان الإفاضة من عرفات ، وزمانها .

فلا يحصل بذلك جواب عن مجيء العطف بشم

و : الناس ، ظاهره العموم في المفيضين ، ومعناه أنه الأمر القديم الذي عليه الناس ، كما تقول هذا مما يفعله الناس ، أي عادتهم ذلك ، وقيل : الناس أهل اليمن وربيعة ، وقيل : جميع العرب دون الحمس ، وقيل : الناس إبراهيم ومن أفاض معه من أبنائه والمؤمنين به ، وقيل إبراهيم وحده ، وقيل : آدم وحده ، وهو قول الزهري لأنه أبو الناس وهم أولاده وأتباعه ، والعرب تخاطب الرجل العظيم الذي له أتباع مخاطبة الجمع ، وكذلك من له صفات كثيرة ، ومنه قوله :

فأنت الناس إذ فيك الذي قد . . .

حواه الناس من وصف جميل

ويؤيده قراءة ابن جبير : من حيث أفاض الناس ، بآياء من قوله ﴿ ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ﴾

وإطلاق الناس على : واحد من الناس هو خلاف الأصل ، وقد رجح هذا بأن قوله ﴿ من حيث أفاض

الناس ﴾ هو فعل ماض يدل على فاعل متقدم ، والإفاضة إنما صدرت من آدم وإبراهيم ، ولا يلزم هذا

الترجيح ، لأن : حيث ، إذا أضيفت إلى جملة مصدرية بماض جاز أن يراد بالماضي حقيقته ، كقوله تعالى ﴿

فأتوهن من حيث أمركم الله ﴾ وتارة يراد به المستقبل ، كقوله تعالى ﴿ ومن حيث خرجت فول وجهك ﴾

وهذا معروف في حيث ، فلا يلزم ما ذكره

وعلى تسليم أنه فعل ماض ، وأنه يدل على فاعل متقدم لا يلزم من ذلك أن يكون فاعله واحداً لأنه قبل صدور

هذا الأمر بالإضافة كان إما جميع من أفاض قبل تغيير قريش ذلك ، وإما غير قريش بعد تغييرهم من ساقن

حج من العرب ، فالأولى حمل الناس على جنس المفيضين العام ، أو على جنسهم الخاص

وقد رجح قول من قال بأنهم أهل اليمن وربيعة بحج أبي بكر بالناس ، حين أمره رسول الله صلى الله عليه

وسلم ، وأمره أن يخرج بالناس إلى عرفات فيقف بها ، فإذا غربت الشمس أفاض بالناس حتى يلتقي بهم جميعاً

، فبييت بها ، فتوجه أبو بكر إلى عرفات ، فمر بالحمس وهم وقوف بجمع ، فلما ذهب ليجاوزهم قالت له

الحسن: يا أبا بكر: أين تجاوزنا إلى غيرنا؟ هذا موقف آبائك فمضى أبو بكر كما أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى عرفات، وبها أهل اليمن وبيعة.

(281/2)

وهذا تأويل قوله: ﴿ من حيث أفاض الناس ﴾ فوقف بها حتى غربت الشمس، ثم أفاض بالناس إلى المشعر الحرام، فوقف بها، فلما كان عند طلوع الشمس أفاض منه وقراء ابن جبير: من حيث أفاض الناس، بالياء، قراءة شاذة، وفيها تنبيه على أن الإفاضة من عرفات شرع قديم، وفيها تذكير بذكر عهد الله وأن لا ينسى، وقد ذكرنا أنه يقول على أن المراد بالناسي آدم عليه السلام، ويحتمل أن يكون الناسي في قراءة سعيد معناه التارك، أي للوقوف بمزدلفة، أولاً، ويكون يراد به الجنس، إذ الناسي يراد به التارك للشيء، فكأن الغنى، والله أعلم أنهم أمروا بأن يفيضوا من الجهة التي يفيض منها من ترك الإفاضة من المزدلفة، وأفاض من عرفات، ويكون الناسي يراد به الجنس، فيكون موافقاً من حيث المعنى لقراءة الجمهور، لأن الناس الذين أمرنا بالإفاضة من حيث أفاضوا، هم التاركون للوقوف بمزدلفة، والجالعون الإفاضة من عرفات على سنن من سن الحج، وهو إبراهيم عليه السلام، بخلاف قريش، فإنهم جعلوا الإفاضة من المزدلفة، ولم يكونوا ليقفوا بعرفات فيفيضوا منها قال ابن عطية: ويجوز عند بعضهم حذف الياء، فيقول: الناس، كالقاص والهاد، قال: أما جوازه في العربية فذكره سيبويه، وأما كون جوازه مقروءاً به فلا أحفظه انتهى كلامه.

فقوله: أما جوازه في العربية فذكره سيبويه، ظاهر كلام ابن عطية أن ذلك جائز مطلقاً، ولم يجزه سيبويه إلا في الشعر، وأجازه الفراء في الكلام وأما قوله: وأما جوازه مقروءاً به فلا أحفظه، فكونه لا يحفظه قد حفظه غيره.

قال أبو العباس المهدي: أفاض الناسي بسعيد بن جبير، وعنه أيضاً: الناس بالكسر من غيرياء.

انتهى قول أبي العباس المهدي

﴿ واستغفروا الله ﴾ أمرهم بالاستغفار في مواطن مظنة القبول، وأماكن الرحمة، وهو طلب الغفران من الله باللسان مع التوبة بالقلب، إذ الاستغفار باللسان دون التوبة بالقلب غير نافع، وأمروا بالاستغفار، وإن كان فيهم من لم يذنب، كمن بلغ قبيل الإحرام ولم يقارف ذنباً وأحرم، فيكون الاستغفار من مثل هذا لأجل أنه ربما صدر منه تقصير في أداء الواجبات والاحتراز في المحظورات، وظاهر هذا الأمر أنه ليس بطلب غفران من ذنب خاص، بل طلب غفران الذنوب، وقيل: إنه أمر بطلب غفران خاص، والتقدير: واستغفروا الله مما كان من مخالفتكم في الوقوف والإفاضة، فإنه غفور لكم، رحيم فيما فرطتم فيه في حللكم وإحرامكم، وفي سفركم ومقامكم.

وفي الأمر بالاستغفار عقب الإفاضة، أو معها، دليل على أن ذلك الوقت، وذلك المكان المفاض منه،

والمذهوب إليه من أزمان الإجابة وأماكنها، والرحمة والمغفرة

وقد روي أنه صلى الله عليه وسلم خطب عشية عرفة فقال: «أيها الناس! إن الله تعالى تطاول عليكم في

مقامكم، فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لحسنكم، إلا التبعات فيما بينكم، فامضوا على اسم الله

(282/2)

فلما كان غداة جمع خطب فقال: «أيها الناس! إن الله قد تطاول عليكم، فعوض التبعات من عند»

وأخرج أبو عمرو بن عبد البر في (التمهيد) ثلاثة أحاديث تدل على أن الله تعالى يباهي بحجاج بيته ملائكته،

وأنه يغفر لهم ما سلف من ذنوبهم، وأنه ضمن عنهم التبعات

و: استغفر، يتعدى لاثنتين، الثاني منهما مجرف الجر، وهو من فعول، استغفرت الله من الذنب، وهو

الأصل، ويجوز أن تحذف: من، كما قال الشاعر:

أستغفر الله ذنباً لُهِتَ حصيه . . .

رب العباد إليه الوجه والعمل

تقديره: من ذنب ، وذهب أبو الحسن بن الطراوة إلى أن استغفر ، يتعدى بنفسها إلى مفعولين صريحين ، وأن قولهم : استغفر الله من الذنب ، إنما جاء على سبيل التضمن ، كأنه قال تبت إلى الله من الذنب ، وهو محجوج بقول سيبويه ، ونقله عن العرب وذلك مذكور في علم النحو ، وحذف هنا المفعول الثاني للعلم به ، ولم يجيء في القرآن مثبتاً ، لا مجروراً بمن ، ولا منصوباً ، بخلاف غفر ، فإنه تارة جاء في القرآن مذكوراً مفعولاً ، كقوله : ﴿ ومن يغفر الذنوب إلا الله ﴾ وتارة محذوفاً .

كقوله تعالى : ﴿ يغفر لمن يشاء ﴾ وجاء : استغفر ، أيضاً معدى باللام ، كما قال تعالى ﴿ فاستغفروا لذنوبهم ﴾ ﴿ واستغفر لذنبك ﴾ وكان هذه اللام ، والله أعلم ، لام العلة ، وأن ما دخلت عليه مفعول من أجله ، واستعمل هنا للطلب ، كاستوهب واستطعم واستعان ، وهو أحد المعاني التي جاء لها استعمل ، وقد ذكرنا ذلك في قوله : ﴿ وإياك نستعين ﴾

﴿ إن الله غفور رحيم ﴾ هذا كالسبب في الأمر بالاستغفار ، وهو أنه تعالى كثير الغفران ، كثير الرحمة ، وهاتان الصفتان للمبالغة ، وأكثر بناءً فعول ، من : فَعَلَ ، نحو : غفور ، وصفوح ، وصبور ، وشكور ، وضروب ، وقتول ، وتروك ، وهجوم ، وعلوك ، وأكثر بناءً فعيل ، من فَعَلَ بكسر العين نحو : رحيم ، وعليم ، وحفيظ ، وسميع ، وقد يتعارضان

قالوا : رقب فهو رقيب ، وقدر فهو قدير ، وجهل فهو جهول ؛ وقد تقدم الكلام على نحو هذه الجملة ، أعني أن يكون آخر الكلام ذكر اسم الله ، ثم يعاد بلفظه بعد : إن ، والأولى أن يطلق الغفران والرحمة ، وإن ذلك من شأنه تعالى .

وقيل : إن المغفرة الموعودة في الآية هي عند الدفع من عرفات ، وقيل إنها عند الدفع من جمع إلى منى ، والأولى ما قدمناه .

﴿ فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذا ذكركم آباء كلؤشد ذكرا ﴾ وسبب نزولها أنهم كانوا إذا اجتمعوا في الموسم تفاخروا بآبائهم ، فيقول أحدهم كان يقرى الضيف ، ويضرب بالسيف ، ويطعم الطعام ، وينحر

الجزور ، وفك العاني ، ويجر النواصي ، ويفعل كذا وكذا

فنزلت .

وقال الحسن : كانوا إذا حدثوا أقسموا بالآباء ، فيقولون .

وأبيك ، فنزلت .

وقال السدي : كانوا إذا قضوا المناسك وأقاموا بمنى يقوم الرجل ويسأل الله فيقول اللهم إن أبي كان عظيم الجفنة ، كثير المال فأعطني بمثل ذلك ليس يذكر الله ، إنما يذكر أباه ويسأل الله أن يعطيه في دنياه ، وكان معناه أبووائل ، وابن زيد ، فنزلت : فإذا قضيتم ، أي أدتتم وفرغتم

(283/2)

كقوله : ﴿ فإذا قضيت الصلاة ﴾ أي : أدت ، وقد يعبر بالقضاء عن ما يفعل من العبادات خارج الوقت المحدود ، والقضاء إذا علق على فعل النفس فالمراد منه الإتمام والفراغ ، كقولهم ما فاتكم فاقضوا وإذا علق على فعل غيره ، فالمراد منه الإلزام ، كقوله : قضى الحاكم بينهما ، والمراد من الآية الفراغ وقال بعض المفسرين : يحتمل أن يكون هذا الشرط والجزاء ، كقولك : إذا حججت فطف وقف بعرفة ، فلا نعي بالقضاء الفراغ من الحج ، بل الدخول فيه ، ونعي بالذكر ما أمروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام ، والطواف والسعي ، فيكون المعنى : فإذا شرعتم في قضاء المناسك ، أي : في أدائها فاذكروا . وهذا خلاف الظاهر ، لأن الظاهر الفراغ من المناسك لا الشروع فيها ، ويؤيد ذلك مجيء الفاء في إذا ، بعد الجمل السابقة .

والمناسك هي مواضع العبادة ، فيكون هذا على حذف مضاف ، أي : أعمال مناسككم ، أو العبادات

نفسها المأمور بها في الحج ، قاله الحسن ، أو الذبائح وإراقة الدماء ، قاله مجاهد

فاذكروا الله : هذا جواب : إذ ، والمعنى : إذا فرغتم من الوقوف بعرفة ، وفرتم من منى ، فعظموا الله وأنشأوا

عليه إذ هداكم لهذه الطاعة ، وسهلها ويسرها عليكم ، حتى أدبتم فرض ربكم وتخلصتم من عهدة هذا الأمر الشاق الصعب الذي لا يبلغ إلا بالتعب الكثير ، وانهماك النفس والمال ، وقيل الذكر هنا هو ذكر الله على الذبيحة ، وقيل : هو التكبيرات بعد الصلاة في يوم النحر وأيام التشريق ، وقيل بل المقصود تحويلهم عن ذكر آبائهم إلى ذكره تعالى كذكركم آباءكم تقدم هذا هو ذكر مفاخرهم ، أو السؤال من الله أن يعطيهم مثل ما أعطى آباءهم ، أو القسم بآبائهم ، وقيل : ذكر آبائهم في حال الصغر ، ولهجه بأبيه يقول : أبه أبه ، أول ما يتكلم .
وقيل : معنى الذكر هنا الغضب لله كما تغضب لوالديك إذا سبباً ، قاله أبو الجوزاء ، عن ابن عباس ونقل ابن عطية أن محمد بن كعب القرظي قرأ : كذركم آبؤكم ، برفع الآباء ، ونقل غيره عن محمد بن كعب أنه قرأ : آبؤكم ، على الإفراد ، ووجه الرفع أنه فاعل بالمصدر ، والمصدر مضاف إلى المفعول ، التقديمي كما يذكركم آبؤكم .

والمعنى : ابتهلوا بذكر الله والهجوا به كما يلج المرء بذكر ابنه

ووجه الإفراد أنه استغنى به عن الجمع ، لأنه يفهم الجمع من الإضافة إلى الجمع ، لأنه معلوم أن المخاطبين ليس لهم أب واحد ، بل آباء .

و : أو ، هنا قيل : للتخيير ، وقيل : للالاحة ، وقيل : بمعنى بل أشد ، جوزوا في إعرابه وجوهاً اضطروا إليها لاعتقادهم أن ذكراً بعد أشد تمييزاً بعد أفعل التفضيل ، فلا يمكن إقراره تمييزاً إلا بهذه التقادير التي قدورها ، ووجه إشكال كونه تمييزاً أن أفعل التفضيل إذا انتصب ما بعده فإنه يكون غير الذي قبله ، تقول : زيد أحسن وجهاً ، لأن الوجه ليس زيدا فإذا كان من جنس ما قبله انخفض نحو زيد أفضل رجل

(284/2)

فعلى هذا يكون التركيب في مثل : أضرب زيدا كضرب عمر وخالداً أو أشد ضرب ، بالجر لا بالنصب ، لأن المعنى أن أفعل التفضيل جنس ما قبله ، فجوزوا إذ ذلك بالنصب على وجوه .

أحدها: أن يكون معطوفاً على موضع الكاف في: ذكركم، لأنها عندهم نعت لمصدر محذوف، أي: ذكراً
كذكركم آباءكم أو أشد، وجعلوا الذكر ذكراً على جهة المجاز، كما قالوا شاعر شعر، قاله أبو علي وابن
جني.

الثاني: أن يكون معطوفاً على آباءكم، قاله الزمخشري، قال: بمعنى أو أشد ذكراً من آباءكم، على أن ذكراً من
فعل المذكور انتهى.

وهو كلام قلق، ومعناه: أنك إذا عطفت أشد على آباءكم كان التقدير: أو قوماً أشد ذكراً من آباءكم، فكان
القوم مذكورين، والذكر الذي هو تمييز بعد أشد هو من فعلهم، أي من فعل القوم المذكورين، لأنه جاء بعد أفعال
الذي هو صفة للقوم، ومعنى قوله: من آباءكم أي: من ذكركم لآباءكم.

الثالث: أنه منصوب بإضمار فعل الكون

والكلام محمول على المعنى.

التقدير: أو كونوا أشد ذكراً له منكم لآباءكم
ودل عليه أن معنى: فاذكروا الله؛ كونوا ذاكرين

قال أبو البقاء: قال: وهذا أسهل من حمله على المجاز، يعني في أن يجعل للذكر ذكر في قول أبي علي وابن

جني.

وجوزوا الجر في أشد على وجهين.

أحدهما: أن يكون معطوفاً على: ذكركم، قاله الزجاج، وابن عطية، وغيرهما.

فيكون التقدير: أو كذكر أشد ذكراً، فيكون إنذاك قد جعل للذكر ذكر.

الثاني: أن يكون معطوفاً على الضمير المجرور بالمصدر في: كذكركم، قاله الزمخشري.

قال ما نصه: أو أشد ذكراً في موضع جر، عطف على ما أضيف إليه الذكر في قوله كذكركم، كما تقول:

كذكر قريش آباءهم أو قوم أشد منهم ذكراً، وفي قول الزمخشري: العطف على الضمير المجرور من غير إعادة

الجار، فهي خمسة وجوه من الإعراب كلها ضعيف، والذي يتبادر إليه الذهن في الآية أنهم أمروا بأن يذكروا

الله ذكراً بماثل ذكر آباءهم أو أشد، وقد ساغ لنا حمل الآية على هذا المعنى بتوجيه واضح ذهلوا عنه، وهو أن

يكون: أشدّ، منصوباً على الحال، وهونعت لقوله ذكراً لو تأخر، فلما تقدّم اتصّب على الحال، كقولهم
لمية موحشاً طلل . . .

فلو تأخر لكان: لمية طلل موحش، وكذلك لو تأخر هذا لكان أو ذكراً أشدّ، يعنى: من ذكركم آباءكم،
ويكون إذ ذاك: أو ذكراً أشدّ معطوفاً على محل الكاف من: كذكركم، ويجوز أن يكون ذكراً مصدراً، لقوله
فاذكروا كذكركم، في موضع الحال، لأنه في التقدير: نعت نكرة تقدّم عليهما فاتصّب على الحال، ويكون أو
أشدّ، معطوفاً على محل الكاف حالاً معطوفة على حال، ويصير كقوله أضرب مثل ضرب فلان ضرباً،
التقدير ضرباً مثل ضرب فلان، فلما تقدّم اتصّب على الحال، وحسن تأخره أنه كالفاصلة في جنس المقطع

(285/2)

ولو تقدّم لكان: فاذكروا ذكراً كذكركم، فكان اللفظ يتكرر، وهم مما يجتنبون كثرة التكرار للفظ، فهذا
المعنى، ولحسن القطع، تأخر.

لا يقال في الوجه الأول: إنه يلزم فيه الفصل بين حرف العطف وهو: أو، وبين المعطوف الذي هو: ذكراً، بالحال
الذي هو: أشدّ، وقد نصوا على أنه إذا جاز ذلك فشرطه أن يكون المفصول به قسماً أو ظرفاً أو مجروراً،
وإن يكون حرف العطف على أزيد من حرف، وقد وجد هذا الشرط الآخر، ووكون الحرف على أزيد
من حرف، وفقد الشرط الأول، لأن المفصول به ليس بقسم ولا ظرف ولا مجرور، بل هو حال، لأن الحال هي
مفعول فيها في المعنى، فهي شبيهة بالحرف، فيجوز فيها ما جاز في الظرف

وهذا أولى من جعل: ذكراً، تمييزاً لأفعل التفضيل الذي هو وصف في المعنى، فيكون: للذكر ذكر بأن ينصبه
على محل الكاف، أو يجره عطفاً على ذكر المجرور بالكاف، أو الذي هو وصف في المعنى للذكر بأن ينصبه
ياضمار فعل أي: كونوا أشدّ، أو للذاكر الذكر، وبأن ينصبه عطفاً على: آباءكم، أو للذكر الفاعل بأن يجره
عطفاً على المضاف إليه الذكر، ولا يخفى ما في هذه الأوجه من الضعف، فينبغي أن ينزه القرآن عنها

﴿ فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا ﴾ قالوا : بين تعالى حال الذّاكرين له قبل مبعثه ، وحال المؤمنين بعد مبعثه ، وعلمهم بالثواب والعقاب

والذي يظهر أن هذا تقسيم للمأمورين بالذكر بعد الفراغ من المناسك ، وأنهم ينقسمون في السؤال إلى من يغلب عليه حب الدنيا ، فلا يدعو إلاّ بها ، ومنهم من يدعو بصالح حاله في الدنيا والآخرة ، وإن هذا من الالتفات ولو جاء على الخطاب لكان : فمنكم من يقول : ومنكم .

وحكمة هذا الالتفات أنهم ما وجهوا بهذا الذي لا ينبغي أن يسلكه عاقل ، وهو الاقتصار على الدنيا ، فأبرزوا في صورة أنهم غير المخاطبين بذكر الله بأن جعلوا في صورة الغائبين ، وهذا من التقسيم الذي هو من جملة ضروب البيان ، وهو تقسيم بدعي يحصره المقسم إلى هذين النوعين ، لا على ما يذهب إليه الصوفية من أن ثمّ قسماً ثالثاً لم يذكر لهم تعالى ، قالوا : وهم الراضون بقضائه ، المستسلمون لامره ، الساكنون عن كل دعاء ، وافتشاء ، ومفعول آتنا الثاني محذوف ، تقديره ما تريد ، أو : مطلوبنا ، أو ما أشبه .

هذا وجعل في زائدة ، وتكون الدنيا المفعول الثاني قول ساقط ، وكذلك جعل في معنى : من ، حتى يكون في موضع المفعول ، وحذف مفعولي آتي ، وأحدهما جائز اختصاراً واقتصاراً ، لأن هذا بابنا أعطى ، وذلك جائز فيه .

(286/2)

﴿ وما له في الآخرة من خلاق ﴾ تقدّم تفسير هذا في قوله : ﴿ ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ﴾ واحتملت هذه الجملة هنا معنيين : أحدهما : الاخبار بأنه لا نصيب له في الآخرة لاقتصاره على الدنيا .

والثاني : أن يكون المعنى إخباراً عن الداعي بأنه ما له في الآخرة من طلب نصيب ، فيكون هذا كالتوكيد لاقتصاره على طلب الدنيا ، وجمع في قوله ﴿ ربنا آتنا في الدنيا ﴾ ولو جرى على لفظ من ، لكان : ربّ

آتني .

وروعي الجمع هنا لكثرة من يرغب في الاقتصار على مطالب الدنيا ونيلها ، ولو أفرد توهم أن ذلك قليل ﴿ ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة ﴾ الحسنه : مطلقة ، والمعنى : أنهم سألوا الله في الدنيا الحالة الحسنه ، وقد مثل المفسرون ذلك بانها المرأة الصالحة ، قاله علي .

أو : العافية في الصحة وكفاف المال ، قاله قتادة

أو : العلم ، أو العبادة ، قاله الحسن

أو : المال ، قاله السدي ، وأبو وائل ، وابن زيد

أو : الرزق الواسع ، قاله مقاتل .

أو : النعمة في الدنيا ، قاله : ابن قتيبة ، أو القناعة بلرزق ، أو : التوفيق والعصمة ، أو : الأولاد الأبرار ، أو :

الثبات على الإيمان ، أو : حلاوة الطاعة ، أو : اتباع السنة ، أو : ثناء الخلق ، أو : الصحة والأمن والكفاءة

والنصرة على الأعداء ، أو : الفهم في كتاب الله تعالى .

أو : صحبة الصالحين ، قاله جعفر .

وعن الصوفية في ذلك مثل كثيرة .

﴿ وفي الآخرة حسنة ﴾ مثلوا حسنة الآخرة بأنها الجنة ، أو العفو والمغفرة والسلامة من هول الموقف وسوء

الحساب ، أو النعمة ، أو الحور العين ، أو تيسير الحساب ، أو مرافقة الأنبياء ، أو لذة الرؤية ، أو الرضا ، أو

اللقاء .

وقال ابن عطية : هي الحسنه ياجماع .

قيل : وينبغي أن تكون الحسنتان هما العافية في الدنيا والآخرة لثبوت ذلك في حديث الذي زاره رسول الله

صلى الله عليه وسلم وقد صار مثل الفرخ ، وأنه سأله عما كان يدعو به ، فأخبره أنه سأل الله في الدنيا تعجيل

ما يعاقبه به في الآخرة ، وأنه قال له : « لا تستطيعه » وقال : « هلاقت اللهم آتنا في الدنيا . . .

« إلى آخره .

فدعا بهما الله تعالى فشفاه .

وصح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكثر ما كان يدعو به ، وكان يقول ذلك فيما بين الركن والحجر الأسود ، وكان يأمر أن يكون أكثر دعاء المسلم في الموقف ، وأبو بكر أول من قالها في الموسم عام الفتح ، ثم اتبعه علي ، والناس أجمعون؛ وأنس سئل الدعاء فدعا بها ، ثم سئل الزيادة فأعادها ، ثم سئل الزيادة فقال ما تريدون ؟ قد سألت الله خير الدنيا والآخرة ﴿ وفي الآخرة حسنة ﴾ : الواو فيها لعطف شيئين على شيئين ، فعطفت في الآخرة حسنة على : الدنيا حسنة ، والحرف قد يعطف شيئين فأكثر على شيئين فأكثر ، تقول أعلمت زيدا أخاك منطلقاً وعمراً أباه مقيماً ، إلا إن ناب عن عاملين ففيه خلاف ، وفي الجواز تفصيل

(287/2)

وليس هذا من الفصل بين حرف العطف والمعطوف بالظرف والمجرور كما ظن بعضهم أجزأ ذلك مستدلاً به على ضعف مذهب الفارسي في أن ذلك مخصوص بالشعر ، لأن الآية ليست من هذا الباب ، بل من عطف شيئين فأكثر على شيئين فأكثر ، وإنما الذي وقع فيه خلاف أبي علي هو ضربت زيدا وفي الدار عمراً ، وإنما يستدل على ضعف مذهب أبي علي بقوله تعالى ﴿ الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن ﴾ ويقوله : ﴿ إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ وتام الكلام على هذه المسألة المذكور في علم النحو ﴿ وقتنا عذاب النار ﴾ هو سؤال بالوقاية من النار ، وهو أن لا يدخلوها ، وهي نار جهنم ، وقيل : المرأة السوء الكثيرة الشر .

وقال القيثري : واللام في النار لام الجنس ، فتحصل الاستعاذة عن نيران الحرقه ونيران الفرقة انتهى . وظاهر هذا الدعاء أنه لما كان قولهم وفي الآخرة حسنة ، يقتضي أن من دخل الجنة ، ولو آخر الناس ، صدق عليه أنه : أوتي في الآخرة حسنة ، قد دعوا الله تعالى أن يكونوا مع دخول الجنة يقيهم عذاب النار ، فكانه

دعاء بدخول الجنة أولاً دون عذاب ، وأنهم لا يكونون ممن يدخل النار بمعاصيهم ويخرجون منا بالشفاعة
ويحتمل أن يكون مؤكداً لطلب دخول الجنة ، كما قال بعض الصحابة
إنما أقول في دعائي : اللهم أدخلني الجنة ، وعافني من النار ، ولا أدري ما دندنتك ولا دندنة معاذ
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حولها ندندن» .

﴿ أولئك لهم نصيب مما كسبوا ﴾ تقدم انقسام الناس إلى فريقين: فريق اقتصر في سؤاله على دنياه ، وفريق
أشرك في دنياه أخراه ، فالظاهر أن : أولئك ، إشارة إلى الفريقين ، إذ المحكوم به ، وهو كون نصيب لهم مما
كسبوا ، مشترك بينهما ، والمعنى: أن كل فريق له نصيب مما كسب ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر
ولا يكون الكسب هنا الدعاء ، بل هذا مجرد إخبار من الله بما يؤول إليه أمر كل واحد من الفريقين ، وأن
انصباؤهم من الخير والشر تابعة لاكسابهم

وقيل : المراد بالكسب هنا الدعاء ، أي: لكل واحد منهم نصيب مما دعا به

وسمي الدعاء كسباً لأنه عمل ، فيكون ذلك ضماناً للإجابة ووعداً منه تعالى أنه يعطي كلاً منه نصيباً مما
اقتضاه دعاؤه ، إما الدنيا فقط ، وإما الدنيا والآخرة ، فيكون كقولنا : ﴿ من كان يريد حرث الآخرة ﴾ ﴿ ﴾
ومن كان يريد العاجلة ﴾ و ﴿ من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها ﴾ الآيات .

وكما جاء في الصحيح: وأما الكافر فيطعم بحسناته في الدنيا ما عمل لله بها ، فإذا أفضى إلى الآخرة لم يكن له
حسنة يجزى بها .

(288/2)

وفي المعنى الأول لا يكون فيه وعد بالإجابة

و: من ، في قوله: مما كسبوا ، يحتمل أن تكون للتبويض ، أي نصيب من جنس ما كسبوا ، ويحتمل أن يكون
للسبب ، و: ما ، يحتمل أن تكون موصولة للمعنى الذي أو موصولة مصدرية أي من كسبهم ، وقيل: أولئك ،

مختص بالإشارة إلى طالبي الحسنين فقط ، ولم يذكر ابن عطية غيره
وذكره الزمخشري بإزائه.

قال ابن عطية: وعد على كسب الأعمال الصالحة في صيغة الإخبار المجرد ، وقال الزمخشري أولئك
الداعون بالحسنين لهم نصيب من جنس ما كسبوا من الأعمال الصالحة ، وهو الثواب الذي هو منافع لجلسنة ،
أو من أجل ما كسبوا ، كقوله: مما خطاياهم اغرقوا ، ثم قال بعد كلام ويجوز أن يكون أولئك الفريقين جميعاً ،
وأن لكل فريق نصيباً من جنس ما كسبوا.
انتهى كلامه.

والأظهر ما قدمناه من أن: أولئك ، إشارة إلى الفريقين ، ويؤيده قوله ﴿ والله سريع الحساب ﴾ وهذا ليس
مما يختص به فريق دون فريق ، بل هذا بالنسبة لجميع الخلق ، والحساب يعم محاسبة العالم كلهم ، لا محاسبة هذا
الفريق الطالب الحسنين.

وروي عن ابن عباس: أن النصيب هنا مخصوص بمن حج عن ميت ، يكون الثواب بينه وبين الميت ، وروي
عنه أيضاً ، في حديث الذي سأل هل يحج عن أبيه .

وكان مات ؟ وفي آخره ، قال: فهل لي من أجره ؟ فنزلت هذه الآية ، قيل: وإذا صح هذا فتكون الآية منفصلة
عن التي قبلها ، معلقة بما قبله من ذكر الحج ومناسكه وأحكامه انتهى .

وليست كما ذكر منفصلة ، بل هي متصلة بما قبلها ، لأن ما قبلها هو في الحج ، وأنقسام الفريقين هو في الحج ،
فمنهم من كان يسأل الله الدنيا فقط ، ومنهم من يسأل الدنيا والآخرة

وحصل الجواب للسائل عن حجه عن أبيه أنه فيه أجر ؟ لعموم قوله: ﴿ أولئك لهم نصيب مما كسبوا ﴾
وقد أجاب ابن عباس بهذه الآية من سأله أن يكري دابته ويشترط عليهم أن يحج فهل يجزى عنه ؟ وذلك
لعموم قوله: ﴿ أولئك لهم نصيب مما كسبوا ﴾ .

﴿ والله سريع الحساب ﴾ ظاهره الإخبار عنه تعالى بسرعة حسابه ، وسرعته بانقضائه عجلة لا كتصدد

مدته ، فروي: بقدر حلب شاة ، وروي بمقدار فواق ناقة ، وروي بمقدار لحمة البصر

أولكونه لا يحتاج إلى فكر ، ولا رؤية كالعاجز ، قاله أبو سليمان

أو: لما علم ما للمحاسب وما عليه قبل حسابه ، قاله الزجاج

أو: لكون حساب العالم كحساب رجل واحد أو تقرب مجيء الحساب ، قاله مقاتل

قيل: كنى بالحساب عن المجازاة على الأعمال إذا كانت ناشئة عنها كقوله ﴿ ولم أدر ما حسابه ﴾ يعني ما

جزائي ، وقيل: كنى بالحساب عن العلم بمجاري الأمور ، لأن الحساب يفضي إلى العلم ، قاله الزجاج أيضاً

وقيل: عبر بالحساب عن القبول ل دعاء عباده ، وقيل: عبر به عن القدرة والوفاء ، أي: لا يؤخر ثواب محسن

ولا عقاب مسيء .

(289/2)

وقيل: هو على حذف مضاف ، أي: سريع مجيء يوم الحساب.

فالمقصود بالآية الإنذار بسرعة يوم القيامة

وقيل: سرعة الحساب تعالى رحمته وكثرتها ، فهي لا تغيب ولا تنقطع

وروي ما يقاربه عن ابن عباس.

وظاهر سياق هذا الكلام عموم الحساب للكافر والمؤمن إذ جاء بعد ما ظاهره أنه للطائعتين ، ويكون حطبين

الكفار تقريباً وتوبيخاً ، لأنه ليس له حسنة في الآخرة يجزى بها ، وهو ظاهر قوله ﴿ ولم أدر ما حسابه ﴾

وقال الجمهور: الكفار لا يحاسبون ، قال تعالى: ﴿ فلا تقيم لهم يوم القيامة وزناً ﴾ ﴿ وقد منا إلى ما عملوا

من عمل فجعلناه هباء منثوراً ﴾ وظاهر ثقل الموازين وخفقتها ، وما ترتب عليها في الآيات الواردة في القرآن

شمول الحسنات للبر والفاجر ، والمؤمن والكافر.

وقد تضمنت هذه الآيات الشريفة أن الحج له أشهر معلومات ، وجمعها على أشهر لقلتها ، وهي شوال ،

وذو القعدة ، وذو الحجة.

بكمالها ، على ما يقتضيه ظاهر الجمع بوصفها: بمعلومات ، لعلمهم بها.

وأخبر تعالى أن من أزم نفسه الحج فيها فلا يرفق ولا يفسق ولا يجادل ، فنهاء عن مفسد الحج مما كان جائزاً قبله ، وما كان غير جائز مطلقاً ليسوي بين التحريمين ، وإن كان أحدهما مؤقتاً ، والآخر ليس بمؤقت ثم لما نهى عن هذه المفسدات ، أخبر تعالى أن ما يفعله الإنسان من الخير الذي فرض الحج منه يعلمه الله ، فهو تعالى يثيب عليه .

ثم أمر تعالى بالتزود للدار الآخرة بأعمال الطاعات ، ودخل فيها ما هم ملتبسون به من الحج ، وأخبر أن خير الزاد هو ما كان وقاية بينك وبين النار ، ثم نادى ذوي العقول الذين هم أهل الخطاب ، وأمرهم باتقاء عقابه ، لأنه قد تقدم ذكر المناهي ، فناسب أن ينتهوا على اتقاء عذاب الله بالمخالفة فيما نهى عنه ، ثم أنه لما كان الحاج مشغولاً بهذه العبادة الشاقة ، ملتبساً بأقوالها وأفعالها ، كان مما يتوهم أنها لا يمزج وقتها بشيء غير أفعالها ، فبين تعالى أنه لا حرج على من ابتغى فيها فضلاً بتجارة ، أو اجارة ، أو غير ذلك من الأعمال المعينة على كلف الدنيا ، ثم أمرهم تعالى بذكره عند المشعر الحرام إذا أفاضوا من عرفات ، ليرجعهم بذكره إلى الاشتغال بأفعال الحج ، لئلا يستغرقهم التعلق بالتجارات والمكاسب ، ثم أمرهم بالذكر على هدايته التي منحها إياهم ، وقد كانوا قبل في ضلال ، فاصطفاهم للهداية ، ثم أمرهم بأن يفيضوا من حيث أفاض الناس ، وهي التي جرت عادة الناس بأن يفيضوا منها ، وذلك المكان هو عرفة ، والمعنى أنهم أمروا أن يكونوا تلك الإفاضة السابقة من عرفة لا من غيرها ، كما ذكر في سبب النزول وأتى بـم لا لترتيب في الزمان ، بل للترتيب في الذكر ، لافي الوقوع

(290/2)

ثم أمر بالاستغفار ، ثم أمر بعد أداء المناسك بذكر الله تعالى ، ولما كان الإنسان كثيراً ما يذكر أباه ويثني عليه بما أسلفه من كريم المآثر ، وكان ذلك عندهم الغاية في الذكر ، مثل ذكر الله بذلك الذكر ، ثم أكد مطلوبة المبالغة في الذكر بقوله : أو أشد ، ليفهم أن ما مثل به أولاً ليس إلا على طريق ضرب المثل لهم ؛ والمقصود أن لا

يغفلوا عن ذكر الله تعالى طرفة عين

ثم قسم مقصد الحاج إلى دنيوي صرف ، ولدى دنيوي وأخروي ، وبين ذلك في سؤاله ، إياه وذكر أن من اقتصر على دنياه فإنه لا حظ له في الآخرة ، ثم أشار إلى مجموع الصنفين بأن كلا منهما له مما كسب من أعمال حظ ، إن خيراً فخير ، وإن شراً فشر ، وأنه تعالى حسابه سريع ، فيجازي العبد بما كسب

(291/2)

وَأذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ
وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (203) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ
وَهُوَ الَّذِي الْخِصَامُ (204) وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ
(205) وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلِبِئْسَ الْمِهَادُ (206) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُشْرِي
نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ (207) يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً تَتَّبِعُوا
خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ (208) فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمْ الْبَيِّنَاتُ فَاذْكُرُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ
حَكِيمٌ (209) هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاللَّهُ تَرْجِعُ الْأُمُورُ
(210) سَلَّ نَبِيُّ إِسْرَائِيلَ كَمَا آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ لِقَوْلٍ لِلَّهِ شَدِيدُ الْعِقَابِ
(211) زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ
يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ (212)

العجلة: الإسراع في شيء والمبادرة ، وتعجل تفعل منه وهو إما بمعنى استقبل ، وهو أحد المعاني التي يجيء لها تفعل فيكون بمعنى استعجل ، كقولهم تكبر واستكبر ، وتيقن واستيقن ، وتقضى واستقضى ، وتعجل واستعجل ، يأتي لازماً ومتعدياً ، تقول: تعجلت في الشيء وتعجلته ، واستعجلت في الشيء واستعجلت زيدا ، وإما بمعنى الفعل المجرد ويكون بمعنى : عجل ، كقولهم: تلبث بمعنى لبث ، وتعجب وعجب ، وتبرأ أو

بريء ، وهو أحد المعاني التي جاء لها تفعل

الحشر: جمع القوم من كل ناحية ، والحشر مجتمعهم ، يقال منه حشر يحشر ، وحشرات الأرض دوابها

الصغار ، وقال الراغب: الحشر: ضم المفترق وسوقه ، وهو بمعنى الجمع الذي قلناه

الإعجاب: أفعال من العجب وأصله ، لما لم يكن مثله قاله المفضل ، وهو الاستحسان للشيء والميل إليه
والتعظيم ، تقول أعجبتني زيد.

والهمزة فيه للتعدّي ، وقال الراغب: العجب حيرة تعرض للإنسان بسبب الشيء وليس هو شيئاً له في ذاته

حالة ، بل هو بحسب الإضافات إلى من يعرف السبب ، ومن لا يعرفه

وحقيقة أعجبتني كذا أي: ظهر لي ظهوراً لم أعرف سببه.

انتهى كلامه.

وقد يقال عجبت من كذا في الإنكار ، كما قال زياد الأعجم

عجبت والدهر كثير عجبه . . .

من عنزي سبني لم أضربه

اللدد: شدة الخصومة ، يقال: لددت تلد لدداً ولدادة ، ورجل ألد وامرأة لداء ، ورجال ونساء لداً ، ورجل

التدد ويلتدد أيضاً شديد الخصومة ، وإذا غلب خصمه قيل لده يلده ، متعدياً ، وقال الراجز:

يلد أقران الرجال اللدد . . .

واشتقاقه من لذيدي العنق ، وهما: صفحتاه ، قاله الزجاج ، وقيل: من لذيدي الوادي وهما جانباه ، سميا

بذلك لإعوجاجهما ، وقيل: هو من لده: حبسه ، فكأنه يحبس خصمه عن مفاوضته ومقاومته

الخصام: مصدر خاصم ، وجمع خصم يقال: خصم وخصوم وخصام ، كبجر وبحور بحار ، والأصل في

الخصومة التعميق في البحث عن الشيء ، ولذلك قيل في زوايا الأوعية: خصوم ، الواحد.

خصم.

النسل: مصدر: نسل ينسل ، وأصله الخروج بسرعة ومن قولهم نسل وير البعير ، وشعر الحمار ، وريش

الطائر: خرج فسقط منه ، وقيل: النسل الخروج متتابعاً ، ومنه: نسال الطائر ما يتابع سقوطه من ريشه ،

وقال:

فسلي ثيابي من ثيابك تنسل . . .

والإطلاق على الولد نسلًا من إطلاق المصدر على المفعول ، يسمى بذلك لخروجه من ظهر الأب ، وسقوطه من بطن الأم بسرعة.

جهنم: علم للنار وقيل: إسم الدرك الأسفل فيها ، وهي عربية مشتقة من قولهم ركية جهنم إذا كانت بعيدة القمر ، وقد سمي الرجل بجهنم أيضاً فوعلم ، وكلاهما من الجهم وهو الكراهة والغلظة ، فالنون على هذا زائدة ، فوزنه: فعنل ، وقد نصوا على أن جهنماً وزنه فعنال وقد ذهب بعض أصحابنا إلى أن فعنلاً بناء مفقود في كلامهم ، وجعل دونكاً فعلاً ، كهد بس .
والواو أصل في بنات الأربعة كهي في: ورتل ، والصحيح إثبات هذا البناء .

(292/2)

وجاءت منه الفاظ ، قالوا: ضغظ من الضغاطة ، وهي الضخامة ، وسفنج ، وهجنف للظلم والزونك:

القصير سمي بذلك لأنه يزوك في مشيته

أي: يتبختر ، قال حسان:

أجمعت أنك أنت الأم من مشى . . .

في فحش زانية وزوك غراب

وقال بعضهم في عناه: زونكي .

وهذا كله يدل على زيادة النون في جهنم وامتنعت الصرف للعلمية والتأنيث ، وقيل هي أعجمية وأصلها

كهنام ، فعربت بإبدال من الكاف جيماً .

وياسقاط الألف ، وامنعت الصرف على هذا للجملة والعلمية

حسب: بمعنى: كافٍ، تقول أحسبني الشيء: كفايتي، فوق حسب موقع: محسب، ويستعمل مبتدأ فيجر خبره بياء زائدة، وإذا استعمل خبراً لا يزداد فيه الباء وصفة فيضاف، ولا يتعرف إذا أضيف إلى معرفة، تقول: مررت برجل حسبك، ويجيء معه التمييز نحو: برجل حسبك من رجل ولا يثنى ولا يجمع ولا يؤنث، وإن كان صفة لمثنى أو مجموع أو مؤنث لأنه مصدر.

المهاد: الفراش وهو ما وطىء للنوم، وقيل: هو جمع مهد، وهو الموضع المهيأ للنوم
السلم: بكسر السين وفتحها: الصلح، ويذكر ويؤنث، وأصله من الاستسلام، وهو الاقبياد
وحكى البصريون عن العرب: بنو فلان سلم وسلم بمعنى واحد، ويطلق بالفتح والكسر على الإسلام، قاله الكسائي وجماعة من أهل اللغة، وأنشدوا بعض قول كعدة
دعوت عشيرتي للسلم لما . . .

رأيتهم تولوا مدبرينا

أي: للإسلام، قال ذلك لما ارتدت كعدة مع الأشعث بن قيس بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال آخر في الفتح:

شرايع السلم قد بانت معالمها . . .

فما يرى الكفر إلا من به خيلُ

يريد: الإسلام، لأنه قابله بالكفر، وقيل بالكسر: الإسلام وبالفتح: الصلح.

كافة: هو اسم فاعل استعمل بمعنى: جميعاً، وأصل اشتقاقه من كف الشيء: منع من أخذه، والكف المنع، ومنه كفة القميص حاشيته، ومنه الكف وهو طرف اليد لأنه يكف بها عن سائر البدن، ورجل مكخوف منع بصره أن ينظر، ومنه كفة الميزان لأنها تمنع الموزون أن ينتشر، وقال بعض اللغويين كفة بالضم لكل مستطيل، وبالكسر لكل مستدير، وكافة مما لزم اتصابه على الحال نحو: قاطبة، فأخرجها عن لنصب حالاً لحن.

الزينين: التحسين، والزيننة مما يتحسن به ويتجمل، وفعل من الزين بمعنى الفعل المجرد، والتضعيف فيه ليس للتعدي، وكونه بمعنى المجرد وهو أحد المعاني التي جاءت لها فعل كقولهم قدر الله، وقدر.

وميز وماز ، وبشر وبشر ، وبينى من الزين افتعل افعال : ازدان يا بدال التاء دالاً ، وهو لازم ﴿ واذكروا الله في أيام معدودات ﴾ هذا رابع أمر بالذكر في هذه الآية ، والذكر هنا التكبير عند الجمرات وإدبار الصلاة وغير ذلك من أوقات الحج ، أو التكبير عقب الصلوات المفروضة ، قولان وعن عمر أنه كان يكبر بفسطاطه بنى فيكبر من حوله حتى يكبر الناس في الطريق ، وفي الطواف ، والأيام المعدودات ثلاثة أيام بعد يوم النحر ، وليس يوم النحر من المعدودات ، هذا مذهب الشافعي ، وأحمد ، ومالك وأبي حنيفة ، قاله : ابن عباس ، وعطاء ، ومجاهد ، وإبراهيم ، وقتادة ، والسدي ، والربيع ، والضحاك .

(293/2)

أويوم النحر ويومان بعده ، قاله ابن عمر ، وعلي ، وقال : إذبح في أيها شئت ، أويوم النحر وثلاثة أيام التشريق ، قاله : المروزي .

أوأيام العشر ، رواه مجاهد عن ابن عباس ، قيل : وقولهم أيام العشر ، غلط من الرواة ، وقال ابن عطية إما أن يكون من تصحيف النسخة ، وإما أن يريد العشر الذي بعد يوم النحر ، وفي ذلك بُعد وتكلم المفسرون هنا على قوله : ﴿ في أيام معدودات ، على ما رزقهم من بهيمة الأنعام ﴾ ونحن تؤخر الكلام على ذلك إلى مكانه إن شاء الله .

واستدل ابن عطية للقول الأول وهو : أن الأيام المعدودات : أيام التشريق وهي الثلاثة بعد يوم النحر ، وليس يوم النحر منها .

بأن قال : ودل على ذلك إجماع الناس على أنه لا ينفر أحد يوم القور وهو ثاني يوم النحر ، ولو كان يوم النحر في المعدودات لساغ أن ينفر من شاء متعجلاً يوم القور ، لأنه قد أخذ يومين من المعدودات انتهى كلامه .

ولا يلزم ما قاله ، لأن قوله : فمن تعجل في يومين ، لا يمكن حمله على ظاهره ، لأن الظرف المبني إذا عمل فيه

الفعل فلا بد من وقوعه في كل واحد من اليومين ، لو قلت ضربت زيدا يومين ، فلا بد من وقوع الضرب به في كل واحد من اليومين ، وهنا لا يمكن ذلك لأن التعجيل بالنفر لم يقع في كل واحد من اليومين ، فلا بد من ارتكاب مجاز ، إما بأن يجعل وقوعه في أحدهما كأنه وقوع فيهما ، ويصير نظير ﴿ نسيأ حوتها ﴾ ﴿ يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان ﴾ وإنما الناسي أحدهما ، وكذلك ، إنما يخرجان من أحدهما أو بأن يجعل ذلك على حذف مضاف ، التقدير: فمن تعجل في ثاني يومين بعد يوم النحر ، فيكون اليوم الذي بعد يوم القرمتعجل فيه ، ويحتمل أن يكون المحذوف في تمام يومين أو إكمال يومين ، فلا يلزم أن يقع التعجل في شيء من اليومين ، بل بعدهما .

وعلى هذا يصح أن يعد يوم النحر من الأيام المهدودات ، ولا يلزم أن يكون النفر يوم القرم ، كما ذكره ابن عطية وظاهر قوله ﴿ واذكروا الله في أيام معدودات ﴾ الأمر بمطلق ذكر الله في أيام معدودات ، ولم يبين ما هذه الأيام ، لكن قوله: ﴿ فمن تعجل في يومين ﴾ يشعر أن تلك الأيام هي التي ينفر فيها ، وهي أيام التشريق ، وقد قال في (ري الظمان) : أجمع المفسرون على أن الأيام المعدودات أيام التشريق انتهى . وجعل الأيام ظرفاً للذكر يدل على أنه متى ذكر الله في تلك الأيام فهو المطلوب ، ويشعر أنه عند رمي الجمار كون الرمي غير محصور بوقت ، فناسب وقوعه في أي وقت من الأيام ذلك الله فيه ، ويؤيده قوله: ﴿ فمن تعجل في يومين ﴾ وأن الخطاب بقوله: واذكروا ، ظاهر أنه للحجاج ، إذ الكلام معهم ، والخطاب قبل لهم ، والإخبار بعد عنهم ، فلا يدخل غيرهم معهم في هذا الذكر المأمور به

(294/2)

ومن حمل الذكر هنا على أنه الذكر المشروع عقب الصلوات فهو منهم في الوقت وفي الكيفية أما وقته: فمن صلاة الصبح يوم عرفة إلى العصر من آخر أيام التشريق ، قاله عمر ، وعلي ، وابن عباس ، أو من غداة عرفة إلى صلاة العصر من يوم النحر ، قاله ابن مسعود ، وعلقمة ، وأبو حنيفة

أو: من صلاة الصبح يوم عرفة إلى أن يصلي الصبح آخر أيام التشريق ، وروي عن مالك هذا.
أو: من صلاة الظهر يوم النحر إلى الظهر من آخر أيام التشريق ، قاله يحيى بن سعيد
أو: من صلاة الظهر يوم النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق ، قاله مالك ، والشافعي
أو: من ظهر يوم النحر إلى العصر من آخر أيام التشريق ، قاله ابن شهاب.
أو: من ظهر يوم عرفة إلى العصر من آخر أيام التشريق ، قاله سعيد بن جبير
أو: من صلاة الظهر يوم النحر إلى صلاة الظهر من يوم النفر الأول ، قاله الحسن
أو: من صلاة الظهر يوم عرفة إلى صلاة الظهر يوم النحر ، قاله أبو وائل
أو: من ظهر يوم النحر إلى آخر أيام التشريق ، قاله زيد بن ثابت ، وبه أخذ أبو يوسف في أحد قوليه
وأما الكيفية: فمشهور مذهب مالك ثلاث تكبيرات وفي مذهبه أيضاً رواية أنه يزيد بعدها لا إله إلا الله ،
والله أكبر ، والله الحمد .

ومذهب أبي حنيفة ، الله أكبر ، الله أكبر ، لا إله إلا الله والله أكبر .
ومذهب الشافعي : الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر والله الحمد
وقال أبو حنيفة: يختص التكبير بإدبار الصلوات المكتوبة في جماعة ، وقال مالك مفرداً كان أو في جماعة
عقب كل فريضة ، وبه قال الشافعي ، وأبو يوسف ، ومحمد ؛ وعن أحمد: القولان ، والمسافر كالمقيم في
التكبير عند علماء الأمصار ، ومشاهير الصحابة ، والتابعين
وعن أبي حنيفة: أن المسافرين إذا صلوا جماعة لا تكبير عليهم ، فلو اقتدى مسافر بمقيم كبر ، وينبغي أن
يكبر عقب السلام ، والجمهور يعمل شيئاً يقطعه الصلاة من الكلام وغيره ، وقيل استدبار القبلة ، والجمهور
على ذلك ، فإن نسي التكبير حين فرغ وذكر قبل أن يخرج من المجلس فينبغي أن يكبر
وقال مالك في (المختصر) : يكبر ما دام في مجلسه ، فإذا قام منه فلا شيء عليه وقال في (المدونة) : إن نسيه
وكان قريباً قعد فكبر ، أو تباعد فلا شيء عليه ، وإن ذهب الامام والقوم جلوس فليكبروا ، وكذلك قال أبو
حنيفة ، ومن نسي صلاة في أيام التشريق من تلك السنة قضاها وكبر ، وإن قضى بعدها لم يكبر ، ودلائل هذه
المسائل المذكورة في كتب الفقه .

والذي يظهر ما قدمناه من أن هذا الخطاب هو للحجاج ، وأن هذا الذكر هو ما يختص به الحاج من أفعال الحج ، سواء كان الذكر عند الرمي أم عند أعقاب الصلوات ، وأنه لا يشركهم غيرهم في الذكر المأمور به إلا بدليل ، وأن الذكر في أيام منى ، وفي يوم النحر عقب الصلوات لغير الحاج ، وتعيين كيفية الذكر وأبدائه وانتهائه يحتاج إلى دليل سمعي .

﴿ فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ﴾ الظاهر أن : تعجل ، هنا لازم لمقابلته بلازم في قوله ﴿ من تأخر ﴾ فيكون مطاوعاً لعجل ، فتعجل ، نحو كسره فتكسر ، ومتعلق التعجل محذوف ، التقدير بالنفس ، ويجوز أن يكون تعجل متعبداً ومفعول محذوف أي : فمن تعجل النفر ، ومعنى : في يومين من الأيام المعدودات وقالوا : المراد أنه ينفر في اليوم الثاني من أيام التشريق ، وسبق كلامنا على تعليق في يومين بلفظ تعجل ، وظاهر قوله : فمن تعجل ، العموم ، فسواء في ذلك الآفاقي والمكي ، لكل منهما أن ينفر في يومها الثاني ، وبهذا قال عطاء .

قال ابن المنذر : وهو يشبهه مذهب الشافعي ، وبه نقول ، انتهى كلامه فتكون الرخصة لجميع الناس من أهل مكة وغيرهم وقال مالك وغيره : ولم يبح التعجيل إلا لمن بعد قطره للكمي ولا للتقريب إلا أن يكون له عدو وروي عن عمر أنه قال : من شاء من الناس كلهم فلينفر في النفر الأول ، إلا آل خزيمية فإنهم لا ينفرون إلا في النفر الآخر ، وجعل أحمد ، واسحاق قول عمر إلا آل خزيمية ، أي : أنهم أهل حرم ، وكان أحمد يقول : لمن نفر النفر الأول أن يقيم بمكة وظاهر قوله : في يومين ، أن التعجل لا يكون بالليلة بل في شيء من النهار ، ينفر إذا فرغ من رمي الجمار ، وهو مذهب الشافعي ، وهو مروى عن قتادة وقال أبو حنيفة : قبل طلوع الفجر ، ويعني من اليوم الثالث ، وروي عن عمر ، وابن عامر ، وجابر بن زيد ،

والحسن ، والنخعي .

أنهم قالوا : من أدركه العصر وهو بمنى في اليوم الثاني من أيام التشريق لم ينفرد حتى الغدو ، وهذا مخالف لظاهر القرآن لأنه قال : في يومين ، وما بقي من اليومين شيء فساغ له النفر فيه ، قال ابن المنذوق ويمكن أن يقولوا ذلك استحباباً .

وظاهر قوله : ومن تعجل ، سقوطه الرمي عنه في اليوم الثالث ، فلا يرمى حمرات اليوم الثالث في يوم نفره

وقال ابن أبي زمنين : يرميها في يوم النفر الأول حين يريد التعجل

قال ابن المواز : يرمي المتعجل في يومين إحدى وعشرين حصاة كل جمرة بسبع حصيات فيصير جميع رمية بتسع وأربعين حصاة ، يعنى : لأنه قد رمى جمرة العقبة بسبع يوم النحر

(296/2)

قال ابن المواز : ويستقر رمي اليوم الثالث

وظاهر قوله ﴿ واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل ﴾ إلى آخره .

مشروعية المبيت بمنى أيام التشريق

لأن التعجل والتأخر إنما هو في النفر من منى ، وأجمعوا على أنه لا يجوز لأحد من الحجاج أن يبيت إلا بها إلا للرعاء ، ومن ولي السقاية من آل العباس ، فمن ترك المبيت من غيرهما ليلة من ليالي منى ، فقال مالك ، وأبو حنيفة : عليه دم ، وقال الشافعي : من ترك المبيت في الثلاث الليالي ، فإن ترك مبيت ليلة واحدة فيلزمه ثلث دم ، أو مد أو درهم ، ثلاثة أقوال ، ولم تعرض الآية للهي ، لا حكماً ، ولا وقتاً ، ولا عدداً ، ولا مكاناً لشهرته عندهم .

وتؤخذ أحكامه من السنة .

وقيل : في قوله : واذكروا الله ، تنبيه عليه ، إذ من سنته التكبير على كل حصاة منها ، فلا إثم عليه

وقرأ سالم بن عبد الله: فلا إثم عليه، بوصل الألف، ووجهه أنه سهل الحمويين بين، فقربت بذلك من
السكون فحذفها تشبيهاً بالألف، ثم حذف الألف لسكونها وسكون التاء، وهذا جواب الشرط إن جعلنا
من، شرطية، وهو الظاهر، وإن جعلناها موصولة كان ذلك في موضع الخبر، وظاهره نفي الإثم عنه، ففسر
بأنه مغفور له، وكذلك من تأخر مغفور للذنب عليه، روي هذا عن علي، وأبي ذر، وابن مسعود، وابن
عباس، والشعبي، ومطرف بن الشخير، وقال معاوية بن قره خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه، وروي عن عمر
ما يؤيد هذا القول، وقال مجاهد: المعنى من تعجل أو تأخر فلا إثم عليه إلى العام القابل
والذي يظهر أن المعنى: فلا إثم عليه في التعجيل ولا إثم عليه في التأخير، لأن الجزاء مرتب على الشرط،
والمعنى أنه لا حرج على من تعجل ولا على من تأخر، وقاله عطاء، وذلك أنه لما أمرهم تعالى بالذكر في أيام
معلومات، وهذه الأيام قد فسرت بما أقله جمع وهي ثلاثة أيام، أو بأربعة، أو بالعشر، ثم أبيض لهم النفر في
ثاني أيام التشريق، وكان يقتضي الأمر بالذكر في جميع هذه الأيام أن لا تعجيل، فنفي بقوله فلا إثم عليه الحرج
عن من خفف عنه المقام إلى اليوم الثالث، فينفر فيه، وسوى بينه في الإباحة وعدم الحرج، وبين من تأخر فعم
الأيام الثلاثة بالذكر، وهذا التقسيم يدل على التخيير بين التعجيل والتأخر، والتخيير قد يتبع بين الفاضل
والأفضل، فقيل: جاء ومن تأخر فلا إثم عليه، لأجل مقابلة فمن تعجل فلا إثم عليه، فنفي الإثم عنه وإن
كان أفضل لذلك، وقيل: فلا إثم عليه في ترك الرخصة.
وقيل: كان أهل الجاهلية فريقين: منهم من يؤثم المتعجل، ومنهم من يؤثم المتأخر، فجاء القرآن برفع الإثم عنهما
، وقيل: إنه عبر بذلك عن المغفرة، كما روي عن علي ومن معه

(297/2)

وهذا أمر اشترك فيه المتعجل والمتأخر، وقيل المعنى: ومن تأخر عن الثالث إلى الرابع ولم ينفر مع عامة
الناس فلا إثم عليه، فكأنه قيل: أيام منى ثلاثة، فمن نقص عنها فتعجل في اليوم الثاني منها فلا إثم عليه، ومن

زاد عليها فتأخر فلا إثم عليه

وفي هاتين الجملتين الشرطيتين من علم البديع الطباقي في قوله فمن تعجل ، ومن تأخر ، والطباقي ذكر الشئ وضده ، كقوله ﴿ وأنه هو أضحك وأبكى ﴾ وهو هنا طباقي غريب ، لأنه ذكر تعجل مطابق تأخر ، وفي الحقيقة مطابق تعجل تأني ، ومطابق تأخر تقدم ، فعبر في تعجل بالملزوم عن اللازم ، وعبر في تأخر باللازم عن الملزوم .

وفيها من علم البيان المقابلة اللفظية ، إذ المتأخر أتى بزيادة في العبادة ، فله زيادة في الأجر ، وإنما أتى بقوله فلا إثم عليه ، مقابلاً لقوله: فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ، كقوله: ﴿ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ﴾ وتقدمت الإشارة إلى هذا ﴿ لمن اتقى ﴾ قيل : هو متعلق بقوله: واذكروا الله ، أي الذكر لمن اتقى ، وقيل : بانتفاء الإثم أي: يغفر له بشرط اتقائه الله فيما بقي من عمره ، قاله أبو العالية ، وقيل المعنى ذلك التخيير ونفي الإثم عن المتعجل والمتأخر لأجل الحاج المتقي ، لئلا يختلج في قلبه شيء منهما ، فيحسب أن أحدهما ترهق صاحبه آثام في الإقدام عليه ، لأن ذا التقوى حذر متحرز من كل ما يريبه ، ولأنه هو الحاج على الحقيقة ، قاله الزمخشري ، وقال أيضاً: لا يجوز أن يراد ذلك الذي مر ذكره من أحكام الحج وغيره لمن اتقى ، لأنه هو المنتفع به دون من سواه ، كقوله: ذلك خير للذين يريدون وجهه انتهى كلامه واتقى : هنا حاصلة لمن .

وهي بلفظ الماضي ، فقيل : هو ماضي المعنى أيضاً ، أي: المغفرة لا تحصل إلا لمن كان متقياً متنبهاً قبل حجه ، نحو: ﴿ إنما يتقبل الله من المتقين ﴾ وحقيقته أن المصّر على الذنب لا ينفعه حجه وإن كان قد أدى الفرض في الظاهر ، وقيل : اتقى جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج ، قال قتادة ، وأبو صالح وقال ابن عباس : لمن اتقى في الإحرام الرفث والفسوق والجدال ، وقال الماتريدي لمن اتقى قتل الصيد في الإحرام ، وقيل : يراد به المستقبل ، أي: لمن بقي الله في باقي عمره كما قدمناه والظاهر تعلقه بالآخر وهو انتفاء الإثم لقربه منه ، ولصحة المعنى أيضاً ، إذ من لم يكن متقياً لم يرتفع الإثم عنه والظاهر أن مفعول اتقى المحذوف هو: الله ، أي: لمن اتقى الله ، وكذا جاء مصرحاً به في مصحف عبد الله ﴿ واتقوا الله ﴾ لما ذكر تعالى رفع الإثم ، وأن ذلك يكون لمن اتقى الله ، أمر باقي عموماً ، ونبه على ما

يحمل على اتقاء الله بالحشر إليه للمجازاة ، فيكون ذلك حاملاً لهم على اتقاء الله ، لأن من علم أنه يحاسب في الآخرة على ما اجترح في الدنيا اجتهد في أن يخلص من العذاب ، وأن يعظم له الثواب ، وإذا كان المأمور بالتقوى موصوفاً بها ، كان ذلك الأمر أمراً بالدوام ، في ذكر الحشر تخويف من المعاصي ، وذكر الأمر بالعلم دليل على أنه لا يكفي في اعتقاد الحشر إلا الجزم الذي لا يجامعه شيء من الظن ، وقدم إليه للاعتناء بمن يكون الحشر إليه ، وتواخي الفواصل والمعنى إلى جزائه

(298/2)

وقد تكملت أحكام الحج المذكورة في هذه السورة من ذكر: وقت الحج إلى آخر فعل ، وهو: النفر ، وبدئت أولاً بالأمر بالتقوى ، وختمت به ، وتخلل الأمر بها في غضون الآية ، وذلك ما يدل على تأكيد مطلوبيتها ، ولم لا تكون كذلك وهي اجتناب مناهي الله وإمساك مأموراته ، وهذا غاية الطاعة لله تعالى ، وبها يتميز الطائع من العاصي؟

﴿ ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ﴾ نزلت في الأحنس بن شريق واسمه: أبي ، وكان حلوا للسان والمنظر ، يجالس رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويظهر حبه ، والإسلام ، ويحلف على ذلك ، فكان يدينه ولا يعلم ما أضمر ، وكان من ثقيف حليفاً لبني زهرة ، فجرى بينه وبين ثقيف شيء ، فبيتهم ليلاً وأحرق زرعهم ، وأهلك مواشيهم ، قاله عطاء ، والكلبي ، ومقاتل وقال السدي: فمر بزرع للمسلمين وحُمِر ، فأحرق الزرع ، وغفر الحمر ، قين وفيه نزلت ﴿ ولا تطع كل حلاف مهين ﴾ و ﴿ ويل لكل همزة لمرة ﴾

وقال ابن عباس: في كفار قريش ، أرسلوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم إننا قد أسلمنا ، فابعث إلينا من يعلمنا دينك ، وكان ذلك مكرًا منهم ، فبعث إليهم خبيباً ، ومرشداً ، وعاصم بن ثابت ، وابن الدنية ، وغيرهم ، وتسمى: سرية الرجيع ، والرجيع موضع بين مكّة والمدينة ، فقتلوا ، وحديثهم طويل مشهور في

الصحيح.

وقال قتادة ، وابن زيد: نزلت في كل منافق أظهر بلسانه ما ليس في قلبه

وروي عن ابن عباس: أنها في المنافقين ، قالوا عن سرية الرجيع ويح هؤلاء ما فقدوا في بيوتهم ، ولا أدوا

رسالة صاحبهم.

ومناسبة هذه الآية لما قبلها هو أنه: لما قسم السائلين الله قبل إلى: مقتصر على أمر الدنيا ، وسائل حسنة

الدنيا والآخرة ، والوقاية من النار ، أتى بذكر النوعين هنا ، فذكر من النوع الأول من هو حلول المنطق ، مظهر الود

، وليس ظاهره كباطنه ، وعطف عليه من يقصد رضي الله تعالى ، ويبينغسه في طلبه ، وقدم هنا الأول لأنه

هناك المقدم في قوله: ﴿ فمنهم من يقول ربنا آتانا في الدنيا ﴾ وأحال هنا على إعجاب قوله دون غيره ، من

الأوصاف ، لأن القول هو الظاهر منه أولاً في قوله تعالى ﴿ فمن الناس من يقول ربنا ﴾ ، فكان من حيث

توجهه إلى الله تعالى في الدعاء ، ينبغي أن يكون لا يقتصر على الدنيا ، وإن سأل منه ما ينجيه من عذابه ،

وكذلك هذا الثاني ينبغي أن لا يقتصر على حلالة منطقه ، بل كان يطابق في سريره لعلايته

(299/2)

وأطلق لهم قتال الذين يقاتلونهم منهم في الحرم وفي الشهر الحرام ، ورفع عنهم الجناح فيك ، وبذكر هذا السبب

ظهرت مناسبة هذه الآية لما قبلها ، لأن ما قبلها متضمن شيئاً من متعلقات الحج ، ويظهر أيضاً أن المناسب هو

: أنه لما أمر تعالى بالتقوى ، وكان أشد أقسام التقوى وأشقها على النفس قتال أعداء الله ، فأمر به فقال تعالى

﴿ وقاتلوا في سبيل الله ﴾ والظاهر أن المقاتلة في سبيل الله هي الجهاد في الكفار لإظهار دين الله وإعلاء

كلمته ، وأكثر علماء التفسير على أنها أول آية نزلت في الأمر بالقتال ، أمر فيها بقتال من قاتل ، والكف عن من

كف ، فهي ناسخة لآيات الموادة

وروي عن أبي بكر أن أول آية نزلت في القتل ﴿ أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا ﴾ قال الراغب: أمر أولاً

بالرفق والاقتصار على الوعظ والمجادلة الحسنة ، ثم أذن له في القتال ، ثم أمر بقتال من يأبى الحق بالحرب ، وذلك كان أمراً بعد أمر على حسب مقتضى السياسة انتهى .

وقيل : إن هذه الآية منسوخة بالأمر بقتال المشركين ، وقيل : هي محكمة ، وفي (ريّ الظمان) هي منسوخة بقوله : ﴿ وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ﴾ وضعف نسخها بقوله : ﴿ ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ﴾ لأنه من باب التخصيص لا من باب النسخ ، ونسخ ﴿ ولا تقاتلوهم ﴾ بقوله : ﴿ وقاتلوهم ﴾ بأنه لا يجوز الابتداء بالقتال في الحرم ، وهذا الحكم لم ينسخ ، بل هو باق ، وأنه يبعد أن يجمع بين آيات متوالية يكون كل واحدة منها ناسخة للأخرى ، وأبعد من ذهب إلى أن قوله وقاتلوا ، ليس أمراً بقتال ، وإنما أراد بالمقاتلة المخاصمة والمجادلة والتشدد في الدين ، وجعل ذلك قتالاً ، لأقول إلى القتال غالباً ، تسمية للشيء باسم ما يؤول إليه .

والآية على هذا محكمة .

هذا القول خلاف الظاهر ، والعدول عن الظاهر لغير مانع لا يناسب في سبيل الله ، السبيل هو الطريق ، واستعير لدين الله وشرائعه ، فإن المتبع ذلك يصل به إلى بغية الدينية والدينيوتغشبه بالطريق الموصل الإنسان إلى ما يقصده ، وهذا من استعارة الإجماع للمعاني ، ويتعلق في سبيل الله ، بقوله : وقاتلوا ، وهو ظرف مجازي ، لأنه لما وقع القتال بسبب نصره الدين صار كأنه وقع فيه ، وهو على حذف مضاف ، التقدير في نصره دين الله ، ويحتمل أن يكون في باب التضمن كأنه قيل : وبالغوا بالقتال في نصره سبيل الله ، فضمن قاتلوا ، معنى المبالغة في القتال

﴿ الذين يقاتلونكم ﴾ ظاهره : من يناجزكم القتال ابتداءً ، أو دفعاً عن الحق ، وقيل من له أهلية القتال

سوى من جنح للسلم فيخرج من هذا : النسوان ، والصبيان ، والرهبان .

وقيل : من له قدرة على القتال ، وتسمية من له الأهلية والقدرة مقاتلاً مجاز ، وأبعد منه مجازاً من ذهب إلى أن

المعنى : الذين يخالفونكم ، فجعل المخالفة قتالاً ، لأنه يؤول إلى القتال ، فيكون أمراً بقتال من خالف ، سواء

قاتل أم لم يقاتل ، وقدم الجور على المفعول الصريح لأنه الأهم ، وهو أن يكون القتال بسبب إظهار شرعية

الإسلام ، ألا ترى الاقتصار عليه في نحو قوله

وعلى تفسير الجمهور يحتاج إلى حذف ما يصح به المعنى، أي ويحلف بالله على خلاف ما في قلبه، لأن الذي في قلبه هو الكفر، وهو لا يحلف عليه، إنما يحلف على ضده، وهو الذي يعجب به. ويقوي هذا التأويل قراءة أبي حيوة، وابن محيصن، إذ معناها ويطلع الله على ما في قلبه من الكفر الذي هو خلاف قوله.

وقراءة: ويستشهد، بجواز أن تكون فيها: استقل، بمعنى: أفل: نحو أيقن واستيقن، فيوافق قراءة الجمهور، وهو الظاهر، ويجوز أن تكون فيها: استقل، بمعنى المجرد، فيكون استشهد بمعنى شهد، ويظهر إذ ذاك أن لفظ الجلالة منصوب على إسقاط حرف الجر، أي ويستشهد بالله، كما تقول ويشهد بالله، ولا بد من الحذف حتى يصح المعنى، أي: ويستشهد بالله على خلاف ما في قلبه، والظاهر أن قوله: ويشهد الله، معطوف على قوله: يعجبك، فهو صلة، أو صفة. وجوز أن تكون الواو والواو والحال لا والواو العطف، فتكون الجملة حالاً من الفاعل المستكن في يعجبك، أو: من الضمير المجرور في قوله.

التقدير: وهو يشهد الله، فيكون ذلك قيداً في الإعجاب، أو في القول، والظاهر عدم التقييد، وأنه صلة، ولما يلزم في الحال من الإضمار للمبتدأ لأن المضارع المثبت، ومعه الواو، يقع حالاً بنفسه، فأحتج إلى إضمار كما احتاجوا إليه في قولهم: قمت وأصك عينه، أي وأنا أصك، والإضمار على خلاف الأصل ﴿وهو ألد الخصام﴾ أي: أشد المخاصمين، فالخصام جمع خصم، قاله الزجاج، وإن أريد بالخصام المصدر، كما قاله الخليل، فلا بد من حذف مصحح لجرى ان الخبر على المبتدأ، إما من المبتدأ، أي وخصامه ألد الخصام، وإما من متعلق الخبر، أي وهو ألد ذوي الخصام، وجوز أن يراد ما بالخصام المصدر على معنى اسم الفاعل، كما يوصف بالمصدر في رجل خصم، وأن يكون أفل للفاضلة، كأنه قيل: وهو شديد الخصومة، وأن يكون هو ضمير الخصومة، يفسره سياق الكلام، أي وخصامه أشد الخصام.

وتقاربت أقاويل المفسرين في: ألد الخصام ، قال ابن عيسى : معناه ذو الجدل ، وقال الحسن: الكاذب المبطل

، وقال قتادة: شديد القسوة في معصية الله ، وقال السدي أعوج الخصومة.

وقال مجاهد : لا يستقيم على حق في الخصومة.

والظاهر أن هذه الجملة الابتدائية معطوفة على صلة من ، فهي صلة ، وجوزوا أن تكون حالاً معطوفة بمن

ويشهد إذا كانت حالاً ، أو حالاً من الضمير المستكن في ويشهد .

وإذا كان الخصام جمعاً ، كان ألد من إضافة بعض إلى كل ، وإذا كان مصدراً فقد ذكرنا تصحيح ذلك بالحذف

الذي قررناه ، فإن جعلته بمعنى اسم الفاعل فهو كالجمع في أن أفعل بعض ما أضيف إليه ، وإن تأولتُفعل على

غير بابها ، فالد من باب إضافة الصفة المشبهة

وقال الزمخشري: والخصام المخاصمة ، وإضافة الألد بمعنى في كقولهم ثبت الغدر

(301/2)

انتهى .

يعنى أن: أفعل ليس من باب ما أضيف إلى ما هو بعضه ، بل هي إضافة على معنى في ، وهذا مخالف لما

يزعمه النحاة من أن أفعل التفضيل لا يضاف إلا لما هي بعض له ، وفيه إثبات الإضافة بمعنى في ، وهو قول

مرجوح في النحو ، قالوا: وفي هذه الآية دليل على الاحتياط بما يتعلق بأمر الدين والدنيا ، واستواء أحوال

الشهود والقضاة ، وإن الحاكم لا يعمل على ظاهر أحوال الناس وما يبدون إيمانهم وصلاحهم ، حتى يبحث

عن باطنهم ، لأن الله بين أحوال الناس ، وأن منهم من يظهر جميلاً وينوي قبيحاً

﴿ وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل ﴾ حقيقة التولي الانصراف بالبدن ، ثم اتسع

فيه حتى استعمل فيما يرجع عنه من قول وفعل ، ومعناه هنا قال ابن عباس: غضب لأنه رجوع عن الرضى

الذي كان قبله ، وقال الحسن: انصرف عن القول الذي قاله ، وقال مقاتل ، وابن قتيبة انصرف ببدنه ، وقال

مجاهد: من الولاية، أي: صار والياً.

والسعي حقيقة المشي بالتقدمين بسرعة، وعلى ذلك حمله هنا أبو سليمان الدمشقي، وبنو عباس، فيما ذكر ابن عطية عنه، والمعنى: وإذا نهض عنك يا محمد بعد إلاتة القول وحلاوة المنطق، فسعى بقدميه في الأرض، فقطع الطريق وأفسد فيها، كما فعله الأخنس بتقيف

وقيل: السعي هنا العمل، وهو مجاز سائر في استعمال العرب، ومنه ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا سَعْيٌ﴾ ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن ﴿وقال الشاعر:

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة. . .

كفاني، ولم أطلب، قليل من المال

ولكنما أسعى لجد مؤثّل. . .

وقد يدرك الجد المؤثّل أمثالي

وقال الأعشى:

وسعى لكندة غير سعي مآكل. . .

قيس فصداً عدوها ونبلها

وقال آخر:

أسعى على حيمي بني مالك. . .

كل امرئ في شأنه ساع

والمعنى: سعى بحيلة وإدارة الدوائر على الإسلام، وإلى هذا القول نحا مجاهد، وابن جريج، وذكر أيضاً عن

ابن عباس: والقائلون بهذا القول: قال قوم منهم: معناه سعى فيها بالكفر، وقال قوم بالظلم

وقد يقع السعي بالقول، يقال: سعى بين فلان وفلان نقل إليهما قولاً يوجب الفرقة، ومنه

ما قلت ما قال وشاة سعوا. . .

سعي عدو بيننا يرجف

في الأرض، معلوم أن السعي لا يكون إلا في الأرض، لكن أفاد العموم بمعنى في أي مكان حل منها سعى

صَلَّى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

مكتبة جامعة كسر

للفساد ، ويدل لفظ: في الأرض ، على كثرة سعيه ونقلته في نواحي الأرض ، لأنه يلزم من عموم الأرض تكرار السعي وتقدم ما يشبهه في قوله: ﴿ لا تفسدوا في الأرض ﴾ وإذا كان المراد الأخص فالأرض أرض المدينة ، فالألف واللام للعهد ليفسد فيها ، هذا علة سعيه ، والحامل له على السعي في الأرض ، والفساد ضد الصلاح ، وهو معاندة الله في قوله :

(302/2)

﴿ واستعمركم فيها ﴾

والفساد يكون بأنواع من: الجور ، والقتل ، والنهب ، والسبي ، ويكون بالكفر .

و: يهلك الحرث ، والنسل ، عطف هذه العلة على العلة قبلها ، وهو ليفسد فيها ، وهو شبيه بقوله: ﴿

وملائكته قصورس له وجبريل وميكال ﴾ وقوله :

أكثر عليهم دعلجاً ولبانه . . .

لأن الإفساد شامل يدخل تحته إهلاك الحرث والنسل ، ولكنه خصهما بالذكر لأنهما أعظم ما يحتاج إليه في

عمارة الدنيا ، فكان إفسادهما غاية الإفساد

من فسر الإفساد بالتخريب ، جعل هذا من باب التفصيل بعد الإجمال .

و: يهلك الحرث والنسل ، تقدم ذكر الحرث في قوله ﴿ ولا تسقى الحرث ﴾ وتقدم ذكر النسل في الكلام على

المفردات ، وعلى ما تقدم من أن الآية في الأخص ، يكون الحرث الزرع ، والنسل الحمر التي قتلها ، فيكون

النسل المراد به الدواب ذوات النسل

وقيل: المراد هـ نا بالحرث هنا النساء ، وبالنسل الأولاد ، وقال تعالى: ﴿ نساؤكم حرث لكم ﴾ وذكره ابن

عطية عن الزجاج احتمالاً ، فيكون من الكناية ، وهو من ضروب البيان

وقرأ الجمهور: ويهلك، من أهلك.

عطفاً على: ليفسد، وقرأ أبي: وليهلك، بإظهار لام العلة، وقرأ قوم ويهلك، من أهلك، ويرفع الكاف.
وخرج على أن يكون عطفاً على قوله: يعجبك، أو على: سعى، لأنه في معنى: يسعى، وأما على
الاستئناف، أو على إضمار مبتدأ، أي: وهو يهلك.

وقرأ الحسن، وابن أبي إسحاق، وأبو حيوة، وابن محيصن ويهلك من هلك، ويرفع الكاف، والحرث
والنسل على الفاعلية، وكذلك رواه حماد بن سلمة عن ابن كثير، وعبد الوارث عن أبي عمرو، وحكى
المهدوي أن الذي رواه حماد عن ابن كثير، إنما هو ويهلك من أهلك، ويضم الكاف، الحرث بالنصب
وقرأ قوم: ويهلك من هلك، ويفتح اللام، ويرفع الكاف ورفع الحرث، وهي لغة شاذنحو: ركن يركن،
ونسبت هذه القراءة إلى الحسن الزمخشري

قال الزمخشري: وروي عنه، يعنى عن الحسن، ويهلك مبنياً للمفعول، فيكون في هذه اللفظة ست قراءات

ويهلك وليهلك ويهلك، وما بعد هذه الثلاثة منصوب، لأن في الفعل ضمير الفاعل، ويهلك ويهلك ويهلك، وما
بعد هذه الثلاثة مرفوع بالفعل، وهذه الجملة الشرطية إما مستأنفة، وتم الكلام عند قولهم هو ألد الخصام،
وإما معطوفة على صلة من أو صفتها، من قوله ويعجبك.

﴿والله لا يحب الفساد﴾ تقدمت علتان، والثانية داخلة تحت الأولى، فأخبر تعالى أنه لا يحب الفساد،
واكتفى بذكر الأولى لانطوائها على الثانية وإن فسرت الحجة بالإرادة، وقد جاءت كذلك في مواضع منها ﴿
إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة﴾ فلا بد من التخصيص، أي: لا يحب من أهل الصلاح الفساد، ولا يمكن
الحمل على العموم إذ ذلك على مذهبننا لوقوع الفساد، فلولم يكن مراداً لما كان واقعاً.

وقد تعلقت المعتزلة بهذه الآية في أن الله لا يريد الفساد، فما وقع منه فليس مراد الله تعالى، ولا مفعولاً له، لأنه
لوفعله لكان مريداً له لاستحالة أن يفعل ما لا يريد؛ قالوا: ويدل على أن محبته الفعل هي إرادته له، أنه غير
جائز أن يحب كونه ولا يريد أن يكون، بل يكره أن يكون

وفي هذا ما فيه من التناقض.

انتهى ما قالوا: وقيل: المعنى والله لا يجب الفساد ديناً ، وقيل: هو على حذف مضاف أي: أهل الفساد ، وقال ابن عباس: المعنى لا يرضى المعاصي ، وقيل: عبر بالحبة عن الأمر أي: لا يأمر بالفساد . وقال الراغب: الإفساد إخراج الشيء من حالة محمودة لا لغرض صحيح ، وذلك غير موجود في فعل الله تعالى ، وهذه التأويلات كلها هو على ما ذهب إليه المتكلمون من أن الحب بمعنى الإرادة ، قال ابن عطية والحب له على الإرادة مزية إثارة ، فلو قال أحد: إن الفساد المراد تنقصه مزية الإيثارة لصح ذلك إذ الحب من الله تعالى إنما هو لما حسن من جميع جهاته . انتهى كلامه .

وإذا صح هذا اتضح الفرق بين الإرادة والحبة ، وصح أن الله يريد الشيء ولا يحبه وقال بعضهم: سوى المعتزلة بين الحبة والإرادة واستدلوا بهذه ، وجمهور المثلما على خلاف ذلك ، والفرق بين الإرادة والحبة بين ، فإن الإنسان يريد بطيء الجرح ولا يحبه وإذا بان في المعقول الفرق بين الإرادة والحبة بطل ادعاهم التساوي بينهما ، وفي معنى هذه الآية قوله تعالى ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ انتهى كلامه . وجاء في كتاب الله تعالى نفي محبة الله تعالى أشياء ، إذ لا واسطة بين الحب وعدمه بالنسبة إليه تعالى ، بخلاف غيره ، فإنه قد يعرف عنهما فالحبة ومقابلها بالنسبة إلى الله تعالى تقيضان ، وبالنسبة إلى غيره ضدان ، وظاهر الفساد يعم كل فساد في أرض أو مال أو دين ، وقد استدل عطاء عليه: ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ على منع شق الإنسان ثوبه . وقال ابن عباس: الفساد هنا الخراب .

﴿ وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم ﴾ تحتمل أيضاً هذه الجملة أن تكون مستأنفة ، وتحتمل أن تكون داخلية في الصلة ، تقدم الكلام في نحو هذا في قوله ﴿ وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض ﴾ و: ما ، الذي أقيم مقام الفاعل ، فأغنى عن ذكره هنا ، و أخذته العزة ، احتوت عليه وأحاطت به ، وصار كالمأخوذ لها

كما يأخذ الشيء باليد.

قال الزمخشري: من قولك أخذته بكذا إذا حملته عليه، وألزمته إياه، أي حملته العزة التي فيه، وحمية الجاهلية، على الإثم الذي ينهى عنه، وألزمته ارتكابه، وأن لا يخلى عنه ضرراً ولجأً، أو على رد قول الواعظ.

انتهى كلامه.

فالباء، على كلامه للتعدية، كأن المعنى ألزمته العزة الإثم، والتعدية بالباء بابها الفعل اللازم، نحو ﴿لذهب بسمعهم وأبصارهم﴾ أي: لأذهب سمعهم، وندرت التعدية بالباء في المتعدي، نحو صككت الحجر بالحجر، أي أصككت الحجر الحجر، بمعنى جعلت أحدهما يصك الآخر، ويحتمل الباء أن تكون للمصاحبة، أي: أخذته مصحوباً بالإثم، أو مصحوبة بالإثم، فيكون للحال من المفعول أو الفاعل، ويحتمل أن تكون سببية، والمعنى: أن إثمه السابق كان سبباً لأخذ العزلة له، حتى لا يقبل ممن يأمره بتقوى الله تعالى، فتكون الباء هنا: كمن، في قول الشاعر:

(304/2)

أخذته عزة من جهله . . .

فتولى مغضباً فعل الضجر

وعلى أن تكون: الباء، سببية فسره الحسن، قال

أي من أجل الإثم الذي في قلبه، يعني الكفر.

وقد فسرت العزة بالقوة والحماية والمنعة، وكلها متقاربة

وفي قوله: ﴿أخذته العزة بالإثم﴾ نوع من البديع يسمى التميم، وهو إرداف الكلام بكلمة يرفع عنه اللبس،

وتقريبه للفهم، كقوله تعالى: ﴿ولا طائر يطير بجناحيه﴾ وذلك أن العزة محمودة ومذمومة، فالحمودة طاعة

الله، كما قال: ﴿ أعزة على الكافرين ﴾ ﴿ والله العزة لرسوله وللمؤمنين ﴾ ﴿ فإن العزة لله جميعاً ﴾
فلما قال: بالإثم، اتضح المعنى وتم، وتبين أنها العزة المذمومة المؤثم صاحبها
قال ابن مسعود: لا ينبغي للرجل أن يغضب إذا قيل له اتق الله، أو تقول: أو لمثلي يقال هذا؟ وقيل لعمر: اتق
الله، فوضع خذّه على الأرض تواضعاً، وقيل: سجد، وقال: هذا مقدرتي.
وتردد يهودي إلى باب هارون الرشيد، سنة فلم يقض له حاجة، فتحيل حتى وقف بين يديه، فقالت اتق الله
يا أمير المؤمنين: فنزل هارون عن دابته، وخرّ ساجداً، وقضى حاجته، فقيل له في ذلك، فقال تذكرت
قوله تعالى: ﴿ وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم ﴾

﴿ فحسبه جهنم ﴾ أي: كافيه جزاءً وإذلاً لجهنم، وهي جملة مركبة من مبتدأ وخبر، وذهب بعضهم إلى
أن جهنم فاعل: بحسبه، لأنه جعله اسم فعل، إما بمعنى الفعل الماضي، أي كفاه جهنم، أو بمعنى فعل
الأمر، ودخول حرف الجر عليه واستعماله صفة، وجريان حركات الإعراب عليه يبطل كونه اسم فعل،
وقيل على اعتزازه بعذاب جهنم، وهو الغاية في الذل، ولما كان قوله اتق الله، حل به ما أمر أن يقيه، وهو:
عذاب الله، وفي قوله: فحسبه جهنم، استعظام لما حل به من العذاب، كما تقول للرجل كفك ما حل بك!
إذا استعظمت وعظمت عليه ما حل به

﴿ ولبئس المهاد ﴾ تقدم الكلام في: بس، والخلاف في تركيب مثل هذه الجملة المذكور في علم النحو، لكن
التفريع على ذهب البصريين في أن: بس ونعم، فعلان جامدان، وأن المرفوع بعدهما فاعل بهما، وأن
المخصوص بالذم، إن تقدم، فهو مبتدأ، وإن تأخر فكذلك، هذا مذهب سيبويه
وحذف هنا المخصوص بالذم للعلم به إذ هو متقدم، والتقدير ولبئس المهاد جهنم.
أو: هي، وبهذا الحذف يبطل مذهب من زعم أن المخصوص بالمدح أو بالذم إذا تأخر كان خبر مبتدأ
محذوف، أو مبتدأ محذوف الخبر، لأنه يلزم من حذفه حذف الجملة بأسرها من غير أن ينوب عنها شيء،
لأنها تبقى جملة مغلطة من الجملة السابقة قبلها، إذ ليس لها موضع من الإعراب، ولا هي اعتراضية ولا
تفسيرية، لأنهما مستغنى عنهما وهذه لا يستغنى عنها، فصارت مرتبطة غير مرتبطة، وذلك لا يجوز

وإذا جعلنا المحذوف من قبيل المفرد.

كان فيما قبله ما يدل على حذفه، وتكون جملة واحدة كحاله إذا تقدم، وأنت لا ترى فرقاً بين قولك زيد نعم الرجل، ونعم الرجل زيد، كما لا تجد فرقاً بين: زيد قام أبوه، وبين: قام أبوه زيد، وحسن حذف المخصوص بالذم هنا كون المهاد وقع فاصلة، وكثيراً ما حذف في القرآن لهذا المعنى نحو قوله ﴿ فنعم المولى ونعم النصير ﴾ ﴿ ولبئس مثوى المتكبرين ﴾ وجعل ما أعد لهم مهاداً على سبيل الؤء بهم، إذ المهاد: هو ما يستريح به الإنسان ويوطأ له للنوم، ومثله قول الشاعر:

وخيل قد دلفت لها بنجيل . . .

تحية بينهم ضرب وجيع

أي: القائم مقام التحية هو الضرب الوجيع، وكذلك القائم مقام المهاد لهم هو المستقر في النار

﴿ ومن الناس من يشتري نفسه ابتغاء رضات الله ﴾ قيل المراد: بمن، غير معنى، بل هي في كل من باع نفسه لله تعالى في جهاد، أو صبر على دين، أو كلمة حق عند جائر، أو حمية لله، أو ذب عن شرعه، أو ما أشبه هذا.

وقيل: هي في معين، فقيل في: الزبير والمقداد بعثهما رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى مكة ليحطاً خبيباً من خشبته، وقيل: في صهيب الرومي خرج مهاجراً فلحقته قريش، فنشل كئاته، وكان جيد الرمي شديد البأس محذوره، وقالوا: لا نترك حتى تدلنا على مالك، فدلهم على موضعه، فرجعوا عنه، وقيل: عذب لترك دينه فاقتدي من ماله وخرج مهاجراً، وقيل: في علي حين خلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة لقضاء دينه ورد الودائع، وأمره بمبيته على فراشه ليلة خرج مهاجراً صلى الله عليه وسلم وقال الحسن: نزلت في المسلم يلقي الكافر فيقول: قل: لا إله إلا الله، فلا يقول، فيقول: والله لأشربين، فيقاتل حتى يقتل.

وقال ابن عباس: في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيل: في صهيب، وأبي ذر، وكان أبو ذر قد أخذه أهله فاقبل، فخرج مهاجراً.

وقيل: في المهاجرين والأنصار، وذكر المفسرون غير هذا، وقصصاً طويلاً في أخبار هؤلاء المعينين الذين قيل نزلت فيهم الآية.

والذي ينبغي أن يقال: إنه تعالى لما ذكر ﴿ ومن الناس من يعجبك قوله ﴾ وكان عاماً في المناق الذي يبدي خلاف ما أضمر، ناسب أن يذكر قسيمة عاماً من: يبذل نفسه في طاعة الله تعالى من أي صعب كان، وكذلك المناق مدار عن نفسه بالكذب والرياء، وحلاوة المنطق، وهذا باذيقنه لله ولرضاته.

(306/2)

وتدرج تلك الأقاويل التي في الآيتين تحت عموم هاتين الآيتين، ويكون ذكر ما ذكر من تعيين من عين إنما هو على نحو من ضرب المثال، ولا يبعد أن يكون السبب خاصاً، والمراد عموم اللفظ، ولما طال الفصل هنا بين القسم الأول والقسم الثاني، أتى في التقسيم الثاني بإظهار المقسم منه، فقال ﴿ ومن الناس من يشري ﴾ بخلاف قوله: ﴿ ومنهم من يقول ربنا آتانا في الدنيا حسنة ﴾ فإنه لما قرب ذكر أحد القسمين من القسم، أضمر في الثاني المقسم.

ومعنى يشري: يبيع، وهو سائغ في اللسان، قال تعالى ﴿ وشروه بثمن بخس دراهم ﴾ قال الشاعر:
وشريت بُرداً ليتي . . .
من بعد بُرد كنت هامة

ويشري: عبارة عن أن يبذل نفسه في الله، ومنه تسمى الشراة، وكأنهم باعوا أنفسهم من الله، وقال قوم شري، بمعنى: اشترى، فإن كانت الآية في صهيب فهذا موجود فيه حيث اشترى نفسه بما له لم يبعها.
واتصاب: ابتغاء، على أنه مفعول من أجله، أي الحامل لهم على بيع أنفسهم، إنما هو طلب رضى الله تعالى،

وهو مستوفٍ لشروط المفعول من أجله من كونه مصدرًا متحد الفاعل والوقت ، وهذه الإضافة ، أعنى إضافة المفعول من أجله ، هي محضة ، خلافاً للجرمي ، ولإياشي ، والمبرد ، وبعض المتأخرين ، فانهم يزعمون أنها إضافة غير محضة ، وهذا مذكور في كتب النحو ومرضاة : مصدر بني على التاء : كمدعاة ، والقياس تجريده عنها ، كما تقول مرمى ومغزى ، وأمال الكسائي : مرضات ، وعن ورش خلاف في إمالة : مرضات ، وقرأنا له بالوجهين ، ووقف حمزة عليها بالتاء ، ووقف الباقرن بالهاء .

فأما وقف حمزة بالتاء فيحتمل وجهين

أحدهما : أن يكون على مذهب من يقف من العرب على طلحة ، وحمزة ، بالتاء ، كالوصل ، وهو كان القياس دون الإبدال .

قال :

دار لسلمى بعد حول قد عفت . . .

بل جوز تيهاء كظهر الحجفت

وقد حكى هذه اللغة سيبويه

والوجه الآخر : أن تكون على نية الإضافة ، كأنه نوى تقدير المضاف إليه ، فأراد أن يعلم أن الكلمة مضافة ، وأن المضاف إليه مراد : كإشمام من أشم الحرف المضموم في الوقف ليعلم أن الضمة مرادة ، وفي قوله ﴿ ابتغاء مرضات الله ﴾ إشارة إلى حصول أفضل ما عند الله للشهداء ، وهو رضاه تعالى وفي الحديث الصحيح ، في مجاورة أهل الجنة ربهم تعالى ، حين يسألهم هل رضيتم ؟ فيقولون : يا ربنا كيف لا نرضى وقد أدخلتنا جنتك وواعدتنا من نارك ؟ فيقولون ولكم عندي أفضل من ذلك ، فيقولون : يا ربنا ، وما أفضل من ذلك ؟ فيقول : أحل عليكم رضائي فلا أسخط عليكم بعده

﴿ والله رؤوف بالعباد ﴾ حيث كلفهم بالجهاد فعرضهم لثواب الشهداء ، قاله الزمخشري ؛ وقال ابن عطية

ترجئة تقتضي الحض على إمتثال ما وقع به المدح في الآية ، كما في قوله ﴿ فحسبه جهنم ﴾ تخويف يقتضي

التحذير مما وقع به الذم ، وتقدم أن الرأفة أبلغ من الرحمة

والعباد إن كان عاماً ، فراقته بالكافرين إمامهم إلى اقتضاء آجالهم ، وتيسير أرزاقهم لهم ، وراقته بالمؤمنين تهيئة إياهم لطاعته ، ورفع درجاتهم في الجنة

وإن كان خاصاً ، وهو الأظهر ، لأنه لما ختم الآية بالوعى من قوله : ﴿ فحسبه جهنم ﴾ وكان ذلك خاصاً بأولئك الكفار ، ختم هذه بالوعد المبشر لهم بحسن الثواب ، وحزيب المآب ، ودل على ذلك بالرافة التي هي سبب لذلك ، فصار ذلك كناية عن إحسان الله إليهم ، لأن راقته بهم تستدعي جميع أنواع الإحسان ، ولو ذكر أي نوع من الإحسان لم يفد ما أفاده لفظ الرافة ، ولذلك كانت الكناية أبلغ ، ويكون إذ ذاك في لفظ العباد ، الالتفاتاً ، إذ هو خروج من ضمير غائب مفرد إلى اسم ظاهر ، فلوجرى على نظم الكلام السابق لكأن الله رؤوف به أويهم ، وحسن الالتفات هنا بهذا الاسم الظاهر شيئاً

أحدهما : أن لفظ : العباد ، له في استعمال القرآن تشريف واختصاص ، كقوله ﴿ إن عبادي ليس لك عليهم سلطان ﴾ ﴿ سبحان الذي أسرى بعبده ليلاً ﴾ ﴿ ثم أورثنا الكتاب الذي اصطفينا من عبادنا ﴾ ﴿ بل عباد مكرمون ﴾

والثاني : مجيء اللفظة فاصلة ، لأن قبله : ﴿ والله لا يحب الفساد ، فحسب جهنم ولبئس المهاد ﴾ فناسب : ﴿ والله رؤوف بالعباد ﴾ .

وفي هذه الآية ، والتي قبلها من علم البديع التقسيم ، وقد ذكرنا مناسبة هذا التقسيم للتقسيم السابق قبله في قوله : ﴿ فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا ﴾ قال بعض الناس : في هذه الآيات نوع من البديع ، وهو التقديم والتأخير ، وهو من ضروب البيان في النثر والنظم دليل على قوة الملكة في ضروب من الكلام ، وذلك قوله : ﴿ واذكروا الله في أيام معدودات ﴾ متقدم على قوله : ﴿ فمن الناس من يقول ﴾ لأن قوله : ﴿ واذكروا الله في أيام معدودات ﴾ معطوف عليه ، قوله : ﴿ فإذا قضيتُم مِّنْنا سَكَمَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ ﴾ وقوله : ﴿ فمن الناس من يقول ﴾ معطوف على قوله : ﴿ ومنهم من يقول ﴾ وقوله : ﴿ ومنهم من يقول ﴾

معطوف على قوله: ﴿ومن الناس من يعجبك﴾ وعلى قوله: ﴿ومن الناس من يشري﴾ فيصير الكلام معطوفاً على الذكر لأنه مناسب لما قبله من المعنى، ويصير التقسيم معطوفاً بعبءه على بعض، لأن التقسيم الأول في معنى الثاني، فيتحد المعنى ويتسق اللفظ، ثم قان ومثل هذا، فذكر قصة البقرة، وقتل النفس، وقصة المتوفى عنها زوجها، في الآيتين، قال ومثل هذا في القرآن كثير، يعني: التقديم والتأخير، ولا يذهب إلى ما ذكره، ولا تقديم ولا تأخير في القرآن، لأن التقديم والتأخير عندنا من باب الضرورات، وتنزه كتاب الله تعالى عنه.

﴿يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة﴾ نزلت في عبد الله بن سلام ومن أسلم معه، كانوا يتقون السبب، ولحم الحمل، وأشياء تنقيها أهل الكلب، قاله عكرمة، ورواه أبو صالح عن ابن عباس، أن في أهل الكتاب الذين لم يؤمنوا برسول الله صلى الله عليه وسلم، قاله الضحاك

(308/2)

وروي عن ابن عباس: أو في المسلمين يأمرهم بالدخول في شرائع الإسلام، قاله مجاهد، وقادة أو: في المنافقين، واحتج لهذا بورودها عقيب صفة المنافقين، وعلى هذا الاختلاف في سبب النزول اختلفت أقاويل أهل التفسير.

وقرأ نافع، وابن كثير، والكسائي: بفتح السين في السلم، وكذلك في الأنفال: ﴿وإن جنحوا للسلم﴾ وفي القتال: ﴿وتدعوا إلى السلم﴾

واختلف في السلم هنا، فقيل: هو الإسلام، لأن الإسلام: قد يسمى: سلماً بكسر السين، وقد يروى فيه الفتح، كما روي في السلم الذي هو الصلح الفتح والكسر، إلا أن الفتح في السلم الذي هو الإسلام قليل، وجوز أبو علي الفارسي أن يكون السلم هنا هو الذي بمعنى الصلح، لأن الإسلام صلح على الحقيقة، ألا ترى أنه لا قتال بين أهله، وأنهم يد واحدة على من سواهم؟ فإن كان الخطاب لابن سلام وأصحابه فقد أمروا بالدخول

في شرائع الإسلام ، وأن لا يبقوا على شيء من شرائع أهل الكتاب التي لا توافق شرائع الإسلام ، وإن كان الخطاب لأهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالرسول ، فالمنع : يا أيها الذين آمنوا بما سبق من أنبيائهم ادخلوا في هذه الشريعة ، وهي لهم ، كأنه قيل: يا من سبق له الإيمان بالتوراة والإنجيل ، وهما دالان على صدق هذه الشريعة ، ادخلوا في هذه الشريعة ، وإن كان الخطاب للمسلمين فالمنع يا من آمن بقلبه ، وصدق ، ادخل في شرائع الإسلام ، واجمع إلى الإيمان الإسلام .

وقد فسر رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيمان والإسلام في حديث سؤال جبريل حين سأله عن حقيقة كل واحد منهما .

وإن كان الخطاب للمنافقين ، فالمنع: يا من آمن بلسانه ، ادخل في الإسلام بالقلب حتى يطابق القول الاعتقاد .

والظاهر من هذه الأقوال أنه خطاب للمؤمنين ، أمروا بامتثال شرائع الإسلام ، أو بالانقياد ، والرضى وعدم الاضطرار ، أو بترك الانتقام ، وأمروا كلهم بالانثلاف وترك الاختلاف ، ولذلك جاء بقوله ﴿كافة﴾ واتصاف ﴿كافة﴾ على الحال من الفاعل في: ادخلوا ، والمعنى ادخلوا في السلم جميعاً ، وهي حال تؤكد معنى العموم ، فتفيد معنى: كل ، فإذا قلت: قام الناس كافة ، فالمنع قاموا كلهم ، وأجاز الزمخشري وغيره أن يكون حالاً من السلم ، أي في شرائع الإسلام كلها ، أمروا بأن لا يدخلوا في طاعة دون طاعة قال الزمخشري: ويجوز أن تكون: لظافة ، حالاً من السلم ، لأنها تؤنث كما تؤنث الحرب ، قال الشاعر:

السلم تأخذ منها ما رضيت به . . .

والحرب تكفيك من أنفاسها جرع

على أن المؤمنين أمروا بأن يدخلوا في الطاعات كلها ، وأن لا يدخلوا في طاعة دون طاعة ، أو في شعب الإسلام وشرائعه كلها ، وأن لا يخلوا بشيء منها .

وعن عبد الله بن سلام أنه استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يقيم على السبت ، وأن يقرأ من التوراة في صلاته من الليل.

و: كافة ، من الكف ، كأنهم كفوا أن يخرج منهم أحد باجتماعهم انتهى كلام الزمخشري.

وتعليه جواز أن يكون: كافة ، حالاً من السلم بقوله: لأنها توثت كما توثت الحرب ، ليس بشيء ، لأن التاء في : كافة ، وإن كان أصلها للتأنيث ، ليست فيها إذا كانت حالاً للتأنيث ، بل صار هذا نقلاً محضاً إلى معنى جميع وكل ، كما صار: قاطبة ، وعامة ، إذا كان حالاً نقلاً محضاً إلى معنى كل وجميع . فإذا قلت: قام الناس كافة ، أو قاطبة ، أو عامة ، فلا يدل شيء من هذه الألفاظ على التأنيث ، كما لا يدل عليه: كل ، ولا جميع .

وتوكيده بقوله: وفي شعب الإسلام وشرائعه كلها ، هو الوجه الأول من قوله بأن يدخلوا في الطاعات كلها ، فلا حاجة إلى هذا التردد بأو.

وقال ابن عطية: وقالت فرقة: جميع المؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم ، والمعنى أمرهم بالثبوت فيه ، والزيادة من التزام حدوده

وتستغرق: كافة ، حينئذ المؤمنين وجميع أجزاء الشرع ، فيكون الحال من شيئين ، وذلك جائز نحو قوله تعالى ﴿ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ ﴾ إلى غير ذلك من الأمثلة.

ثم قال بعد كلام ذكره: وكافة ، معناه: جميعاً .

والمراد بالكافة الجماعة التي تكف مخالفتها . انتهى كلامه .

وقوله: فيكون الحال من شيئين ، يعني: من الفاعل في ادخلوا ، ومن السلم ، وهذا الذي ذكره محتمل ، ولكن الأظهر أنه حال من ضمير الفاعل ، وذلك جائز ، يعني: مجيء الحال الواحدة من شيئين ، وفي ذلك تفصيل ذكر في النحو .

وقوله: نحو قوله: ﴿ فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلُهُ ﴾ يعني أن تحمله حال من الفاعل المستكن في أتت ، ومن الضمير

الجرور بالباء ، هذا المثال ليس بمطابق للحال من شيئين ، لأن لفظ: تحمله ، لا يحتمل شيئين ، ولا يقع الحال من شيئين إلا إذا كان اللفظ يحتملها ، واعتبار ذلك يجعل ذوي الحال مبتدأين ، والإخبار بتلك الحال عنهما ، فمتى صح ذلك صحت الحال ، ومتى امتنع امتنعت
مثال ذلك قوله:

وعلقت سلمى وهي ذات موصل . . .

ولم يبد للأتراب من ثديها حجم

صغيرين فرعى البهم ياليت أننا . . .

إلى اليوم لم تكبر ولم تكبر البهم

فصغيرين: حال من الضمير في علقت ، ومن سلمى ، لأنه يصلح أن يقول أنا وسلمى صغيران فرعى البهم ،
ومثله:

خرجت بها نمشي تجر وراءنا . . .

فنمشي حال من التاء في: خرجت ، ومن الضمير الجرور في بها ، يصلح أن تقول: أنا وهي نمشي ، وهنا لا يصلح أن تكون تحمله خبراً عنهما ، لوقلت هي وهو تحمله لم يصلح أن يكون تحمله خبراً ، نحو قوله هند وزيد تكرمه ، لأن تحمله وتكرمه لا يصلح أن يقدر إلا بمفرد ، فيمتنع أن يكون حالاً من ذوي حال ، ولذلك أعرب العربون في:

(310/2)

خرجت بها نمشي تجر وراءنا . . .

نمشي: حالاً عنهما ، وتجر حالاً من ضمير المؤنث خاصة ، لأنه لوقيلان أنا وهي تجر وراءنا لم يجوز أن يكون تجر خبراً عنها ، لأن تجر وتحمل إنما يتقدرا بمفرد ، أي حاملة وجارة ، وإذا صرحت بهذا المفرد لم يمكن أن يكون

حالاَ منهما .

و ﴿ كافة ﴾ لدلالته على معنى : جميع ، يصلح أن يكون حالاَ من الفاعل في ادخلوا ، ومن السلم ، بمعنى شرائع الإسلام ، لأنك لو قلت : الرجال والنساء جميع في كذا ، صح أن يكون خبراَ . لا يقال كافة لا يصلح أن يكون خبراَ ، لا تقول : الزيدون والعمرسون كافة ، في كذا ، فلا يجوز أن يقع حالاَ على ما قررت ، لأن امتناع ذلك إنما هو بسبب مادة كافة ، إذ لم يتصرف فيها ، بل التزم نصبها على الحال ، لكن مرادها يصح فيه ذلك ، وقوله : والمراد بالكافة الجماعة التي يكف مخالفتها ، يعني أن هذا في أصل الوضع ، ثم صار الاستعمال لها المعنى : جميعاَ ، كما قال هو وغيره ، وكافة معناه جميعاَ .

﴿ ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ﴾ قد تقدم تفصيل هاتين الجملتين بعد قوله ﴿ يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالاَ طيباَ ﴾ فأغنى ذلك عن إعادته ، وقال صاحب (الكتاب الموضح) أبو عبد

الله نصر بن علي بن محمد : عرف بابن مريم ، ان ضم عين الكلمة في مثل هذا ، نحو معرفة وعرفات ، هو مذهب أهل الحجاز ، وقال فيمن سكن الطاعة إنهم لما جمعوا نوا الضمة في الطاء ، ثم أسكنوها استخفاً ، وهو في تقدير الثبات يدل على أن الضمة في حكم الثابت ، أن هذه حركت فصل بها بين الاسم والصفة ، كما هي في جمع : فعلة ، المفتوحة الفاء ، فلا تحذف عين الاسم حذفاً ، إذ هي فارقة بينه وبين الصفة ، فهي منوية لا محالة .

انتهى كلامه .

واتضح من هذا أنه في الصفة لا ينتقل ، فإذا جمعنا : حلوة وضحكة ، المراد به صفة المؤنث ، فلا تقول حلوات ، ولا ضحكات ، بضم عين الكلمة ، وعلى هذا قياس فعلة ، الصفة نحو : جلفة ، لا يقال فيه جلفات . ﴿ فإن زلتم من بعد ما جاء تكم البيئات ﴾ أي : عصيتم أو كفرتم ، أو أخطأتم ، أو ضللتهم ، أقوال ثانياً عن ابن عباس وهو الظاهر لقوله ادخلوا في السلم ، أي الإسلام ، فإن زلتم عن الدخول فيه ، وأصل الزلل للقدم ، يقال : زلت قدمه ، كما قال .

ولا شامت إن نعل عزة زلت . . .

ثم يستعمل في الرأي والاعتقاد ، وهو الزلق ، وقد تقدم شيء من تفسيره في قوله ﴿ فأزلهما الشيطان عنها

﴿ وقرأ أبو السماك: فإن زلتم، بكسر اللام، وهما لغتان كضللت وضللت. والبيئات: حجج الله ودلائله، أو محمد صلى الله عليه وسلم، كما قال ﴿ حتى تأتيهم البينة رسول من الله ﴾ وجمع تعظيماً له، لأنه وإن كان واحداً بالشخص، فهو كثير بالمعنى أو القرآن قاله ابن جريج، أو التوراة والإنجيل قال:

(311/2)

﴿ ولقد جاءكم موسى بالبيئات ﴾ وقال ﴿ وآتينا عيسى ابن مريم البيئات ﴾ وهذا يتخرج على قول من قال: إن المخاطب أهل الكتاب، أو الإسلام، أو ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من المعجزات، أقوال ستة.

وفي (المتخب) البيئات: تناول جميع الدلائل العقلية والسمعية من حيث إن عذر المكلف لا يزول إلا عند حصول البيئات، لا حصول التبيين من التكليف انتهى كلامه.

والدلائل العقلية لا يخبر عنها بالجيء لأنها مركوزة في العقول، فلا ينسب إليها الجيء إلا مجازاً، وفيه بُعد ﴿ فاعلموا أن الله عزيز حكيم ﴾ أي: دوموا على العلم، إن كان الخطاب للمؤمنين، وإن كان للكافرين أو المنافقين فهو أمر لهم بتحصيل العلم بالنظر الصحيح المؤدي إليه، وفي وصفه هنا بالعزة التي هي تتضمن الغلبة والقدرة اللتين يحصل بهما الانتقام، وعيد شديد لمن خالفه وزل عن منهج الحق، وفي وصفه بالحكمة دلالة على إتقان أفعاله: وأن ما يرتبه من الزاوج لمن خالف هو من مقتضى الحكمة، وروي أن قارئاً قرأ، غفور رحيم، فسمعه أعرابي فأنكره، ولم يكن يقرأ القرآن، وقال إن كان هذا كلام الله فلا يقول كذا الحكيم، لا يذكر الغفران عند الزلل، لأنه إغراء عليه، وقد روي عن كعب نحو هذا، وأن الذي كان يتعلم منه أقرأه فاعلموا أن الله غفور رحيم، فأنكره حتى سمع ﴿ عزيز حكيم ﴾ فقال: هكذا ينبغي!

﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ﴾ ؟ هل : هنا للنفي ، المعنى : ما ينظرون ،
ولذلك دخلت إلا ، وكونها بمعنى النفي إنجاز بعدها : إلا ، كثير الاستعمال في القرآن ، وفي كلام العرب ، قال
تعالى : ﴿ وهل نجازي إلا الكفور ﴾ ﴿ فهل يهلك إلا القوم الظالمون ﴾ وقال الشاعر :
وهل أنا إلا من غزية إن غوت . . .
غويت ، وإن ترشد غزية أرشد
و : ينظرون ، هنا معناها : ينتظرون ، تقول العرب : نظرت فلاناً أنتظره ، وهو لا يتعدى لواحد بنفسه إلا بحرف
جر .

قال امرؤ القيس :

فانكما إن تنظراني ساعة . . .

من الدهر تنفعي لدى أم جندب

ومفعول : ينظرون ، هو ما بعد إلا ، أي : ما ينتظرون إلا إتيان الله ، وهو استثناء مفرغ ، قين وينظرون هنا
ليست من النظر الذي هو تردد العين في المنظور إليه ، لأنه لو كان من النظر لعدي يالي ، وكان مضافاً إلى الوجه ،
وإنما هو من الانتظار . انتهى .

وهذا التعليل ليس بشيء لأنه يقال : هو من النظر ، وهو تردد العين

وهو معدى يالي ، لكنها محذوفة ، والتقدير : هل ينظرون إلا إلى أن يأتيهم الله ؟ وحذف حرف الجر مع أن إذا لم
يلبس قياس مطرد ، ولا لابس هنا ، فحذفت إلى ، وقوله : وكان مضافاً إلى الوجه يشير إلى قوله : ﴿ وجوه
يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ﴾

فكذلك ليس بلازم، قد نسب النظر إلى الذوات كثيراً كقوله ﴿ أفلا ينظرون إلى الإبل ﴾ ﴿ أرني أنظر إليك ﴾ والضمير في: ينظرون، عائد على الذالين، وهو التقات من ضمير الخطاب إلى ضمير الغيبة والإتيان: حقيقة في الانتقال من حيز إلى حيز، وذلك مستحيل بالنسبة إلى الله تعالى، فروى أبو صالح عن ابن عباس: أن هذا من المكنوم الذي لا يفسر، ولهزل السلف في هذا وأمثاله يؤمنون، ويكفون فهم معناه إلى علم المتكلم به، وهو الله تعالى.

والمأخرون تأولوا الإتيان وإسناده على وجوه

أحدهما: أنه إتيان على ما يليق بالله تعالى من غير انتقال

الثاني: أنه عبر به عن المجازات لهم، والانتقام، كما قال ﴿ فأوحى الله بنيانهم من القواعد ﴾ ﴿ فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا ﴾

الثالث: أن يكون متعلق الإتيان محذوفاً، أي أن يأتيهم الله بما وعدهم من الثواب، والعقاب، قاله الزجاج الرابع: أنه على حذف مضاف، التقدير: أمر الله، بمعنى: ما يفعله الله بهم، لا الأمر الذي يقابله النهي، ويبينه قوله، بعد: ﴿ وقضي الأمر ﴾ .

الخامس: قدرته، ذكره القاضي أبو يعلى عن أحمد.

السادس: أن في ظلل، بمعنى بظلل، فيكون في، بمعنى: الباء، كما قال.

خبيرون في طعن الأباهر والكلبي . . .

أي: بطعن، لأن خبيراً لا يتعدى إلا بالباء، كما قال.

خبير بأدواء النساء طيب . . .

قال الزجاج وغيره.

والأولى أن يكون المعنى: أمر الله، إذ قد صرح به في قوله: ﴿ أو يأتي أمر ربك ﴾ وتكون عبارة عن بأسه وعذابه، لأن هذه الآية إنما جاءت مجيء التهديد والوعيد، وقيل المحذوف: آيات الله، فجعل مجيء آيات مجيئاً له على التفخيم لشأنها، قاله في المنتخب).

وقتل عن ابن جرير أنه قال: يأتيهم بمحاسبتهم على الغمام على عرشه تحمله ثمانية من الملائكة، وقيل

الخطاب مع اليهود ، وهم مشبهة ، ويدل على أنه مع اليهود قول بعد ﴿ سل بني إسرائيل ﴾ ، وإذا كان كذلك فالمعنى : أنهم لا يقبلون ذلك إلا أن يأتيهم الله ، فالآية على ظاهرها ، إذ المعنى أن قوماً ينتظرون إتيان الله ، ولا يدل ذلك على أنهم محقون ولا مبطلون

﴿ في ظلل من الغمام ﴾ تقدم الكلام على ذلك في قوله: ﴿ وظللنا عليكم الغمام ﴾ ويستحيل على الذات المقدسة أن تقع في ظلة ، وقيل : المقصود تصوير عظمة يوم القيامة وحصولها وشدها ، لأنه لا شيء أشد على المذنبين ، وأهول ، ومن وقت جمعهم وحضور أمهر الحكام وأكثرهم هيبة لفصل الخصومة ، فيكون هذا من باب التمثيل ، وإذا فسر بأن عذاب الله يأتيهم في ظلل من الغمام ، فكان ذلك ، لأعظم ، أو يأتيهم الشر من جهة الخير ، لقوله: ﴿ هذا عارض ممطرنا بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب أليم ﴾ ولأنه إذا كان ذلك يوم القيامة فهو علامة لأشد الأهوال في ذلك اليوم ، قال الله تعالى ﴿ ويوم تشقق السماء بالغمام ﴾ ولأن الغمام ينزل قطرات غير محدودة ، فكذلك العذاب غير محصور ، وقيل : إن العذاب لا يأتي في الظل ، بل المعنى تشبيه الأهوال بالظلل من الغمام ، كما قال

(313/2)

﴿ وإذا غشيهم موج كالظلل ﴾ فالمعنى أن عذاب الله يأتيهم في أهوال عظيمة ، كظلل الغمام واختلفوا في هذا التوعد ، فقال ابن جريج هو توعد بما يقع في الدنيا ، وقال قوم : بل توعد بيوم القيامة. وقرأ أبي ، وعبد الله ، وقتادة ، والضحاك في ظلال ، وكذلك روي هارون بن حاتم ، عن أبي بكر ، عن عاصم ، هنا وفي الحرفين في الزمر ، وهي : جمع ظلة ، نحو : قلة وقلال ، وهو جمع لا ينقاس ، بخلاف : ظلل ، فإنه جمع منقاس ، أو جمع : ظل نحو ضل وضلال. و : في ظلل ، متعلق بآتيهم ، وجوزوا أن يكون حالاً فيتعلق بمحذوف ، فمن الغمام ، في موضع الصفة لظلل ، وجوزوا أن يتعلق بآتيهم ، أي من ناحية الغمام ، فتكون من ، لابتداء الغاية ، وعلى الوجه الأول تكون

للتبعض ، وقرأ الحسن ، وأبو حيوة ، وأبو جعفر: والملائكة ، بالجر عطفاً على: في ظل ، أو عطفاً على الغمام ، فيختلف تقدير حرف الجر ، إذ على الأول التقدير: وفي الملائكة ، وعلى الثاني التقدير: ومن الملائكة .
وقرأ الجمهور بالرفع عطفاً على: الله ، وقيل: في هذا الكلام تقديم وتأخير ، فالإتيان في الظل مضاف إلى الملائكة ، والتقدير: إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظل ، فالمضاف إلى الله تعالى هو الإتيان فقط ، ويؤيد هذا قراءة عبد الله ، إلا أن يأتيهم الله والملائكة في ظل
﴿ وقضي الأمر ﴾ معناه: وقع الجزاء وعذب أهل العصيان، وقيل: أتم أمر هلاكهم وفرغ منه ، وقيل: فرغ من وقت الانتظار وجاء وقت المؤاخذة ، وقيل: فرغ لهم مما يوعدون به إلى يوم القيامة ، وقيل: فرغ من الحساب ووجب العذاب.

وهذه أقوال متقاربة.

﴿ وقضي الأمر ﴾ معطوف على قوله: يأتيهم ، فهو من وضع الماضي موضع المستقبل، وعبر بالماضي عن المستقبل لأنه كالمفروق منه الذي وقع ، والتقدير: ويقضى الأمر ، ويحتمل أن يكون هذا إخباراً من الله تعالى ، أي: فرغ من أمرهم بما سبق في القدر ، فيكون من عطف الجمل لأنه في حيز ما ينتظر
وقرأ معاذ بن جبل: وقضاء الأمر ، قال: قال الزمخشري: على المصدر المرفوع عطفاً على الملائكة ، وقال غيره بالمد والخفض عطفاً على الملائكة ، وقيل: ويكون: في ، على هذا بمعنى الباء ، أي: بظل من الغمام ، وبالملائكة ، وقضاء الأمر.

وقرأ يحيى بن معمر: وقضي الأمور ، بالجمع ، وبنى الفعل للمفعول وحذف الفاعل للعلية ، ولأنه لو أبرز وبنى الفعل للفاعل لتكرر الاسم ثلاث مرات

﴿ وإلى الله ترجع الأمور ﴾ قرأ ابن عامر ، وحمزة ، والكسائي: ترجع ، بفتح التاء وكسر الجيم في جميع القرآن ، ويعقوب: بالتاء مفتوحة وكسر الجيم في جميع القرآن ، على أن رجع ، لازم وباقي السبعة: بالياء وفتح الجيم مبنياً للمفعول ، وخارجة عن نافع: يرجع بالياء .

وفتح الجيم على أن رجع متعد.

وكلا الاستعمالين له في لسان العرب ، ولغة قليلة في المتعدي أرجع رباعياً ، فمن قرأ بالتاء فلثأنيث الجمع ، ومن قرأ بالياء فلكون التأنيث غير حقيقي

وصرح باسم الله لأنه أفخم وأعظم وأوضح ، وإن كان قد جرى ذكره في قوله ﴿ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ ﴾ ولأنه في جملة مستأنفة ليست داخلية في المنتظر ، وإنما هي إعلام بأن الله إليه تصير الأمور كلها لا إلى غيره ، إذ هو المنفرد بالمجازاة ، ولرفع إيهام ما كان عليه ملوك الدنيا من تطوّر الناس إليهم ، فأعلم أن هذا لا يكون لهم في الآخرة منها شيء ، بل ذلك إلى الله وحده ، أو لإعلام أنها رجعت إليه في الآخرة بعد أن كان ملكهم بعضها في الدنيا ، فصارت إليه كلها في الآخرة

وإذا كان الفعل مبنياً للمفعول فالفاعل المحذوف ، إما الله تعالى ، يرجع إلى نفسه بإفناء الدنيا وإقامة القيامة ، أو ذوو الأمور ، لما كانت ذواتهم وصفاتهم شاهدة عليهم بأنهم مخلوقون محاسبون مجزيون ، كانوا راغبين أموره إلى خالقها ، قيل : أو يكون ذلك على مذهب العرب في قولهم فلان معجب بنفسه ، ويقول الرجل لغيره : إلى أين يذهب بك؟ وإن لم يكن أحد يذهب به . انتهى .

وملخصه : انه يبيّن الفعل للمفعول ولا يكون ثم فاعل ، وهذا خطأ ، إذ لا بد للفعل من تصوّر فاعل ، ولا يلزم أن يكون الفاعل للذهاب أحداً ، ولا الفاعل للإعجاب ، بل الفاعل غيره ، فالذي أعجبه بنفسه هو رأيه ، واعتقاده بجمال نفسه ، فاللغني أنه أعجبه رأيه ، وذهب به رأيه ، فكأنه قيل أعجبه رأيه بنفسه ، وإلى أين يذهب بك رأيك أو عقلك؟ ثم حذف الفاعل ، وبني الفعل للمفعول

قيل : وفي قوله : ﴿ وقضي الأمر ﴾ ﴿ وإلى الله ترجع الأمور ﴾ قسمان من أقسام علم البيان :

أحدهما : الإيجاز في قوله : ﴿ وقضي الأمر ﴾ فإن في هاتين الكلمتين يندرج في ضمنهما جميع أحوال العباد

مند خلقوا إلى يوم التناد ، ومن هذا اليوم إلى الفصل بين العباد

والثاني : الاختصاص بقوله : ﴿ وإلى الله ﴾ فاختص بذلك اليوم لانفراده فيه بالتصرف والحكم والملك

انتهى .

وقال السلمي: وقضي الأمر وصلوا إلى ما قضي لهم في الأزل من إحدى المنزلتين

وقال جعفر: كشف عن حقيقة الأمر ونهيه.

وقال القشيري: انهتك ستر الغيب عن صريح التقدير.

﴿ سل بني إسرائيل ﴾ الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم ، قال الزمخشري أو لكل أحد .

وقرأ أبو عمرو ، في رواية ابن عباس: أسأل .

وقرأ قوم: إسل ، وأصله إسأل ، فنقل حركة الهمزة إلى السين وحذف الهمزة التي هي عين ، ولم تحذف همزة

الوصل لأنه لم يعتد بحركة السين لعروضها ، كما قالوا: الأحمر في الأحمر .

وقرأ الجمهور: سل ، فيحتمل وجهين: أحدهما: أن أصله إسأل ، فلما نقل وحذف اعتد بالحركة ، فحقت

الهمزة لتحرك ما بعدها ، والوجه الآخر: أنه جاء على لغة من يجعل المادّة من: سين ، وواو ، ولام ، فيقول:

سأل يسأل ، فقال: سل ، كما قال: خف ، فلا يحتاج في مثل هذا إلى همزة وصل ، وانحذفت عين الكلمة

لالتقائها ساكنة مع اللام الساكنة ، ولذلك تعود إذا تحركت ظل نحو: خافا وخافوا وخافي .

(315/2)

ولما تقدّم: ﴿ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل ﴾ وكان المعنى في ذلك استبطاء حق لهم في الإسلام ،
وأنهم لا ينتظرون إلا آية عظيمة تلجّهم إلى الدخول في الإسلام ، جاء هذا الأمر بسؤالهم عما جاءتهم من
الآيات العظيمة ، ولم تنفعهم تلك الآيات ، فعدم إسلامهم مرتب على عنادهم واستصحاب لجأهم ، وهذا
السؤال ليس سؤالاً عما لا يعلم ، إذ هو عالم أن بني إسرائيل آتاهم الله آيات بينات ، وإنما هو سؤال عن معلوم ،
فهو تفرّج وتويخ ، وتقرير لهم على ما آتاهم الله من الآيات البينات ، وأنها أجّدت عندهم لقوله بعد: ﴿
ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءته ﴾ .

وفي هذا السؤال أيضاً تثبيت وزيادة، كما قال تعالى ﴿ وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك ﴾ أو: زيادة يقين المؤمن، فالخطاب في اللفظ له صلى الله عليه وسلم، والمراد أمته، أو إعلام أهل الكتاب أن هذا القول من عند الله لأن النبي صلى الله عليه وسلم وقومه لم يكونوا يعرفون شيئاً من قصص بني إسرائيل، ولا ما كان فيهم من الآيات قبل أن أنزل الله ذلك في كتابه

﴿ بني إسرائيل ﴾ من كان بحضرة منهم، صلى الله عليه وسلم، أو من آمن من به معه أو علماءهم، أو أنبياءهم، أقوال أربعة.

﴿ وكم ﴾ في موضع نصب على أنها مفعول ثانٍ ﴿ لا آتيناكم ﴾ على مذهب الجمهور، أو على أنها مفعول أول على مذهب السهيلي على ما مر ذكره، وأجاز ابن عطية أن يكون في موضع نصب على إضمار فعل يفسره ما بعده، وجعل ذلك من باب الإشتغال، قال: وكم، في موضع نصب إما بفعل مضمر بعدها، لأن لها صدر الكلام تقديره: كم آتيناكم، أو بايتانهم انتهى.

وهذا غير جائز إن كان قوله: من آية تمييزاً لكم، لأن الفعل المفسر لهذا الفعل المحذوف لم يعمل في ضمير الاسم الأول المنتصب بالفعل المحذوف ولا في سببته، وإذا كان كذلك لم يجوز أن يكون من باب الإشتغال ونظير ما أجاز أن يقول: زيدا ضربت، فتعرب زيدا مفعولاً بفعل محذوف يفسره ما بعده، التقدير زيدا ضربت ضربت، وكذلك: الدرهم أعطيت زيدا، ولا نعمل أحداً ذهب إلى ما ذهب إليه، بل نصوص النحويين، سبويه فمن دونه، على أن مثل هذا هو مفعول مقدم منصوب بالفعل بعده، وإن كان تمييزاً لكم، محذوفاً.

وأطلقت: كم، على القوم أو الجماعة، فكان التقدير: كم من جماعة آتيناكم، فيجوز ذلك، إذ في الجملة المفسرة لذلك الفعل المحذوف ضمير عائد على: كم، وأجاز ابن عطية وغيره أن تكون: كم، في موضع رفع بالابتداء، والجملة من قوله: آتيناكم، في موضع الخبر، والعائد محذوف، التقدير: آتيناكموه، أو آتيناكموها، وهذا لا يجوز عند البصريين إلا في الشعر، أو في شاذ من القرآن، كقراءة من قرأ

﴿ أفحكّم الجاهلية يبغون ﴾ برفع الحكم ، وقال ابن مالك: لو كان المبتدأ غير: كل ، والضمير مفعول به ، لم يجز عند الكوفيين حذفه مع بقاء الرفع إلا في الاضطرار ، والبصريون يجيزون ذلك في الاختيار ، ويرونه ضعيفاً ، انتهى .

فإذا كان لا يجوز إلا في الاضطرار ، أو ضعيفاً ، فأى داعية إلجوا ذلك في القرآن مع إمكان حمله على غير ذلك ؟ ورجحانه وهو أن تكون في موضع نصب على ما قررناه

وكم ، هنا إستفهامية ومعناها التقرير لا حقيقة الإستفهام ، وقد يخرج الإستفهام عن حقيقته إذا تقدّمه ما يخرج ، نحو قولك: سواء عليك أقام زيد أم قعد ، و: ما أبالي أقام زيد أم قعد ، وقد عملت أزيد منطلق أو عمرو وما أدري أقرب أم بعيد ، فكل هذا صورته صورة الاستفهام ، وهو على التركيب الإستفهامي وأحكامه ، وليس على حقيقة الإستفهام

وهذه الجملة من قوله: ﴿ كم آتيناهم ﴾ في موضع المفعول الثاني: لسل ، لأن سأل يتعدى لإثنين؛ أحد هلم: بنفسه ، والآخر: بحرف جر ، إما عن ، وإما الباء .

وقد جمع بينهما في الضرورة نحو .

فأصبحن لا يسألنه عن بما به . . .

و: سأل ، هنا معلقة عن الجملة الاستفهامية ، فهي عاملة في المعنى ، غير عاملة في اللفظ ، لأن الإستفهام لا يعمل فيه ما قبله إلا الجار ، قللاً: وإنما علقت: سل ، وإن لم تكن من أفعال القلوب ، لأن السؤال سبب للعلم ، فأجرى السبب مجرى المسبب في ذلك ، وقال تعالى ﴿ سلهم أيهم بذلك زعيم ﴾ وقال الشاعر .

سائل بني أسد ما هذه الصوت . . .

وقال:

واسأل بمصقلة البكري ما فعلا . . .

وأجاز الزمخشري أن تكون: كم ، هنا خبرية ، قال: فإن قلت: كم استفهامية أم خبرية؟

قلت: يحتمل الأمرين، ومعنى الإستفهام فيها التقدير.

انتهى كلامه.

وهو ليس بجيد، لأن جعلها خبرية هو اقتطاع للجملة التي هي فيها من جملة السؤال، لأنه يصير المعنى سل
بني إسرائيل، وما ذكر المسؤول عنه ثم قال: كثيراً من الآيات آتيناهم، فيصير هذا الكلام مقلماً مما قبله، لأنه
جملة: كم آتيناهم، صار خبراً صرفاً لا يتعلق به سل، وأنت ترى معنى الكلام، ومصوب السؤال على هذه
الجملة، فهذا لا يكون إلا في الإستفهامية، ويحتاج في تقرير الخبرية إلى تقديح حذف، وهو المفعول الثاني: لسل
، ويكون المعنى: سل بني إسرائيل عن الآيات التي آتيناهم، ثم أخبر تعالى أن كثيراً من الآيات آتيناهم
﴿ من آية ﴾ تمييزاً: كم، ويجوز دخول: من، على تمييز الإستفهامية والخبرية، سواء وليها أم فصل بينهما،
والفصل بينهما بجملة، وبظرف، ومجرور، جائز على ما قرر في النحو، وأجاز ابن عطية أن يكون من آية،
مفعولاً ثانياً: لآتيناهم، وذلك على التقدير الذي قدره قبل من جواز نصب كم، بفعل محذوف يفسره:
آتيناهم، وعلى التقدير الذي قررناه من أن كم، تكون كناية عن قوم أو جماعة محذوف تمييزها لفهم المعنى،
فإذا كان كذلك، فإن كانت: كم، خبرية فلا يجوز أن تكون: من آية، مفعولاً ثانياً، لأن زيادة من، لا تكون في
الإيجاب على مذهب البصريين غير الأخفش، وإن كانت إستفهامية فيمكن أن يقال يجوز ذلك فيه
لانسحاب الإستفهام على ما قبله، وفيه بعد، لأن متعلق الإستفهام هو المفعول الأول لا الثاني، فلو قلت كم
من درهم أعطيته من رجل، على زيادة من، في قولك: من رجل، لكان فيه نظر، وقد أمعنا الكلام على
زيادة: من، في (منهج السالك) من تأليفنا.

(317/2)

و: الآيات البينات، ما تضمنته لتوراة والإنجيل من صفة النبي صلى الله عليه وسلم، وتحقيق نبوته، وتصديق

ما جاء به، أو معجزات موسى صلى الله عليه وسلم، واليد البيضاء، وفلق البحر، أو:

القرآن قصّ الله قصص الأمم الخالية حسبما وقعت على لسان من لم يدرس الكتب ولا العلماء لمؤكّث ولا ارتجل ، أو معجزات رسول الله صلى الله عليه وسلم كتسبيح الحصى ، وتفجير الماء من بين أصابعه ، وانشقاق القمر ، وتسليم الحجر ، أربعة أقوال ، وقدروا بعد قوله من آية بيّنة ، محذوفاً ، فقدّره بعضهم فكذبوا بها ، وبعضهم: فبدلوها .

﴿ ومن يبدل نعمة الله ﴾ نعمة الله: الحجج الواضحة الدالة على أمره صلى الله عليه وسلم يبدل بها التشبيه والتأويلات ، أو ما ورد في كتاب الله من نعمة صلى الله عليه وسلم ، يبدل به نعت الدجال ، أو الإعراف بنبوته يبدل لها الحمد لها ، أو كتب الله المنزلة على موسى وعيسى على نبينا ويحلم السلام يبدل بها غير أحكامها كآية الرجم وشبهها ، أو الإسلام

قاله الطبري؛ أو شكر النعمة يبدل بها الكفر أو آياته وهي أجل نعمة من الله ، لأنها أسباب الهدى والنجاة من

الضلالة ، وتبدلهم إياها ، أن الله أظهرها لتكون أسباب هدايم ، فجعلوها أسباب ضلالتهم ، كقول: ﴿ فزادتهم رجساً إلى رجسهم ﴾ قاله الزمخشري: سبعة أقوال .

ولفظ: من يبدل ، عام وهو شرط ، فيندرج فيه مع بني إسرائيل كل مبدل نعمة ككفار قريش وغيرهم ، فإن بعثه محمد صلى الله عليه وسلم نعمة عليهم ، وقد بدلوا بالشكر عليها وقبولها الكفر

﴿ من بعد ما جاءته ﴾ أي: من بعدما أسديت إليه ، وتمكن من قبولها ، ومن بعدما عرفها كقولها ﴿ ثم

يخرفونه من بعدما عقلوه ﴾ وأتى بلفظ: من ، إشعاراً بابتداء الغاية ، وأنه يعقب ما جاءته ، يبدله .

وفي قوله: ﴿ من بعدما جاءته ﴾ تأكيد ، لأن إمكانية التبديل منه متوقفة على الوصول إليه

(318/2)

وقرىء: ومن يبدل بالتخفيف ، ويبدل ، يحتاج لمفعولين مبدل ومبدل له ، فالمبدل هو الذي يتعدى إليه الفعل بحرف جر ، والبديل هو الذي يتعدى إليه الفعل بنفسه ، ويجوز حذف حرف الجر لفهم المعنى ، وتقدم الكلام

على هذا في قوله: ﴿ فبدل الذين ظلموا ﴾ وإذا قور هذا ، فالمفعول الواحد هنا محذوف ، وهو البدل ، والأجود أن يقدر مثل ما لفظ به في قوله: ﴿ أم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفراً ﴾ فكفراً هو البدل ، ونعمة الله ، هو المبدل ، وهو الذي أصله: أن يتعدى إليه الفعل بحرف الجر ، فالتقدير إذن ومن يبدل نعمة الله كفراً ، وجاز حذف المفعول الواحد وحرف الجر لفهم المعنى ، ولترتيب جواب الشرط على ما قبله فإنه يدل على ذلك ، لأنه لا يترتب على تقدير: أن يكون النعمة هي البدل ، والكفر هو المبدل أن يجاب بقوله ﴿ فان الله شديد العقاب ﴾ خبر يتضمن الوعيد ، ومن حذف حرف الجر للالة المعنى قوله: ﴿ فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ﴾ أي: بسيئاتهم ، ولا يصح أن يكون التقدير: سيئاتهم بحسنات ، فتكون السيئات هي البدل ، والحسنات هي المبدل ، لأن ذلك لا يترتب على قوله ﴿ إلا من تاب وآمن وعمل صالحاً ﴾ ﴿ فإن الله شديد العقاب ﴾ خبر يتضمن الوعيد بالعقاب على من بدل نعمة الله ، فإن كان جواب الشرط فلا بد من تقدير عائد في الجملة على اسم الشرط ، تقديره فان الله شديد العقاب له ، أو تكون الألف واللام معاوية للضمير على مذهب الكوفيين ، فيغنى عن الربط لقيامها مقام الضمير ، والأولى أن يكون الجواب فرعاً دلالة ما بعده عليه ، التقدير: يعاقبه.

قال عبد القاهر في كتاب (دلائل الإعجاز) : ترك هذا الإضمار أولى ، يعنى بالإضمار شديد العقاب له ، لأن المقصود من الآية التخويف لكونه في ذلك موصوفاً بأنه شديد العقاب ، من غير التفات إلى كونه شديد العقاب لهذا ، ولذلك سمي العذاب عقاباً ، لأنه يعقب الجرم

وذكر بعض من جمع في التفسير: أن هذه الآية: ﴿ سل بني إسرائيل ﴾ مؤخرة في التلاوة ، مقدمة في المعنى ، والخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم ، قال والتقدير: فإن زلتم إلى آخر الآية: سل يا محمد بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة فما اعتبروا ولا أذعنوا إليها ، هل ينتظرون إلا أن يأتيهم الله ؟ أي أنهم لا يؤمنون حتى يأتيهم الله . انتهى .

ولا حاجة إلى ادعاء التقديم والتأخير ، بل هذه الآية على ترتيبها أخذ بعضها بعنى بعض ، متلاحمة التركيب ، واقعة مواقعها ، فالمعنى: أنهم أمروا أن يدخلوا في الإسلام ، ثم أخبروا أن من زل جازاه الله العزيز الذي لا يغالب ، الحكيم الذي يضع الأشياء مواضعها ، ثم قيل لا ينتظرون في إيمانهم إلا ظهور آيات بينات ، عناداً

منهم ، فقد أنتهم الآيات ، ثم سلى نبيه صلى الله عليه وسلم في استبطاء إيمانهم مع ملئى به لهم من الآيات ، بقوله : ﴿ سل بني إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ﴾ فما آمنوا بها بل بدلوا وغيروا ، ثم توعد من بدل نعمة الله بالعقاب الشديد ، فأنت ترى هذه المعاني متناسقة مرتبة الترتيب المعجز ، باللفظ البليغ الموجز ، فدعوى التقديم والتأخير المختص بضرورة الأشعار ، وينظم ذوي الانحصار ، منزعه عنها كلام الواحد القهار

(319/2)

﴿ زين للذين كفروا الحياة الدنيا ﴾ نزلت في أبي جهل وأصحابه كانوا يتعمون بما بسط الله لهم ، ويكذبون بالمعاد ، ويسخرون من المؤمنين الفقراء ، كعمار ، وصهيب ، وأبي عبيدة ، وسالم ، وعامين فهيرة ، وخباب ، وبلال ، ويقولون: لو كان نبينا تتبعه أشرافنا ، قاله ابن عباس ، في رواية الكلبي عن أبي صالح عنه وقال مقاتل: في عبد الله بن أبي ، وأصحابه ، كانوا يتعمون ويسخرون من ضعفاء المؤمنين ، ويقولون أنظروا إلى هؤلاء الذين يزعم محمد أنه يغلب بهم .

وقال عطاء : في علماء اليهود من بني قريظة ، والنضير ، وقينقاع ، سخروا من فقراء المهاجرين ، فوعدهم الله أن يعطيهم أموال بني قريظة والنضير بغير قتال ، أسهل شيء وأيسره ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنه لما ذكر أن بني إسرائيل أنتهم آيات واضحة من الله تعالى وأنهم بدلوا ، أخبر أن سبب ذلك التبديل هو الركون إلى الدنيا ، والاستبشار بها ، وتزيينها لهم ، واستقامتهم للمؤمنين ، فلبني إسرائيل من هذه الآية أكبر حظ لأنهم كانوا يشتركون بآيات الله ثمناً قليلاً ، ويكذبون على كتاب الله ، فيكتبون ما شاؤا لينالوا حظاً خسيساً من حظوظ الدنيا ، ويقولون: هذا من عند الله .

وقراءة الجمهور: زين ، على بناء الفعل للمفعول ، ولا يحتاج إلى إثبات علامة تأنيث للفعل ، ولكن المؤنث غير حقيقي التأنيث ، وقرأ ابن أبي عبيدة زينت ، بالتاء وتوجيهها ظاهر ، لأن المسند إليه الفعل مؤنث ، وحذف الفاعل فهم المعنى ، وهو: الله تعالى ، يؤيد ذلك قراءة مجاهد ، وحميد بن قيس ، وأبي حيوة زين ، على

البناء للفاعل ، وفاعله ضمير يعود على الله تعالى ، إذ قبله ﴿ فإن الله شديد العقاب ﴾ .
وتزيينه تعالى إياها لهم بما وضع في طباعهم من المحبة لها ، فيصير في نفوسهم ميلورغبة فيها ، أو بالشهوات التي
خلقها فيهم ، وإليه أشار بقوله: ﴿ زين للناس حب الشهوات ﴾ الآية ، وإنما أحكمه من مصنوعاته وأتقنه
وحسنه ، فأعجبهم بهجتها ، واستمالت قلوبهم فمالوا إليها كلية ، وأعطوها من الرغبة فوق ما تستحقه
وقال أبو بكر الصديق ، رضي الله عنه حين قدم عليه بالمال ، قال: اللهم إنا لا نستطيع إلى أن نفرح بما زينت
لنا .

قال الزمخشري: ويحتمل أن يكون الله قد زينها لهم بأن خذلهم حتى استحسوها وأحبوها ، أو جعل إهمال
المزين تزييناً ، ويدل عليه قراءة من قرأ: ﴿ زين للذين كفروا الحياة الدنيا ﴾ على البناء للفاعل .
اتهى كلامه .

وهو جار على مذهب المعتزلة بأن الله تعالى لا يخلق الشر ، وإنما ذلك من خلق العبد ، فلذلك تأول التزيين
على الخذلان ، أو على الإهمال ، وقيل: الزين الشيطان ، وتزيينه بتحسين ما قبح شرعاً ، وتقبيح ما حسن
شرعاً .

(320/2)

والفرق بين التزيينين : أن تزيين الله بما ركبه ووضع في الجبلة ، وتزيين الشيطان يذكرك ما وقع غفاله ، وتحسينه
بوساوسه إياها لهم ، وقيل: المزين ، نفوسهم كقوله: ﴿ إن النفس لأمارة بالسوء ﴾ ﴿ فطوعت له نفسه
قتل أخيه ﴾ ﴿ وكذلك سولت لي نفسي ﴾ وقيل: شركاؤهم من الجن والإنس ، قال تعالى ﴿ وكذلك زين
لكثير من المشركين ﴾ الآية وقال: ﴿ شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض ﴾ وقيل: المزين هذه
الحياة الدنيا قال: ﴿ إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة ﴾ وقيل: المزين المجموع وفي هذا الكلام تعريف المؤمنين
بسخافة عقول الكفار حيث آثروا الفلن على الباقي .

﴿ يسخرون من الذين آمنوا ﴾ الضمير عائد على الذين كفروا ، وتقدم من هم ، وكذلك تقدم القول في الذين آمنوا ، في سبب النزول ، ومعنى يسخرون : يستهزئون ، وذلك لفقرهم ، أو : لاتباعهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو : لاتباعهم إياهم أنهم مصدقون لرسول الله صلى الله عليه وسلم ، أو لضعفهم وقلة عددهم ؛ أقوال أربعة .

وهذه الجملة الفعلية معطوفة على الجملة الفعلية من قوله زين ، ولا يلحظ فيها عطف الفعل على الفعل ، لأنه كان يلزم اتحاد الزمان ، وإن لم يلزم اتحاد الصيغة ، وصدرت الأولى بالفعل الماضي لأثر مفرغ منه ، وهو تركيب طباعهم على محبة الدنيا ، فليس أمراً متجدداً ، وصدرت الثانية بالمضارع ، لأنها حالة تتجدد كل وقت وقيل : هو على الاستئناف أي : الفعل المضارع ، ومعنى الاستئناف أن يكون على إضمارهم التقدير وهم يسخرون ، فيكون خبر مبتدأ محذوف ، ويصير من عطف الجملة الإسمية على الجملة الفعلية

﴿ والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ﴾ فوق : ظرف مكان ، فقيل : هو على حاله من الظرفية المكانية حقيقة ،

لأن المؤمنين في عليين في السماء ، والكفار في سجين في الأرض وقيل الفوقية ، مجازاً بالنسبة إلى النعيمين نعيم المؤمنين في الجنة ، ونعيم الكافرين في الدنيا ، وإما بالنسبة إلى حجج المؤمنين ، وشبه الكفار لثبوت الحجج

وتلاشى الشبه ، وإما بالنسبة إلى ما زعم الكفار من قولهم إن كان لنا معاد فلنا فيه الحظ ، وإما بالنسبة إلى

سخرية المؤمنين بهم في الآخرة ، وسخرية الكافرين بلؤمنين في الدنيا ، فهم عالون عليهم ، متطاولون ،

يضحكون منهم ، كما كان أولئك في الدنيا يتطاولون على المؤمنين ويضحكون منهم ، وإما بالنسبة إلى علو

حالهم ، لأنهم في كرامة ، والكفار في هوان

وجاءت هذه الجملة مصدرية بقوله ﴿ والذين اتقوا ﴾ ليظهر أن السعادة الكبرى لا تحصل إلا للمؤمن المتقي ،

ولتبعت المؤمن على التقوى ، وليزول قلق التكرار لو كان والذين آمنوا ، لأن قبله : الذين آمنوا .

واتصاب : يوم القيامة ، على الظرف ، والعامل فيه هو العامل في الظرف الواقع خبراً ، أي كائنون هم يوم

القيامة ، ولما فهموا من فوق أنه تقتضي التفضيل بين من يجربها عنه ، وبين من تضاف هي إليه ، كقولك زيد

فوق عمرو في المنزل ، حتى كأنه قيل : زيد أعلى من عمرو في المنزلة ، احتاجوا إلى تأويل عال وأعلى منه ، قال

ابن عطية: وهذا كله من التحييلات ، حفظ لمذهب سيبويه ، والخليل ، في أن التفضيل إنما يجيء فيما فيه شركة ، والكوفيون يجيزونه حيث لا اشتراك

(321/2)

انتهى كلامه.

وهذا الذي حكاه عن سيبويه والخليل لانعلمه ، وإنما الذي وقع فيه الخلاف هو أفعال التفضيل ، فالبصريون يمنعون: زيد أحسن أخوته ، والكوفيون يجيزونه ، وأما أن ذلك في فوق ، فلانعلم ، لكنه لما توهم أنها مرادفة لأعلى ، وأعلى أفعال تفضيل ، نقل الخلاف إليها ، والذي تقوله إن فوق لا تقتضي التشريك في التفضيل ، وإنما تدل على مطلق العلو ، فإذا أضيفت فلا يلزم أن يكون ما أضيفت إليه فيه علو ، وكما أن تحت مقابلتها لا تدل على تشريك في السفلية ، وإنما هي تدل على مطلقها ، ولا نقول: إنها مرادفة لأسفل ، لأن أسفل أفعال تفضيل يدل على ذلك استعمالها بمن ، كقولة الركب أسفل منكم ، كما أن أعلى كذلك ، فإذا تقرر هذا كان المعنى ، والله أعلم ، والذين اتقوا عالوهم يوم القيامة ، ولا يدل ذلك على أن الكفار يفلتوا ، بل المعنى أن العلو يوم القيامة إنما هو للمتقين ، وغيرهم سافلون ، عكس حالهما في الدنيا حيث كانوا يسخرون منهم ﴿ والله يرزق من يشاء بغير حساب ﴾ اتصال هذه الجملة بما قبلها من تفضيل المتقين يوم القيامة يدل على تعلقها بهم ، فقيل: هذا الرزق في الآخرة ، وهو ما يعطى المؤمن فيها من الثواب ، ويكون معنى قوله بغير حساب ، أي بغير نهاية ، لأن ما لا يتناهى خارج عن الحساب ، أو يكون المعنى أن بعضها ثواب وبعضها تفضيل محض ، فهو بغير حساب ، وقيل: هذا الرزق في الدنيا ، وهو إشارة إلى تملك المؤمنين المستهزأ بهم لطل بني قريظة والنضير ، يصير إليهم بلا حساب ، بل ينالونها بأسهل شيء وأيسره ، قاله ابن عباس ، وقال نحوه القفال ، قال: قد فعل ذلك بهم بما آفأ عليهم من أموال صنناديد قريش ، ورؤساء اليهود ، وبما فتح بعد وفاته على أيدي أصحابه.

وقالوا ما معناه: إنها متصلة بالظفار ، وقال الزمخشري يعني: أنه يوسع على من توجب الحكمة التوسعة عليه ،
كما وسع على قارون وغيره ، فهذه التوسعة عليكم من جهة الله لما فيها من الحكمة ، وهي استدارجكم
بالنعمة ، ولو كانت كرامة لكان أولياؤه المؤمنون أحق بها منكم ، انتهى كلامه
ولم يذكر غيره في معنى هذه الجملة .

وقال ابن عطية: يحتمل أن يكون المعنى: والله يرزق هؤلاء الكفرة في الدنيا ، فلا تستعظمو ذلك ، ولا تقيسوا
عليه الآخرة ، فإن الرزق ليس على قدر الكفر والإيمان ، بل يحسب لهذا عمله وهذا عمله ، فيرزقان بحساب
ذلك ، بل الرزق بغير حساب الأعمال ، والأعمال مجازاتها محاسبة ومعادة ، إذ أجزاء الجزاء تقابل أجزاء
الفعل المجازي عليه ، فالمعنى: إن المؤمن وإن لم يرزق في الدنيا ، فهو فوق الكافر يوم القيامة

(322/2)

انتهى كلامه.

والذي يظهر عدم تخصيص الرزق بإحدى الطائفتين ، بل لما ذكر حالهما من سخرية الكفار في الدنيا ،
بسبب ما رزقوا: من التمكّن فيها ، والرياسة ، والبسط ، وتعالى المؤمنين عليهم في الآخرة
بسبب ما رزقوا من: الفوز ، والتفرد بالنعيم السرمدي ، بين أن ما يفعله من ذلك ويرزقه إياه إنما هو راجع
لمشيئته السابقة ، وأنه لا يحاسبه أحد ، ولا يحاسب نفسه على ما يعطي ، لأن ذلك لا يكون إلا لمن يخاف نفاذ
ما عنده .

وقالوا في الحديث الصحيح: « يمين الله ملأى لا ينقصها شيء ما أنفق منذ خلق السموات والأرض ، فإن ذلك
لم ينقص شيئاً مما عنده » .

ومفعول يشاء محذوف ، التقدير: من يشاء أن يرزقه ، دل عليه ما قبله ، وبغير حساب تقدمه ثلاثة أشياء
يصلح تعلقه بها: الفعل ، والفاعل ، والمفعول الأول وهو: من .

فإن كان للفعل فهو من صفات المصدر ، وإن كان للفاعل فهو من صفاته ، أو للمفعول فهو من صفاته ، فإذا كان للفعل كان المعنى : يرزق من يشاء رزقاً غير حساب ، أي غير ذي حساب ، ويعني بالحساب : العد ، فهو لا يحصي ولا يحصر من كثرته ، أو يعني به المحاسبة في الآخرة ، أي رزقاً لا يقع عليه حساب في الآخرة ، وتكون على هذا الباء زائدة .

وإذا كان للفاعل كان في موضع الحال : المعنى يرزق الله غير محاسب عليه ، أي متفضلاً في إعطائه لا يحاسب عليه ، أو غير عادٍ عليه ما يعطيه ، ويكون ذلك مجازاً عن التقدير والتصبيق ، فيكون حساب مصدرًا عبر به عن اسم الفاعل من : حاسب ، أو عن اسم الفاعل من : حسب ، وتكون الباء زائدة في الحال ، وقد قيل إن الباء زيدت في الحال المنفية ، وهذه الحال لم تقدمها نفي ، ومما قني إنها زيدت في الحال المنفية قول الشاعر :
فما رجعت بخائبة ركاب . . .

حكيم بن المسيب منتهاها

أي : فما رجعت خائبة ، ويحتمل في هذا الوجه أن يكون حساب مصدرًا عبر به عن اسم المفعول ، أي غير محاسب على ما يعطي تعالى ، أي : لا أحد يحاسب الله تعالى على ما منح ، فبطاؤه غمراً لأنها له .
وإذا كان : لمن ، وهو المفعول الأول ليرزق ، فالمعنى : إن المرزوق غير محاسب على ما يرزقه الله تعالى ، فيكون أيضاً حالاً منه ، ويقع الحساب الذي هو المصدر على المفعول الذي هو محاسب من حاسب ، أو المفعول من حسب ، أي : غير معدود عليه لم رزق ، أو على حذف مضاف أي : غير ذي حساب ، ويعني بالحساب : المحاسبة أو العد ، والباء زائدة في هذه الحال أيضاً .

(323/2)

ويحتمل في هذا الوجه أن يكون المعنى : أنه يرزق من حيث لا يحاسب ، أي : من حيث لا يظن ، ولا يقدر أن يأتيه الرزق ، كما قال : ﴿ ويرزقه من حيث لا يحاسب ﴾ فيكون حالاً أيضاً أي : غير محاسب ، وهذه

الأوجه كلها متكلفة، وفيها زيادة الباء

والأولى أن تكون الباء للمصاحبة، وهي التي يعبر عنها بباء الحال، وعلى هذا يصلح أن تكون المصدر،

وللفاعل، وللمفعول، ويكون الحساب مراداً به المحاسبة، أو العد أي: يرزق من يشاء ولا حساب على

الرزق، أو: ولا حساب للرازق، أو ولا حساب على المرزوق

وكون الباء لها معنى أولى من كونها زائدة، وكون المصدر باقياً على المصدرية أولى من كونه مجازاً عن اسم

فاعل أو اسم مفعول وكونه مضافاً لغير أولى من جعله مضافاً لذي محذوفة ولا تعارض بين قوله: ﴿جزاء من

ربك عطاء حساباً﴾ أي: محسباً أي: كافياً من: أحسبني كذا، إذا كفاك، وبغير حساب معناه العد، أو

المحاسبة، أو اختلاف متعلقيهما إن كانا بمعنى واحد، فالاختلاف بالنسبة إلى صفتي الرزق والعطاء في

الآخرة، فبغير حساب في التفضل المحض، وعطاء حساباً في الجزاء المقابل للعمل، أو بالنسبة إلى اختلاف

طرفيهما: فبغير حساب في الدنيا إذ يرزق الكافر والمؤمن ولا يحاسب المرزوقين عليه، وفي الآخرة يحاسب

أو بالنسبة إلى اختلاف من قاما به، فبغير حساب الله تعالى وهو حال منه، أي يرزق ولا يحاسب عليه، أو

ولا يعد عليه، وحساباً صفة للعطاء، فقد اختلفت من جهة من قاما به، وزال بذلك التعارض

وقد تضمنت هذه الآيات الكريمة من أواخر أقوال الحج وأفعاله الأمر بذكر الله في أيام معدودات، أي قلائل،

ودل الذكر على الرمي وإن لم يصرح به، لأن الذكر المهور به في تلك الأيام هو عند الرمي، ودل الأمر على

مشروعيته في أيام، وهو: جمع، ثم رخص في التعجيل عند انقضاء يومين منها، فسقط الذكر المخصص به اليوم

الثالث، وأخبر أن حال المتعجل والمتأخر سواء في عدم الإثم، وإن كان حال من تأخر أفضل، وكان بعض

الجاهلية يعتقد أن من تعجل أثم، وبعضهم يعتقد أن من تأخر أثم، فلذلك أخبر أن الله رفع الإثم عنهما، إذ كان

التعجل والتأخر مما شرعه الله تعالى، ثم أخبر أن ارتفاع الإثم لا يكون إلا لمن اتقى الله تعالى

ثم أمر بالتقوى، وتكرار الأمر بها في الحج، ثم ذكر الحامل على البتس بالتقوى، وهو كونه تعالى شديد العقاب

لمن لم يتقه، ثم لما كانت التقوى تنقسم إلى من يظهرها بلسانه وقلبه منطوقاً على خلافها، وإلى من تساوى

سريره وعلانيته في التقوى، قسم الله تعالى ذلك إلى قسمين، فقال: ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة

الدنيا﴾ أي: يخيقك ويروق لفظه، يحسن ما يأتي به من الموافقة والطواعية ظاهراً، ثم لا يكتفي بما زور ونمق

من كلامه اللطيف حتى يشهد الله على ما في قلبه من ذلك ، فيحلف بالله أن سريره مثل علانيته ، وهو إذا خاصم كان شديد الخصومة ، وإذا خرج من عندك تقلب في نواحي الأرض ، ثم كر تعالى سبب سعيه وأنه للإفساد مطلقاً ، وليهلك الحرث والنسل اللذين هما قوام الوجود ، ثم أخبر تعالى أنه لا يجب الفساد ، فهذا المتولي الساعي في الأرض يفعل ما لا يحبه الله ولا يرضاه ، ثم ذكر أنه من شدة الشكيمة في النفاق إذا أمر بتقوى الله تعالى استولت عليه الأنفة والغضب بالإثم.

(324/2)

أي : مصحوباً بالإثم فليس غضبه لله

إنما هو لغير الله ، فلذلك استصحبه الإثم

ثم ذكر تعالى ما يؤول إليه حال هذا الأنف المغتر بغير الله ، وهو جهنم ، فهي كافية له ، ومبدلته بعد عزه ذلاً ، ثم ذم تعالى ما مهد لنفسه من جهنم ، ونس الغاية الذم ، ثم ذكر تعالى القسم المقابل لهذا القسم ، وهو من باع نفسه في طلاب رضى الله تعالى ، واكتفى بهذا الوصف الشريف ، إذ دل على انطوائه على جميع الطاعات والالتقيادات ، إذ صار عبد الله يوجد حيث رضى الله تعالى ، ثم ذكر تعالى أن من كان بهذه المثابة وأطه الله به ورحمه ، ورافة الله به تتضمن اللطف به والإحسان إليه بجميع أنواع الإحسان ، وذكر الرافة التي هي ، قيل أرق من الرحمة.

ثم نادى المؤمنين بقوله: ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ وأمرهم بالدخول في الإسلام ، وثنى بالنهي ، لأن الأمر أشق من النهي ، لأن الأمر فعل ولنهي ترك ، ولجأورته قوله: ﴿ ومن الناس من يشري نفسه ﴾ فصار نظير: ﴿ يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم ﴾ ولما نهاهم تعالى عن اتباع خطوات الشيطان ، وهي : سلوك معاصي الله ، أخبر أنه إن زلوا من بعد ما أتتهم البينات الواضحة النيرة التي لا يبغي أن يقع الزل معها ، لأن في ايضاحها ما ينزل اللبس ، فاعلموا أن الله عزيز لا يغالب ، حكيم يضع الأشياء مواضعها ،

فيجازي على الزل بعد وضوح الآيات التي تقتضي الثبوت في الطاعة بما يناسب ذلك الزل ، فذل بعزته على القدرة ، ومجتمه على جزاء العاصي والطائع ﴿ ليجزي الذين أساؤا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى ﴾

ثم أعرض تعالى عن خطابهم ، وأخبر عنهم إخبار الغائبين ، مسلماً لرسوله عن تباطهم في الدخول في الإسلام ، فقال : ما ينتظرون الإقيام الساعة يوم فصل الله بين العباد ، وقضاء الأمر ، ورجوع جميع الأمور إلى فنهاك تظهر ثمرة ما جنوا على أنفسهم ، كما جاء في الحديث « إن يوم القيامة يأتيهم الله في صورة » كذا ، على ما يليق بتقديسه عن جميع ما يشبه المخلوقين ، ونزله عما يستحيل عليه من سمات الحدوث وصفات النقص

(325/2)

ثم قال تعالى : ﴿ سل بني إسرائيل ﴾ منبهاً على أن دأب من أرسل إليه الأنبياء ، وظهرت لهم المعجزات الإعراض عن ذلك ، وعدم قبول الإيمان ، وأنهم يرتبون على الشيء غير مقتضاه ، فيكذبون بالآيات التي جاءت دالة على الصدق.

ثم أخبر تعالى : أن من بدل نعمة الله عاقبه أشد العقاب ، قابل نعمة الله التي هي مظنة النك بال كفر ، ثم ذكر تعالى الحامل لهم على تبديل نعم الله ، وهون تزيين الحياة الدنيا ، فرغبوا في الفاني وزهدوا في الباقي إبتاراً للعاجل على الآجل ، ثم ذكر مع ذلك استهزاءهم بالمؤمنين ، حيث ما يتوهم في وصف الإيمان ، والرغبة فيما عند الله تعالى ، وذكر أنهم هم العالون يوم القيامة ، ودل بذلك على أن أولئك هم السافلون ، ثم ذكر أنه يرزق المؤمنين ، وهم الذين يحبهم ، بغير حساب ، إشارة إلى سعة الرزق وعدم التقير ، والتقدير وأعاد ذكرهم بلفظ : من يشاء ، تنبيهاً على إرادته لهم ، ومحبة إياهم ، واختصاصهم به ، إذ لو قال والله يرزقهم بغير حساب ، لفات هذا المعنى من ذكر المشيئة التي هي الإرادة

(326/2)

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا
 اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَعَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لَمَا
 اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (213) أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا
 يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزَلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّوْطُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصُرُ
 اللَّهُ أَلَا إِنَّ ضَرْبَ اللَّهِ قَرِيبٌ (214) يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الدِّينُ وَالْآقْرَبِينَ وَالْيَتَامَى
 وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (215) كَذَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى
 أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (216)
 يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ
 أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يُؤَدَّبُوا عَنْ دِينِكُمْ إِنْ اسْتَطَعُوا وَمَنْ
 يَزِدْكُمْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ
 فِيهَا خَالِدُونَ (217) إِنْ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ
 غَفُورٌ رَحِيمٌ (218)

حسب: بكسر السين: يحسب، بفتحها في المضارع وكسرها، من أخوات ظن، في طلبها إسمين: هما في
 مشهور قول النحاة: مبتدأ وخبر، ومعناها نسبة الخبر عن المتيقن إلى المسند إليه وقد يأتي في المتيقن قليلا،
 نحو قوله:

حسبت التقى والجود خير تجارة. . .

رباحا إذا ما المرء أصبح ثاقلا

ومصدرها: الحسبان، ويأتي: حسب أيضا بمعنى: احمرّ تقول: حسب الرجل يحسب، وهو أحسب،

كما تقول: شقر فهو أشقر، ولحسب أحكام ذكرت في النحو.

لما: الجازمة حرف، زعموا أنه مركب من: لم وما، ولها أحكام تخالف فيها: لم، منها: أنه يجوز حذف الفعل

بعدها إذا دل على حذفه المعنى ، وذلك في فصيح الكلام ، ومنها أنه يجب اتصال نفيها بالحال ، ومنها: أنها لا تدخل على فعل شرط ولا فعل جزاء.

زلزل: قلقل وحرك ، وهورباعي عند البصريين: كدحرج ، هذا النوع من الرباعي فيه خلاف للكوفيين والزجاج مذكور في النحو.

ماذا: إذا أفردت كل واحدة منهما على حالها كانت ما يراد بها الإستفهام ، وذا: للإشارة ، وإن دخل التجويز فتكون: ذا ، موصولة ، لمعنى: الذي ، والتي ، وفروعها ، وتقي ما على أصلها من الاستفهام ، فتفتقر: ذا ، إذ ذاك إلى صلة ، وتكون مركبة مع ما ، الاستفهامية ، فيصير دلالة مجموعهما دلالة ما ، الاستفهامية لو انفردت ، ولهذا قالت العرب: عن ماذا تسأل؟ بإثبات ألف: ما ، وقد دخل عليها حرف الجر وتكون مركبة مع: ما ، الموصولة ، أو: ما ، النكرة الموصوفة ، فتكون دلالة مجموعهما دلالة ما الموصولة ، أو

الموصوفة ، لو انفردت دون: ذا ، والوجه الآخر هو عن الفارسي

الكره: بضم الكاف وفتحها ، والكراهية والكراهة مصادر لكره ، قاله الزجاج ، بمعنى أبغض ، وقيل: الكره بالضم ما كرهه الإنسان ، والكره ، بالفتح ما أكره عليه ، وقيل: الكره بالضم اسم المفعول ، كالخبير ، والنقض ، بمعنى: المخبور والمنقوص ، والكره بالفتح

المصدر.

عسى: من أفعال المقاربة ، وهي فعل ، خلافاً لمن قال هي حرف ولا تتصرف ، ووزنها: فعل ، فإذا أسندت إلى ضمير متكلم أو مخاطب مرفوع ، أونون اناث ، جاز كسر سينها ويضم فيها للغيبة نحو: عسيا وعسوا ، خلافاً للرماني ، ذكر الخلاف عنه ابن زياد البغدادي ، ولا يخص حذفنا ، من المضارع بالشعر خلافاً لزاعم ذلك ، ولها أحكام كثيرة ذكرت في علم النحو ، وهي في الرجاء تقع كثيراً ، وفي الإشفاق قليلاً قال الراغب.

الصد: ناحية الشعب والوادي المانع السالك ، وصدّه عن كذا كأنما جعل بينه وبين ما يريد صدّاً يمنعه انتهى.

ويقال: صدّ يصدّ صدوداً: أعرض ، وكان قياسه للزومه: يصدّ بالكسر ، وقد سمع فيه ، وصدّه يصدّه

صدًا منعه ، وتصدّي للشيء تعرض له ، وأصله تصدّد ، نحو: تظنّى بمعنى تظنن ، فوزنه تفعّل ، ويجوز أن تكون تفعلى نحو: يعلني ، فتكون الألف واللام للإلحاق ، وتكون من مضاعف اللام

(327/2)

زال : من أخوات كان ، وهي التي مضارعها: يزال ، وهي من ذوات الياء ، ووزنها فعل بكسر العين ، ويدل على أن عينها ياء ما حكاه الكسائي في مضارعها ، وهو: يزيل ، ولا تستعمل إلا منفية بحرف نفي ، أو بليس ، أو بغير أو: لا ، لنهي أو دعاء .

الحبوط: أصله الفساد ، وحبوط العمل بطله ، وحبط بطنه انتفخ ، والحبطات قبيلة من بني تميم ، والحبطنى المنتفخ البطن .

المهاجرة: انتقال من أرض إلى أرض ، مفاعلة من الحجر ، والمجاهدة مفاعلة من جهد ، استخرج الجهد والاجتهاد ، والتجاهد بذل الوسع ، والمجهود والجهد بالفتح الأرض الصلبة .

﴿ كان الناس أمة واحدة ﴾ مناسبة هذه الآية لما قبلها هو أن إصرار هؤلاء على كفرهم هو حب الدنيا ، وأن ذلك ليس محتصاً بهذا الزمان الذي بعثت فيه ، بل هذا أمر كان في الأزمنة المتقدمة ، إذ كانوا على حق ثم اختلفوا بغياً وحسداً وتنازعاً في طلب الدنيا .

والناس : القرون بين آدم ونوح وهي عشرة ، كانوا على الحق حتى اختلفوا ، فبعث الله نوحاً فمن بعده ، قاله ابن عباس ، وقادة .

أو: قوم نوح ومن في سفينته كانوا مسلمين ، أو آدم وحده ، عن مجاهد ، أو: هو وحواء ، أو: بنو آدم حين أخرجهم من ظهره نسماً كانوا على الفطرة ، قاله أبي وابن زيد ، أو آدم وبنوه كانوا على دين حق فاختلفوا من حين قتل قابيل هابيل ، أو: بنو آدم من وقت موته إلى مبعث نوح كانوا كفاراً أمثال البهائم ، قاله عكرمة ، وقادة .

أو: قوم إبراهيم كانوا على دينه إلى أن غيره عمرو بن يحيى؛ أو أهل الكتاب ممن آمن بموسى على نبينا وعليه السلام، أو: قوم نوح حين بعث إليهم كانوا كفاراً قاله ابن عباس، أو الجنس كانوا أمة واحدة في خلوصهم عن الشرائع لأمر عليهم ولا نهى.

أو: صنفاً واحداً، فكان المراد: أن الكل من جوهر واحد، وأب واحد، ثم خصّ صنفاً من الناس ببعث الرسل إليهم، وإنزال الكتب عليهم تكريماً لهم، قاله الماتريدي فهذه اثنا عشر قولاً في الناس وأما في التوحيد فخمسة أقوال: إما في الإيمان، وإما في الكفر، وإما في الخلق على الفطرة، وإما في الخلو عن الشرائع، وإما في كونهم من جوهر واحد. وهو الأب.

وقد رجح كونهم أمة واحدة في الإيمان بقوله ﴿ فبعث الله ﴾ وإنما بعثوا حين الاختلاف، ويؤكد قراءة عبد الله ﴿ أمة واحدة ﴾ فاختلفوا، وقوله: ﴿ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ فهذا يدل على أن الاتفاق كان قبل البعث والإنزال، وبدلالة العقول، إذ النظر المستقيم يؤدي إلى الحق، ويكون آدم بعث إلى أولاده، وكانوا مسلمين، وبالولادة على الفطرة، وبأن أهل السفينة كانوا على الحق، وبإقرارهم في يوم الذر.

ويظهر أن هذا القول هو الأرجح لقراءة عبد الله وللتصريح بهذا المحذوف في آية أخرى، وهو قوله تعالى

(328/2)

﴿ وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ﴾ والقرآن يفسر بعضه بعضاً، وتقدم شرح أمة في قوله: ﴿

ومن ذريتنا أمة مسلمة لك ﴾

وفي قراءة أبي: كان البشر، إشارة إلى أنه لا يراد بالناس معهودون، ومن جعل الإتحاد في الإيمان قدر،

فاختلفوا فبعث الله، ومن جعل ذلك في الكفر لا يحتاج إلى هذا التقدير، إذ كانت بعثة النبيين إليهم، وأول

الرسول على ما ورد في الصحيح في حديث الشفاعة نوح على نبينا وعليه السلام ، يقول الناس له : أنت أول
الرسول ، المعنى : إلى قوم كفار ، لأن آدم قبله ، وهو مرسل إلى بنيه يعلمهم الدين والإيمان
﴿ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين ﴾ أي : أرسل النبيين مبشرين بثواب من أطاع ، ومنذرين بعقاب من
عصى ، وقدم البشارة لأنها أبهج للنفس ، وأقبل لما يلقى النبي ، وفيها اطمئنان المكلف ، والوعد بثواب ما
يفعله من الطاعة ، ومنه .

﴿ فإنما يسرناه بسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لداً ﴾ واتصاف : مبشرين ومنذرين ، على الحال
المقارنة .

﴿ وأنزل معهم الكتاب بالحق ﴾ معهم حال من الكتاب : وليس تعمل فيه أنزل ، إذ كان يلزم مشاركتهم له في
الإنزال ، وليسوا متصرفين ، وهي حال مقدرة أي وأنزل الكتاب مصاحباً لهم وقت الإنزال لم يكن مصاحباً لهم
، لكنه انتهى إليهم .

والكتاب : إما أن تكون أل فيه للجنس ، وإما أن تكون للمهد على تأويل معهم ، بمعنى مع كل واحد منهم ، أو
على تأويل أن يراد به واحد معين من الكتب ، وهو التوراة
قاله الطبري ، أنزلت على موسى وحكم بها النبيون بعده ، واعتمدوا عليها كالأسباط وغيرهم ، ويضعف أن
يكون مفرداً وضع موضع الجمع ، وقد قيل به

ويحتمل : بالحق ، أن يكون متعلقاً بأنزل ، أو بمعنى ما في الكتاب من معنى الفعل ، لأنه يراد به المكتوب ، أو
بمحدوف ، فيكون في موضع الحال من الكتاب ، أي مصحوباً بالحق ، وتكون حالاً مؤكدة لأن كتب الله المنزلة
يصحبها الحق ولا يفارقها ، وهذه الجملة معطوفة على قوله ﴿ فبعث الله ﴾ .

ولا يقال : إن البشارة والندارة إنما يكونان بالأمر والنهي ، وهما إنما يستفادان من إنزال الكتب فلم قدما على
الإنزال مع أنهما ناشئان عنه ؟ لأنه ذلك لا يلزم ، لأن البشارة والندارة قد يكونان ناشئين عن غير الكتب من
وحي الله لنبيه دون أن يكون ذلك كتاباً يتلى ويكتب ، ولو سلم ذلك لكان تقديمه هو الأولى لأنهما حالان من
النبيين .

فناسب اتصالحهما بهم ، وإن كانا ناشئين عن إنزال الكتب

وقال القاضي: الوعد والوعيد من الأنبياء عليهم السلام قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقلية من معرفة الله تعالى، وترك الظلم وغيرهما، انتهى كلامه
وما ذكر لا يظهر، لأن الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب ليسا مما يقضي بهما العقل وحده على جهة الوجوب، وإنما ذلك على سبيل الجواز، ثم أتى الشرع بهما، فصار ذلك الجائز في العقل واجباً بالشرع، وما كان بجهة الإيمان العقلي لا يتصف به النبي على سبيل الوجوب إلا بعد الوحي قطعاً فإذن يتقدم الوحي بالوعد والوعيد على ظهور البشارة والندارة من أوحى إليه قطعاً

(329/2)

قال القاضي: وظاهر الآية يدل على أنه لا نبي إلا ومعه كتاب منزل فيه بيان الحق، طال ذلك الكتاب أو قصر، دون أو لم يدون، كان معجزاً أو لم يكن، لأن كون الكتاب مثلاً معهم لا يقضي شيئاً من ذلك انتهى كلامه.

ويحتمل أن يكون التجوز في: أنزل، فيكون بمعنى: جعل، كقوله: ﴿ وأنزلنا الحديد ﴾ ولما كان الإنزال الكثير منهم نسب إلى الجميع، ويحتمل أن يكون التجوز في الكتاب، فيكون بمعنى الموحى به، ولما كان كثيراً مما أوحى به بكتب، أطلق على الجميع الكتاب تسمية للمجموع باسم كثير من أجزائه

﴿ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ اللام لام العلة، ويتعلق بأنزل، والضمير في ليحكم، عائد على الله في قوله: فبعث الله، وهو المضمر في: أنزل، وهذا هو الظاهر، والمعنى أنه تعالى أنزل الكتاب ليفصل به بين الناس، وقيل: عائد على الكتاب أي: ليحكم الكتاب بين الناس، ونسبة الحكم إليه مجاز، كما أسند النطق إليه في قوله: ﴿ هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق ﴾ وكما قال:

ضربت عليك العنكبوت نسيجها . . .

وقضى عليك به الكتاب المنزل

ولأن الكتاب هو أصل الحكم ، فأسند إليه رداً للأصل ، وهذا قول الجمهور ، وأجاز الزمخشري أن يكون
الفاعل : النبي ، قال : ليحكم الله أو الكتاب أو النبي المنزل عليه ، وإفراد الضمير يضعف ذلك على أن يحتمل
ما قاله ، فيعود على أفراد الجمع ، أي : ليحكم كل نبي بكتابه ، ولا حاجة إلى هذا التكلف مع ظهور عود
الضمير على الله تعالى ، وبين عوده على الله تعالى قراءة الجحدري فيما ذكر مكى لنحكم ، بالنون ، وهو
متعين عوده على الله تعالى ، ويكون ذلك التقائاً إذ خرج من ضمير الغائب في أنزل ، إلى ضمير المتكلم ، وظن
ابن عطية هذه القراءة تصحيحاً قال : ما معناه لأن مكياً لم يحك عن الجحدري قراءته التي نقل الناس عنه ،
وهي : ليحكم ، على بناء الفعل للمفعول ، ونقل مكى لنحكم بالنون
وفي القراءة التي نقل الناس من قوله وليحكم ، حذف الفاعل للعلم به ، والأولى أن يكون الله تعالى
قالوا : ويحتمل أن يكون الكتاب والنبيون .

وهي ظرف مكان ، وهو هنا مجاز ، واتصاه بقوله ليحكم ، وفيما ، متعلق به أيضاً ، وفيه ، الدين الذي
اختلفوا فيه بعد الإتفاق .

قيل ويحتمل أن يكون الذي اختلفوا فيه محمد ، صلى الله عليه وسلم ، أو دينه ، أوهما ، أو : كتابه .
﴿ وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغياً بينهم ﴾ الضمير من قوله : وما اختلف فيه
، يعود على ما عاد عليه في : فيه ، الأولى ، وقد تقدم أنها عائدة على : ما ، وشرح ما المعنى : بما ، أهو الدين ،
أو محمد صلى الله عليه وسلم ؟ أم دينه ؟ أم هما ؟ أم كتابه ؟
والضمير في : أوتوه ، عائد إذ ذاك على ما عاد عليه الضمير في فيه ، وقيل : الضمير في : فيه ، عائد على
الكتاب ، وأوتوه عائد أيضاً على الكتاب ، التقدين وما اختلف في الكتاب إلا الذين أوتوه ، أي أوتوا
الكتاب .

، وأبعد من قال: إنه مصدر في موضع الحال ، أي: باغين ، والمعنى: أن الحامل على الاختلاف هو البغي ،
وسبب هذا البغي حسدهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم على النبوة ، أو كتمهم صفة التي في التوراة ، أو
طلبهم الديار والرئاسة فيها أقوال :

فالأولان : يختصان بمن يحضره رسول الله صلى الله عليه وسلم

(331/2)

من أهل الكتاب وغيرهم ، والثالث يكون لسائر الأمم المختلفين ، وإنزال الكتب كان بعد وجود الاختلاف
الأول ، ولذلك قال: ﴿ ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ﴾ والاختلاف الثاني المعني به ازدياد الاختلاف
، أو ديمومة الاختلاف إذا فسرنا: أوتوه: بأوتوا الكتاب ، فهذا الاختلاف يكون بعد إيتاء الكتاب ، وقيل
ببحود ما فيه ، وقيل: بتحريفه .
وفي قوله: بغياً ، إشارة إلى حصر العلة ، فيبطل قول من قال إن الاختلاف بعد إنزال الكتاب كان ليزل به
الاختلاف الذي كان قبله.

وفي قوله: البيئات: دلالة على أن الدلائل العقلية المركبة في الطباع السليمة ، والدلائل السمعية التي جاءت في
الكتاب قد حصل ، ولا عذر في العدول والإعراض عن الحق لكن عارض هذا الدليل القطعي ما ركب فيهم
من البغي والحسد والحرص على الاستيثار بالدنيا .

إلا الذين أوتوه ، استثناء مفرغ ، وهو فاعل اختلف ، و من بعد ما جاءتهم ، متعلق باختلف ، وبغياً منصوب
باختلف ، هذا قول بعضهم ، قال: ولا يمنع إلا من ذلك ، كما تقول: ما قام زيد إلا يوم الجمعة .
انتهى كلامه .

وهذا فيه نظر ، وذلك أن المعنى على الاستثناء ، والمفرغ في الفاعل ، وفي المجرور ، وفي المفعول من أجله ، إذ
المعنى : وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه إلا من بعد ما جاءتهم البيئات إلا بغياً بينهم

فكل واحد من الثلاثة محصور.

وإذا كان كذلك فقد صارت أداة الاستفهام مستثنى بها ، شيان دون الأول من غير عطف ، وهو لا يجوز ، وإنما جاز مع العطف لأن حرف العطف ينوي بعدها إلا ، فصارت كالمفوض بها ، فإن جاء ما يوهم ذلك جعل على إضمار عامل ، ولذلك تأولوا قوله تعالى ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى إليهم فأسألو أهل الذكر إن كنتم لاتعلمون بالبينات والزرير ﴾ على إضمار فعل التقدير: أرسلناهم بالبينات والزرير ، ولم يجعلوا بالبينات متعلقاً بقوله: وما أرسلنا ، لتلايكون: إلا ، قد استثنى بها شيان: أحدهما رجالاً ، والآخر: بالبينات ، من غير عطف.

وقد منع أبو الحسن وأبو علي: ما أخذ أحد إلا زيد درهماً ، وما: ضرب القوم إلا بعضهم بعضاً. واختلفا في تصحيحها ، فصححها أبو الحسن بأن يقدم على المرفوع الذي بعدها ، فيقول ما أخذ أحد زيد إلا درهماً ، فيكون: زيد ، بدلاً من أحد ، ويكون: إلا ، قد استثنى بها شيء واحد ، وهو الدرهم ويكون إلا درهماً استثناء مفرغاً من المفعول الذي حذف ، ويصير المعنى ما أخذ زيد شيئاً إلا درهماً.

(332/2)

وتصحيحها عند أبي علي بان يزيد فيها منصوباً قبل إلا فيقول ما أخذ أحد شيئاً إلا زيد درهماً. و: ما ضرب القوم أحداً إلا بعضهم بعضاً ، فيكون المرفوع بدلاً من المنصوب ، وهكذا خرجه بعضهم.

قال ابن السراج: أعطيت الناس درهماً إلا عمراً جاتز ، ولا يجوز أعطيت الناس درهماً إلا عمراً الدنانير ، لأن الحرف لا يستثنى به إلا واحد ، فإن قلت ما أعطيت الناس درهماً إلا عمراً داتقاً على الاستثناء ، لم يجز ، أو على البدل جاز ، فتبدل عمراً من الناس ، وداتقاً من درهم ، كأنك قلت ما أعطيت إلا عمراً داتقاً ويعني: أن يكون المعنى على الحصر في المفعولين

قال بعض أصحابنا: ما قاله ابن السراج فيه ضعف، لأن البدل في الاستثناء لا بد من اقترانها، فأشبهه المعطوف بحرف، فكما لا يقع بعده معطوفان لا يقع بعد إلا بدلان انتهى كلامه.

وأجاز قوم أن يقع بعد الاستثنى دون عطف، والصحيح أنه لا يجوز، لأن الإلهي من حيث المعنى معدية، ولولا إلا لما جاز الاسم بعدها أن يتعلق بما قبلها، فهي لتوابع وكالهمزة التي جعلت للتعدية في بنية الفعل، فكما أنه لا تعدى: وابع ولا همزة لغير مطلوبها الأول إلا بحرف عطف، فكذلك إلا، وعلى هذا الذي مهدناه يتعلق: من بعد ما جاءهم البيئات، وينتصبه بغياً، بعامل مضمير يدل عليه ما قبله، وتقديره اختلفوا فيه من بعد ما جاءتهم البيئات بغياً بينهم

﴿فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه﴾ الذين آمنوا: هم من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم، والضمير: فيما اختلفوا، عائد على الذين أتوه، أي لما اختلف فيه من اختلف، ومن الحق تبين المختلف فيه، و: من، تتعلق بمحذوف لأنها في موضع الحال من: ما، فتكون للتبويض، ويجوز أن تكون لبيان الجنس على قول من يرى ذلك، التقدير: لما اختلفوا فيه الذي هو الحق والأحسن أن يحمل المختلف فيه هنا على الدين والإسلام، ويدل عليه قراءة عبد الله اختلفوا فيه من الإسلام.

وقد حمل هذا المختلف فيه على غير هذا، وفي تعيينه خلاف أهو الجمعة؟ جعلها اليهود السبت، والنصارى الأحد، وكانت فرضت عليهم كما فرضت علينا؟ وفي الصحيحين «نحن الأولون والآخرون السابقون يوم القيامة، بيد أنهم أوتوا الكتاب من قبلنا، وأوتيناهم من بعدهم» فهذا اليوم الذي اختلفوا فيه فهدانا الله له قال يوم الجمعة، فاليوم لنا وغدا لليهود، وبعد غد للنصارى أو الصلاة؟ فمنهم من يصلي إلى المشرق، ومنهم من يصلي إلى المغرب، فهدى الله تعالى المؤمنين إلى القبلة قاله زيد بن أسلم.

أول إبراهيم على نبينا وعليه السلام؟ قالت النصارى: كان نصرانياً، وقالت اليهود: كان يهودياً، فهدى الله المؤمنين لدينه بقوله:

﴿ ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ﴾ أو عيسى؟ على نبينا وعليه السلام، جعلته اليهود لعنة، وجعلته النصراني إلهاً فهذا الله تعالى لقول الحق في، قاله ابن زيد .

أو الكتب التي آمنوا ببعضها وكفروا ببعضها؟ أو الصيام؟ اختلفوا فيه، فهذا الله لشهر رمضان فهذه ستة أقوال غير الأول.

وقال الفراء: في الكلام قلب، وتقديره فهدى الله الذين آمنوا للحق مما اختلفوا فيه، واختاره الطبري قال ابن عطية: ودعاه إلى هذا التقدير خوف أن يحتمل اللفظ أنهم اختلفوا في الحق، فهدى الله المؤمنين لبعض

ما اختلفوا فيه، وعساه غير الحق في نفسه، قالن وأدعاء القلب على لفظ كتاب الله دون ضرورة تدفع إلى

ذلك عجز وسوء نظر، وذلك أن الكلام يتخرج على وجهه ووصفه لأن قوله فهدى، يقضي أنهم أصابوا

الحق، وتم المعنى في قوله: فيه، وتبين بقوله: من الحق، جنس ما وقع الخلاف فيه

قال المهدوي: وقدم لفظ الخلاف على لفظ الحق اهتماماً، إذ العناية إنما هي بذكر الخلاف

انتهى كلام ابن عطية، وهو حسن.

والقلب عند أصحابنا يختص بضرورة الشعر فلا تخرج كلام الله عليه.

ويأذنه: معناه بعلمه، قاله الزجاج أو: بأمره، وتوفيقه، أو يتمكينه، أقوال مرت مشبعاً الكلام عليها، في قوله

: ﴿ فإنه نزل على قلبك باذن الله ﴾ ويتعلق بإذنه بقوله: فهدى الله، وأبعد من أضمر له فعلاً مطاوعاً تقديره

: فاهتدوا بإذنه، وهو قول أبي علي، إذ لا حاجة لهذا الإضمار.

﴿ والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴾ في هذه الجملة وما قبلها دليل على أن هدى العبد إنما يكون

من الله لمن يشاء له الهداية، ورد على المعتزلة في زعمهم أنه يستقل بهدى نفسه، وتكرر اسم الله في قوله والله

، جاء على الطريقة الفصحى التي هي استقلال كل جملة، وذلك أولى من أن يفتر بالإضمار إلى ما قبلها من

مفسر ذلك المضمرة، وقد تقدم لذلك نظائر.

وفي قوله: من يشاء، إشعار، بل دلالة، على أن هدايته تعالى منشؤها الإرادة فقط، لا وصف ذاتي في الذي يهديه يستحق به الهداية، بل ذلك مفدوق بإرادته تعالى فقط ﴿ لا يسأل عما يفعل ﴾
﴿ أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم ﴾ نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصاب من الجهد وشدة الخوف والبرد وأنواع الأذى، كما قال تعالى ﴿ وبلغت القلوب الحناجر ﴾
﴿ قاله قتادة، والسدي.

أو في حرب أحد، قتل فيها جماعة من المسلمين، وجرت شدائد حتى قال عبد الله بن أبي وأصحابه بللى متى تقتلون أنفسكم، وتهلكون أموالكم؟ لو كان محمد نبياً لما سلط عليكم القتل والأسر، فقالوا لا جرم من قتل منا دخل الجنة.

(334/2)

فقال: إلى متى تسألون أنفسكم بالباطل؟

أو: في أول ما هاجروا إلى المدينة، دخلوها بلا مال، وتركوا ديارهم وأموالهم بأيدي المشركين، رضي الله تعالى عنهم، فأظهرت اليهود العداوة، وأسرق قوم النفاق
قاله عطاء.

قيل: ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنه قال يهدي من يشاء، والمراد إلى الحق الذي يفضي اتباعه إلى الجنة، فبين أن ذلك لا يتم إلا باحتمال الشدائد والتكليف، أو لما بين أنه هدايم، بين أنه بعد تلك الهداية احتملوا الشدائد في إقامة الحق، فكذا أتم، أصحاب محمد، لا تستحقون الفضيلة في الدين إلا بتحمل هذه المحن و: أم، هنا منقطعة مقدرة بل والهمزة فتضمن ضرباً، وهو انتقال من كلام إلى كلام، ويدل على استفهام لكنه استفهام تقرير، وهي التي عبر عنها أبو محمد بن عطية بأن أم قد تجيء ابتداء كلام، وإن لم يكن تقسيم ولا معادلة، ألف استفهام.

فقوله: قد تجيء ابتداء كلام ليس كما ذكر، لأنها تتقدّر، ببل والهمزة، فكما أن بل، لا بد أن يتقدّمها كلام

حتى يصير في حيز عطف الجمل، فكذلك ما تضمن معناه

وزعم بعض اللغويين أنها تأتي بمنزلة همزة الإستفهام، ويبدأ بها، فهذا يقتضي أن يكون التقدير أحسبتم؟

وقال الزجاج: بمعنى بل، قال:

بدت مثل قرن الشمس في روق الضحى. . .

وصورتها، أم أنت في العين أملح؟

ورام بعض المفسرين أن يجعلها متصلة، ويجعل قبلها جملة مقدرة تصير بتقديرها أم متصلة، فتقدير الآتية

فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق، فصبروا على استهزاء قومهم بهم، أفتسلكون بيبلهم؟ أم

تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير سلوك سبيلهم؟

فتلخص في أم هنا أربعة أقوال: الانقطاع على أنها بمعنى بل والهمزة، والاتصال على إضمار جملة قبلها،

والاستفهام بمعنى الهمزة، والإضراب بمعنى بل؛ والصحيح هو القول الأول

ومفعولاً: حسبتهم، سدت أن مسدّتها على مذهب سيبيويه، وأما أبو الحسن فسدت عنده مسدّ المفعول

الأول، والمفعول الثاني محذوف، وقد تقدم هذا المعنى في قوله ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾ ﴿ولما

يأتيكم مثل الذين خلوا من قبلكم﴾ الجملة حال، التقدير: غير آتاكم مثل الذين خلوا من قبلكم، أي إن

دخول الجنة لا بد أن يكون على ابتلاء شدائد، وصبر على ما ينال من أذى الكفار، والفقير والمجاهد في سبيل

الله، وليس ذلك على مجرد الإيمان فقط بل، سبيلكم في ذلك سبيل من تقدمكم من اتباع الرسل

خاطب بذلك الله تعالى عباده المؤمنين، ملتقاً إليهم على سبيل التشجيع والثبوت لهم، وإعلاماً لهم أنه لا

يضر كون أعدائكم لا يوافقون، فقد اختلفت الأمم على أنبيائها، وصبروا، حتى آتاهم النصر

و: لما، أبلغ في النفي من: لم، لأنها تدل على نفي الفعل متصلاً بزمان الحال، فهي لنفي التوقع

والمثل: الشبه، إلا أنه مستعار لحال غريبة، أو قضية عجيبة لها شأن، وهو على حذف مضاف، التقدير مثل محنة الذين خلوا من قبلكم وعلى حذف موصوف تقديره المؤمنين.

والذين خلوا من قبلكم، متعلق بمحلوا، وهو كأنه تأكيد، لأن الذين خلوا يقتضي التقدم ﴿ مستهم البأساء والضراء ﴾ هذه الجملة تفسير للمثل وتبين له، فليس لها موضع من الإعراب، وكان قائلها قال: ما ذلك المثل؟ فقيل: مستهم البأساء والضراء.

والمس هنا معناها: الإصابة، وهو حقيقة في المس باليد، فهو هنا مجاز وأجاز أبو البقاء أن تكون الجملة من قولهم مستهم، في موضع الحال على إضمار قد، وفيه بعد، وتكون الحال إذ ذاك من ضمير الفاعل في: خلوا.

وتقدم شرح: البأساء والضراء، في قوله تعالى: ﴿ والصابرين في البأساء والضراء ﴾ ﴿ وزلزلوا ﴾ أي أزعجوا إزعاجاً شديداً بالزلزلة، وبني الفعل للمفعول، وحذف الفاعل للعلم به، أي وزلزلهم أعداؤهم. ﴿ حتى يقول الرسول ﴾ قرأ الأعمش: وزلوا، و: يقول الرسول، بالواو بدل: حتى، وفي مصحف عبد الله: وزلزلوا ثم زلزلوا ويقول الرسول.

وقرأ الجمهور: حتى، والفعل بعدها منصوب إما على الغاية، وإما على التعليل، أي وزلزلوا إلى أن يقول الرسول، أو: وزلزلوا كي يقول الرسول، والمعنى الأول أظهر، لأن المس والزلزال ليسا معلولين لقول الرسول والمؤمنين.

وقرأ نافع برفع، يقول: بعد حتى، وإذا كان المضارع بعد حتى فعل حال فلا يخلو أن يكون حالاً في حين الإخبار، نحو: مرض حتى لا يرجونه، وإما أن يكون حالاً قد مضت، يفكيها على ما وقعت، فيرفع الفعل على أحد هذين الوجهين، والمراد به هنا الماضي، فيكون حالاً محكية، إذ المعنى وزلزلوا فقال الرسول، وقد تكلمنا على مسائل: حتى، في كتاب (التكميل) وأشبعنا الكلام عليها هناك، وتقدم الكلام عليها في هذا الكتاب.

﴿ والذين آمنوا معه ﴾ يحتمل معه أن يكون منصوباً بيقول، ويحتمل أن يكون منصوباً بآمنوا ﴿ متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب ﴾ متى: سؤال عن الوقت، فقيل: ذلك على سبيل الدعاء لله تعالى،

والاستعلام لوقت النصر ، فأجابهم الله تعالى فقال ألا إن نصر الله قريب ، وقيل: ذلك على سبيل الاستبطاء ، إذ ما حصل لهم من الشدة والابتلاء والزلال هو الغاية القصوى ، وتناهى ذلك وتمادى بالمؤمنين إلى أن نطقوا بهذا الكلام ، فقيل: ذلك لهم إجابة لهم إلى طلبهم من تعجيل النصر ، والذي يقتضيه النظر أن تكون الجملتان داخليتين تحت القول ، وأن الجملة الأولى من قول المؤمنين ، قالوا ذلك استبطاءً للنصر وضجراً مما نالهم من الشدة ، والجملة الثانية من قول رسوهم إجابة لهم وإعلاماً بقرب النصر ، فتعود كل جملة لمن يناسبها ، وضح نسبة المجموع للمجموع لانه نسبة المجموع لكل نوع من القائلين وتقدم نظير هذا في بعض التخارج لقوله تعالى: ﴿ قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ﴾

(336/2)

وإن قوله: أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء من قول إبليس ، وإن قوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك من قول الملائكة عن إبليس ، وكان الجواب ذلك لما انتقل إبليس في الخطاب مع الملائكة في قوله: ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ وقالت طائفة: في الكلام تقديم وتأخير ، التقدير: حتى يقول الذين آمنوا متى نصر الله؟ فيقول الرسول ألا إن نصر الله قريب ، فقدم الرسول في الرتبة لمكاته ، وقدم قول المؤمنين لتقدمه في الزمان . قال ابن عطية وهذا تحكم وحمل الكلام على وجه غير متعذر انتهى . وقوله حسن ، إذ التقديم والتأخير مما يختصان بالضرورة وفي قوله: والذين آمنوا ، تفخيم لشأنهم حيث صرح بهم ظاهراً بهذا الوصف الشريف الذي هو الإيمان ، ولم يأت ، حتى يقول الرسول وهم ، وهذا يدل على حذف ذلك الموصوف الذي قدرناه قبل مثل محنة المؤمنين الذين خلوا .

قال ابن عطية: وأكثر المتأولين على أن الكلام إلى آخر الآية من قول الرسول، والمؤمنين، ويكون ذلك من قول الرسول على طلب استعجال النصر، لا على شك ولا ارتياب، والرسول اسم انجس، وذكره الله تعظيماً للنازلة التي دعت الرسول إلى هذا القول انتهى كلامه.

واللافت بأحوال الرسل هو القول الذي ذكرنا أنه يقتضيه النظر، والرسول كما ذكر ابن عطية اسم الجنس لا واحد بعينه، وقيل: هو اليسع، وقيل: هو شعيباً، وعلى هذا يكون الذين خلوا قوماً أجيانهم، وهم أتباع هؤلاء الرسل.

وحكى بعض المفسرين أن الرسول هنا هو محمد صلى الله عليه وسلم، وأن الزلزلة، هنا مضافة لأمته، ولا يدل على ما ذكر سياق الكلام، وعلى هذا القول قال بعضهم، وفي هذا الكلام إجمال، وتفصيله أن أتباع محمد صلى الله عليه وسلم قالوا: متى نصر الله؟ فقال الرسول: ألا إن نصر الله قريب.

فتلخص من هذه النقول أن مجموع الجملتين من كلام الرسول والمؤمنين على سبيل التفصيل، أو على سبيل أن الرسول والمؤمنين قال كل منهما الجملتين، فكأنهم قالوا: قد صبرنا ثقة بوعدهك، أو: على أن الجملة الأولى من كلام الرسول والمؤمنين، والثانية من كلام الله تعالى

ولما كان السؤال بمتى يشير إلى استعمال القرب، تضمن الجواب القرب، وظاهر هذا الإخبار أن قرب النصر هو: ينصرون في الدنيا على أعدائهم ويظفرون بهم، كقوله تعالى ﴿ جاءهم نصرنا ﴾ و ﴿ إذا جاء نصر الله والفتح ﴾ وقال ابن عباس: النصر في الآخرة لأن المؤمن لا ينفك عن الابتلاء، ومتى انقضى حرب جاءه آخر، فلا يزال في جهاد العدو، والأمر بالمعروف، وجهاد النفس إلى الموت، وفي وصف أحوال هؤلاء الذين خلوا ما يدل على أنا يجري لنا ما جرى لهم، فتأسى بهم، ومنتظر الفرج الله والنصر، فإنهم أجيبيوا لذلك قريباً.

﴿ يسألونك ماذا ينفقون ﴾ نزلت في عمرو بن الجموح، كان شيخاً كبيراً ذا مال كثير، سأل بماذا أتصدق؟

وعلى من أنفق؟ قاله أبو صالح عن ابن عباس

"وفي رواية عطاء نزلت في رجل قال: إن لي ديناراً.

قال النبي صلى الله عليه وسلم: «أنفقه على نفسك» فقال إن لي دينارين: فقال: «أنفقهما على أهلك» فقال

: إن لي ثلاثة.

فقال: «أنفقها على خادمك» فقال: إن لي أربعة.

فقال: «أنفقها على والدك».

فقال إن لي خمسة.

فقال: «أنفقها على قرابتك».

فقال: إن لي ستة.

فقال: «أنفقها في سبيل الله، وهو أحسنها» "

وينبغي أن يفهم من هذا الترتيب على معنى أن ما أخبر به فاضل عما قبله، وقال الحسن هي في التطوع، وقال

السدي: هي منسوخة بفرض الزكاة.

قال ابن عطية: وهم المهدي على السدي في هذا، فنسب إليه أنه قال إن الآية في الزكاة المفروضة.

نسخ منها الوالدان انتهى؛ وقد قال: قدم بهذا القول، وهي أنها في الزكاة المفروضة، وعلى هذا نسخ منها

الوالدان ومن جرى مجراهما من الأقربين، وقال ابن جريج هي ندب، والزكاة غير هذا الإنفاق، فعلى هذا لا

نسخ فيها.

ومناسبة هذه الآية لما قبلها أن الصبر على لنفقة وبذل المال هو من أعظم ما تحلى به المؤمن، وهو من أقوى

الأسباب الموصلة إلى الجنة، حتى لقد ورد: الصدقة تطفى غضب الرب.

والضمير المرفوع في: يسألونك، للمؤمنين، والكاف لخطاب النبي صلى الله عليه وسلم، وماذا، يحتمل هنا

النصب والرفع، فالنصب على أن: ماذا، كلها استقمام، كأنه قال: أي شيء ينفقون؟ فماذا منصوب

بينفقون، والرفع على أن: ما.

وحدها هي الاستفهام ، وذا موصولة بمعنى الذي ، وينفقون صلة لذا ، والعائد محذوف ، التقديرا الذي
ينفقون به ؟ فتكون : ما ، مرفوعة بالابتداء ، وذا بمعنى الذي خبره ، وعلى كلا الإعرابين فيسألونك معلق ،
فهو عامل في المعنى دون اللفظ ، وهو في موضع المفعول الثاني ليسألونك ، ونظيره ما تقدم من قوله ﴿ سل بني
إسرائيل كم آتيناهم من آية بينة ﴾ على ما شرحناه هناك .

و : ماذا ، سؤال عن المنفق ، لا عن المصروف وكأن في الكلام حذفاً تقويي ولما يعطونه ؟ ونظير الآية في

السؤال والتعليق .

قول الشاعر :

الأتسألان المرء ماذا يحاول . . .

إلآن : ماذا ، هنا مبتدأ ، وخبر ، ولا يجوز أن يكون مفعولاً بيجاول ، لأن بعده

أنحب فيُقضى ، أم ضلال وباطل . . .

ويضعف أن يكون : ماذا كله مبتدأ ، و: يجاول ، الخبر لضعف حذف العائد المنصوب من خبر المبتدأ دون
الصلة ، فإن حذفه منها فصيح ، وذكر ابن عطية أن : ماذا ، إذا كانت اسماً مركباً فهي في موضع نصب ، إلا

ما جاء من قول الشاعر :

وماذا عسى الواشون أن يتحدثوا . . .

سوى أن يقولوا : إني لك عاشق

(338/2)

فإن عسى لا تعمل في : ماذا ، في موضع رفع ، وهو مركب إذ لا صلة لذا . انتهى .

وإنما لم يكن : لذا ، في البيت صلة لأن عسى لا تقع صلة للموصول الإسمي ، فلا يجوز لذا أن تكون بمعنى الذي ،
وما ذكره ابن عطية من أنه إذا كانت اسماً مركباً فهي في موضع نصب ، إلا ، في ذلك للبيت لا نعرفه ، بل يجوز أن

تقول: ماذا محبوب لك؟ و: من ذا قائم؟ على تقدير التركيب، فكأنك قلت ما محبوب؟ ومن قائم؟ ولا

فرق بين هذا وبين من ذا تضربه؟ على تقديره من تضربه؟ وجعل: من، مبتدأ.

﴿ قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين ﴾ السبيل ﴿ هذا بيان لمصرف ما ينفقونه ، وقد تضمن المسؤول عنه ، وهو المنفق بقوله من خير ، ويحتمل أن يكون ماذا سؤالاً عن المصرف على حذف مضاف ، التقدير مصرف ماذا ينفقون؟ أي يجعلون إنفاقهم؟ فيكون الجواب إذ ذاك مطابقاً ، ويحتمل أن يكون حذف من الأول الذي هو السؤال المصرف ، ومن الثاني الذي هو الجواب ذكر المنفق ، وكلاهما مراد ، وإن كان محذوفاً ، وهو نوع من البلاغة تقدم نظيره في قوله ﴿ ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق ﴾ وقال الزمخشري: قد تضمن قوله تعالى: ﴿ ما أنفقتم من خير ﴾ بيان ما ينفقونه ، وهو كل خير يوفي الكلام على هواهم ، وهو بيان المصرف ، لأن النفقة لا يعتد بها إلا أن تقع موقعها ، كقول الشاعر

ان الصنيعة لا تكون صنيعة . . .

حتى يصاب بها طريق المصنع

انتهى كلامه ، وهو لا بأس به و ﴿ من خير ﴾ يتناول القليل والكثير.

ويدأ في المصرف بالأقرب فالأقرب ، ثم بالأحوج فالأحوج ، وقد مر الكلام في شيء من هذا الترتيب وشبهه ،

وقد استدل بهذه الآية على وجوب نفقة الوالدين والأقربين على الواجد ، وحمل بعضهم الآية على أنها في

الوالدين إذا كانا فقيرين ، وهو غني

﴿ وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم ﴾ ما : في الموضعين شرطية منصوبة بالفعل بعدها ، ويجوز أن تكون

ما ، من قوله: ﴿ قل ما أنفقتم ﴾ موصولاً ، وأنفقتم ، صلة ، و: للوالدين ، خبر ، فالجار والمجرور في موضع

المفرد ، أو في موضع الجملة على الخلاف الذي في الجار والمجرور الواقع خبراً ، أو هو معمول لمفرد ، أو الجملة

وإذا كانت: ما ، في: ما أنفقتم ، شرطية ، فهذا الجار والمجرور في موضع خبر لمبتدأ محذوف ، التقدير فهو أو

فمصرفه للوالدين.

وقرأ علي بن أبي طالب: وما يفعلوا ، بالياء ، فيكون ذلك من باب الالتفات ، أو من باب ما أضمر لدلالة

المعنى عليه، أي: وما يفعل الناس، فيكون أعم من المخاطبين قبل، إذ يشملهم وغيرهم، وفي قوله من خير، في الإنفاق يدل على طيب المنفق، وكونه حلالاً، لأن الخبيث منهي عنه بقوله

(339/2)

﴿ ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ﴾ وما ورد من أن الله طيب لا يقبل إلا الطيب، ولأن الحرام لا يقال فيه خير.

وقوله: من خير في قوله: وما تفعلوا، هو أعم: من، خير، المراد به المال، لأنه ما يتعلق به هو الفعل، والفعل أعم من الإنفاق، فيدخل الإنفاق في الفعل، فخير، هنا هو الذي يقابل الشر، والمعنى وما تفعلوا من شيء من وجوه البر والطاعات وجعل بعضهم هنا: وما تفعلوا، راجعاً إلى معنى الإنفاق، أي: وما تفعلوا من إنفاق خير، فيكون الأول بياناً للمصرف، وهذا بيان للمجازاة، والأولى العموم، لأنه يشمل إنفاق المال وغيره، ويترجح مجمل اللفظ على ظاهره من العموم

ولما كان أولاً السؤال عن خاص، أجيبوا بخاص، ثم أتى بعد ذلك الخاص التعميم في أفعال الخير، وذكر المجازاة على فعلها، وفي قوله: ﴿ فإن الله به عليم ﴾ دلالة على المجازاة، لأنه إذا كان عالماً به جازى عليه، فهي جملة خبرية، وتتضمن الوعد بالمجازاة

﴿ كتب عليكم القتال ﴾ قال ابن عباس: لما فرض الله الجهاد على المسلمين، شق عليهم، وكرهوا، فنزلت هذه الآية.

وظاهر قوله: كتب، أنه فرض على الأعيان، كقوله: ﴿ كتب عليكم الصيام ﴾ ﴿ كتب عليكم القصاص ﴾ ﴿ إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً ﴾ وبه قال عطاء، قال: فرض القتال على أعيان أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فلما استقر الشرع، وقيم به، صار على الكفاية وقال الجمهور: أول فرضه إنما كان على الكفاية دون تعيين، ثم استمر الإجماع على أنه فرض كفاية إلى أن نزل

بساحة الإسلام ، فيكون فرض عين.

وحكى المهدي ، وغيره عن الثوري أنه قال: الجهاد تطوع ، ويحمل على سؤال سئل ، وقد قيم بالجهاد ، فأجيب بأنه في حقه تطوع.

وقرأ الجمهور: كتب ، مبنياً للمفعول على النمط الذي تقدم قبل هذا من لفظ كتب ، وقرأ قوم: كتب مبنياً

للفاعل ، وينصب القتال ، والفاعل ضمير في كتب يعود على اسم الله تعالى

ومناسبة هذه الآية لما قبلها هو أنه لما ذكر ما مس من تقدمنا من اتباع الرسل من البلايا ، وأن دخول الجنة

معروف بالصبر على ما يتلى به المكلف ، ثم ذكر الإنفاق على من ذكر ، فهو جهاد النفس بالمال ، انتقل إلى

أعلى منه وهو الجهاد الذي يستقيم به الدين ، وفيه الصبر على بذل المال والنفس

﴿ وهو كره لكم ﴾ أي مكروه ، فهو من باب النقص بمنى المتقوض ، أو ذو كره إذا أريد به المصدر ، فهو على

حذف مضاف ، أو لمباغلة الناس في كراهة القتال ، جعل نفس الكراهة

والظاهر عود: هو ، على القتال ، ويحتمل أن يعود على المصدر المفهوم من كتب ، أي: وكتبه وفرضه شاق

عليكم ، والجملة حال ، أي: وهو مكروه لكم بالطبيعة ، أو مكروه قبل ورود الأمر

وقرأ السلمي: كره بفتح الكاف ، وقد تقدم ذكر مدلول الكره في الكلام على المفردات

(340/2)

وقال الزمخشري في توجيه قراءة السلمي: يجوز أن يكون بمعنى المضموم: كالضعف والضعف ، تريد المصدر ،

قل: ويجوز أن يكون بمعنى الإكراه على سبيل المجاز ، كأنهم أكرهوا عليه لشدة كراهته له ومشقته عليهم ،

ومنه قوله تعالى: ﴿ حملته أمه كرهاً ووضعته كرهاً ﴾ انتهى كلامه.

وكون كره بمعنى الإكراه ، وهو أن يكون الثلاثي مصدراً للرباعي هو لا يتقاس ، فإن روي استعمال ظلهرب

استعملناه.

﴿ وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾ .

عسى هنا للإشفاق لا للترجي ، ومجيئها للإشفاق قليل ، وهي هنا تامة لا تحتاج إلى خبر ، ولو كانت ناقصة لكانت مثل قوله تعالى: ﴿ فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا ﴾ فقوله: أن تكرهوا ، في موضع رفع بعسى ، وزعم الحوفي في أنه في موضع نصب ، ولا يمكن إلا بتكلف بعيد ، واندرج في قوله شيئاً القتال ، لأنه مكروه بالطبع لما فيه من التعرض للأسر والقتل ، وإفناء الأبدان ، وإتلاف الأموال والخير الذي فيه هو الظفر.

والغنيمة بالاستيلاء على النفوس ، والأموال أسراً وقتلاً ونهلاً وقتحاً ، وأعظمها الشهادة وهي الحالة التي تمنها رسول الله صلى الله عليه وسلم مراراً.

والجملة من قوله: وهو خير لكم ، حال من قوله: شيئاً ، وهو نكرة ، والحال من النكرة أقل من الحال من المعرفة ، وجوزوا أن تكون الجملة في موضع الصفة ، قالوا: وساغ دخول الواو لما كانت صورة الجملة هنا كصورتها ، إذ كانت حالاً. انتهى.

وهو ضعيف ، لأن الواو في النعوت إنما تكون للعطف في نحو مررت برجل عالم وكريم ، وهنا لم يتقدم ما يعطف عليه ، ودعوى زيادة الواو بعيدة ، فلا يجوز أن تقع الجملة صفة

﴿ وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم ﴾ عسى هنا للترجي ، ومجيئها له هو الكثير في لسان العرب ، وقالوا : كل عسى في القرآن للتحقيق ، يعنون به الوقوع إلا قوله تعالى ﴿ عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً ﴾ واندرج في قوله: شيئاً ، الخلود إلى الراحة وترك القتال ، لأن ذلك محبوب بالطبع لما في ذلك مضد ما قد يتوقع من الشر في القتال ، والشر الذي فيه هو ذمهم ، وضعف أمرهم ، واستئصال شأقتهم ، وسبى ذراريهم ، ونهب أموالهم ، وملك بلادهم.

والكلام على هذه إعراباً ، كالكلام على التي قبلها.

﴿ والله يعلم ﴾ ما فيه المصلحة حيث كلفكم القتال ﴿ وأتم لا تعلمون ﴾ ما يجعله الله تعالى ، لأن عواقب الأمور مغيبية عن علمكم ، وفي هذا الكلام تنبيه على الرضى بما جرت به المقادير ، قال الحسن لا تكرهوا الملمات الواقعة ، فلرب أمر تكرهه فيه أريك ، ولرب أمر تحبه فيه عطبك

وقال أبو سعيد الضرير:

رب أمر تتقيه . . .

جرأماً ترتضيه

. . . خفي المحبوب منه . . .

ويدا المكروه فيه

وقال الواحشي:

. . . ربما خير الفتى . . .

وهو للخير كاره

وقال ابن السرحان:

(341/2)
عَلَيْهِ السَّلَامُ

مكتبة رمة كسر

كم فرحة مطوية . . .

لك بين أثناء المصائب

. . . ومسرة قد أقبلت . . .

من حيث تنتظر النوائب

وقال آخر:

كم مرة حفت بك المكاره . . .

خار لك الله وأنت كاره

﴿ يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه ﴾ ؟ طول المفسرون في ذكر سبب نزول هذه الآية في عدة أوراق ،

وملخصها وأشهرها : أنها نزلت في قصة عبد الله بن جحش الأسدي حين بعثه رسول الله صلى الله عليه

وسلم في ثمانية معه: سعد بن أبي وقاص، وعكاشة بن محيصن، وعقبة بن غزوان، وأبي حذيفة بن عتبة بن ربيعة، وسهيل بن بيضاء، وعامر بن ربيعة، ووافد بن عبد الله، وخال بن بكر، وأميرهم عبد الله يترصدون غير قريش ببطن نخلة، فوصلوها، ومرت العير فيها عمرو بن الحضرمي، والحكم بن كيسان، وعثمان بن عبد الله بن المغيرة، ونفل بن عبد الله، وكان ذلك في آخر يوم من جمادى على ظنهم، وهو أول يوم من رجب، فرمى وافد عمراً بسهم فقتله، وكان أول قتيل من المشركين، وأسروا الحكم، وعثمان، وكانا أول أسيرين في الإسلام، وأفلت نوفل، وقدموا بالعين المدينة، فقالت قريش استحل محمد الشهر الحرام، وأكثر الناس في ذلك، فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير، وقال أصحاب السريّة ما نبرح حتى تنزل توبتنا، فنزلت الآية، فخمّس العير رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكان أول خمس في الإسلام، فوجهت قريش في فداء الأسيرين فقيل: حتى يقدم سعد وعتبة، وكانا قد أضلّا بغيراً لهما قبل لقاء العير فخرجوا في طلبه، فقدموا، وفودي الأسيران

فأما الحكم فأسلم وأقام بالمدينة وقتل شهيداً ببئر معونة، وأما عثمان فمات بمكة كافراً، وأما نوفل فضرب بطن فرسه يوم الأحزاب ليدخل الخندق على المسلمين، فوقع بالخندق مفرسه، فتحطما وقتلها الله. وفي هذه القصة اختلاف في مواضع، وقد لخص السخاوي هذا السبب فقان نزلت في أول سرية الإسلام أميرهم عبد الله بن جحش، أغاروا على عير لقريش قافلة من الطائف وقتلوا عمرو بن الحضرمي آخر يوم من جمادى الآخرة، فاشتبه بأول رجب، فغيرهم أهل مكة باستحلاله.

وقيل: نزلت حين غاب المشركون القتال في شهر حرام عام الفتح، وقيل نزلت في قتل عمرو بن أمية الضمري رجلين من كلاب كانا عند النبي صلى الله عليه وسلم، وعمرو يعلم بذلك، وكان في أول يوم من رجب، فقالت قريش: قتلها في الشهر الحرام، فنزلت

ومناسبة هذه الآية لما قبلها أنه لما فرض القتال لم يخصّ بزمان دون زمان، وكان من العوائد السابقة أن الشهر الحرام لا يستباح فيه القتال، فبين حكم القتال في الشهر الحرام

وسياًتي معنى قوله ﴿ قل قتال فيه كبير ﴾ كما جاء: ﴿ واقتلوهم حيث ثقتموهم ﴾ وجاء بعده: ﴿ ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام ﴾

ذلك التخصيص في المكان، وهذا في الزمان

وضمير الفاعل في يسألونك، قيل: يعود على المشركين، سألوها تعيباً لهتك حرمة الشهداء، وقصداً للفتك،

وقيل: يعود على المؤمنين، سألوها استعظماً لما صدر من ابن جحش واستيضاحاً لحكم.

والشهر الحرام، هنا هو رجب بلا خلاف، هكذا قالوا، وذلك على أن تكون الألف واللام فيه للمعهد، ويحتمل

أن تكون للجنس، فيراد به الأشهر الحرام وهي ذو القعدة، ذو الحجة، والمحرم ورجب

وسميت حرماً لتحريم القتال فيها، وتقدم شيء من هذا في قوله ﴿الشهر الحرام بالشهر الحرام﴾ وقرأ

الجمهور: قتال فيه، بالكسر وهو بدل من الشهر، بدل اشتمال

وقال الكسائي: هو مخفوض على التكرير، وهو معنى قول الفراء، لأنه قال مخفوض بمن مضرة، ولا يجعل

هذا خلافاً كما يجعله بعضهم، لأن قول البصريين إن البدل على نية تكرار العامل هو قول الكسائي، والفراء.

لا فرق بين هذه الأقوال، هي كلها ترجع لمعنى واحد

وقال أبو عبيدة: قتال فيه، خفض على الجوار، قال ابن عطية هذا خطأ. انتهى.

فإن كان أبو عبيدة عنى الخفض على الجوار الذي اصطلاح عليه النحاة، فهو كما قال ابن عطية توجه الخطأ

فيه هو أن يكون تابعا لما قبله في رفع أو نصب من حيث اللفظ والمعنى، فيعدل به عن ذلك الإعراب إلى إعراب

الخفض لمجاورته لمخفوض لا يكون له تابعا من حيث المعنى، وهنا لم يتقدم لا مرفوع، ولا منصوب، فيكون

قتال، تابعا له، فيعدل به عن إعرابه إلى الخفض على الجوار، وإن كان أبو عبيدة عنى الخفض على الجوار أنه

تابع لمخفوض، فخفضه بكونه جاور مخفوضاً أي صار تابعا له، ولا نغني به المصطلح عليه، جاز ذلك ولم

يكن خطأ، وكان موافقا لقول الجمهور، إلا أنه أغض في العبارة، وألبس في المصطلح

وقرأ ابن عباس، والربيع، والأعمش: عن قتال فيه، بإظهار: عن، وهكذا هو في مصحف عبد الله

وقرئ شاذاً: قتال فيه، بالرفع، وقرأ عكرمة قتل فيه قتل فيه، بغير ألف فيهما.

ووجه الرفع في قراءة: قتال فيه، أنه على تقدير الحمزة فهو مبتدأ، وسوغ جواز الإبتداء فيه، وهو نكرة ثلثية
همزة الاستفهام، وهذه الجملة المستفهم عنها هي في موضع البدل من الشهر الحرام، لأن: سأل، قد أخذ
مفعوليه، فلا يكون في موضع المفعول، وإن كانت هي محط السؤال، وزعم بعضهم أنه مرفوع على إضمار اسم
فاعل تقديره: أجازت قتال فيه؟ قيل: ونظير هذا، لأن السائلين لم يسألوا عن كينونة القتال في الشهر الحرام، إنما
سألوا: أيجوز القتال في الشهر الحرام؟ فهم سألوا عن مشروعيته لا عن كينونته فيه
﴿ قل قتال فيه كبير ﴾ هذه الجملة مبتدأ وخبر، و: قتال، نكرة، وسوغ الإبتداء بها كونها وصفت بالجار
والجرور، وهكذا قالوا، ويجوز أن يكون: فيه، معمولاً لقتال، فلا يكون في موضع الصفة، وتقييد النكرة
بالمعمول مسوغ أيضاً لجواز الإبتداء بالنكرة، وحد الاسم إذا تقدم نكرة، وكان إياها، أن يعود معرباً بالألف
واللام، تقول: لقيت رجلاً فضربت الرجل، كما قال تعالى:

(343/2)
عَلَيْهِ
سَلَامٌ

مكتبة رمة كسر