

فالسؤال علامة الحاجة غالبا، ولو أدخل الشك في العلامات الاعتيادية لارتفعت الأحكام فلو تحقق غنى السائل لما شرع إعطاؤه لمجرد سؤاله، ورووا: للسائل حق ولو جاء راكبا على فرس وهو ضعيف. وذكر ابن السبيل وهو الغريب أعنى الضيف في البوادي؛ إذ لم يكن في القبائل نزل أو خانات أو فنادق ولم يكن السائر يستصحب معه المال وإنما يحمل زاد يومه ولذلك كان حق الضيافة فرضا على المسلمين أي في البوادي ونحوها. وذكر الرقاب والمراد فداء الأسرى وعتق العبيد. ثم ذكر الزكاة وهي حق المال لأجل الغنى ومصارفها مذكورة في آيتها، وذكر الوفاء بالعهد لما فيه من الثقة بالمعاهد ومن كرم النفس وكون الجد والحق لها دربة وسجية، وإنما قيد بالظرف وهو إذا عاهدوا أي وقت حصول العهد فلا يتأخر وفاؤهم طرفة عين، وفيه تنبيه على وجوب الاحتياط عند بذل العهد بحيث لا يعاهد حتى يتحقق أنه يستطيع الوفاء كأنه يقول: فإن علموا ألا يفوا فلا يعاهدوا. وعطف (والموفون) على (من آمن بالله) وغير أسلوب الوصف فلم يقل ومن أوفى بعده للدلالة على مغايرة الوصفين بأن الأول من علائق حق الله تعالى وأصول الدين والثاني من حقوق العباد.

وذكر الصابرين في البأساء لما في الصبر من الخصائص التي ذكرناها عند قوله تعالى (واستعينوا بالصبر والصلوة) ثم ذكر مواقفه التي لا يعدوها وهي حالة الشدة، وحالة الضر، وحالة القتال، فالبأساء والضراء اسمان على وزن فعلاء وليسا وصفين إذ لم يسمع لهما أفعل مذكرا، والبأساء مشتقة من البؤس وهو سوء الحالة من فقر ونحوه من المكروه، قال الراغب: وقد غلب في الفقر ومنه البئس الفقير، فالبأساء الشدة في المال. والضراء شدة الحال على الإنسان مشتقة من الضر ويقابلها السراء وهي ما يسر الإنسان من أحواله، والبأس النكاية والشدة في الحرب ونحوها كالخصومة (قالوا نحن أولوا قوة وأولوا بأس شديد) (بأسهم بينهم شديد) والشر أيضا بأس والمراد به هنا الحرب.

فلهذا الاستقراء البديع الذي يعجز عنه كل خطيب وحكيم غير العلام الحكيم وقد جمعت هذه الخصال جماع الفضائل الفردية والاجتماعية الناشئة عنها صلاح أفراد المجتمع من أصول العقيدة وصالحات الأعمال.

فالإيمان وإقام الصلاة هما منبع الفضائل الفردية، لأنهما ينبثق عنهما سائر التحليات المأمور بها، والزكاة وإيتاء المال أصل نظام الجماعة صغيرها وكبيرها، والمواساة تقوى عنها الأخوة والاتحاد وتسدّد مصالح للأمة كثيرة ويبدّل المال في الرقاب يتعزز جانب الحرية المطلوبة للشارع حتى يصير الناس كلهم أحرارا. والوفاء بالعهد فيه فضيلة فردية وهي عنوان كمال النفس، وفضيلة اجتماعية وهي ثقة الناس بعضهم ببعض.

والصبر فيه جماع الفضائل وشجاعة الأمة ولذلك قال تعالى هنا (أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون) فحصر فيهم الصدق والتقوى حصرا ادعائيا للمبالغة. ودلت على أن المسلمين قد تحقق فيهم معنى البر، وفيه تعريض بأن أهل الكتاب لم يتحقق فيهم، لأنهم لم يؤمنوا ببعض الملائكة وبعض النبيين، ولأنهم حرّموا كثيرا من الناس حقوقهم، ولم يفوا بالعهد، ولم يصبروا. وفيها أيضا تعريض بالمشركين إذ لم يؤمنوا باليوم الآخر، والنبيين، والكتاب وسلبوا اليتامى أموالهم، ولم يقيموا الصلاة، ولم يؤتوا الزكاة.

ونصب (الصابرين) وهو معطوف على مرفوعات نصب على الاختصاص على ما هو المتعارف في كلام العرب في عطف النعوت من تخيير المتكلم بين الإتيان في الإعراب للمعطوف عليه وبين القطع قاله الرضى، والقطع يكون بنصب ما حقه أن يكون مرفوعا أو مجرورا ويرفع ما هو بعكسه ليظهر قصد المتكلم القطع حين يختلف الإعراب؛ إذ لا يعرف أن المتكلم قصد القطع إلا بمخالفة الإعراب، فأما النصب فبتقدير فعل مدح أو ذم بحسب المقام، والأظهر تقدير فعل (أخص) لأنه يفيد المدح بين الممدوحين والذم بين المذمومين.

وقد حصل بنصب (الصابرين) هنا فائدتان: إحداهما عامة في كل قطع من النعوت، فقد نقل عن أبي علي الفارسي أنه إذا ذكرت الصفات الكثيرة في معرض المدح أو الذم فالأحسن أن يخاف إعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لأن هذا من مواضع الإطناب فإذا خولف إعراب الأوصاف كان المقصود أكمل لأن الكلام عند اختلاف الإعراب يصير كأنه أنواع من الكلام وضروب من البيان.

صفحة : 501

قال في الكشف نصب على المدح وهو باب واسع كسره سيبويه على أمثلة وشواهد اه. قلت: قال سيبويه في باب ما ينتصب على التعظيم والمدح وإن شئت جعلته صفة فجرى على

الأول، وإن شئت قطعته فابتدأته، مثل ذلك قوله تعالى (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر) إلى قوله (والصابرين) ولو رفع الصابرين على أول الكلام كان جيداً، ولو ابتدأته فرفعته على الابتداء كان جيداً، ونظير هذا النصب قول الخرنق:

لا يبعدن قومي الذين هموا
العداة وآفة الجزر

النازليين بكل معترك

سم
والطيبون
معاهد الأزر بنصب النازليين، ثم قال: وزعم الخليل أن نصب هذا على أنك لم ترد أن تحدث الناس ولا من تخاطب بأمر جهلوه ولكنهم قد علموا من ذلك ما قد علمت فجعلته ثناء وتعظيماً ونصبه على الفعل كأنه قال أذكر أهل ذلك وأذكر المقيمين ولكنه فعل لا يستعمل إظهاره اه قلت: يؤيد هذا الوجه أنه تكرر مثله في نظائر هذه الآية في سورة النساء (والمقيمين الصلوة) عطفاً على (لكن الراسخون في العلم)، وفي سورة العقود والصابئون عطفاً على (إن الذين آمنوا والذين هادوا).

الفائدة الثانية في نصب الصابرين بتقدير أخص أو أمدح تنبيهاً على خصيصة الصابرين ومزية صفتهم التي هي الصبر.

قال في الكشاف ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف، وربما التفت إليه من لم ينظر في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ومالهم في النصب على الاختصاص من الافتنان اه وأقول: إن تكرره كما ذكرنا وتقارب الكلمات يربأ به عن أن يكون خطأ أو سهواً وهو بين كلمتين مخالفتين إعرابه. وعن الكسائي أن نصبه عطف على مفاعيل أتى أي وأتى المال الصابرين أي الفقراء المتعفين عن المسألة حين تصيبهم البأساء والضراء والصابرين حين البأس وهم الذين لا يجدون ما ينفقون للغزو ويحبون أن يغزوا، لأن فيهم غناء عن المسلمين قال تعالى (ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا وأعينهم تفيض من الدمع حزناً أن لا يجدوا ما ينفقون). وعن بعض المتأولين أن نصب والصابرين وقع خطأ من كتاب المصاحف وأنه مما أراده عثمان رضى الله عنه فيما نقل عنه أنه قال بعد أن قرأ المصحف الذي كتبه إني أجد به لحناً ستقيمه العرب بألسنتها وهذا متقول على عثمان ولو صح لكان يريد باللحن ما في رسم المصاحف من إشارات مثل كتابة الألف في صورة الياء إشارة إلى الإمالة ولم يكن اللحن يطلق على الخطأ. وقرأ يعقوب (والصابرون) بالرفع عطفاً على (والموقوف).

(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأثى بالأثى) أعيد الخطاب بيا أيها الذين آمنوا، لأن

هذا صنف من التشريع لأحكام ذات بال في صلاح المجتمع الإسلامي واستتباب نظامه وأمنه حين صار المسلمون بعد الهجرة جماعة ذات استقلال بنفسها ومدينتها، فإن هاته الآيات كانت من أول ما أنزل بالمدينة عام الهجرة كما ذكره المفسرون في سبب نزولها في تفسير قوله تعالى بعد هذا (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) الآية.

تلك أحكام متتابعة من إصلاح أحوال الأفراد وأحوال المجتمع، وابتدئ بأحكام القصاص، لأن أعظم شئ من اختلال الأحوال اختلال حفظ نفوس الأمة، وقد أفرط العرب في إضاعة هذا الأصل، يعلم ذلك من له إلمام بتاريخهم وآدابهم وأحوالهم، فقد بلغ بهم تطرفهم في ذلك إلى وشك الفناء لو طال ذلك فلم يتداركهم الله فمه بنعمة الإسلام، فكانوا يغير بعضهم على بعض لغنيمة أنعامه وعبيده ونسائه فيدافع المغار عليه وتتلغ نفوس بين الفريقين ثم ينشأ عن ذلك طلب الثارات فيسعى كل من قتل له قتيل في قتل قاتل وليشه وإن أعوزه ذلك قتل به غيره من واحد كفاء له، أو عدد يراهم لا يوازونه ويسمون ذلك بالتكاييل في الدم أي كأن دم الشريف يكال بدماء كثيرة فربما قدروه باثنين أو بعشرة أو بمائة، وهكذا يدور الأمر ويتزايد تزايداً فاحشاً حتى يصير تغانياً قال زهير:

تدار كتما عبسا وذبيان بعدما
ودقوا بينهم عطر منشم

صفحة : 502

وينتقل الأمر من قبيلة إلى قبيلة بالولاء والنسب والحلف والنصرة، حتى صارت الإحن فاشية فتخاذلوا بينهم واستنصر بعض القبائل على بعض فوجد الفرس والروم مدخلا إلى التفرقة بينهم فحكموهم وأرهبوهم، وإلى هذا الإشارة والله أعلم بقوله تعالى (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبهم فأصبحتم بنعمته إخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها) أي كنتم أعداء بأسباب الغارات والحروب فألف بينكم بكلمة الإسلام، وكنتم على وشك الهلاك فأنقذكم منه فضرب مثلا للهلاك العاجل الذي لا يبقى شيئا بحفرة النار فالقائم على حافتها ليس بينه وبين الهلاك إلا أقل حركة.

فمعنى كتب عليكم أنه حق لازم للأمة لا محيد عن الأخذ به فضمير عليكم لمجموع الأمة على الجملة لمن توجه له حق القصاص وليس المراد على كل فرد فرد القصاص، لأن ولي الدم له العفو عن دم وليه كما قال تعالى (فمن عفي له من أخيه شئ

فاتباع بالمعروف) وأصل الكتابة نقش الحروف في حجر أو رقش أو ثوب ولما كان ذلك النقش يراد به التوثق لما نقش به ودوام تذكره أطلق كتب على المعنى حق وثبت أي حق لأهل القتل. والقصاص اسم لتعويض حق جناية أو حق غرم على أحد بمثل ذلك من عند المحقوق إنصافاً وعدلاً، فالقصاص يطلق على عقوبة الجاني بمثل ما جنى، وعلى محاسبة رب الدين بما عليه للمدين من دين يفي بدينه، فأطلاقاته كلها تدل على التعادل والتناصف في الحقوق والتبعات المعروضة للغمص.

وهو بوزن فعال وهو وزن مصدر فاعل من القص وهو القطع ومنه قولهم: طائر مقصوص الجناح ومنه سمي المقص لآلة القص أي القطع وقصة الشعر بضم القاف ما يقص منه لأنه يجري في حقين متبادلين بين جانبين يقال قاص فلان فلانا إذا طرح من دين في ذمته مقدارا يدين له في ذمة الآخر فشبه التناصف بالقطع لأنه يقطع النزاع الناشئ قبله، فلذلك سمي القود وهو تمكين ولي المقتول من قتل قاتل مولاه قصاصاً قال تعالى (ولكم في القصاص حياة)، وسميت عقوبة من يجرح أحداً جرحاً عمداً عدواناً بأن يجرح ذلك الجرح مثل ما جرح غيره قصاصاً قال تعالى (والجروح قصاص)، وسموا معاملة المعتدى بمثل جرمه قصاصاً (والحرمان قصاص)، فماهية القصاص تتضمن ماهية التعويض والتماثل.

فقوله تعالى (كتب عليكم القصاص في القتلى) يتحمل معنى الجزاء على القتل بالقتل للقاتل وتحمل معنى التعادل والتماثل في ذلك الجزاء بما هو كالعوض له والمثل، وتحمل معنى أنه لا يقتل غير القاتل ممن لا شركة له في قتل القاتل فأفاد قوله (كتب عليكم) حق المؤاخذة بين المؤمنين في قتل القاتل فلا يذهب حق قاتل باطلاً ولا يقتل غير القاتل باطلاً، وذلك إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية من إهمال دم الوضيع إذا قتله الشريف وإهمال حق الضعيف إذا قتله القوي الذي يخشى قومه، ومن تحكّمهم بطلب قتل غير القاتل إذا قتل أحد رجلاً شريفاً يطلبون قتل رجل شريف مثله بحيث لا يقتلون القاتل إلا إذا كان بواءاً للمقتول أي كفاءاً له في الشرف والمجد ويعتبرون قيمة الدماء متفاوتة بحسب تفاوت السؤدد والشرف ويسمون ذلك التفاوت تكايلاً من الكيل، قالت ابنة بهدل بن قرقة الطائي تستشير رهطها على قتل رجل قتل أباهما وتذكر أنها ما كانت تقنع بقتله به لولا أن الإسلام أبطل تكايلاً الدماء:

أما في بني حصن من ابن كريمة
من القوم طلاب الترات غشمشم

فيقتل جبراً يامرئ لم يكن له
ولكن لا تكايل بالدم قال النبي صلى الله عليه وسلم المسلمون
تتكافأ دماؤهم.

صفحة : 503

وقد ثبت بهذه الآية شرع القصاص في قتل العمد، وحكمة ذلك
ردع أهل العدوان عند الإقدام على قتل الأنفس إذا علموا أن
جزاءهم القتل، فإن الحياة أعز شئ على الإنسان في الجبله فلا
تعادل عقوبة القتل في الردع والانزجار، ومن حكمة ذلك تطمين
أولياء القتلى بأن القضاء ينتقم لهم ممن اعتدى على قتلهم قال
تعالى (ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في
القتل إنه كان منصوراً) أي لئلا يتصدى أولياء القتيل للانتقام من
قاتل مولاهم بأنفسهم؛ لأن ذلك يفضي إلى صورة الحرب بين
رهطين فيكثر فيه إتلاف الأنفس كما تقدم في الكلام على صدر
الآية، ويأتي عند قوله تعالى (ولكم في القصاص حياة). وأول دم
أفيد به في الإسلام دم رجل من هذيل قتله رجل من بني ليث
فأقاد منه النبي صلى الله عليه وسلم وهو سائر إلى فتح الطائف
بموضع يقال له: بحرة الرغاء في طريق الطائف وذلك سنة ثمان
من الهجرة.

وفي من قوله: (في القتلى)، للظرفية المجازية والقصاص لا يكون
في ذوات القتلى، فتعين تقدير مضاف وحذفه هنا ليشمل القصاص
سائر شئون القتلى وسائر معاني القصاص فهو إيجاز وتعميم.
وجمع القتلى باعتبار جمع المخاطبين أي في قتلاكم، والتعريف في
القتلى تعريف الجنس، والقتيل هو من يقتله غيره من الناس والقتل
فعل الإنسان إماتة إنسان آخر فليس الميت بدون فعل فاعل قتيلاً.
وجملة (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) بين وتفصيل لجملة
كتب عليكم القصاص في القتلى فالباء في قوله: بالحر وما بعده،
متعلقة بمحذوف دل عليه معنى القصاص والتقدير الحر يقتص أو
يقتل بالحر الخ ومفهوم القيد مع ما في الحر والعبد والأنثى من
معنى الوصفية يقتضي أن الحر يقتل بالحر لا بغيره، والعبد يقتل
بالعبد لا بغيره، والأنثى تقتل بالأنثى لا بغيرها، وقد اتفق علماء
الإسلام على أن هذا المفهوم غير معمول به باطراد، لكنهم اختلفوا
في المقدار المعمول به منه بحسب اختلاف الأدلة الثابتة من الكتاب
والسنة وفي المراد من هذه الآية ومحمل معناها، ففي الموطأ (قال
مالك أحسن ما سمعت في هذه الآية أن قوله تعالى (الحر بالحر

والعبد بالعبد) فهؤلاء الذكور وقوله (والأنثى بالأنثى) أن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة كما يقتل الحر بالحر والأمة تقتل بالأمة كما يقتل العبد بالعبد والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال. والقصاص أيضا يكون بين الرجال والنساء.)
أي وخصت الأنثى بالذكر مع أنها مشمولة لعموم الحر بالحر والعبد لئلا يتوهم أن صيغة التذكير في قوله (الحر) وقوله (العبد) مراد بها خصوص الذكور.

قال القرطبي عن طائفة أن الآية جاءت مبينة لحكم النوع إذا قتل نوعه فبينت حكم الحر إذا قتل حرا والعبد إذا قتل عبدا والأنثى إذا قتلت أنثى ولم يتعرض لأحد النوعين إذا قتل الآخر، فالآية محكمة وفيها إجمال يبينه قوله تعالى (وكتبنا عليهم فيها أن النفس) الآية اه. وعلى هذا الوجه فالتقييد لبيان عدم التفاضل في أفراد النوع، ولا مفهوم له فيما عدا ذلك من تفاضل الأنواع إثباتا ولا نفيا، وقال الشعبي: نزلت في قوم قالوا: لنقتلن الحر بالعبد والذكر بالأنثى. وذلك وقع في قتال بين حيين من الأنصار، ولم يثبت هذا الذي رواه وهو لا يغنى في إقامة محمل الآية.

وعلى هذين التأويلين لا اعتبار بعموم مفهوم القيد؛ لأن شرط اعتباره إلا يظهر لذكر القيد سبب إلا الاحتراز عن نقيضه، فإذا ظهر سبب غير الاحتراز بطل الاحتجاج بالمفهوم، وحينئذ فلا دلالة في الآية على ألا يقتل حر بعبد ولا أنثى بذكر ولا على عكس ذلك، وإن دليل المساواة بين الأنثى والذكر وعدم المساواة بين العبد والحر عند من نفى المساواة مستنبط من أدلة أخرى.

الثالث: نقل عن ابن عباس: أن هذا كان حكما في صدر الإسلام ثم نسخ بآية المائدة (أن النفس بالنفس) ونقله في الكشف عن سعيد بن المسيب والنخعي والثوري وأبي حنيفة، ورده ابن عطية والقرطبي بأن آية المائدة حكاية عن بني إسرائيل فكيف تصلح نسخا لحكم ثبت في شريعة الإسلام، أي حتى على القول بأن شرع من قبلنا شرع لنا فمحل ما لم يأت في شرعنا خلافه.

صفحة : 504

وقال ابن العربي في الأحكام عن الحنفية: إن قوله تعالى (في القتلى) هو نهاية الكلام وقوله (الحر بالحر) جاء بعد ذلك وقد ثبت عموم المساواة بقوله (كتب عليكم القصاص في القتلى) لأن القتلى عام وخصوص آخر الآية لا يبطل عموم أولها، ولذلك قالوا يقتل

الحر بالعبد، قلت: يرد علي هذا أنه لا فائدة في التفصيل لو لم يكن مقصودا وإن الكلام بأواخره فالخاص يخص العام لا محالة، وإنه لا محيص من اعتبار كونه تفصيلا إلا أن يقولوا إن ذلك كالتمثيل، والمنقول عن الحنفية في الكشاف هو ما ذكرناه آنفا. ويبقى بعد هاته التأويلات سؤال قائم عن وجه تخصيص الأنثى بعد قوله تعالى: (الحر بالحر والعبد بالعبد) وهل تخرج الأنثى عن كونها حرة أو أمة بعد ما تبين أن المراد بالحر والعبد الجنسان؛ إذ ليس صيغة الذكور فيها للاحتراز عن النساء منهم؛ فإن (ال) لما صيرته اسم جنس صار الحكم على الجنس وبطل ما فيه من صيغة تأنيث كما يبطل ما فيه من صيغة جمع إن كانت فيه.

ولأجل هذا الإشكال سألت العلامة الجد الوزير رحمة الله عن وجه مجيء هذه المقابلة المشعرة بالأ يقتص من صنف إلا لقتل مماثلة في الصفة فترك لي ورقة بخطه فيها ما يأتي الظاهر والله تعالى أعلم أن للآية يعني آية سورة المائدة نزلت إعلاما بالحكم في بني إسرائيل تأنيسا وتمهيدا لحكم الشريعة الإسلامية، ولذلك تضمنت إناطة الحكم بلفظ النفس المتناول للذكر والأنثى الحر والعبد الصغير والكبير، ولم تتضمن حكما للعبيد ولا للإناث، وصدرت بقوله (وكتبنا عليهم فيها) والآية الثانية (يعني آية سورة البقرة) صدرت بقوله (كتب عليكم) وناط الحكم فيها بالحرية المتناولة للأصناف كلها ثم ذكر حكم العبيد والإناث ردا على من يزعم أنه لا يقتص لهم، وخصص الأنثى للدلالة على أن دمها معصوم، وذلك لأنه إذا اقتص لها من لطف التبليغ حيث كان الحكم متضمنا لدليله، فقله:

كتب القتل والقتال علينا وعلى

الغانيات جر الذبول حكم جاهلي اهو يعني أن الآية لم يقصد منها إلا إبطال ما كان عليه أمر الجاهلية من ترك القصاص لشرف أو لقلة اكتراث، فقصدت التسوية بقوله الحر بالحر والعبد بالعبد أي لا فضل لحر شريف على حر ضعيف ولا لعبيد السادة على عبيد العامة وقصدت من ذكر الأنثى إبطال ما كان عليه الجاهلية من عدم الاعتداد بجناية الأنثى واعتبارها غير مؤاخذة بجنایاتها، وأراد بقوله: حكم جاهلي أنه ليس جاريا على أحكام الإسلام؛ لأن البيت لعمر ابن أبي ربيعة وهو شاعر إسلامي من صدر الدولة الأموية. فإن قلت: كان الوجه ألا يقول (بالأنثى) المشعر بأن الأنثى لا تقتل بالرجل مع إجماع المسلمين على أن المرأة يقتص منها للرجل. قلت: الظاهر أن القيد حرج محرج الغالب، فإن الجاري في العرف أن الأنثى لا تقتل إلا أنثى، إذ لا يتشاور الرجال والنساء فذكر (بالأنثى) خارج على اعتبار الغالب كمخرج وصف السائمة في قول النبي صلى الله عليه وسلم في الغنم السائمة الزكاة والخلصة

أن الآية لا يلتئم منها معنى سليم من الإشكال إلا معنى إرادة التسوية بين الأصناف لقصد إبطال عوائد الجاهلية. وإذا تقرر أن الآية لا دلالة لها على نفي القصاص بين الأصناف المختلفة ولا على إثباته من جهة ما ورد على كل تأويل غير ذلك من انتقاض بجهة أخرى، فتعين أن قوله (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) محملة الذي لا شك فيه هو مساواة أفراد كل صنف بعضها مع بعض دون تفاضل بين الأفراد، ثم أدلة العلماء في تسوية القصاص بين بعض الأصناف مع بعض الذكور بالإناث وفي عدمها كعدم تسوية الأحرار بالعبيد عند الذين لا يسوون بين صنفيهما خلافا لأبي حنيفة والثوري وابن أبي ليلى وداود أدلة أخرى غير هذا القيد الذي في ظاهر الآية، فاما أبو حنيفة فأخذ بعموم قوله (القتلى) ولم يثبت له مخصصا ولم يستثن منه إلا القصاص بين المسلم والكافر الحربي واستثناؤه لا خلاف فيه، ووجهه أن الحربي غير معصوم الدم، وأما المعاهد ففي حكم قتل المسلم إياه مذاهب، وأما الشافعي وأحمد فنفا القصاص من المسلم للذمي والمعاهد وأخذاً بحديث لا يقتل مسلم بكافر، ومالك والليث قالا لا قصاص من المسلم إذا قتل الذمي والمعاهد قتل عدوان وأثبتا القصاص منه إذا قتل غيلة.

صفحة : 505

وأما القصاص بين الحر والعبد في قطع الأطراف فليس من متعلقات هذه الآية وسيأتي عند قوله تعالى (والجروح قصاص) في سورة العقود. ونفى مالك والشافعي وأحمد القصاص من الحر للعبد استنادا لعمل الخلفاء الراشدين وسكوت الصحابة، واستنادا لآثار مروية، وقياسا على انتفاء القصاص من الحر في إصابة أطراف العبد فالنفس أولى بالحفظ. والقصاص من العبد لقتله الحر ثابت عندهما بالفحوى، والقصاص من الذكر لقتل الأنثى ثابت بلحن الخطاب.

(فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) الفاء لتفريع الإخبار أي لمجرد الترتيب اللفظي لا لتفريع حصول ما تضمنته الجملة المعطوفة بها على حصول ما تضمنته ما قبلها، والمقصود بيان أن أخذ الولي بالقصاص المستفاد من صور كتب عليكم القصاص في القتلى ليس واجبا عليه ولكنه حق له فقط لئلا يتوهم من قوله (كتب عليكم) أن الأخذ به واجب على ولي القتل، والتصدي لتفريع ذكر هذا بعد ذكر حق

القصاص للإيماء إلى أن الأولى بالناس قبول الصلح استبقاء لأواصر أخوة الإسلام. قال الأزهري: هذه آية مشككة وقد فسروها تفسيراً قريبه على قدر إفهام أهل عصرهم ثم أخذ الأزهري في تفسيرها بما لم يكشف معنى وما أزال إشكالا، وللمفسرين مناح كثيرة في تفسير ألفاظها ذكر القرطبي خمسة منها، وذكر في الكشاف تأويلاً آخر، وذكر الطيبي تأويلين راجعين إلى تأويل الكشاف، واتفق جميعهم على أن القصد منها الترغيب في المصالحة عن الدماء، وينبغي ألا نذهب بإفهام الناظر طرائق قديداً، فالقول الفصل أن نقول: إن ما صدق من في قوله (فمن عفي له) هو ولي المقتول وإن المراد بأخيه هو القاتل وصف بأنه أخ تذكيراً بأخوة الإسلام وترقيقاً لنفس ولي المقتول؛ لأنه إذا اعتبر القاتل أخاً له كان من المروءة ألا يرضى بالقود منه؛ لأنه كمن رضى بقتل أخيه، ولقد قال بعض العرب: قتل أخوه ابناً له عمداً فقدم إليه ليقناده منه فألقى السيف وقال:

أقول للنفس تأساء وتعزية
يدي أصابتنى ولم ترد

كلاهما خلف فقد صاحبه
حين أدعوه وذا ولدي وما صدق (شيء) هو عوض الصلح، ولفظ شيء اسم متوغل في التفكير دال على نوع ما يصلح له سياق الكلام، وقد تقدم حسن موقع كلمة شيء عند قوله تعالى (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع)، ومعنى (عفي له من أخيه) أنه أعطى العفو أي الميسور على القاتل من عوض الصلح. ومن معاني العفو أنه الميسور من المال الذي لا يجحف بياذله وقد فسر به العفو من قوله تعالى (خذ العفو)، وإيثار هذا الفعل لأنه يؤذن بمراعاة التيسير والسماحة وهي من خلق الإسلام فهذا تأكيد للترغيب الذي دل عليه قوله (من أخيه)، والتعبير عن عوض الدم بشيء لأن العوض يختلف فقد يعرض على ولي الدم مال من ذهب أو فضة وقد يعرض عليه إبل أو عروض أو مقاصة دماء بين الحيين؛ إذ ليس العوض في قتل العمدة معينا كما هو في دية قتل الخطأ.

(واتباع) (وأداء) مصدران وقعا عوضاً عن فعلين والتقدير: فليتبع اتباعاً وليؤد أداءً فعدل عن أن ينصب على المفعولية المطلقة إلى الرفع لإفادة معنى الثبات والتحقيق الحاصل بالجملة الاسمية كما عدل إلى الرفع في قوله تعالى (قال سلام) بعد قوله (قالوا سلاماً)، وقد تقدم تطور المصدر الذي أصله مفعول مطلق إلى مصيره مرفوعاً عند قوله تعالى (الحمد لله)، فنظم الكلام: فاتباع حاصل، ممن عفي له من أخيه شيء وأداء حاصل من أخيه إليه، وفي هذا تحريض أن

عفي له على أن يقبل ما عفي له وتحريض لأخيه على أداء ما بذله بإحسان.

والاتباع مستعمل في القبول والرضا، أي فليرض بما عفي له كقول النبي صلى الله عليه وسلم وإذا أتبع أحدكم على ملئ فليتبع.)

والضمير المقدر في اتباع عائد إلى من عفي له والضمير المقدر في أداء عائد إلى أخيه، والمعنى: فليرضى بما بذل له من الصلح المتيسر، وليؤد باذل الصلح ما بذله دون مماطلة ولا نقص، والضمير المجرور باللام والضمير المجرور بإلى عائدان على (فمن عفي له).

صفحة : 506

ومقصد الآية الترغيب في الرضا بأخذ العوض عن دم القتيل بدلا من القصاص لتغيير ما كان أهل الجاهلية يتعيرون به من أخذ الصلح في قتل العمد ويعدونه بيعا لدم مولاهم كما قال مرة الفقعسى:
فلا تأخذوا عقلا من القوم إنني أرى
العار يبقى والمعازل تذهب وقال غيره يذكر قوما لم يقبلوا منه
صلحا عن قتيل:

فلو أن حيا يقبل المال فدية
لسقنا لهم سيبا من المال مفعما
ولكن أبى قوم أصيب أخوهم
العار فاختروا على اللبن الدما وهذا كله في العفو علي قتل العمد
وأما قتل الخطأ فإن شأنه الدية عن عاقلة القاتل وسيأتي في
سورة النساء.

وإطلاق وصف الأخ على المماثل في دين الإسلام تأسيس أصل
جاء به القرآن جعل به التوافق في العقيدة كالتوافق في نسب
الإخوة، وحقا فإن التوافق في الدين أصرة نفسانية والتوافق في
النسب أصرة جسدية والروح أشرف من الجسد.
واحتج ابن عباس بهذه الآية على الخوارج في أن المعصية لا تزيل
الإيمان، لأن الله سمى القاتل أخا لولي الدم وتلك أخوة الإسلام مع
كون القاتل عاصيا.

وقوله (بالمعروف) المعروف هو الذي تألفه النفوس وتستحسنه فهو
مما تسر به النفوس ولا تشمئز منه ولا تنكره، ويقال لضده منكر
وسيأتي عند قوله تعالى (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر) في سورة آل عمران.

والباء في قوله (بالمعروف) للملابسة أي فاتباع مصاحب للمعروف أي رضا وقبول، وحسن اقتضاء إن وقع مطلق، وقبول التنجيم إن سأله القاتل.

والأداء: الدفع وإبلاغ الحق والمراد به إعطاء مال الصلح، وذكر متعلقة وهو قوله (إليه) المؤذن بالوصول إليه والانتهاه إليه للإشارة إلى إبلاغ مال الصلح إلى المقتول بأن يذهب به إليه ولا يكلفه الحضور بنفسه لقبضه أو إرسال من يقبضه، وفيه إشارة إلى أنه لا يمطله، وزاد ذلك تقريراً بقوله (بإحسان) أي دون غضب ولا كلام كربه أو جفاء معاملة.

وقوله (ذلك تخفيف من ربكم) إشارة إلى الحكم المذكور وهو قبول العفو وإحسان الأداء والعدول عن القصاص، تخفيف من الله على الناس فهو رحمة منه أي أثر رحمته، إذ التخفيف في الحكم أثر الرحمة، فالأخذ بالقصاص عدل والأخذ بالعفو رحمة. ولما كانت مشروعية القصاص كافية في تحقيق مقصد الشريعة في شرع القصاص من ازدجار الناس عن قتل النفوس وتحقيق حفظ حق المقتول بكون الخيرة للولي كان الإذن في العفو إن تراضيا عليه رحمة من الله بالجانبين، فالعدل مقدم والرحمة تأتي بعده.

قيل: إن الآية أشارت إلى ما كان في الشريعة الإسرائيلية من تعيين القصاص من قاتل العمد دون العفو ودون الدية كما ذكره كثير من المفسرين وهو في صحيح البخاري عن ابن عباس، وهو ظاهر ما في سفر الخروج الإصحاح الثالث (من ضرب إنساناً فمات يقتل قتلاً ولكن الذي لم يتعمد بل أوقع الله في يده فأنا أجعل لك مكاناً يهرب إليه وإذا بغى إنسان على صاحبه ليقتله بغدر فمن عند مذبحي تأخذه للموت)، وقال القرطبي: إن حكم الإنجيل العفو مطلقاً والظاهر أن هذا غير ثابت في شريعة عيسى، لأنه ما حكى الله عنه إلا أنه قال (ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم)، فلعله مما أخذه علماء المسيحية من أمره بالعفو والتسامح لكنه حكم تنزه شرائع الله عنه لإفضائه إلى انخرام نظام العالم، وشتان بين حال الجاني بالقتل في الإسلام يتوقع القصاص ويضع حياته في يد ولي دم المقتول فلا يدري أيقبل الصلح أم لا يقبل، وبين ما لو كان واثقاً بأنه لا قصاص عليه فإن ذلك يجزئه على قتل عدوه وخصمه. (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم)[178])

تفريع عن حكم العفو لأن العفو يقتضي شكر الله على أن أنجاه
بشرع جواز العفو وبأن سخر الولي للعفو، ومن الشكر ألا يعود إلى
الجناية مرة أخرى فإن عاد فله عذاب أليم، وقد فسر الجمهور
العذاب الأليم بعذاب الآخرة والمراد تشديد العذاب عليه كقوله تعالى
(ومن عاد فينتقم الله منه)، ثم له من حكم العفو والدية ما للقاتل
ابتداء عندهم، وفسره بعضهم بعذاب الدنيا أعنى القتل فقالوا: إن
عاد العفو عنه إلى القتل مرة أخرى فلا بد من قتله ولا يمكن
الحاكم الولي من العفو ونقلوا ذلك عن قتادة وعكرمة والسدي
ورواه أبو داود عن سمرة بن جندب عن النبي صلى الله عليه
وسلم، وروى عن عمر بن عبد العزيز أنه موكل إلى اجتهاد الإمام،
والذي يستخلص من أقوالهم هنا سواء كان العذاب عذاب الآخرة أو
عذاب الدنيا أن تكرر الجناية يوجب التغليظ وهو ظاهر من مقاصد
الشارع؛ لأن الجناية قد تصير له دربة فعوده إلى قتل النفس يؤذن
باستخفافه بالأنفس فيجب أن يراح منه الناس، وإلى هذا نظر قتادة
ومن معه، غير أن هذا لا يمنع حكم العفو إن رضى به الولي؛ لأن
الحق حقه، وما أحسن قول عمر بن عبد العزيز بتفويضه إلى الإمام
لينظر هل صار هذا القاتل مزهق أنفوس، وينبغي إن عفي عنه أن
تشدد عليه العقوبة أكثر من ضرب مائة وحبس عام وإن لم يقولوه؛
لأن ذكر الله هذا الحكم بعد ذكر الرحمة دليل على أن هذا الجاني
غير جدير في هاته المرة بمزيد الرحمة، وهذا موضع نظر من الفقه
دقيق، قد كان الرجل في الجاهلية يقتل ثم يدفع الدية ثم يغدره
ولي الدم فيقتله وقريب من هذا قصة حصين بن ضمضم التي أشار
إليها زهير بقوله:

لعمري لنعم الحي حر عليهم
يوأتيهم حصين بن ضمضم (ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب
لعلكم تتقون[179]) تذييل لهاته الأحكام الكبرى طمأن به نفوس
الفريقين أولياء الدم والقاتلين في قبول أحكام القصاص فبين أن
في القصاص حياة، والتتكير في (حياة) للتعظيم بقرينة المقام، أي
في القصاص حياة لكم أي لنفوسكم؛ فإن فيه ارتداع الناس عن
قتل النفوس، فلو أهمل حكم القصاص لما ارتدع الناس؛ لأن أشد
ما تتوقاه نفوس البشر من الحوادث هو الموت، فلو علم القاتل أنه
يسلم من الموت لأقدم على القتل مستخفا بالعقوبات كما قال سعد
بن ناشب لما أصاب دما وهرب فعاقبه أمير البصرة بهدم داره بها:
سأغسل عني العار بالسيف جالبا
علي قضاء الله ما كان جالبا
وأذهل عن داري وأجعل هدمها
لعرضي من باقي المذمة حاجبا

ويصغر في عيني تлады إذا انثنت
بميني بإدراك الذي كنت طالبا ولو ترك الأمر للأخذ بالثأر كما كان
عليه في الجاهلية لأفرطوا في القتل وتسلسل الأمر كما تقدم،
فكان في مشروعية القصاص حياة عظيمة من الجانبين، وليس
الترغيب في أخذ مال الصلح والعفو بناقض لحكمة القصاص؛ لأن
الازدجار يحصل بتخير الولي في قبول الدية فلا يطمئن مضمّر
القتل إلى عفو الولي إلا نادرا وكفى بهذا في الازدجار.
وفي قوله تعالى (يا أولي الألباب) تنبيه بحرف النداء على التأمل
في حكمة القصاص ولذلك جيء في التعريف بطريق الإضافة الدالة
على أنهم من أهل العقول الكاملة؛ لأن حكمة القصاص لا يدركها إلا
أهل النظر الصحيح؛ إذ هو في بادئ الرأي كأنه عقوبة بمثل الجناية؛
لأن في القصاص رزية ثانية لكنه عند التأمل هو حياة لا رزية
للوجهين المتقدمين.

وقال (لعلكم تتقون) إكمالا للعلة أي تقريبا لأن تتقوا فلا تتجاوزوا
في أخذ الثأر حد العدل والإنصاف. ولعل للرجاء وهي هنا تمثيل أو
استعارة تبعية كما تقدم عند قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا ربكم)
إلى قوله (لعلكم تتقون) في أول السورة.

وقوله (في القصاص حياة) من جوامع الكلم قلق ما كان سائرا
مسرى المثل عند العرب وهو قولهم القتل أنفى للقتل وقد بينه
السكاكي في مفتاح العلوم وذيله من جاء بعده من علماء المعاني،
وتزيد عليهم: أن لفظ القصاص قد دل على إبطال التكايل بالدماء
وعلى إبطال قتل واحد من قبيلة القاتل إذا لم يظفروا بالقاتل وهذا
لا تفيده كلمتهم الجامعة.

صفحة : 508

(كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية
لوالدين والأقربين بالمعروف حقا على المتقين[180]) استئناف
ابتدائي لبيان حكم المال بعد موت صاحبه فإنه لم يسبق له تشريع
ولم يفتح ب(يا أيها الذين آمنوا) لأن الوصية كانت معروفة قبل
الإسلام فلم يكن شرعها إحداث شيء غير معروف، لذلك لا يحتاج
فيها إلى مزيد تنبيه لتلقي الحكم، ومناسبة ذكره أنه تغيير لما كانوا
عليه في أول الإسلام من بقايا عوائد الجاهلية في أموال الأموات
فإنهم كانوا كثيرا ما يمنعون القريب من الإرث بتوهم أنه يتمنى
موت قريبه ليرثه، وربما فضلوا بعض الأقارب على بعض، ولما كان

هذا مما يفضي بهم إلى الإحن وبها تحتل الحالة الاجتماعية بإلقاء
العداوة بين الأقارب كما قال طرفة:
وظلم ذوي القربى أشد مضاضة
على المرء من وقع الحسام المهن كان تغييرها إلى حال العدل فيها
من أهم مقاصد الإسلام كما بينا تفصيله فيما تقدم في آية (كتب
عليكم القصاص في القتلى).
أما مناسبة ذكره عقب حكم القصاص فهو جريان ذكر موت القتل
وموت القاتل قصاصا.
والقول في (كتب) تقدم في الآية السابقة وهو ظاهر في الوجوب
قريب من النص فيه. وتجريده من علامة التأنيث مع كون مرفوعه
مؤنثا لفظا لاجتماع مسوغين للتجريد وهما كون التأنيث غير حقيقي
وللفصل بينه وبين الفعل بفاصل، وقد زعم الشيخ الرضي أن اجتماع
هذين المسوغين يرجح تجريد الفعل عن علامة التأنيث والدرك عليه.
ومعنى حضور الموت حضور أسبابه وعلاماته الدالة على أن الموت
المتخيل للناس قد حضر عند المريض ونحوه ليصيره ميتا قال تابط
شرا.

والموت خزيان ينظر فإن حضور الشيء حلوله ونزوله وهو ضد
الغيبة، فليس إطلاق حضر هنا من قبيل إطلاق الفعل على مقاربة
الفعل نحو قد قامت الصلاة ولا على معنى إرادة الفعل كما في
(إذا قمتم إلى الصلاة) (إذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان
الرجيم)، ولكنه إسناد مجازي إلى الموت لأنه حضور أسبابه، وأما
الحضور فمستعار للعرو والظهور، ثم إن إطلاق الموت على أسبابه
شائع قال رويشد بن كثير الطائي:

وقل لهم يادروا بالعفو والتمسوا
قولا
بيرؤكم إني أنا الموت والخير المال وقيل الكثير منه، والجمهور
على أن الوصية مشروعة في المال قليله وكثيره، وروى عن علي
وعائشة وابن عباس (أن الوصية لا تجب إلا في المال الكثير).
كانت عادة العرب في الجاهلية أن الميت إذا كان له ولد أو أولاد
ذكور استأثروا بماله كله وإن لم يكن له ولد ذكر استأثر بماله
أقرب الذكور له من أب أو عم أو ابن عم الأدين فالأدين، وكان
صاحب المال ربما أوصى ببعض ماله أو بجميعة لبعض أولاده أو
قربائه أو أصدقائه، فلما استقر المسلمون بدار الهجرة واختصوا
بجماعتهم شرع الله لهم تشريك بعض القرابة في أموالهم ممن
كانوا قد يهملون توريثه من البنات والأخوات والوالدين في حال
وجود البنين ولذلك لم يذكر الأبناء في هذه الآية.

وعبر بفعل (ترك) وهو ماض عن معنى المستقبل أي إن يترك،
للتنبية على اقتراب المستقبل من المضي إذا أوشك أن يصير
ماضيا، والمعنى: إن أوشك أن يترك خيرا أو يشارف أو يترك خيرا،
كما قدروه في قوله تعالى (وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية
ضعافا خافوا عليهم) في سورة النساء وقوله تعالى (إن الذين حقت
عليهم كلمات ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب
الآليم) في سورة يونس أي حتى يقاربوا رؤية العذاب.
والوصية فعيلة من وصى فهي الموصى بها فوق الحذف والإيصال
ليتأتى بناء فعيلة بمعنى مفعوله؛ لأن زنة فعيلة لا تنبى من القاصر.
والوصية الأمر بفعل شيء أو تركه مما فيه نفع للمأمور أو للآمر
في مغيب الأمر في حياته أو فيما بعد موته، وشاع إطلاقها على
أمر بشيء يصلح بعد موت الموصى وفي حديث العرياض بن سارية
قال (وعظنا رسول الله موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها
العيون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودع فأوصنا إلخ).

صفحة : 509

والتعريف في الوصية تعريف الجنس أي كتب عليكم ما هو
معروف عندكم بالوصية للوالدين والأقربين، فقوله (لوالدين) متعلق
بالوصية معمول له؛ لأن اسم المصدر يعمل عمل المصدر ولا يحتاج
إلى تأويله بأن والفعل، والوصية مرفوع نائب عن الفاعل لفعل
كتب، وإذا ظرف.

والمعروف الفعل الذي تألفه العقول ولا تنكره النفوس فهو
الشيء المحبوب المرضي سمي معروفا لأنه لكثرة تداوله والتأنس
به صار معروفا بين الناس، وضده يسمى المنكر وسيأتي عند قوله
تعالى (تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر) في سورة آل عمران.
والمراد (بالمعروف) هنا العدل الذي لا مضارة فيه ولا يحدث منه
تحاسد بين الأقارب بأن ينظر الموصى في ترجيح من هو الأولى
بأن يوصي إليه لقوة قرابة أو شدة حاجة، فإنه إن توخى ذلك
استحسن فعله الناس ولم يلوموه، ومن المعروف في الوصية إلا
تكون للإضرار بوارث أو زوج أو قريب وسيجيء عند قوله تعالى
(فمن خاف من موص جنفا أو إثما).
والباء في (بالمعروف) للملابسة، والجار والمجرور في موضع الحال
من الوصية.

وقد شمل قوله (بالمعروف) تقدير ما يوصى به وتمييز من يوصى له ووكل ذلك إلى نظر الموصى فهو مؤتمن على ترجيح من هو أهل للترجيح في العطاء كما أشار إليه قوله تعالى (على المتقين). وقوله (حقا) مصدر مؤكد ل(كتب) لأنه بمعناه (وعلى المتقين) صفة أي حقا كائنا على المتقين، ولك أن تجعله معمول حقا ولا مانع من أن يعمل المصدر المؤكد في شيء ولا يخرج ذلك عن كونه مؤكدا بما زاد على معنى فعله؛ لأن التأكيد حاصل بإعادة مدلول الفعل، نعم إذا أوجب ذلك المعمول له تقييدا يجعله نوعا أو عددا فحينئذ يخرج عن التأكيد.

وخص هذا الحق بالمتقين ترغيبا في الرضى به؛ لأن ما كان من شأن المتقى فهو أمر نفيس فليس في الآية دليل على أن هذا الوجوب على المتقين دون غيرهم من العصاة، بل معناه أن هذا الحكم هو من التقوى وإن غيره معصية، وقال ابن عطية: خص المتقون بالذكر تشريفا للرتبة ليتبارى الناس إليها. وخص الوالدين والأقربين لأنهم مظنة النسيان من الموصى، لأنهم كانوا يورثون الأولاد أو يوصون لسادة القبيلة. وقدم الوالدين للدلالة على أنهما أرجح في التبديع بالوصية، وكانوا قد يوصون بإيثار بعض أولادهم على بعض أو يوصون بكيفية توزيع أموالهم على أولادهم، ومن أشهر الوصايا في ذلك وصية نزار بن معد بن عدنان إذ أوصى لابنه مضر بالحمراء، ولابنه ربيعة بالفرس، ولابنه أنمار بالحمار، ولابنه إياد بالخادم، وجعل القسمة في ذلك للأفعى الجرهمي، وقد قيل: إن العرب كانوا يوصون للأباعد طلبا للفخر ويتركون الأقربين في الفقر وقد يكون ذلك لأجل العداوة والشنان.

وهذه الآية صريحة في إيجاب الوصية، لأن قوله (كتب) عليكم) صريح في ذلك وجمهور العلماء على أنها ثبت بها حكم وجوب الإيصال للوالدين والأقربين، وقد وقت الوجوب بوقت حضور الموت ويلحق به وقت توقع الموت، ولم يعين المقدار الموصى به وقد حرضت السنة على إعداد الوصية من وقت الصحة بقول النبي صلى الله عليه وسلم ما حق أمرئ له مال يوصي فيه فيه بيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده أي لأنه قد يفجأ الموت. والآية تشعر بتفويض تعيين المقدار الموصى به إلى ما يراه الموصى، وأمره بالعدل بقوله (بالمعروف) فتقرر حكم الإيصال في صدر الإسلام لغير الأبناء من القرابة زيادة على ما يأخذه الأبناء، ثم إن آية المواريث التي في سورة النساء نسخت هذه الآية نسخا مجملا فبينت ميراث كل قريب معين فلم يبق حقه موقوفا على إيصال الميت له بل صار حقه ثابتا معينا رضى الميت أم كره،

فيكون تقرر حكم الوصية في أول الأمر استثناسا لمشروعية فرائض الميراث، ولذلك صدر الله تعالى آية الفرائض بقوله (يوصيكم الله في أولادكم) فجعلها وصية نفسه سبحانه إبطالا للمنة التي كانت للموصى.

صفحة : 510

وبالفرائض نسخ وجوب الوصية الذي اقتضته هذه الآية وبقيت الوصية مندوبة بناء على أن الوجوب إذا نسخ بقي الندب وإلى هذا ذهب جمهور أهل النظر من العلماء الحسن وقتادة والنخعي والشعبي ومالك وأبو حنيفة والأوزاعي والشافعي وأحمد وجابر بن زيد، ففي البخاري في تفسير سورة النساء عن جابر بن عبد الله قال: عادني النبي وأبو بكر في بني سلمة ماشيين فوجدني النبي لا أعقل فدعا بماء فتوضأ منه ثم رش علي فأفقت فقلت: ما تأمرني أن أصنع في مالي يا رسول الله فنزلت (يوصيكم الله في أولادكم) الآية اه. فدل على أن آخر عهد بمشروعية الوصايا سؤال جابر بن عبد الله، وفي البخاري عن ابن عباس كان المال للولد وكانت الوصية للوالدين فنسخ الله من ذلك ما أحب الخ.

وقيل نسخت مشروعية الوصية فصارت ممنوعة قاله إبراهيم بن خثيم وهو شذوذ وخلاف لما اشتهر في السنة إلا أن يريد بأنها صارت ممنوعة للوارث، وقيل: الآية محكمة لم تنسخ والمقصود بها من أول الأمر الوصية لغير الوارث من الوالدين والأقربين مثل الأبوين الكافرين والعبدن والأقارب الذين لا ميراث لهم وبهذا قال الضحاك والحسن في رواية وطاووس واختاره الطبري، والأصح هو الأول، ثم القائلون ببقاء حكم الوصية بعد النسخ منهم من قال: إنها بقيت مفروضة للأقربين الذين لا يرثون وهذا قول الحسن وطاووس والضحاك والطبري لأنهم قالوا: هي غير منسوخة، وقال به ممن قال إنها منسوخة ابن عباس ومسروق ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد، ومنهم من قال: بقيت مندوبة للأقربين وغيرهم وهذا قول الجمهور إلا أنه إذا كان أقاربه في حاجة ولم يوص لهم فبئس ما صنع ولا تبطل الوصية، وقيل تختص بالقرابة فلو أوصى لغيرهم بطلت وترد على أقاربه قاله جابر بن زيد والشعبي وإسحاق بن راهوية والحسن البصري، والذي عليه قول من تعتمد أقوالهم أن الوصية لغير الوارث إذا لم يخش بتركها ضياع حق أحد عند الموصى مطلوبة، وأنها مترددة بين الوجوب والسنة المؤكدة لحديث لا يحل لرجل يؤمن بالله واليوم الآخر له مال يوصي فيه بيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة

عند رأسه)، إذا كان هذا الحديث قد قاله النبي صلى الله عليه وسلم بعد مشروعية الفرائض فإن كان قبل ذلك كان بيانا لآية الوصية وتحريضا عليها، ولم يزل المسلمون يرون الوصية في المال حقا شرعيا، وفي صحيح البخاري عن طلحة بن مصرف قال: سألت عبد الله بن أبي أوفى هل كان النبي أوصى فقال: لا، فقلت: كيف كتبت على الناس الوصية ولم يوص؟ قال: أوصى بكتاب الله اه، يريد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما كان لا يورث فكذلك لا يوصي بماله ولكنه أوصى بما يعود على المسلمين بالتمسك بكتاب الإسلام، وقد كان من عادة المسلمين أن يقولوا للمريض إذا خيف عليه الموت أن يقولوا له (أوص).

صفحة : 511

وقد اتفق علماء الإسلام على أن الوصية لا تكون لو ارث لما رواه أصحاب السنن عن عمر بن خارجه وما رواه أبو داود والترمذي عن أبي أمامة كلاهما يقول سمعت النبي قال: إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لو ارث وذلك في حجة الوداع، فخص بذلك عموم الوالدين وعموم الأقربين وهذا التخصيص نسخ، لأنه وقع بعد العمل بالعام وهو وإن كان خبر أحاد فقد اعتبر من قبيل المتواتر، لأنه سمعه الكافة وتلقاه علماء الأمة بالقبول. والجمهور على أن الوصية بأكثر من الثلث باطلة للحديث المشهور عن سعد بن أبي وقاص أنه مرض فعاده النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه في أن يوصي بجميع ماله فمنعه إلى أن قال له الثلث والثلث كثير إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس ، وقال أبو حنيفة: إن لم يكن للموصى ورثة ولو عصبة دون بيت المال جاز للموصى أن يوصي بجميع ماله ومضى ذلك أخذا بالإيماء إلى العلة في قوله: إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير الخ. وقال: إن بيت المال جامع لا عاصب وروى أيضا عن علي وابن عباس ومسروق وإسحاق بن راهوية، واختلف في إمضائها للوارث إذا أجازها بقية الورثة ومذهب العلماء من أهل الأمصار أنها إذا أجازها الوارث مضت، هذا وقد اتفق المسلمون على أن الله تعالى عين كيفية قسمة تركة الميت بأية الموارث، وإن آية الوصية المذكورة هنا صارت بعد ذلك غير مراد منها ظاهرها، فالقائلون بأنها محكمة قالوا: بقيت الوصية لغير الوارث والوصية للوارث بما زاد على تصيبه من الميراث فلا نسخ بين الآيتين.

والقائلون بالنسخ يقول منهم من يرون الوصية لم تزل مفروضة لغير الوارث: إن آية المواريث نسخت الاختيار في الموصى له والإطلاق في المقدار الموصى به، ومن يرى منهم الوصية قد نسخ وجوبها وصارت مندوبة يقولون: إن آية المواريث نسخت هذه الآية كلها فأصبحت الوصية المشروعة بهذه الآية منسوخة بآية المواريث للإجماع على أن آية المواريث نسخت عموم الوالدين والأقربين الوارثين، ونسخت الإطلاق الذي في لفظ الوصية والتخصيص بعد العمل بالعام، والتقيد بعد العمل بالمطلق كلاهما نسخ، وإن كان لفظ آية المواريث لا يدل على ما يناقض آية الوصية، لاحتمالها أن يكون الميراث بعد إعطاء الوصايا أو عند عدم الوصية بل ظاهرها ذلك لقوله (من بعد وصية)، وإن كان الحديثان الواردان في ذلك أحادا لا يصلحان لنسخ القرآن عند من لا يرون نسخ القرآن بخبر الآحاد، فقد ثبت حكم جديد للوصية وهو الندب أو الوجوب على الخلاف في غير الوارث وفي الثلث بدليل الإجماع المستند للأحاديث وفعل الصحابة، ولما ثبت حكم جديد للوصية فهو حكم غير مأخوذ من الآية المنسوخة بل هو حكم مستند للإجماع، هذا تقرير أصل استنباط العلماء في هذه المسألة وفيه ما يدفع عن الناظر إشكالات كثيرة للمفسرين والفقهاء في تقرير كيفية النسخ.

(فمن بدله وبعد ما سمعه وإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سمع عليهم [181]) (الضمائر البارزة في بدله وسمعه وإثمه ويبدلونه عائدة إلى القول أو الكلام الذي يقوله الموصى ودل عليه لفظ الوصية)، وقد أكد ذلك بما دل عليه قوله (سمعه) إذ إنما تسمع الأقوال، وقيل هي عائدة إلى الإيضاء المفهوم من قوله (الوصية) أي كما يعود الضمير على المصدر المأخوذ من الفعل نحو قوله تعالى (اعدلوا هو أقرب للتقوى)، ولك أن تجعل الضمير عائدا إلى المعروف، والمعنى فمن بدل الوصية الواقعة بالمعروف، لأن الإثم في تبديل المعروف، بدليل قوله الآتي: (فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه).

والمراد من التبديل هنا الإبطال أو النقص؛ وما صدق من بدله هو الذي بيده تنفيذ الوصية من خاصة الورثة كالأبناء ومن الشهود عليها بإشهاد من الموصى أو بحضور موطن الوصية كما في الوصية في السفر المذكورة في سورة المائدة (لا تشتري به ثمنا ولو كان ذا قربي ولا نكتم شهادة الله إنا إذا لمن الآثمين) فالتبديل مستعمل في معناه المجازي لأن حقيقة التبديل جعل شيء في مكان شيء آخر والنقص يستلزم الإتيان بحد المنقوض وتقييد التبديل بظرف (بعد ما سمعه) تعليل للوعيد أي لأنه بدل ما سمعه وتحققه وإلا

فإن التبديل لا يتصور إلا في معلوم مسموع؛ إذ لا تتوجه النفوس إلى المجهول.

صفحة : 512

والقصر في قوله (فإنما إثمه) إضافي، لنفي الإثم عن الموصى وإلا فإن إثمه أيضا يكون على الذي يأخذ ما لم يجعله له الموصى مع علمه إذا حابه منفذ الوصية أو الحاكم فإن الحكم لا يحل حراما، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: فمن قضيت له بحق أخيه فإنما أقتطع له قطعة من نار، وإنما انتفى الإثم عن الموصى لأنه استبرا لنفسه حين أوصى بالمعروف فلا وزر عليه في مخالفة الناس بعده لما أوصى به، إذ (ألا تزر وازرة وزر أخرى وأن ليس للإنسان إلا ما سعى).

والمقصود من هذا القصر إبطال تعلل بعض الناس بترك الوصية بعلّة خيفة ألا ينفذها الموكول إليهم تنفيذها، أي فعليكم بالإيضاء ووجوب التنفيذ متعين على ناظر الوصية فإن بدله فعليه إثمه، وقد دل قوله: (فإنما إثمه على الذين يبدلونه) أن هذا التبديل يمنع الشرع ويضرب ولاة الأمور على يد من يحاول هذا التبديل؛ لأن الإثم لا يقرر شرعا.

وقوله (إن الله سمع عليم) وعيد للمبدل، لأن الله لا يخفى عليه شيء وإن تحيل الناس لإبطال الحقوق بوجوه الحيل وجاروا بأنواع الجور فالله سمع وصية الموصى ويعلم فعل المبدل، وإذا كان سميعا عليما وهو قادر فلا حائل بينه وبين مجازاة المبدل. والتأكيد بأن ناظر إلى حالة المبدل الحكمية في قوله (فمن بدله) لأنه في إقدامه على التبديل يكون كمن ينكر أن الله عالم فلذلك أكد له الحكم تنزيلا له منزلة المنكر.

(فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم[182]) تفرع على الحكم الذي تقدمه وهو تحريم التبديل، فكما تفرع عن الأمر بالعدل في الوصية وعيد المبدل لها، وتفرع عن وعيد المبدل الإذن في تبدال هو من المعروف وهو تبدال الوصية التي فيها جور وحيث بطريقة الإصلاح بين الموصى لهم وبين من ناله الحيف من تلك الوصية بأن كان جديرا بالإيضاء إليه فتركه الموصى أو كان جديرا بمقدار فأجحف به الموصى؛ لأن آية الوصية حصرت قسمة تركة الميت في اتباع وصيته وجعلت ذلك موكولا إلى أمانته بالمعروف، فإذا حاف حيفا واضحا وجنف عن المعروف أمر ولاة الأمور بالصلح. ومعنى خاف هنا الظن والتوقع؛

لأن ظن المكروه خوف فأطلق الخوف على لازمه وهو الظن والتوقع إشارة إلى أن ما توقعه المتوقع من قبيل المكروه، والقرينة هي أن الجنف والإثم لا يخيفان أحدا ولا سيما من ليس من أهل الوصية وهو المصلح بين أهلها، ومن إطلاق الخوف في مثل هذا قول أبي محجن الثقفي:
أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها أي أظن وأعلم شيئا مكروها ولذا قال قبله:

تروى عظامي بعد موتي عروقتها والجنف الحيف والميل والجور وفعله كفرح.

والإثم المعصية، فالمراد من الجنف هنا تفضيل من لا يستحق التفضيل على غيره من القرابة المساوي له أو الأحق، فيشمل ما كان من ذلك عن غير قصد ولكنه في الواقع حيف في الحق، والمراد بالإثم ما كان قصد الموصى به حرمان من يستحق أو تفضيل غيره عليه.

والإصلاح جعل الشيء صالحا يقال: أصلحه أي جعله صالحا، ولذلك يطلق على الدخول بين الخصمين بالمرأضة؛ لأنه يجعلهم صالحين بعد أن فسدوا، ويقال: أصلح بينهم بتضمينه معنى دخل، والضمير المجرور ببين في الآية عائد إلى الموصى والموصى لهم المفهومين من قوله (موص) إذ يقتضي موصى لهم، ومعنى (فلا إثم عليه) أنه لا يلحقه حرج من تغيير الوصية؛ لأنه تغيير إلى ما فيه خير. والمعنى: أن من وجد في وصية الموصى إضرارا ببعض أقربائه، بأن حرمه من وصيته أو قدم عليه من هو أبعد نسبا، أو أوصى إلى غني من أقربائه وترك فقيرهم فسعى في إصلاح ذلك وطلب من الموصى تبديل وصيته، فلا إثم عليه في ذلك؛ لأنه سعى في إصلاح بينهم، أو حدث شقاق بين الأقربين بعد موت الموصى لأنه أثر بعضهم، ولذلك عقبه بقوله (إن الله غفور رحيم) وفيه تنويه بالمحافظة على تنفيذ وصايا الموصين حتى جعل تغيير جورهم محتاجا للإذن من الله تعال والتنصيص على أنه مغفور. وقرأ الجمهور (موص) على أنه اسم فاعل أوصى وقرأه أبو بكر عن عاصم وحمزة، والكسائي، ويعقوب، وخلف (موص) بفتح الواو وتشديد الصاد على أنه اسم فاعل وصى المضاعف.

صفحة : 513

(يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون[183]أياما معدودات) حكم الصيام حكم عظيم

من الأحكام التي شرعها الله تعالى للأمة، وهو من العبادات الرامية إلى تزكية النفس ورياضتها، وفي ذلك صلاح حال الأفراد فردا فردا؛ إذ منها يتكون المجتمع. وفصلت الجملة عن سابقها للانتقال إلى غرض آخر، وافتتحت بيا أيها الذين آمنوا لما في النداء من إظهار العناية بما سيقال بعده.

والقول في معنى كتب عليكم ودلالته على الوجوب تقدم أنفا عند قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية) الآية.

والصيام يقال الصوم هو في اصطلاح الشرع: اسم لترك جميع الأكل وجميع الشرب وقربان النساء مدة مقدرة بالشرع بنية الامتثال لأمر الله أو لقصد التقرب بنذر للتقرب إلى الله.

والصيام اسم منقول من مصدر فعال وعينه واو قلبت ياء لأجل كسرة فاء الكلمة، وقياس المصدر الصوم، وقد ورد المصدران في القرآن، فلا يطلق الصيام حقيقة في اللغة إلا على ترك كل طعام وشراب، وألحق به في الإسلام ترك قربان كل النساء، فلو ترك أحد بعض أصناف المأكول أو بعض النساء لم يكن صياما كما قال العرجي:

فإن شئت حرمت النساء سواكم
وإن شئت لم أطعم نقاها ولا بردا وللصيام إطلاقات أخرى مجازية
كإطلاقة على إمساك الخيل عن الجري في قول النابغة:
خيل صيام وخيل غير صائمة
العجاج وأخرى تعلق اللجما وأطلق عل ترك شرب حمار الوحش
الماء، وقال لييد يصف حمار الوحش وأتانه في إثر فصل الشتاء
حيث لا تشرب الحمر ماء لاجترائها بالمرعى الرطب.

حتى إذا سلخا جمادى ستة
فطال صيامه وصيامها والظاهر أن اسم الصوم في اللغة حقيقة في
ترك الأكل والشرب بقصد القرية فقد عرف العرب الصوم في
الجاهلية من اليهود في صومهم يوم عاشوراء كما سنذكره.
وقول الفقهاء: إن الصوم في اللغة مطلق الإمساك وإن إطلاقه
على الإمساك عن الشهوتين اصطلاح شرعي، لا يصح، لأنه مخلف
لأقوال أهل اللغة كما في الأساس وغيره، وأما إطلاق الصوم على
ترك الكلام في قوله تعالى حكاية عن قول عيسى (فقولي إني
نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا) فليس إطلاقا للصوم
على ترك الكلام ولكن المراد، أن الصوم كان يتبعه ترك الكلام على
وجه الكمال والفضل.

فالتعريف في الصيام في الآية تعريف العهد الذهني، أي كتب عليكم جنس الصيام المعروف. وقد كان العرب يعرفون الصوم، فقد جاء في الصحيحين عن عائشة قالت كان يوم عاشوراء يوما تصومه قريش في الجاهلية وفي بعض الروايات قولها وكان رسول الله يصومه وعن ابن عباس لما هاجر رسول الله إلى المدينة وجد اليهود يصومون في يوم عاشوراء، فقال ما هذا؟ فقالوا: يوم نجى الله فيه موسى، فنحن نصومه فقال رسول الله: نحن أحق بموسى منكم فصامه وأمر بصومه فمعنى سؤاله هو السؤال عن مقصد اليهود من صومه لا تعرف أصل صومه، وفي حديث عائشة فلما نزل رمضان كان رمضان الفريضة وقال رسول الله من صام يوم عاشوراء ومن شاء ولم يصمه فوجب صوم يوم عاشوراء بالسنة ثم نسخ ذلك بالقرآن فالمأمور به صوم معروف زيدت في كفيته المعتبرة شرعا قيود تحديد أحواله وأوقاته بقوله تعالى (فالآن باشروهن) إلى قوله (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) وقوله (شهر رمضان) الآية وقوله (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة كمن أيام آخر)، وبهذا يتبين أن في قوله (كتب عليكم الصيام) إجمالا وقع تفصيله في الآيات بعده. فحصل صيام الإسلام ما يخالف صيام اليهود والنصارى في قيود ماهية الصيام وكيفيتها، ولم يكن صيامنا مماثلا لصيامهم تمام المماثلة.

فقوله (كما كتب على الذين من قبلكم) تشبيه في أصل فرض ماهية الصوم في الكيفيات، والتشبيه يكتفي فيه ببعض وجود المشابهة وهو وجه الشبه المراد في القصد، وليس المقصود من هذا التشبيه الحوالة في صفة الصوم على ما كان عليه عند الأمم السابقة ولكن فيه أغراضا ثلاثة تضمنها التشبيه:

صفحة : 514

أحدهما الاهتمام بهذه العبادة، والتنويه بها لأنها شرعها الله قبل السلام لمن كانوا قبل المسلمين، وشرعها للمسلمين، وذلك يقتضي اطراد صلاحها ووفرة ثوابها. وإنهاض هم المسلمين لتلق هذه العبادة كي لا يتميز بها من كان قبلهم.

إن المسلمين كانوا يتنافسون في العبادات كما ورد في الحديث أن ناسا من أصحاب رسول الله قالوا يا رسول الله: ذهب أهل الدثور يصلون كما نصلي ويصومون كما نصوم ويتصدقون بفضول أموالهم الحديث ويحبون التفضيل على أهل الكتاب وقطع تفاخرا

أهل الكتاب عليهم بأنهم أهل شريعة قال تعالى (أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة).

فلا شك أنهم يفتنون أمر الصوم وقد كان صومهم الذي صاموه وهو يوم عاشوراء إنما اقتدوا فيه ليهود، فهم في ترقب إلى تخصيصهم من الله بصوم أنف، فهذه فائدة التشبيه لأهل الهيم من المسلمين إذ ألحقهم الله بصالح الأمم في الشرائع العائدة بخير الدنيا والآخرة قال تعالى (وفي ذلك فليتنافس المتنافسون). والغرض الثاني أن في التشبيه بالسابقين تهوينا على المكلفين بهذه العبادة أن يستثقلوا هذا الصوم؛ فإن في الاقتداء بالغير أسوة في المصاعب، فهذه فائدة لمن قد يستعظم الصوم من المشركين فيمنعه وجوده في الإسلام من الإيمان ولمن يستثقله من قريبي العهد بالإسلام، وقد أكد هذا المعنى الضمني قوله بعده (أياماً معدودات).

والغرض الثالث إثارة العزائم للقيام بهذه الفريضة حتى لا يكونوا مقصرين في قبول هذا الفرض بل ليأخذوه بقوة تفوق ما أدى به الأمم السابقة.

ووقع لأبي بكر بن العربي في العارضة قوله كان من قول مالك في كيفية صيامنا أنه كان مثل صيام من قبلنا وذلك معنى قوله (كما كتب على الذين من قبلكم)، وفيه بحث سنتعرض له عند تفسير قوله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم). فهذه الآية شرعت وجوب صيام رمضان، لأن فعل كتب يدل على الوجوب وابتداء نزول سورة البقرة كان في أول الهجرة كما تقدم فيكون صوم عاشوراء ثم فرض رمضان في العام الذي يليه وفي الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم صام تسع رمضان فلاحظ أنه صام أول رمضان في العام الثاني من الهجرة ويكون صوم عاشوراء قد فرض عاماً فقط وهو أول العام الثاني من الهجرة. والمراد بالذين من قبلكم من كان قبل المسلمين من أهل الشرائع وهم أهل الكتاب أعني اليهود، لأنهم الذين يعرفهم المخاطبون ويعرفون ظاهر شئونهم وكانوا على اختلاط بهم في المدينة وكان لليهود صوم فرضه الله عليهم وهو صوم اليوم العاشر من الشهر السابع من سنتهم وهو الشهر المسمى عندهم تسرى يتدئ الصوم من غروب اليوم التاسع إلى غروب اليوم العاشر وهو يوم كفارة الخطايا ويسمونه كبور إن أحبارهم شرعوا صوم أربعة أيام أخرى وهي الأيام الأولى من الأشهر الرابع والخامس والسادس والعاشر من سنتهم تذكارا لوقائع بيت المقدس وصوم يوم بوريم تذكارا

لنجاتهم من غضب ملك الأعاجم أحشوروش في واقعة استير ، وعندهم صوم التطوع، وفي الحديث: أحب الصيام إلى الله صيام داود كان يصوم يوما ويفطر يوما، أما النصارى فليس، في شريعتهم نص على تشريع صوم زائد على ما في التوراة فكانوا يتبعون صوم اليهود وفي صحيح مسلم عن ابن عباس قالوا يا رسول الله إن يوم عاشوراء تعظمه اليهود والنصارى ثم إن رهبانهم شرعوا صوم أربعين يوما اقتداء بالمسيح، إذ صام أربعين يوما قبل بعثته، ويشرع عندهم نذر الصوم عند التوبة وغيرها، إلا أنهم يتوسعون في صفة الصوم، فهو عندهم ترك الأقوات القوية والمشروبات، أو هو تناول طعام واحد في اليوم يجوز أن تلحقه أكلة خفيفة.

صفحة : 515

وقوله (لعلكم تتقون) بيان لحكمة الصيام وما لأجله شرع، فهو في قوة المفعول لأجله لكتب، و(لعل) إما مستعارة لمعنى كي استعارة تبعية، وإما تمثيلية بتشبيه شأن الله، في إرادته من تشريع الصوم التقوى بحال المترجي من غيره فعلا ما، والتقوى الشرعية هي اتقاء المعاصي، وإنما كان الصيام موجبا لاتقاء المعاصي، لأن المعاصي قسمان، قسم ينجع في تركه التفكير كالخمر والميسر والسرقة والغضب فتركه يحصل بالوعد على تركه والوعيد على فعله والموعظة بأحوال الغير، وقسم ينشأ من دواع طبيعية كالأمور الناشئة عن الغضب وعن الشهوة الطبيعية التي قد يصعب تركها بمجرد التفكير، فجعل الصيام وسيلة لاتقائها، لأنه يعدل القوى الطبيعية التي هي داعية تلك المعاصي، ليرتقي المسلم به عن حضيض الانغماس في المادة إلى أوج العالم الروحاني، فهو وسيلة للارتياض بالصفات الملكية والانتفاض من غبار الكدرات الحيوانية. وفي الحديث الصحيح الصوم جنة أي وقاية ولما ترك ذكر متعلق جنة تعين حمله على ما يصلح له من أصناف الوقاية المرغوبة، ففي الصوم وقاية من الوقوع في المآثم ووقاية من الوقوع في عذاب الآخرة، ووقاية من العلل والأدواء الناشئة عن الإفراط في تناول اللذات؛ وقوله تعالى: (أياما معدودات) ظرف للصيام مثل قولك الخروج يوم الجمعة، ولا يضر وقوع الفصل بين (الصيام) وبين (أياما) وهو قوله (كما كتب) إلى (تتقون) لأن الفصل لم يكن باجنيبي عند التحقيق، إذ الحال والمفعول لأجله المستفاد من لعل كل ذلك من تمام عامل المفعول فيه وهو قوله صيام، ومن تمام العامل في ذلك العامل وهو كتب فإن عامل العامل في

الشيء عامل في ذلك الشيء ولجواز الفصل بالأجنبي إذا كان المعمول ظرفاً، لاتساعهم في الظروف وهذا مختار الزجاج والزمخشري والرضي، ومرجع هذه المسألة إلى تجنب تشتيت الكلام باختلال نظامه المعروف، تجنباً للتعقيد المخل بالفصاحة. والغالب على أحوال الأمم في جاهليتها وبخاصة العرب هو الاستكثار من تناول اللذات من المأكّل والخمور ولهو النساء والدعة، وكل ذلك يوفر القوى الجسمانية والدموية في الأجساد، فتقوى الطبائع الحيوانية التي في الإنسان من القوة الشهوية والقوة الغضبية. وتطغيان على القوة العاقلة، فجاءت الشرائع بشرع الصيام، لأنه يفي بتهديب تلك القوى، إذ هو يمسك الإنسان عن الاستكثار من مثيرات إفراطها، فتكون نتيجته تعديلها في أوقات معينة هي مظنة الاكتفاء بها إلى أوقات أخرى.

صفحة : 516

والصوم بمعنى إقلال تناول الطعام عن المقدار الذي يبلغ حد الشبع أو ترك بعض المأكّل: أصل قديم من أصول التقوى لدى الملبين ولدى الحكماء الإشرافيين، والحكمة الإشرافية مبناها على تزكية النفس بإزالة كدرات البهيمية عنها بقدر الإمكان، بناء على أن للإنسان قوتين: إحداهما روحانية منبثة في قراراتها من الحواس الباطنية، والأخرى حيوانية منبثة في قراراتها من الأعضاء الجسمانية كلها، وإذ كان الغذاء يخلف للجسد ما يضيعه من قوته الحيوانية إضاعة تنشأ عن العمل الطبيعي للأعضاء الرئيسية وغيرها، فلا جرم كانت زيادة الغذاء على القدر المحتاج إليه توفر للجسم من القوة الحيوانية فوق ما يحتاجه وكان نقصانه يقتر عليه منها إلى أن يبلغ إلى المقدار الذي لا يمكن حفظ الحياة بدونه، وكان تغلب مظهر إحدى القوتين بمقدار تضاؤل مظهر القوة الأخرى، فلذلك وجدوا أن ضعف القوة الحيوانية يقلل معمولها فتتغلب القوة الروحانية على الجسد ويتدرج به الأمر حتى يصير صاحب هذه الحال أقرب إلى الأرواح والمجردات منه إلى الحيوان، بحيث يصير لا حظ له في الحيوانية إلا حياة الجسم الحافظة لبقاء الروح فيه، ولذلك لزم تعديل مقدار هذا التناقض بكيفية لا تفضي إلى اضمحلال الحياة، لأن ذلك يضيع المقصود من تزكية النفس وإعدادها للعوالم الأخروية، فهذا التعادل والترجيح بين القوتين هو أصل مشروعية الصيام في الملل ووضعته في حكمة الإشراف، وفي كلفته تختلف الشرائع اختلافاً مناسباً للأحوال المختصة هي بها بحيث لا يفيد المقصد من

الحياتين، ولا شك أن أفضل الكيفيات لتحصيل هذا الغرض من الصيام هو الكيفية التي جاء بها الإسلام، قيل في هياكل النور النفوس الناطقة من جوهر الملكوت إنما شغلها عن عالمها القوى البدنية ومشاغلتها، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية بتقليل الطعام وتكثير السهر تتخلص أحيانا إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف فمن الصوم ترك البراهمة أكل لحوم الحيوان والاقتصار على النبات أو الألبان، وكان حكماء اليونان يرتاضون على إقلال الطعام بالتدرج حتى يعتادوا تركه أياما متوالية، واصطلحوا على أن التدرج في إقلال الطعام تدرجا لا يخشى منه انخرام صحة البدن أن يزن الحكيم شعبه من الطعام بأعواد من شجر التين رطبة ثم لا يجددها فيزن بها كل يوم طعامه لا يزيد على زنتها وهكذا يستمر حتى تبلغ من اليبس إلى حد لا يبس بعده فتكون هي زنة طعام كل يوم. وفي حكمة الإشراف للسهروردي وقبل الشروع في قراءة هذا الكتاب يرتاض أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقللا للطعام منقطعا إلى التأمل لنور الله اه .

وإذ قد كان من المتعذر على الهيكل البشرى بما هو مستودع حياة حيوانية أن يتجرد عن حيوانيته، فمن المتعذر عليه الانقطاع البات عن إمداد حيوانيته بمطلوباتها فكان من اللازم لتطلب ارتقاء نفسه أن يتدرج به في الدرجات الممكنة من تهذيب حيوانيته وتخليصه من التوغل فيها بقدر الإمكان، لذلك كان الصوم من أهم مقدمات هذا الغرض، لأن فيه خصلتين عظيمتين؛ هما الاقتصاد في إمداد القوى الحيوانية وتعود الصبر بردها عن دواعيها، وإذ قد كان البلوغ إلى الحد الأتم من ذلك متعذرا كما علمت، حاول أساطين الحكمة النفسانية الإقلال منه، فمنهم من عالج الإقلال بنقص الكميات وهذا صوم الحكماء، ومنهم من حاوله من جانب نقص أوقات التمتع بها وهذا صوم الأديان وهو أبلغ إلى القصد وأظهر في ملكة الصبر، وبذلك يحصل للإنسان درجة على ترك شهواته، فيتأهل للتخلق بالكمال فإن الحائل بينه وبين الكمالات والفضائل هو ضعف التحمل للانصراف عن هواه وشهواته.

ولم

إذا المرء لم يترك طعاما يحبه

إذا

ينه قلبا غاويا حيث يمما
فيوشك أن تلقى له الدهر سبة
ذكرت أمثالها نملاً الفما

فإن قلت: إذا كان المقصد الشرعي من الصوم ارتياض النفس على ترك الشهوات وإثارة الشعور بما يلاقيه أهل الخصاصة من ألم الجوع، واستشعار المساواة بين أهل الجدة والرفاهية وأهل الشطف في أصول الملذات بين الفريقين من الطعام والشراب واللهو، فلماذا اختلفت الأديان الإلهية في كيفية الصيام ولماذا التزمت الديانة الإسلامية في كفيته صورة واحدة، ولم تكل ذلك إلى المسلم يتخذ لإرضاء نفسه ما يراه لائقا به في تحصيل المقاصد المرادة.

قلت: شأن التعليم الصالح أن يضبط للمتعلم قواعد وأساليب تبلغ به إلى الثمرة المطلوبة من المعارف التي يزاولها فإن معلم الرياضة البدنية يضبط للمتعلم كفيات من الحركات بأعضائه وتطور قامته انتصابا وركوعا وقرفصاء، بعض ذلك يثمر قوة عضلاته وبعضها يثمر اعتدال الدورة الدموية وبعضها يثمر وظائف شرايينه، وهي كفيات حددها أهل تلك المعرفة وأدنوا بها حصول الثمرة المطلوبة، ولو وكل ذلك للطالبيين لذهبت أوقات طويلة في التجارب وتعددت الكفيات بتعدد أفهام الطالبيين واختيارهم وهذا يدخل تحت قوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر).

والمراد بالأيام من قوله (أياما معدودات) شهر رمضان عند جمهور المفسرين، وإنما عبر عن رمضان بأيام وهي جمع قلة ووصف بمعدودات وهي جمع قلة أيضا؛ تهوينا لأمره على المكلفين، والمعدودات كناية عن القلة؛ لأن الشيء القليل يعد عدا؛ ولذلك يقولون: الكثير لا يعد، ولأجل هذا اختير في وصف الجمع مجيئه في التأنيث على طريقة الجمع بألف وتاء وإن كان مجيئه على طريقة الجمع المكسر الذي فيه هاء تأنيث أكثر، قال أبو حيان عند قوله تعالى الآتي بعده (من أيام آخر) صفة الجمع الذي لا يعقل تارة تعامل معاملة الواحدة المؤنثة، نحو قوله تعالى (إلا أياما معدودة) وتارة تعامل معاملة جمع المؤنث نحو: أياما معدودات فمعدودات جمع لمعدودة، وأنت لا تقول يوم معدودة وكلا الاستعمالين فصيح، ويظهر أنه ترك فيه تحقيقا وذلك أن الوجه في الوصف الجاري على جمع مذكر إذا أنثوه أن يكون مؤنثا مفردا، لأن الجمع قد أول بالجماعة والجماعة كلمة مفردة وهذا هو الغالب، غير أنهم إذا أرادوا التنبيه على كثرة ذلك الجمع أجروا وصفه على صيغة جمع المؤنث ليكون في معنى الجماعات وأن الجمع ينحل إلى جماعات كثيرة، ولذلك فأنا أرى أن معدودات أكثر من معدودة ولأجل هذا قال تعالى (وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) لأنهم يقللونها غرورا أو تعزيرا، وقال هنا (معدودات) لأنها ثلاثون يوما، وقال في الآية الآتية (الحج أشهر معلومات) وهذا مثل قوله في جمع

جمل جمالات على أحد التفسيرين وهو أكثر من جمال، وعن المازني أن الجمع لما لا يعقل يجيء الكثير منه بصيغة الواحدة المؤنثة تقول: الجذوع انكسرت والقييل منه يجيء بصيغة الجمع تقول: الأجداع انكسرن اه وهو غير ظاهر.

وقيل المراد بالأيام غير رمضان بل هي أيام وجب صومها على المسلمين عندما فرض الصيام بقوله (أيام معدودات) ثم نسخ صومها بصوم رمضان وهي يوم عاشوراء وثلاثة أيام من كل شهر وهي أيام البيض الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر وإليه ذهب معاذ وقتادة وعطاء ولم يثبت من الصوم المشروع للمسلمين قبل رمضان إلا صوم يوم عاشوراء كما في الصحيح وهو مفروض بالسنة، وإنما ذكر أن صوم عاشوراء والأيام البيض كان فرضا على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت رواية، فلا يصح كونها المراد من الآية لا لفظا ولا أثرا، على أنه قد نسخ ذلك كله بصوم رمضان كما دل عليه حديث السائل الذي قال: لا أزيد على هذا ولا أنقص منه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أفلح إن صدق . (فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) تعقيب لحكم العزيمة بحكم الرخصة، فالفاء لتعقيب الأخبار لا للتفريع، وتقديمه هنا قبل ذكر بقية تقدير الصوم تعجيل بتطمين نفوس السامعين لئلا يظنوا وجوب الصوم عليهم في كل حال. والمريض من قام به المرض وهو انحراف المزاج عن حد الاعتدال الطبيعي بحيث تثور في الجسد حمى أو وجع أو فشل.

صفحة : 518

وقد اختلف الفقهاء في تحديد المرض الموجب للفطر، فأما المرض الغالب الذي لا يستطيع المريض نعه الصوم بحال بحيث يخشى الهلاك أو مقارنته فلا خلاف بينهم في أنه مباح للفطر بل يوجب الفطر، وأما المرض الذي دون ذلك فقد اختلفوا في مقداره فذهب محققوا الفقهاء إلى أنه المرض الذي تحصل به الصيام مشقة زائدة على مشقة الصوم الصحيح من الجوع والعطش المعتادين، بحيث يسبب له أوجاعا أو ضعفا منهكا أو تعاوده به أمراض ساكنة أو يزيد في انحرافه إلى حد المرض أو يخاف تماذي المرض بسببه. وهذا قول مالك وأبي حنيفة والشافعي على تفاوت بينهم في التعبير، وأعدل العبارات ما نقل من مالك، لأن الله أطلق المرض ولم يقيده، وقد علمنا أنه ما أباح الفطر إلا لأن لذلك المرض تأثيرا في الصائم ويكشف ضابط ذلك قول القرافي في

الفرق الرابع عشر، إذ قال: إن المشاق قسمان: قسم ضعيف لا تنفك عنه تلك العبادة كالوضوء والغسل في زمن البرد وكالصوم، وكالمخاطرة بالنفس في الجهاد، وقسم هو ما تنفك عنه العبادة وهذا أنواع: نوع لا تأثير له في العبادة كوجع إصبع، فإن الصوم لا يزيد وجع الإصبع وهذا الالتفات إليه، ونوع له تأثير شديد مع العبادة كالخوف على النفس والأعضاء والمنافع وهذا يوجب سقوط تلك العبادة، ونوع يقرب من هذا فيوجب ما يوجبه.

وذهب ابن سيرين وعطاء والبخاري إلى أن المرض وهو الوجع والاعتلال يسوغ الفطر ولو لم يكن الصوم مؤثرا فيه شدة أو زيادة، لأن الله تعالى جعل المرض سبب الفطر كما جعل السفر سبب الفطر من غير أن تدعوا إلى ضرورة كما في السفر، يريدون أن العلة هي مظنة المشقة الزائدة غالبا، قيل دخل بعضهم على ابن سيرين في نهار رمضان وهو يأكل فلما فرغ قال: إنه وجعتني إصبعي هذه فأفطرت، وعن البخاري قال: اعتلت بنيسابور علة خفيفة في رمضان فعادني إسحاق بن راهوية في نفر من أصحابه فقال لي: أفطرت يا أبا عبد الله قلت: نعم أخبرنا عبدان عن ابن المبارك عن ابن جريح قال: قلت لعطاء: من أي المرض أفطر؟ قال: من أي مرض كان كما قال الله تعالى (فمن كان منكم مريضا) وقيل: إذا لم يقدر المريض على الصلاة قائما أفطر، وإنما هذه حالة خاصة تصلح مثلا ولا تكون شرطا، وعزي إلى الحسن والنخمي ولا يخفي ضعفه؛ إذ أين القيام في الصلاة من الإفطار في الصيام، وفي هذا الخلاف مجال للنظر في تحديد مدى الانحراف والمرض المسوغين إفطار الصائم، فعلى الفقيه الإحاطة بكل ذلك ونقربه من المشقة الحاصلة للمسافر وللمرأة الحائض، وقوله (أو على سفر) أي أو كان بحالة السفر وأصل (على) الدلالة على الاستعلاء ثم استعملت مجازا في التمكن كما تقدم في قوله تعالى (على هدى من ربهم) ثم شاع في كلام العرب أن يقولوا فلان على سفر أي مسافر ليكون نسا في المتلبس، لأن اسم الفاعل يحتمل الاستقبال فلا يقولون على سفر للعازم عليه وأما قول.....

ماذا على البدر المحجب لو سفر
إن المعذب في هواء على سفر أراد أنه على وشك الممات فخطأ من أخطاء المولدين في العربية، فنبه الله تعالى بهذا اللفظ المستعمل غي التلبس بالفعل، على أن المسافر لا يفطر حتى يأخذ في السير في السفر دون مجرد النية، والمسألة مختلف فيها فعن أنس بن مالك أنه أراد السفر في رمضان فرحلت دابته ولبس ثياب السفر

وقد تقارب غروب الشمس فدعا بطعام فأكل منه ثم ركب وقال: هذه السنة، رواه الدارقطني، وهو قول الحسن البصري، وقال جماعة: إذا أصبح مقيما ثم سافر بعد ذلك فلا يفطر يومه ذلك هو قول الزهري، ومالك والشافعي والأوزاعي وأبي حنيفة وأبي ثور، فإن أفطر فعليه القضاء دون الكفارة، وبالعكس المالكية فقال: عليه الكفارة وهو قول ابن كنانة والمخزومي، ومن العجب اختيار ابن العربي إياه، وقال أبو عمر بن عبد البر: ليس هذا بشيء لأن الله أباح له الفطر بنص الكتاب، ولقد أجاد أبو عمر، وقال أحمد وإسحاق والشعبي: يفطر إذا سافر بعد الصبح ورووه عن ابن عمر وهو الصحيح الذي يشهد له حديث ابن عباس في صحيح البخاري ومسلم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة إلى مكة، فصام حتى بلغ عسفان ثم دعا بماء فرفعه إلى يديه ليريه فأفطر حتى قدم مكة، قال القرطبي: وهذا نص في الباب فسقط ما يخالفه.

صفحة : 519

وإنما قال تعالى (فعدة من أيام أخر) ولم يقل: فصيام أيام أخر، تنصيحا على وجوب صوم أيام بعدد أيام الفطر في المرض والسفر؛ إذ العدد لا يمون إلا على مقدار مماثل. فمن للتبعيض إن اعتبر أيام أعن من أيام العدة أي من أيام الدهر أو السنة، أو تكون من تمييز عدة أي عدة هي أيام مثل قوله (بخمسة آلاف من الملائكة)، ووصف الأيام بأخر وهو جمع الأخرى اعتبارا بتأنيث الجمع؛ إذ كل جمع مؤنث، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى آفا (أياما معدودات) قال أبو حيان: واختير في الوصف صيغة الجمع دون أن يقال أخرى لئلا يظن أنه وصف لعدة، وفيه نظر؛ لأن هذا الظن لا يوقع في لبس؛ لأن عدة الأيام هي أيام فلا يعتني بدفع هذا الظن، فالظاهر أن العدول عن أخرى لمراعاة صيغة الجمع في الموصوف مع طلب خفة اللفظ.

ولفظ (أخر) ممنوع من الصرف في كلام العرب. وعلل جمهور النحويين منعه من الصرف على أصولهم بأن فيه الوصفية والعدل، أما الوصفية فظاهرة وأما العدل فقالوا: لما كان جمع آخر ومفرده بصيغة اسم التفضيل وكان غير معرف باللام كان حقه أن يلزم الأفراد والتذكير جريا على سنن أصله وهو اسم التفضيل إذا جرد من التعريف باللام ومن الإضافة إلى المعرفة أنه يلزم الأفراد والتذكير فلما نطق به العرب مطابقا لموصوفه في التثنية والجمع

علمنا أنهم عدلوا به عن أصله والعدول عن الأصل يوجب الثقل على اللسان؛ لأنه غير معتاد الاستعمال فخففوه لمنعه من الصرف وكأنهم لم يفعلوا ذلك في تثنيته وجمعه بالألف والنون لقلة وقوعهما، وفيه ما فيه.

ولم تبين الآية صفة قضاء صوم رمضان، فأطلقت عدة من أيام آخر، فلم تبين أتكون متتابعة أم يجوز تفريقها، ولا وجوب المبادرة بها أو جواز تأخيرها، ولا وجوب الكفارة على الفطر متعمدا في بعض أيام القضاء، ويتجاذب النظر في هذه الثلاثة دليل التمسك بالإطلاق لعدم وجود ما يقيد كما يتمسك بالعام إذا لم يظهر المخصص، ودليل أن الأصل في قضاء العبادة أن يكون على صفة العبادة المقضية.

فأما حكم تتابع أيام القضاء، فروى الدارقطني بسند صحيح قالت عائشة نزلت (عدة من أيام آخر متتابعات) فسقطت متتابعات، تريد نسخت وهو قول الأئمة الأربعة وبه قال من الصحابة أو هريرة، وأبو عبيدة، ومعاذ بن جبل، وابن عباس، وتلك رخصة من الله، ولأجل التنبيه عليها أطلق قوله (من أيام آخر) ولم يقيد بالتتابع كما قال في كفارة الظهر وفي كفارة قتل الخطأ.

فلذلك ألغى الجمهور أعمال قاعدة جريان قضاء العبادة على صفة المقضي ولم يقيدوا مطلق آية قضاء الصوم بما قيدت به آية كفارة الظهر وكفارة قتل الخطأ.

وفي الموطأ عن ابن عمر أنه يقول: يصوم قضاء رمضان متتابعاً من أفطره من مرض أو سفر، قال الباجي في المنتقى: يحتمل أن يريد به الوجوب وأن يريد الاستحباب.

وأما المبادرة بالقضاء، فليس في الكتاب ولا في السنة ما يقتضيها، وقوله هنا (عدة من أيام آخر) مراد به الأمر بالقضاء، وأصل الأمر لا يقتضي الفور، ومضت السنة على أن قضاء رمضان لا يجب فيه الفور بل هو موسع إلى شهر شعبان من السنة الموالية للشهر الذي أفطر فيه، وفي الصحيح عن عائشة قالت: يكون علي الصوم من رمضان فما أستطيع أن أقضيه إلا في شعبان. وهذا واضح الدلالة على عدم وجوب الفور، وبذلك قال جمهور العلماء وشد داود الظاهري فقال: يشرع في قضاء رمضان ثاني يوم شوال المعاقب له.

وأما من أفطر متعمدا في يوم من أيام قضاء رمضان فالجمهور على أنه لا كفارة عليه؛ لأن المفارة شرعت حفظاً لحرمة شهر رمضان وليس لأيام القضاء حرمة وقال قتادة: تجب عليه الكفارة بناء على أن قضاء العبادة يساوي أصله.

(وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين) عطف على قوله (عليكم الصيام) والمعطوف بعض المعطوف عليه فهو في المعنى كبدل البعض أي وكتب على الذين يطيقونه فدية؛ فإن الذين يطيقونه بعض المخاطبين بقوله (كتب عليكم الصيام).

صفحة : 520

والمطيق هو الذي أطلق الفعل أي كان في طوقه أن يفعله، والطاقة أقرب درجات القدرة إلى مرتبة العجز، ولذلك يقولون فيما فوق الطاقة: هذا ما لا يطاق، وفسرها الفراء بالجهد بفتح الجيم وهو المشقة، وفي بعض روايات صحيح البخاري عن ابن عباس قرأ: وعلى الذين يطوقونه فلا يطيقونه. وهي تفسير فيما أحسب، وقد صدر منه نظائر من هذه القراءة، وقيل الطاقة القدرة مطلقا. فعلى تفسير الإطاقة بالجهد فالآية مراد منها الرخصة على من تشتد به مشقة الصوم في الإفطار والفدية. وقد سماوا من هؤلاء الشيخ الهرم والمرأة المرضع والحامل فهؤلاء يفطرون ويطعمون عن كل يوم يفطرونه وهذا قول ابن عباس وأنس بن مالك والحسن البصري وإبراهيم النخعي وهو مذهب مالك والشافعي، ثم من استطاع منهم القضاء قضى ومن لم يستطعه لم يقض مثل الهرم، ووافق أبو حنيفة في الفطر؛ إلا أنه لم ير الفدية إلا على الهرم لأنه لا يقضي بخلاف الحامل والمرضع، ومرجع الاختلاف إلى أن قوله تعالى (وعلى الذين يطيقونه فدية) هل هي لأجل الفطر أم لأجل سقوط القضاء؟ والآية تحتملها إلا أنها في الأول أظهر، ويؤيد ذلك فعل السلف، فقد كان أنس بن مالك حين هرم وبلغ عشرين بعد المائة يفطر ويطعم لكل يوم مسكينا خبزا ولحما.

وعلى تفسير الطاقة بالقدرة فالآية تدل على أن الذي يقدر على الصوم له أن يعوضه بالإطعام، ولما كان هذا الحكم غير مستمر بالإجماع قالوا في حمل الآية عليه: إنها حينئذ تضمنت حكما بأن فيه توسعة ورخصة ثم انعقد الإجماع على نسخه، وذكر أهل النسخ والمنسوخ أن ذلك فرض في أول الإسلام لما شق عليهم الصوم ثم نسخ بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) ونقل ذلك عن ابن عباس وفي البخاري عن ابن عمر وسلمة بن الأكوع نسختها آية شهر رمضان ثم أخرج عن ابن أبي ليلى قال: حدثنا أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم نزل رمضان فشق عليهم فكان من أطعم كل يوم مسكينا ترك الصوم من يطيقه ورخص لهم في ذلك

فانسختها (وأن تصوموا خير لكم)، ورويت في ذلك آثار كثيرة عن التابعين وهو الأقرب من عادة الشارع في تدرج تشريع التكاليف التي فيها مشقة على الناس من تغيير معتادهم كما تدرج في تشريع منع الخمر. ونلحق بالهرم والمرضع والحامل كل من تلحقه مشقة أو توقع ضرر مثلهم وذلك يختلف باختلاف الأمزجة واختلاف أزمان الصوم من اعتدال أو شدة برد أو حر، وباختلاف أعمال الصائم التي يعملها لاكتسابه من الصنائع كالصائغ والحداد والحمامي وخدمة الأرض وسير البريد وحمل الأمتعة وتعبيد الطرقات والظئر. وقد فسرت الفدية بالإطعام إما بإضافة الممين إلى بيانه كما قرأ نافع وابن ذكوان عن ابن عامر وأبو جعفر: فدية طعام مساكين، بإضافة فدية إلى طعام، وقراه الباقر بنون فدية وإبدال طعام من فدية.

وقرأ نافع وابن عامر وأبو جعفر مساكين بصيغة الجمع جمع مسكين، وقراه الباقر بصيغة المفرد، والإجماع على أن الواجب إطعام مسكين، فقراءة الجمع مبنية على اعتبار جمع الذين يطيقونه من مقابلة الجمع بالجمع مثل ركب الناس دوابهم، وقراءة الأفراد اعتبار بالواجب على أحاد المفطرين. والإطعام هو ما يشيع عادة من الطعام المتغذي به في البلد، وقدره فقهاء المدينة مدا بمد النبي صلى الله عليه وسلم من بر أو شعير أو تمر.

(فمن تطوع خيرا فهو خير له) تفرع على قوله: (وعلى الذين يطيقونه فدية) الخ، والتطوع: السعي في أن يكون طائعا غير مكره أي طاع طوعا من تلقاء نفسه. والخير مصدر خار إذا حسن وشرف وهو منصوب لتضمن تطوع معنى أتى، أو يكون خيرا صفة لمصدر محذوف أي تطوعا خيرا.

ولا شك أن الخير هنا متطوع به فهو الزيادة من الأمر الذي الكلام بصدده وهو الإطعام لا محالة، وذلك إطعام غير واجب فيحتمل أن يكون المراد: فمن زاد على إطعام مسكين واحد فهو خير، وهذا قول ابن عباس، أو أن يكون: من أراد الإطعام مع الصيام، قاله ابن شهاب، وعن مجاهد: من زاد في الإطعام على المد وهو بعيد؛ إذ ليس المد مصرحا به في الآية، وقد أطعم أنس بن مالك خيرا ولحما عن كل يوم أفطره حين شاخ.

وخير الثاني في قوله (فهو خير له) يجوز أن يكون مصدرا كالأول ويكون المراد به المفضل عليه لظهوره. (وأن تصوموا خير لكم إن كنتم تعلمون [184])

الظاهر رجوعه لقوله (وعلى الذين يطيقونه فدية) فإن كان قوله ذلك نازلا في إباحة الفطر للقادر فقوله (وأن تصموا) ترغيب في الصوم وتأنيس به، وإن كان نازلا في إباحته لصاحب المشقة كالأهزم فكذلك، ويحتمل أن يرجع إلى قوله: ومن كان مريضا وما بعده، فيكون تفضيلا للصوم على الفطر إلا أن هذا في السفر مختلف فيه بين الأئمة، ومذهب مالك رحمة الله أن الصوم أفضل من الفطر وأما في المرض ففيه تفصيل يحسب شدة المرض.

وقوله (إن كنتم تعلمون) تذييل أي تعلمون فوائد الصوم على رجوعه لقوله (وعلى الذين يطيقونه) إن كان المراد بهم القادرين أي إن كنتم تعلمون فوائد الصوم دنيا وثوابه أخرى، وأن كنتم تعلمون ثوابه على الاحتمالات الأخرى.

وجئ في الشرط بكلمة (إن) لأن علمهم بالأمرين من شأنه إلا يكون محققا؛ لخفاء الفائدتين.

(شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) قد علمت أن هذه الآيات تكملة للآيات السابقة وأن لا نسخ في خلال هاته الآيات، فقوله: شهر رمضان خبر مبتدأ محذوف تقديره هي أي الأيام المعدودات شهر رمضان، والجملة مستأنفة بيانها، لأن قوله (أياما معدودات) يثير سؤال السامع عن تعيين هذه الأيام، ويؤيد ذلك قراءة مجاهد شهرا بالنصب على البدلية من أياما؛ بدل تفصيل.

وحذف المسند إليه جار على طريقة الاستعمال في المسند إليه إذا تقدم من الكلام ما فيه تفصيل وتبيين لأحوال المسند إليه فهم يحذفون ضميره، وإذا جوزت أن يكون هذا الكلام نسخا لصدر الآية لم يصح أن يكون التقدير هي شهر رمضان فيتعين أن يكون شهر رمضان مبتدأ خبره قوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه)، واقتران الخبر بالفاء حينئذ مراعاة لوصف المبتدأ بالموصول الذي هو شبيه بالشرط ومثله كثير في القرآن وفي كلام العرب، أو على زيادة الفاء في الخبر كقوله:

وقائلة خولان فأنكح فتاتهم أنشده سيويه، وكلا هذين الوجهين ضعيف.

والشهر جزء من اثني عشر جزءا من تقسيم السنة قال تعالى (إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السماوات والأرض) والشهر يبتدئ من ظهور الهلال إلى المحاق ثم ظهور الهلال مرة أخرى، وهو مشتق من الشهرة لأن الهلال يظهر لهم فيشهرونه ليراه الناس فيثبت الشهر عندهم.

ورمضان علم وليس منقولاً؛ إذ لم يسمع مصدر على وزن الفعلان من رمض بكسر الميم إذا احترق؛ لأن الفعلان يدل على الاضطراب ولا معنى له هنا، وقيل هو منقول عن المصدر. ورمضان علم على الشهر التاسع من أشهر السنة العربية القمرية المفتحة بالمحرم؛ فقد كلن العرب يفتتحون أشهر العام بالمحرم؛ لأن نهاية العام عندهم هي انقضاء الحج ومدة الرجوع إلى أفاقهم، ألا ترى أن ليبدأ جعل جمادى الثانية وهو نهاية فصل الشتاء شهراً سادساً إذ قال:

حتى إذا سلخا جمادى ستة
فطال صيامه وصيامها ورمضان ممنوع من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون؛ لأنه مشتق من الرمضاء وهي الحرارة، لأن رمضان أول أشهر الحرام بناء على ما كان من النسيء في السنة عند العرب إذ كانت السنة تنقسم إلى ستة فصول كل فصل منها شهران: الفصل الأول الخريف وشهراه محرم وصفر، الثاني ربيع الأول وهو وقت نضج الثمار وظهور الرطب والتمر وشهراه شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني على أن الأول والثاني وصف لشهر، ألا ترى أن العرب يقولون الرطب شهري ربيع ، الثالث الشتاء وشهراه جمادى الأولى وجمادى الثانية قال حاتم:

لا في ليلة من جمادى ذات أندية
يبصر الكلب من ظلمائها الطنبا
لا ينيح الكلب فيها غير واحدة
يلف على خيشومه الذنبا الرابع الربيع الثاني، والثاني وصف للربيع، وهذا هو وقت ظهور النور والكمأة وشهراه رجب وشعبان، وهو فصل الدر والمطر قال النابغة يذكر غزوات النعمان ابن الحارث:

وكانت لهم ربعية يحذرونها
خضخت ماء السماء القبائل وسموه الثاني لأنه يجيء بعد الربيع
الأول في حساب السنة، قال النابغة:

صفحة : 522

فإن يهلك أبو قابوس بهلك
الثان والبلد الحرام في رواية وروى ربيع الناس ، وسموا كلا منهما ربيعاً لأنه وقت خصب، الفصل الخامس، الصيف وهو مبدأ الحر وشهراه رمضان وشوال، لأن النوق تشول أذناها فيه تطرد الذباب.

السادس القيظ وشهراه ذو القعدة وذو الحجة وبعض القبائل تقسم السنة إلى أربعة، كل فصل له ثلاثة أشهر؛ وهي الربيع وشهوره

رجب وشعبان ورمضان، والصيف وشهوره شوال وذو القعدة وذو الحجة، والخريف وشهوره محرم وصفر والربيع الأول، والشتاء وشهوره شهر ربيع الثاني، على أن الأول والثاني وصفان لشهر لا لربيع، وجمادى الأولى وجمادى الثانية.

ولما كانت أشهر العرب قمرية وكانت السنة القمرية أقل من أيام السنة الشمسية التي تجئ بها الفصول تنقص أحد عشر يوما وكسرا، وراموا أن يكون الحج في وقت الفراغ من الزرع والثمار ووقت السلامة من البرد وشدة الحر جعلوا للأشهر كبسا بزيادة شهر في السنة بعد ثلاث سنين وهو المعبر عنه بالنسيء.

وأسماء الشهور كلها أعلام لها عدا شهر ربيع الأول وشهر ربيع الثاني فلذلك وجب ذكر لفظ الشهر معهما ثم وصفه بالأول والثاني؛ لأن معناه الشهر الأول من فصل الربيع أعني الأول، فالأول والثاني صفتان لشهر، أما الأشهر الأخرى فيجوز فيها ذكر لفظ الشهر بالإضافة من إضافة اسم النوع إلى واحدة مثل شجر الأرك ومدينة بغداد، وبهذا يشعر كلام سيبويه والمحققين فمن قال: إنه لا يقال رمضان إلا بإضافة شهر إليه بناء على أن رمضان مصدره، حتى تكلف لمنعه من الصرف بأنه صار بإضافة شهر إليه علما فمنع جزء العلم من الصرف كما منع هريرة في أبي هريرة فقد تكلف شططا وخالف ما روى من قول النبي صلى الله عليه وسلم من صام رمضان إيمانا واحتسابا بنصب رمضان وإنما أنجز إليهم هذا الوهم من اصطلاح كتاب الديوان كما في أدب الكاتب.

وإنما أضيف الشهر إلى رمضان في هذه الآية مع أن للإيجاز المطلوب لهم يقتضي عدم ذكره إما لأنه الأشهر في فصيح كلامهم وإما للدلالة على استيعاب جميع أيامه بالصوم؛ لأنه لو قال رمضان لكان ظاهرا لا نصا، لا سيما مع تقدم قوله (أياما) فيتوهم السامعون أنها أيام من رمضان.

فالمعنى أن الجزء المعروف بشهر رمضان من السنة العربية القمرية هو الذي جعل طرفا لأداء فريضة الصيام المكتوبة في الدين فكلما حل الوقت المعين من السنة المسمى بشهر رمضان فقد وجب على المسلمين أداء فريضة الصوم فيه، ولما كان ذلك حله مكررا في كل عام كان وجوب الصوم مكررا في كل سنة إذ لم ينط الصيام بشهر واحد مخصوص ولأن ما أجرى على الشهر من إلفات يحقق أن المراد منه الأزمنة المسماة به طول الدهر.

وظاهره قوله (الذي أنزل فيه القرآن) أن المخاطبين يعلمون أن نزول القرآن وقع في شهر رمضان، لأن الغالب في صلة الموصول أن يكون السامع عالما باختصاصها بمن أجزى عليه الموصول، ولأن مثل هذا الحدث الديني من شأنه ألا يخفى عليهم، فيكون الكلام

تذكيرا بهذا الفضل العظيم، ويجوز أيضا أن يكون إعلاما بهذا الفضل وأجرى الكلام على طريقة الوصف بالوصول للتنبية على أن الموصوف مختص بمضمون هذه الصلة بحيث تجعل طريقا لمعرفته، ولا نسلم لزوم علم المخاطب باتصاف ذي الصلة بمضمونها في التعريف بالموصولية بل ذلك أغلى كما يشهد به تتبع كلامهم، وليس المقصود الإخبار عن شهر رمضان بأنه أنزل فيه القرآن، لأن تركيب الكلام لا يسمح باعتباره خبر لأن لفظ شهر رمضان خبر وليس هو مبتدأ، والمراد بإنزال القرآن ابتداء إنزاله على النبي صلى الله عليه وسلم، فإن فيه ابتداء النزول من عام واحد وأربعين من الفيل فعبر عن إنزال أوله باسم جميعه؛ لأن ذلك القدر المنزل مقدر إلحاق تكملته به كما جاء في كثير من الآيات مثل قوله (وهذا كتاب أنزلناه مبارك) وذلك قبل إكمال نزوله فيشمل كل ما يلحق به من بعد، وقد تقدم قوله: (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) ومعنى (أنزل فيه القرآن) أنزل في مثله؛ لأن الشهر الذي أنزل فيه القرآن قد انقضى قبل نزوله آية الصوم بعدة سنين، فإن صيام رمضان فرض في السنة الثانية للهجرة فبين فرض الصيام والشهر الذي أنزل فيه القرآن حقيقة عدة سنين فيتعين بالقرينة أن المراد أنزل في مثله أي في نظيره من عام آخر.

صفحة : 523

فقد جعل الله للمواقيت المحدودة اعتبار يشبه اعتبار الشيء الواحد المتجدد وإنما هذا اعتبار للتذكير بالأيام العظيمة المقدار كما قال تعالى (وذكرهم بأيام الله)، فخلع الله على المواقيت التي قارنها شيء عظيم في الفضل أن جعل لتلك المواقيت فضلا مستمرا تنوبها بكونها تذكرة لأمر عظيم، ولعل هذا هو الذي جعل الله لأجله سنة الهدى في الحج، لأن في مثل ذلك الوقت ابتلى الله إبراهيم بذبح ولده إسماعيل وأظهر عزم إبراهيم وطاعته ربه ومنه أخذ العلماء تعظيم اليوم الموافق ليوم ولادة النبي صلى الله عليه وسلم، ويجيء من هذا إكرام ذرية رسول الله وأبناء الصالحين وتعظيم ولاية الأمور الشرعية القائمين مقام النبي صلى الله عليه وسلم في أعمالهم من الأمراء والقضاة والأئمة. وهذا يدل على أن مراد الله تعالى من الأمة صوم ثلاثين يوما متتابعة مضبوطة المبدأ والنهاية متحدة لجميع المسلمين. ولما كان ذلك هو المراد وقت بشهر معين قمريا لسهولة ضبط بدئه ونهايته برؤية الهلال والتقدير، واختير شهر رمضان من بين

الأشهر لأنه قد شرف بنول القرآن فيه، فإن نزول القرآن لما كان لقصد تنزيه الأمة وهداها ناسب أن يكون ما به تطهير النفوس والتقرب من الحالة الملكية وبقا فيه، والأغلب على ظني أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصوم أيام تحنثه في غار حراء قبل أن ينزل عليه الوحي إلهاما من الله تعالى وتلقينا لبقية من الملة الحنفية فلما أنزل عليه الوحي في شهر رمضان أمر الله الأمة الإسلامية بالصوم في ذلك الشهر، روى ابن إسحاق أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: جاورت بحراء شهر رمضان، وقال ابن سعد: جاء الوحي وهو في غار حراء يوم الاثنين لسبع عشرة خلت من رمضان.

وقوله (هدى للناس وبينات من الهدى) حالان من القرآن إشا بهما إلى وجه تفضيل الشهر بسبب ما نزل فيه من الهدى والفرقان. والمراد بالهدى الأول: ما في القرآن من الإرشاد إلى المصالح العامة والخاصة التي لا تنافي العادة، وبالبينات من الهدى: ما في القرآن من الاستدلال على الهدى الخفي الذي ينكره كثير من الناس مثل أدلة التوحيد وصدق الرسول وغير ذلك من الحجج القرآنية. والفرقان مصدر فرق وقد شاع في الفرق بين الحق والباطل أي إعلان التفرقة بين الحق الذي جاءهم من الله وبين الباطل الذي كانوا عليه قبل الإسلام، فالمراد بالهدى الأول: ضرب من الهدى غير المراد من الهدى الثاني، فلا تكرر.

(فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) تفرع على قوله (شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن) الذي هو بيان لقوله (كتب عليكم الصيام) كما تقدم فهو رجوع إلى التبيين بعد الفصل بما عقب به قوله (كتب عليكم الصيام) من استيناس وتنويه بفضل الصيام وما يرجى من عودة على نفوس الصائمين بالتقوى وما حف الله به فرضه على الأمة من تيسير عند حصول مشقة من الصيام.

وضمير (منكم) عائد إلى (الذين آمنوا) مثل الضمائر التي قبله، أي كل من حضر الشهر فليصمه، و (شهد) يجوز أن يكون بمعنى حضر كما يقال: إن فلانا شهد بدرا وشهد أحدا وشهد العقبة أو شهد المشاهد كلها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم أي حضرها فنصب الشهر على أنه مفعول فيه لفعل شهد أي حضر في الشهر أي لم يكن مسافرا، وهو المناسب لقوله بعده (ومن كان مريضا أو على سفر) الخ.

أي فمن حضر في الشهر فليصمه كله ويفهم أن من حضر بعضه يصوم أيام حضوره.

ويجوز أن يكون (شهد) بمعنى علم كقوله تعالى (شهد الله أنه لا إله إلا هو) فيكون انتصاب الشهر على المفعول به بتقدير مضاف أي علم بحلول الشهر، وليس شهد بمعنى رأى؛ لا يقال: شهد بمعنى رأى، وإنما يقال شاهد، ولا الشهر هنا بمعنى هلاله بناء على أن الشهر يطلق على الهلال كما حكوه عن الزجاج وأنشد في الأساس قول ذي الرمة:

فأصبح أجلي الطرف ما يستزيده
يرى الشهر قبل الناس وهو نحيل

صفحة : 524

أي يرى الآية على ذلك فقد أخطأ خطأ بينا وهو يفضي إلى أن كل فرد من الأمة معلق وجوب صومه على مشاهدته هلال رمضان فمن لم ير الهلال لا يجب عليه الصوم وهذا باطل، ولهذا فليس في الآية تصريح على طريق ثبوت الشهر وإنما بينته السنة بحديث لا تصوموا حتى تروا الهلال ولا تفطروا حتى تروه فإن غم عليكم فاقدروا له وفي معنى الإقذار له محامل ليست من تفسير الآية. وقرأ الجمهور: القرآن بهمزة مفتوحة بعد الراء الساكنة وبعد الهمزة ألف، وقرأه ابن كثير براء مفتوحة بعدها ألف على نقل حركة الهمزة إلى الراء الساكنة لقصد التخفيف.

وقوله (ومن كان مريضا أو على سفر فعدة) قالوا في وجه إعادته مع تقدم نظيره في قوله (فمن كان منكم مريضا) أنه لما كان صوم رمضان واجبا على التخيير بينه وبين الفدية بالإطعام بالآية الأولى وهي (كتب عليكم الصيام إلخ) وقد سقط الوجوب عن المريض والمسافر بنصها فلما نسخ حكم تلك الآية بقوله (شهر رمضان) الآية وصار الصوم واجبا علة التعيين خيف أن يظن الناس أن جميع ما كان في الآية الأولى من الرخصة قد نسخ فوجب الصوم أيضا حتى على المريض والمسافر فأعيد ذلك في هذه الآية الناسخة تصريحا ببقاء تلك الرخصة، ونسخت رخصة الإطعام مع القدرة والحصر والصحة لا غير، وهو بناء على كون هاته الآية ناسخة للتي قبلها، فإن درجنا على أنهما نزلتا في وقت واحد كان الوجه في إعادة هذا الحكم هو هذا الموضع الجدير بقوله (ومن كان مريضا) لأنه جاء بعد تعيين أيام الصوم، وأما ما تقدم في الآية الأولى فهو تعجيل بالإعلام بالرخصة رفقا بالسامعين، أو أن إعادته لدفع توهم أن الأول منسوخ بقوله (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) إذا كان شهد بمعنى تحقق وعلم، مع زيادة في تأكيد حكم الرخصة ولزيادة بيان معنى قوله (فمن شهد منه الشهر فليصمه).

(يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) استئناف بياني كالعلة لقوله (ومن كان مريضا إلخ) بين به حكمة الرخصة أي شرع لكم القضاء لأنه يريد بكم اليسر عند المشقة. وقوله (ولا يريد بكم العسر) نفي لضعف اليسر، وقد كان يقوم مقام هاتين الجملتين جملة قصر نحو أن يقول: ما يريد بكم إلا اليسر، لكنه عدل عن جملة القصر إلى جملتي إثبات ونفي لأن المقصود ابتداء هو جملة الإثبات لتكون تعليلا للرخصة، وجاءت بعدها جملة النفي تأكيدا لها، ويجوز أن يكون قوله (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) تعليلا لجميع ما تقدم من قوله (كتب عليكم الصيام) إلى هنا فيكون إيحاء إلى أن مشروعية الصيام وإن كانت تلوح في صورة المشقة والعسر فإن في طيها من المصالح ما يدل على أن الله أراد بها اليسر أي تيسير تحصيل رياضة النفس بطريقة سليمة من إرهاق أصحاب بعض الأديان الأخرى أنفسهم. وقرأ الجمهور: اليسر والعسر بسكون السين فيهما، وقرأه أبو جعفر بضم السين ضمة إتياع.

(ولتكمّلوا العدة ولتكبّروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون) [185] عطف على جملة (يريد الله بكم اليسر) إلخ؛ إذ هي في موقع العلة كما علمت؛ فإن مجموع هذه الجمل الأربع تعليل لما قبلها من قوله (فمن شهد منكم الشهر) إلى قوله (فعدة من أيام أخر).

واللام في قوله (ولتكبّروا) تسمى شبه الزائدة وهي اللام التي يكثر وقوعها بعد فعل الإرادة وفعل الأمر إي مادة أمر للذين مفعولها إن المصدرية مع فعلها، فحق ذلك المفعول أن يتعدى إليه الإرادة وفعل مادة الأمر بنفسه دون حرف الجر ولكن كثر في الكلام تعديته باللام نحو قوله تعالى (يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم) قال في الكشف: أصله يريدون أن يطفئوا، ومنه قوله تعالى (وأمرت لأن أكون أول المسلمين) والفعل الذي بعد اللام منصوب بأن ظاهرة أو مقدر.

والمعنى: يريد الله أن تكملوا العدة وأن تكبّروا الله، وإكمال العدة يحصل بقضاء الأيام التي أفطرها من وجب عليه الصوم ليأتي بعدة أيام شهر رمضان كاملة، فإن في تلك العدة حكمة تجب المحافظة عليها، فبالقضاء حصلت حكمة التشريع وبإرخاء الإفطار لصاحب العذر حصلت رحمة التخفيف.

وقرأ الجمهور (ولتكمّلوا) بسكون الكاف وتخفيف الميم مضارع أكمل وقرأه أبو بكر عن عاصم ويعقوب بفتح الكاف وتشديد الميم مضارع كمل.

وقوله (ولتكبروا الله على ما هداكم) عطف على قوله (ولتكملوا العدة)، وهذا يتضمن تعليلا وهو في معنى علة غير متضمنة لحكمة ولكنها متضمنة لمقصد إرادة الله تعالى وهو أن يكبروه. والتكبير تفعيل مراد به النسبة والتوصيف أي أن تنسبوا الله إلى الكبر والنسبة هنا نسبة بالقول اللساني، والكبر هنا كبر معنوي لا جسمي فهو العظمة والجلال والتنزيه عن النقائص كلها، أي لتصفوا الله بالعظمة، وذلك بأن تقولوا: الله أكبر، فالتفعيل هنا مأخوذ من فعل المنحوت من قول يقوله، مثل قولهم: بسملي وحمدل وهلل وقد تقدم عند الكلام على البسمة، أي لتقولوا: الله أكبر، وهي جملة تدل على أن الله أعظم من كل عظيم في الواقع كالحكماء والملوك والسادة والقادة، ومن كل عظيم فبالاعتقاد كالألهة الباطلة، وإثبات الأعظمية لله في كلمة الله أكبر كناية عن وحدانيته بالإلهية، لأن التفضيل يستلزم نقصان من عداه والناقص غير مستحق للإلهية، لأن حقيقتها لا تلاقي شيئا من النقص، ولذلك شرع التكبير في الصلاة لإبطال ما كانوا يتقربون به إلى أصنامهم، وكذلك شرع التكبير عند انتهاء الصيام بهذه الآية، فمن أجل ذلك مضت السنة بأن يكبر المسلمون عند الخروج إلى صلاة العيد ويكبر الإمام في خطبة العيد.

وفي لفظ التكبير عند انتهاء الصيام خصوصية جلية وهي أن المشركين كانوا يتزلفون إلى آلهتهم بالأكل والتصيح بالدماء، فكان لقول المسلم: الله أكبر، إشارة إلى أن الله يعبد بالصوم وأنه متنزه عن ضراوة الأصنام.

وقوله (ولعلكم تشكرون) تعليل آخر وهو أعم من مضمون جملة (ولتكبروا الله على ما هداكم) فإن التكبير تعظيم يتضمن شكرا والشكر أعم، لأنه يكون بالأقوال التي فيها تعظيم لله تعالى ويكون بفعل القرب من الصدقات في أيام الصيام وأيام الفطر، ومن مظاهر الشكر لبس أحسن الثياب يوم الفطر. وقد دلت الآية على الأمر بالتكبير؛ إذ جعلته مما يريد به الله، وهو غير مفصل في لفظ الكبير، ومجمل في وقت التكبير؛ وعدده، وقد بينت السنة القولية والفعلية ذلك على اختلاف بين الفقهاء في الأحوال.

فأما لفظ التكبير فظاهر الآية أنه كل قول فيه لفظ الله أكبر، والمشهور في السنة أنه يكرر الله أكبر ثلاثا، وبهذا أخذ مالك وأبو حنيفة والشافعي، وقال مالك والشافعي: إذا شاء المرء زاد على

التكبير تهليلاً وتحميداً فهو حسن ولا يترك الله أكبر، فإذا أراد الزيادة على التكبير كبر مرتين ثم قال: لا إله إلا الله والله أكبر الله أكبر ولله الحمد وهو قول ابن عمر وابن عباس، وقال أحمد: هو واسع، وقال أبو حنيفة: لا يجزئ غير ثلاث تكبيرات. وأما وقته: فتكبير الفطر يبتدئ من وقت خروج المصلي من بيته إلى محل الصلاة، وكذلك الإمام ومن خرج معه، فإذا بلغ محل الصلاة قطع التكبير، ويسن في أول كل ركعة من ركعتي صلاة العيد افتتاح الأولى بسبع تكبيرات والثانية بست، هذا هو الأصح مما ثبت في الأخبار وعمل به أهل المدينة من عهد النبي صلى الله عليه وسلم فما بعده وتلقاه جمهور علماء الأمصار، وفيه خلاف كثير لا فائدة في التطويل بذكره والأمر واسع، ثم يكبر الإمام في خطبة صلاة العيد بعد الصلاة ويكبر معه المصلون حين تكبيره وينصتون للخطبة فيما سوى التكبير.

وقال ابن عباس وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير والشافعي: يكبر الناس من وقت استهلال هلال الفطر إلى انقضاء صلاة العيد ثم ينقطع التكبير، هذا كله في الفطر فهو مورد الآية التي نحن بصدد تفسيرها.

فأما في الأضحى فيزاد على ما يذكر في الفطر التكبير عقب الصلوات المفروضة من صرة الظهر من يوم الأضحى إلى صلاة الصبح من اليوم الرابع منه، ويأتي تفصيله في تفسير قوله تعالى (واذكروا الله في أيام معدودات).

(وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون)[186])

صفحة : 526

الجملة معطوفة على الجمل السابقة المتعاطفة أي لتكملوا العدة، ولتكبروا، ولعلكم تشكرون، ثم التفت إلى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم وحده لأنه في مقام تبليغ فقال: (وإذا سألك عبادي عني)، أي العباد الذين كان الحديث معهم، ومقتضى الظاهر أن يقال (ولعلكم تشكرون) وتدعون فاستجيب لكم إلا أنه عدل عنه ليحصل في خلال ذلك تعظيم شأن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه يسأله المسلمون عن أمر الله تعالى، والإشارة إلى جواب من عسى لأن يكونوا سألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن كيفية الدعاء هل يكون جهراً أو سراً، وليكون نظم الآية مؤذناً بأن الله تعالى بعد أن أمرهم بما يجب له عليهم أكرمهم فقال: وإذا سألوا عن حقهم علي فإني قريب منهم أجيب دعوتهم، وجعل هذا الخير مرتباً على تقدير

سؤالهم إشارة إلى أنهم يهجنس هذا في نفوسهم بعد أن يسمعوا الأمر بالإكمال والتكبير والشكر أن يقولوا: هل لنا جزاء على ذلك؟ وأنهم قد يحجمون عن سؤال النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك أدبا مع الله تعالى فلذلك قال تعالى (وإذا سألك) الصريح بأن هذا سيقع في المستقبل.

واستعمال مثل هذا الشرط مع مادة السؤال لقصد الاهتمام بما سيذكر بعده استعمال معروف عند البلغاء قال علقمة:

فإن تسألوني بالنساء فإنني
بأدواء النساء طيب والعلماء يفتتحون المسائل المهمة في كتبهم
بكلمة فإن قلت وهو اصطلاح الكشاف. ويؤيد هذا تجريد الجواب
من كلمة قل التي ذكرت في مواقع السؤال من القرآن نحو
(يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت) (ويسألونك عن اليتامى قل
إصلاح لهم خيرا)، مع ما في هذا النظم العجيب من زيادة إخراج
الكلام في صورة الحكم الكلي إذ جاء بحكم عام في سياق الشرط
فقال (سألك عبادي) وقال (أجيب دعوة الداع) ولو قيل وليدعوني
فأستجيب لهم لكان حكما جزئيا خاصا بهم، فقد ظهر وجه اتصال
الآية بالآيات قبلها ومناسبتها لهن وارتباطها بهن من غير أن يكون
هنالك اعتراض جملة.

وقيل إنها جملة معترضة اقترنت بالواو بين أحكام الصيام للدلالة
على أن الله تعالى مجازيهم على أعمالهم وأنه خير بأحوالهم، قيل
إنه ذكر الدعاء هنا بعد ذكر الشكر للدلالة على أن الدعاء يجب أن
يسبقه الثناء.

والعباد الذين أضيفوا إلى ضمير الجلالة هم المؤمنون لأن الآيات
كلها في بيان أحكام الصوم ولوازمه وجزائه وهو من شعار
المسلمين، وكذلك اصطلاح القرآن غالبا في ذكر العباد مضافا لضمير
الجلالة، وأما قوله تعالى (أنتم أضللتهم عبادي هؤلاء) بمعنى المشركين
فاقتضاه أنه في مقام تنديمهم على استعبادهم للأصنام.

وإنما قال تعالى (فإنني قريب) ولم يقل: فقل لهم إنني قريب إجازا
لظهوره من قوله: (وإذا سألك عبادي عني)، وتنبيها على أن السؤال
مفروض غير واقع منهم بالفعل، وفيه لطيفة قرآنية وهي إيهام أن
الله تعالى تولى جوابهم عن سؤالهم بنفسه إذ حذف في اللفظ ما
يدل على وساطة النبي صلى الله عليه وسلم وتنبيها على شدة قرب
العبد من ربه في مقام الدعاء.

واحتيج للتأكيد بأن، لأن الخبر غريب وهو أن يكون تعالى قريبا مع
كونهم لا يرونه.

وأجيب خبر ثان لأن وهو المقصود من الإخبار الذي قبله تمهيدا له
لتسهيل قبوله.

وحذفت ياء المتكلم من قوله (دعان) في قراءة نافع وأبي عمرو وحمزة والكسائي؛ لأن حذفها في الوقف لغة جمهور العرب عدا أهل الحجاز، ولا تحذف عندهم في الوصل لأن الأصل عدمه ولأن الرسم يبنى على حال الوقف، وأثبت الياء ابن كثير وهشام ويعقوب في الوصل والوقف، وقرأ ابن ذكوان وعاصم بحذف الياء في الوصل والوقف وهي لغة هذيل، وقد تقدم أن الكلمة لو وقعت فاصلة لكان الحذف متفقا عليه في قوله تعالى (وإياي فارهبون) في هذه السورة.

وفي هذه الآية إيماء إلى أن الصائم مرجو الإجابة، وإلى أن شهر رمضان مرجوة دعواته، وإلى مشروعية الدعاء عند انتهاء كل يوم من رمضان.

والآية دلت على أن إجابة دعاء الداعي تفضل من الله على عبادة غير أن ذلك لا يقتضي التزام إجابة الدعوة من كل أحد وفي كل زمان، لأن الخبر لا يقتضي العموم، ولا يقال: إنه وقع في حيز الشرط فيفيد التلازم، لأن الشرط هنا ربط الجواب بالسؤال وليس ربطا للدعاء بالإجابة، لأنه لم يقل: إن دعوني أجبتهم.

صفحة : 527

وقوله (فليستجيبوا لي) تفرع على أجيب أي إذا كنت أجيب دعوة الداعي فليجيبوا أوامري، واستجاب وأجاب بمعنى واحد. وأصل أجاب واستجاب أنه الإقبال على المنادى بالقدوم، أو قول بدل على الاستعداد للحضور نحو (ليبيك)، ثم أطلق مجازا مشهورا على تحقيق ما يطلبه الطالب، لأنه لما كان بتحقيقه يقطع مسأله فكانه أجاب نداءه.

فيجوز أن يكون المراد بالاستجابة امتثال أمر الله فيكون (وليؤمنوا بي) عطفا مغايرا والمقصود من الأمر الأول الفعل ومن الأمر الثاني الدوام، ويجوز أن يراد بالاستجابة ما يشمل استجابة دعوة الإيمان، فذكر وليؤمنوا عطف خاص على عام للاهتمام به.

وقوله (لعلهم يرشدون) تقدم القول في مثله والرشد إصابة الحق وفعله كنصر وفرح وضرب، والأشهر الأول.

(أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم) انتقال في أحكام الصيام إلى بيان أعمال في بعض أزمنة رمضان قد يظن أنها تنافي عبادة الصيام، ولأجل هذا الانتقال فصلت الجملة عن الجمل السابقة.

وذكروا السبب نزول هذه الآية كلما مضربا غير مبين فروى أبو داود عن معاذ بن جبل كان المسلمون إذا نام أحدهم إذا صلى العشاء وسهر بعدها لم يأكل ولم يباشر أهله بعد ذلك فجاء عمر يريد امرأته فقالت: إني قد نمت فظن أنها تعتل فباشرها، وروى البخاري عن البراء ابن عازب أن قيس بن صرمة جاء إلى منزله بعد الغروب يريد طعامه فقالت له امرأته: حتى نسخن لك شيئا فنام فجاءت امرأته فوجدته نائما فقالت: خيبة لك فبقي كذلك فلما انتصف النهار أغمى عليه من الجوع، وفي كتاب التفسير من صحيح البخاري عن حديث البراء ابن عازب قال: لما نزل صوم رمضان كانوا لا يقربون النساء رمضان كله وكان رجال يحزنون أنفسهم فأنزل الله تعالى (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم) الآية، ووقع لكعب بن مالك مثل ما وقع لعمر، فنزلت هذه الآية بسبب تلك الأحداث، فقيل: كان ترك الأكل ومباشرة النساء من بعد النوم أو من بعد صلاة العشاء حكما مشروعا بالسنة ثم نسخ، وهذا قول جمهور المفسرين، وأنكر أبو مسلم الأصفهاني أن يكون هذا نسخا لشيء تقرر في شرعنا وقال: هو نسخ لما كان في شريعة النصارى.

صفحة : 528

وما شرع الصوم إلا إمساكا في النهار دون الليل فلا أحسب أن الآية إنشاء للإباحة ولكنها إخبار عن الإباحة المتقررة في أصل توقيت الصيام بالنهار، والمقصود منها إبطال شئ توهمه بعض المسلمين وهو أن الأكل بين الليل لا يتجاوز وقتين وقت الإفطار ووقت السحور وجعلوا وقت الإفطار هو ما بين المغرب إلى العشاء، لأنهم كانوا ينامون إثر صلاة العشاء وقيامها فإذا صلوا العشاء لم يأكلوا إلا أكلة السحور وأنهم كانوا ينامون إثر صلاة العشاء وقيامها فإذا صلوا العشاء لم يأكلوا إلا أكلة السحور وأنهم كانوا في أمر الجماع كشأنهم في أمر الطعام وأنهم لما اعتادوا جعل النوم مبدأ وقت الإمساك الليلي ظنوا أن النوم إن حصل في غير إبانة المعتاد يكون أيضا مانعا من الأكل والجماع إلى وقت السحور وإن وقت السحور لا يباح فيه إلا الأكل دون الجماع؛ إذا كانوا يتأتون من الإصباح في رمضان على جنابة، وقد جاء في صحيح مسلم أن أبا هريرة كان يرى ذلك يغني بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لعل هذا قد سرى إليهم من أهل الكتاب كما يقتضيه ما رواه محمد ابن جرير من طريق السدي، ولعلمهم التزموا ذلك ولم

يسألوا عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولعل ذلك لم يتجاوز بعض شهر رمضان من السنة التي شرع لها صيام رمضان فحدثت هذه الحوادث المختلفة المتقاربة، وذكر ابن العربي في العارضة عن ابن القاسم عن مالك كان في أول الإسلام من رقد قبل أن يطعم من الليل شيئاً فأنزل الله (فالآن بأشروهن) فأكلوا بعد ذلك فقوله تعالى (علم الله) دليل على أن القرآن نزل بهذا الحكم لزيادة البيان؛ إذ علم الله ما ضيق به بعض المسلمين على أنفسهم وأوحى به إلى رسوله صلى الله عليه وسلم. وهذا يشير إلى أن المسلمين لم يفشوا ذلك ولا أخبروا به رسول الله ولذلك لا نجد في روايات البخاري بن صرمة عند أبي داود ولعله من زيادات الراوي.

فأما أن يكون ذلك قد شرع ثم نسخ فلا أحسبه، إذ ليس من شأن الدين الذي شرع الصوم أول مرة يوماً في السنة ثم درجه فشرع الصوم شهراً على التخيير بينه وبين الإطعام تخفيفاً على المسلمين أن يفرضه بعد ذلك ليلاً ونهاراً فلا يبيح الفطر إلا ساعات قليلة من الليل.

وليلة الصيام الليلة التي يعقبا صيام اليوم الموالي لها جواً على استعمال العرب في إضافة الليلة لليوم الموالي لها إلا ليلة عرفة فإن المراد بها الليلة التي بعد يوم عرفة.

والرُفث في الأساس واللسان أن حقيقته الكلام مع النساء في شؤون الالتذاذ بهن ثم أطلق على الجماع كناية، وقيل هو حقيقة فيهما وهو الظاهر، وتعديته إلى ليتعين المعنى المقصود وهو الإفشاء، وقول (هن لباس لكم) جملة مستأنفة كالعلة لما قبلها أي أحل لعسر الاحتراز عن ذلك.

ذلك أن الصوم لو فرض على الناس في الليل وهو وقت الاضطجاع لكان الإمساك عن قربان النساء في ذلك الوقت عنتاً ومشقة شديدة ليست موجودة في الإمساك عن قربانهن في النهار؛ لإمكان الاستعانة عليه في النهار بالعبد عن المرأة، فقوله تعالى (هن لباس لكم) استعارة بجامع شدة الاتصال حينئذ وهي استعارة أحيائها القرآن، لأن العرب كانت اعتبرتها في قولهم: لا بس الشيء الشيء، إذا اتصل به لكنهم صيروها في خصوص زنة المفاعلة حقيقة عرفية فجاء القرآن فأحيائها وصيرها استعارة أصلية جديدة بعد أن كانت تبعية منسية وقريب منها قول امرئ القيس:

فسلي ثيابي من ثيابك تنسل و (تختانون) قال الراغب: الاختيان، مراودة الخيانة بمعنى أنه افتعال من الخون وأصله تختنون فصارت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وخيانة الأنفس تمثيل لتكليفها ما لم تكلف به كأن ذلك تغرير بها؛ إذ يوهمها أن المشقة مشروعة

عليها وهي ليست بمشروعة، وهو تمثيل لمغالطتها في الترخص بفعل ما تروونه محرما عليكم فتقدمون تارة وتحجمون أخرى كمن يحاول خيانة فيكون كالتمثيل في قوله تعالى (يخادعون الله). والمعنى هنا أنكم تلجئونها للخيانة أو تنسبونها لها، وقيل: الاختيان أشد من الخيانة كالاكتساب والكسب كما في الكشف قلت: وهو استعمال كما قال تعالى (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم).

صفحة : 529

وقوله تعالى (فالآن باشروهن) الأمر للإباحة، وليس معنى قوله (فالآن) إشارة إلى تشريع المباشرة حينئذ بل معناه: (فالآن) اتضح الحكم فباشروهن ولا تختانوا أنفسكم والابتغاء الطلب، وما كتبه الله: ما أباحه من مباشرة النساء في غير وقت الصيام أو اطلبوا ما قدر الله لكم من الولد تحريضا للناس على مباشرة النساء عسى أن يتكون النسل من ذلك وذلك لتكثير الأمة وبقاء النوع في الأرض. (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد) عطف على (باشروهن)، والخيط سلك الكتان أو الصوف أو غيرهما يلفق به بين الثياب بشده بإبرة أو مخيط، يقال خاط الثوب وخيطه. وفي خبر قبور بني أمية أنهم وجدوا معاوية رضي الله عنه في قبره كالخيط، والخيط هنا يراد به الشعاع الممتد في الظلام والسواد الممتد بجانبه قال أبو دؤاد من شعراء الجاهلية:

فلما أضاءت لنا سدفة
الصبح خيط أنارا وقوله (من الفجر) من ابتدائية أي الشعاع الناشئ
عن الفجر وقيل بيانية وقيل تبعية وكذلك قول أبي دؤاد (من
الصبح) لأن الخيط شائع في السلك الذي يخاط به فهو قرينة إحدى
المعنيين للمشترك، وجعله في الكشف تشبيها بليغا، فلعله لم يثبت
عنده اشتهاار إطلاقه على هذا المعنى في غير بعض الكلام، كآلية
وبيت أبي دؤاد، وعندني أن القرآن ما أطلقه إلا لكونه كالنص في
المعنى المراد في اللغة الفصحى دون إرادة التشبيه لأنه ليس
بتشبيه واضح.

وقد جئ في الغاية بحتى وبالتبين للدلالة على أن الإمساك يكون
عند اتضاح الفجر للناظر وهو الفجر الصادق، ثم قوله تعالى (حتى
يتبين) تحديد لنهاية وقت الإفطار بصريح المنطوق؛ وقد علم منه لا
محالة أنه ابتداء زمن الصوم، إذ ليس في زمان رمضان إلا صوم

وفطر وانتهاء أحدهما مبدأ الآخر فكان قوله (أتموا الصيام إلى الليل) بيانا لنهاية وقت الصيام ولذلك قال تعالى (ثم أتموا) ولم يقل ثم صوموا لأنهم صائمون من قبل.

وإلى الليل غاية اختيار لها (إلى) للدلالة على تعجيل الفطر عند غروب الشمس لأن إلى تمتد معها الغاية بخلاف حتى، فالمراد هنا مقارنة إتمام الصيام بالليل.

واعلم أن ثم في عطف الجمل للتراخي الرتبي وهو اهتمام بتعيين وقت الإفطار؛ لأن ذلك كالبشارة لهم، ولا التفات إلى ما ذهب إليه أبو جعفر الخبار السمرقندي من قدماء الحنفية من الاستدلال بـثم في هاته الآية على صحة تأخير النية عن الفجر احتجاجا لمذهب أبي حنيفة من جواز تأخير النية إلى الضحوة الكبرى.

بناء على أن ثم للتراخي وأن إتمام الصيام يستلزم ابتداءه فكأنه قال ثم بعد تبين الخيطين من الفجر صوموا أو أتموا الصيام إلى الليل فينتج معنى صوموا بعد تراخ عن وقت الفجر وهو على ما فيه من التكلف والمصير إلى دلالة الإشارة الخفيفة غفلة عن معنى التراخي في عطف ثم للجمل.

هذا، وقد رويت قصة في فهم بعض الصحابة لهذه الآية وفي نزولها مفرقة، فروى البخاري ومسلم عن عدي بن حاتم قال لما نزلت (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) عمدت إلى عقال أسود وإلى عقال أبيض فجعلتهما تحت وسادتي فجعلت أنظر في الليل فلا يستبين لي الأبيض من الأسود فغدوت على رسول الله فذكرت له ذلك فقال رسول الله: إن وسادك لعريض، وفي رواية: إنك لعريض القفا، وإنما ذلك سواد الليل وبياض النهار .

صفحة : 530

وروي عن سهل بن سعد قال نزلت (وكلوا وأشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) ولم ينزل (من الفجر) فكان رجال إذا أرادوا الصوم ربط أحدهم في رجله الخيط الأبيض والخيط الأسود ولم يزل يأكل حتى يتبين له رؤيتهما فأنزل الله بعد (من الفجر)، فيظهر من حديث سهل بن سعد أن مثل ما عمله عدي ابن حاتم قد كان عمله غيره من قبله بمدة طويلة، فإن عجيا أسلم سنة تسع أو سنة عشر، وصيام رمضان فرض سنة اثنتين ولا يعقل أن يبقى المسلمون سبع أو ثماني سنين في مثل هذا الخطأ، فمحل حديث سهل بن سعد على أن يكون ما فيه وقع في أول مدة شرع الصيام، ومحمل حديث عدي بن حاتم أن عديا وقع في

مثل الخطأ الذي وقع فيه من تقدموه، فإن الذي عند مسلم عن عبد الله بن إدريس عن حصين عن الشعبي عن عدي أنه قال لما نزلت (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر) إلخ فهو قد ذكر الآية مستكملة، فيتعين أن يكون محمل حديث سهل بن سعد على أن ذلك قد عمله بعض الناس في الصوم المفروض قبل فرض رمضان أي صوم عاشوراء أو صوم النذر وفي صوم التطوع، فلما نزلت آية فرض رمضان وفيها (من الفجر) علموا أن ما كانوا يعملونه خطأ، ثم حدث مثل ذلك لعدي بن حاتم.

وحديث سهل، لا شبهة في صحة سنده إلا أنه يحتمل أن يكون قوله فيه ولم ينزل (من الفجر) وقوله فأنزل الله بعد ذلك (من الفجر) مرويا بالمعنى فجاء راويه بعبارات قلقة غير واضحة، لأنه لم يقع في الصحيحين إلا من رواية سعيد بن أبي مريم عن أبي غسان عن أبي حازم عن سهل بن سعد فقال الراوي: فأنزل بعد أو بعد ذلك (من الفجر) وكان الأوضح أن يقول فأنزل الله بعد (وكلوا واشربوا) إلى قوله (من الفجر).

وأيا ما كان فليس في هذا شئ من تأخير البيان، لأن معنى الخيط في الآية ظاهر للعرب، فالتعبير به من قبيل الظاهر لا من قبيل المجمل، وعدم فهم بعضهم المراد منه لا يقدر في ظهور الظاهر، فالذين اشتبه عليهم معنى الخيط الأبيض والخيط الأسود، فهموا أشهر معاني الخيط وظنوا أن قوله (من الفجر) متعلق بفعل (يتبين) على أن تكون (من) تعليلية أي يكون تبينة بسبب ضوء الفجر، فصنعوا ما صنعوا ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم إن وسادك لعريض أو إنك لعريض القفا كناية عن قلة الفطنة وهي كناية موجهة من جوامع كلمة عليه السلام.

وقوله تعالى (ولا تباشروهن وأنتم عاكفون) عطف على قوله باشروهن لقصد أن يكون المعتكف صالحا. وأجمعوا على أنه لا يكون إلا في المسجد لهاته الآية، واختلفوا في صفة المسجد فقيل لابد من المسجد الجامع وقيل مطلق مسجد وهو التحقيق وهو مذهب مالك وأبي حنيفة والشافعي رحمهم الله، وأحكامه في كتب الفقه وليست من غرض هذا المفسر.

(تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك بين الله آياته للناس لعلهم يتقون[187]) تذييل بالتحذير من مخالفة ما شرع إليه من أحكام الصيام.

فالإشارة إلى ما تقدم، والإخبار عنها بالحدود عين أن المشار إليه هو التحديدات المشتمل عليها الكلام السابق وهو في قوله: (حتى يتبين لكم الخيط) وقوله: (إلى الليل) (وأنتم عاكفون) من كل ما فيه

تحديد يفضي تجاوز إلى معصية، فلا يخطر بالبال دخول أحكام الإباحة في الإشارة مثل (أحل لكم) ومثل(فالآن باشروهن). والحدود والحواجز ونهايات الأشياء التي إذا تجاوز المرء دخل في شيء آخر، وشبهت الأحكام بالحدود لأن تجاوزها يخرج من حل إلى منع وفي الحديث وحد حدودا فلا تعتدوها. وستأتي زيادة بيان له في قوله تعالى (تلك حدود الله فلا تعتدوها).

وقوله (فلا تقربوها) نهى عن مقاربتها الموقعة في الخروج منها على طريق الكناية لأن القرب من الحد يستلزم قصد الخروج غالبا كما قال تعالى (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن)، ولهذا قال تعالى في آيات أخرى (تلك حدود الله فلا تعتدوها). كما سيأتي هنالك وفي معنى الآية حديث (من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه).

صفحة : 531

والقول في (كذلك بين الله آياته للناس) تقدم نظيره في قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أي كما بين أحكام الصيام بين آياته للناس أي جميع آياته لجميع الناس، والمقصد أن هذا شأن الله في إيضاح أحكامه لئلا يلتبس شيء منها على الناس، وقوله: (لعلهم يتقون)، أي إرادة لاتقائهم الوقوع في المخالفة، لأنه لو لم يبين لهم الأحكام لما اهتدوا لطريق الامتثال، أو لعلهم يلتبسون بعناية الامتثال والإتيان بالمأمورات على وجهها فتحصل لهم صفة التقوى الشرعية، إذ لو لم يبين الله لهم لأتوا بعبادات غير مستكملة لما أراد الله منها؛ وهم وإن كانوا معذورين عند عدم البيان وغير مؤاخذين باثم التقصير إلا أنهم لا يبلغون صفة التقوى أي كمال مصادفة مراد الله تعالى، فلعل يتقون على هذا منزل منزلة اللازم لا يقدر له مفعول مثل هل يستوي الذين يعلمون، وهو على الوجه الأول محذوف المفعول للقريئة.

(ولا تأكلوا أموالكم بالباطل وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقا من أموال الناس بالإثم وأنتم تعلمون[188]) عطف على جملة، والمناسبة أن قوله (تلك حدود الله فلا تقربوها) تحذير من الجرأة على مخالفة الصيام بالإفطار غير المأذون فيه وهو ضرب الأكل الحرام فعطف عليه أكل آخر محرم وهو أكل المال بالباطل، والمشكلة زادت المناسبة قوة، هذا من جملة عداد الأحكام المشروعة لإصلاح ما اختل من أحوالهم في الجاهلية، ولذلك عطف على نظائره وهو مع ذلك أصل تشريع عظيم للأموال في الإسلام.

كان أكل المال بالباطل شئنة معروفة لأهل الجاهلية بل كان أكثر أحوالهم المالية فإن اكتسابهم كان من الإغارة ومن الميسر، ومن غضب التقوى مال الضعيف، ومن أكل الأولياء أموال الأيتام واليتامى، ومن الغرور والمقامرة، ومن الرباة ونج ذلك. وكل ذلك من الباطل الذي ليس من طيب نفس، والأكل حقيقته إدخال الطعام إلى المعدة من الفم وهو هنا للأخذ بقصد الانتفاع دون إرجاع، لأن ذلك الأخذ يشبه الأكل من جميع جهاته، ولذلك لا يطلق على إحراق مال الغير اسم الأكل ولا يطلق على القرض والوديعة اسم الأكل، وليس الأكل هنا استعارة تمثيلية؛ إذ لا مناسبة بين هيئة أخذ مال غيره لنفسه بقصد عدم إرجاعه وهيئة الأكل لا يخفى.

والأموال: جمع مال ونعرفه ما بقدره إقامة نظام معاش أفراد الناس في تناول الضروريات والحاجات والتحسينات بحسب مبلغ حضارتهم حاصلًا بكدح ، فلا يعد الهواء مالًا، ولا ماء المطر والأودية والبحار مالًا، ولا التراب مالًا، ولا كهوف الجبال وضلال الأشجار مالًا، ويعد الماء المحتقر بالآبار مالًا، وتراب المقاطع مالًا، والحشيش والحطب مالًا، وما ينحته المرء لنفسه في جبل مالًا.

والمال ثلاثة أنواع: النوع الأول ما تحصل تلك الإقامة بذاته دون توقف على شيء وهو الأطعمة كالحبوب، والثمار، والحيوان لأكله وللانتفاع بصوفه وشعره ولبنه وجلوده ولركوبه قال تعالى (وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتا تستخفونه يوم ظعنكم ويوم إقامتكم ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثًا ومتاعًا إلى حين) وقال (لتركبوا منها ومنها تأكلون) وقد سمت العرب الإبل مالًا قال زهير:

صحيحات مل طالعات بمخرم وقال عمر لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا ، وهذا النوع هو أعلى أنواع الأموال وأثبتها، لأن المنفعة حاصله به من غير توقف على أحوال المتعاملين ولا على اصطلاحات المنظمين، فصاحبة ينتفع به زمن السلم وزمن الحرب وفي وقت الثقة ووقت الخوف وعند رضا الناس عليه وعدمه وعند احتياج الناس وعدمه، وفي الحديث يقول ابن آدم مالي مالي وإنما مالك ما أكلت فأمريت أو أعطيت فأغنيت فالحصر هنا للكمال في الاعتبار من حيث النفع المادي والنفع العرضي.

النوع الثاني: ما تحمل تلك الإقامة به وبما يكمله مما يتوقف نفعه عليه كالأرض للزرع وللبناء عليها، والنار للطبخ والإذابة، والماء لسقي الأشجار، وآلات الصناعات لصنع الأشياء من الحطب والصوف ونحو ذلك، وهذا النوع دون النوع الثاني لتوقفه على أشياء ربما كانت في أيدي الناس فضنت بها وربما حالت دون نوالها موانع من حرب أو خوف أو وعورة طريق.

النوع الثالث: ما تحصل الإقامة بعوضه مما اصطلح البشر على جعله عوضا لما يراد تحصيله من الأشياء، وهذا هو المعبر عنه بالنقد أو بالعملة، وأكثر اصطلاح البشر في هذا النوع على معدني الذهب والفضة وما اصطلح عليه بعض البشر من التعامل بالنحاس والودع والخرزات وما اصطلح عليه المتأخرون من التعامل بالحديد الأبيض وبالأوراق المالية وهي أوراق المصارف المالية المعروفة وهي حجج التزام من المصرف بدفع مقدار ما بالورقة الصادرة منه، وهذا لا يتم اعتباره إلا في أزمته السلم والأمن وهو مع ذلك متقارب الأفراد، والأوراق التي تروجها الحكومات بمقادير مالية يتعامل بها رعايا تلك الحكومات.

وقولي في التعريف: حاصلًا بكدح، أردت به أن شأنه أن يكون حاصلًا بسعي فيه كلفة ولذلك عبرت عنه بالكدح وذلك للإشارة إلى أن المال يشترط فيه أن يكون مكتسبًا والاكتساب له ثلاث طرق. الطريق الأول: طريق التناول من الأرض قال تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا) وقال (هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه) وهذا كالحطب والحشيش والصيد البري والبحري وثمر شجر البادية والعسل، وهذا قد يكون بلا مزاحمة وقد يكون بمزاحمة فيكون تحصيله بالسبق كسكنى الجمال والتقاط الكمأة.

الطريق الثاني: الاستنتاج وذلك بالولادة والزرع والغرس والحلب، وبالصنعة كصنع الحديد والأواني واللباس والسلاح. الطريق الثالث: التناول من يد الغير فيما لا حاجة له به إما يتعامل بأن يعطي المرء ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه غيره ويأخذ من الغير ما زاد على حاجته مما يحتاج إليه هو، أو بإعطاء ما جعله الناس علامة على أن مالكة جدير بأن يأخذ به ما قدر بمقداره كدينار ودرهم في شئ مقوم بهما، وإما بقوة وغلبة كالقتال على الأراضي وعلى المياه.

والباطل اسم فاعل من بطل إذا ذهب ضياعًا وخسرًا أي بدون وجه، ولا شك أن الوجه هو ما يرضي صاحب المال أعنى العوض في البيوعات وحب المحمدة في التبرعات. والضمائر في مثل (ولا تأكلوا أموالكم) إلى آخر الآية عامة لجميع المسلمين، وفعل (ولا تأكلوا) وقع في حيز النهي فهو عام، فأفاد ذلك نهيا لجميع المسلمين عن كل أكل وفي جميع الأموال، فنا هنا

جمعان جمع الأكلين وجمع الأموال المأكولة، وإذا تقابل جمعان في كلام العرب احتمل أن يكون من مقابلة كل فرد من أفراد الجمع بكل فرد من أفراد الجمع الآخر على التوزيع نحو ركب القوم دوابهم وقوله تعالى (وخذوا حذرکم) (قوا أنفسکم)، واحتمل أن يكون كذلك لكن على معنى أن كل فرد يقابل بفرد غيره لا بفرد نفسه نحو قوله (ولا تلمزوا أنفسکم) وقوله (فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسکم)، واحتمل أن يكون من مقابلة كل فرد بجميع الأفراد نحو قوله (وقهم السيئات)، والتعويل في ذلك على القرائن.

وقد علم أن هذين الجمعين هنا من النوع الثاني أي لا يأكل بعضهم مال بعض آخر بالباطل؛ بقريئة قوله: بينكم؛ لأن بين تقتضي توسطًا خلال طرفين، فعلم أن الطرفين أكل ومأكول منه والمال بينهما، فلزم أن يكون الأكل غير المأكول وإلا لما كانت فائدة لقوله: بينكم.

ومعنى أكلها بالباطل أكلها بدون وجه، وهذا الأكل مراتب: المرتبة الأولى: ما علمه جميع السامعين مما هو صريح في كونه باطلا كالغصب والسرقة والحيلة.

المرتبة الثانية: ما أحلقه الشرع بالباطل فيبين أنه من الباطل وقد كان خفيا عنهم وهذا مثل الربا؛ فإنهم قالوا: إنما البيع مثل الربا، ومثل رشوة الحكام، ومثل بيع الثمرة قبل بدو صلاحها؛ ففي الحديث: رأيت إن منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه، والأحاديث في ذلك كثيرة قال ابن العربي: هي خمسون حديثًا.

المرتبة الثالثة: ما استنبطه العلماء من ذلك، فما يتحقق فيه وصف الباطل بالنظر وهذا مجال للاجتهاد في تحقيق معنى الباطل، والعلماء فيه بين موسع ومضيق مثل ابن القاسم وأشهب من المالكية وتصلة في الفقه.

وقد قيل: إن هذه الآية نزلت في قضية عبدان الحضرمي وامرئ القيس الكندي اختصما لرسول الله صلى الله عليه وسلم في أرض فنزلت هذه الآية والقصة المذكورة في صحيح مسلم ولم يذكر فيها أن هذه الآية نزلت فيهما وإنما ذكر ذلك ابن أبي حاتم.

صفحة : 533

وقوله تعالى (وتدلوا بها إلى الحكام) عطف على (تأكلوا) أي لا تدلوا بها إلى الحكام لتتوسلوا بذلك إلى أكل المال بالباطل. وخص هذه الصورة بالنهي بعد ذكر ما يشملها وهو أكل الأموال بالباطل؛ لأن هذه شديدة الشناعة جامعة لمحرمات كثيرة، وللدلالة

على أن معطي الرشوة آثم مع أنه لم يأكل ملا بل أكل غيره، وجوز أن تكون الواو للمعية وتدلوا منصوبا بأن مضمرة بعدها في جواب النهي فيكون النهي عن مجموع الأمرين أي لا تأكلوها بينكم مدلين بها إلى الحكام لتأكلوا وهو يفضي إلى أن المنهي عنه في هذه الآية هو الرشوة خاصة فيكون المراد الاعتناء بالنهي من هذا النوع من أكل الأموال بالباطل.

والإدلاء في الأصل إرسال الدلو في البئر وهو هنا مجاز في التوسل والدفع.

فالمعنى على الاحتمال الأول، لا تدفعوا أموالكم للحكام لتأكلوا بها فريقا من أموال الناس بإثم؛ فالإدلاء بها هو دفعها لإرشاد الحكام ليقضوا للدافع بمال غيره فهي تحريم للرشوة، وللقضاء بغير الحق، ولأكل المقضي له مالا بالباطل بسبب القضاء بالباطل.

والمعنى على الاحتمال الثاني لا تأكلوا أموالكم بالباطل في حال انتشار الخصومات بالأموال لدى الحكام لتتوسلوا بقضاء الحكام، إلى أكل الأموال بالباطل حين لا تستطيعون أكلها بالغلب، وكان الذي دعاهم إلى فرض هذا الاحتمال هو مراعاة القصة التي ذكرت في سبب النزول، ولا يخفى أن التقييد بتلك القصة لا وجه له في تفسير الآية، لأنه لو صح سندها لكان حمل الآية على تحريم الرشوة لأجل أكل المال دليلا على تحريم أكل المال بدون رشوة بدلالة تنقيح المناط.

وعلى ما اخترناه فالآية دلت على تحريم أكل الأموال بالباطل، وعلى تحريم إرشاء الحكام لأكل الأموال بالباطل، وعلى أن قضاء القاضي لا يغير صفة أكل المال بالباطل، وعلى تحريم الجوز في الحكم بالباطل ولو بدون إرشاء، لأن تحريم الرشوة إنما كان لما فيه من تغيير الحق، ولا جرم أن هاته الأشياء من أهم ما تصدى الإسلام لتأسيسه تغييرا لما كانوا عليه في الجاهلية فإنهم كانوا يستحلون أموال الذين لم يستطيعوا منع أموالهم من الأكل فكانوا يأكلون أموال الضعفاء قال صنان اليشكري:

إلا لو كان حوض حمار ما شربت به
بإذن حمار آخر الأبد

لكنه حوض من أودى بإخوته
المنون فأمسى بيضة البلد وأما إرشاء الحكام فقد كان أهل الجاهلية يبذلون الرشا للحكام ولما تنافر عامر بن الطفيل وعلقمة بن علاثة إلى هرم بن قطبة الفزاري بذل كل واحد منهما مائة من الإبل إن حكم له بالتفضيل على الآخر فلم يقض لواحد منهما بل قضي بينهما بأنهما كركبتي البعير الأدرم الفحل تستويان في الوقوع على الأرض فقال الأعشى في ذلك من أبيات.

لا يقبل الرشوة في حكمه ولا يبالي
غبن الخاسر ويقال إن أول من ارتشى من حكام الجاهلية هو
ضمرة بن ضمرة النهشلي بمائة من الإبل دفعها عباد بن أنف
الكلب في منافرة بينه وبين معبد بن فضلة الفقعسي لينفره عليه
ففعل، ويقال إن أول من ارتشى في الإسلام يرفاً غلام عمر بن
الخطاب رشاء المغيرة ابن شعبة ليقدمه في الإذن بالدخول إلى
عمر؛ لأن يرفاً لما كان هو الواسطة في الإذن للناس وكان الحق
في التقديم في الإذن للأسبق، إذ لم يكن مضطراً غيره إلى التقديم
كان تقديم غير الأسبق اعتداء على حق الأسبق فكان جوراً وكان
بذل المال لأجل تحصيله إرشاء ولا أحسب هذا إلا من أكاذيب
أصحاب الأهواء للغض من عدالة بعض الصحابة فإن صح ولا إخاله:
فالمغيرة لم ير في ذلك بأساً؛ لأن الضر اللاحق بالغير غير معتد به،
أو لعله رآه إحساناً ولم يقصد التقديم ففعله يرفاً إكراماً له لأجل
نواله، أما يرفاً فلعله لم يهتد إلى دقيق هذا الحكم.

صفحة : 534

فالرشوة حرمها الله تعالى بنص هاته الآية؛ لأنها إن كانت للقضاء
بالجور فهي لأكل مال الباطل وليست هي أكل مال بالباطل فلذلك
عطف على النهي الأول؛ لأن الحاكم موكل المال لا أكل، وإن كانت
للقضاء بالحق فهي أكل مال بالباطل؛ لأن القضاء بالحق واجب،
ومثلها كل مال يأخذه الحاكم على القضاء من الخصوم إلا إذا لم
يجعل له شئ من بيت المال ولم يكن له مال فقد أباحوا له أخذ
شئ معين على القضاء سواء فيه كلا الخصمين.

ودلالة هذه الآية على أن قضاء القاضي لا يؤثر في تغيير حرمة
أكل المال من قوله (وتدلوا بها إلى الحكام لتأكلوا فريقاً من أموال
الناس بالإثم) فجعل المال الذي يأكله أحد بواسطة الحكم إثماً وهو
صريح في أن القضاء لا يحل حراماً ولا ينفذ إلا ظاهراً، وهذا مما لا
شبهة فيه لولا خلاف وقع في المسألة، فإن أبا حنيفة خالف جمهور
الفقهاء فقال بأن قضاء القاضي يحل الحرام وينفذ باطناً وظاهراً إذا
كان يحل أو حرمة وادعاه المحكوم له بسبب معين أي كان القضاء
يعقد أو فسخ وكان مستنداً لشهادة شهود وكان المقضي به مما

يصح أن يبتدأ، هذا الذي حكاه عنه غالب فقهاء مذهبه وبعضهم يخصه بالنكاح واحتج على ذلك بما روي أن رجلا خطب امرأة هو دونها فأبت إجابته فادعى عليها، إن كان ولا بد فزوجني منه فقال لها علي شاهداك زوجاك، وهذا الدليل بعد تسليم صحة سنده لا يزيد على كونه مذهب صحابي وهو لا يعارض الأحوال الشرعية ولا الأحاديث المروية نحو حديث فمن قضيت له بحق أخيه فلا يأخذه فإنما أقتطع له قطعة من نار ، على أن تأويله ظاهر وهو أن عليا اتهمها بأنها تريد بإحداث العقد بعد الحكم لإظهار الوهن في الحكم والإعلان بتكذيب المحكوم له ولعلها إذا طلب منها العقد أن تمتنع فيصبح الحكم معلقا.

والظاهر أن مراد أبي حنيفة أن القضاء فيما يقع صحيحا وفسادا شرعا من كل ما ليس فيه حق العبد أن قضاء القاضي بصحته ينتزل منزلة استكمال شروطه توسعه على الناس فلا يخفي ضعف هذا ولذلك لم يتابعه عليه أحد من أصحابه.

وقوله (وأنتم تعلمون) حال مؤكدة لأن المدلي بالأموال للحكام لياكل أموال الناس عالم لا محالة بصنعه، فالمراد من هذه الحال تشنيع الأمر وتفضيحه إعلانا بأن أكل المال بهذه الكيفية هو من الذين أكلوا أموال الناس عن علم وعمد فجرمه أشد.

(يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) اعتراض بين شرائع الأحكام الراجعة إلى إصلاح النظام، دعا إليه ما حدث من السؤال، فقد روي الواحدي أنها نزلت بسبب أن أحد اليهود سأل أنصاريًا عن الأهلة وأحوالها في الدقة إلى أن تصير بدرا ثم تتناقص حتى تختفي فسأل الأنصاري رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية، ويظهر أن نزولها متأخر عن نزول آيات فرض الصيام ببضع سنين؛ لأن آية (وليس الير بأن تأتوا البيوت من ظهورها) متصلة بها. وسيأتي أن تلك الآية نزلت في عام الحديبية أو عام عمرة القضية.

فمناسبة وضعها في هذا الموضوع هي توقيت الصيام بحلول شهر رمضان، فكان من المناسبة ذكر المواقيت لإقامة نظام الجامعة الإسلامية على أكمل وجه. ومن كمال النظام ضبط الأوقات، ويظهر أن هذه الآية أيضا نزلت بعد أن شرع الحج أي بعد فتح مكة، لقوله تعالى (قل هي مواقيت للناس والحج).

وابتدئت الآية ب(يسألونك) لأن هنالك سؤالا واقعا عن أمر الأهلة وجميع الآيات التي افتتحت ب(يسألونك) هي متضمنة لأحكام وقع السؤال عنها فيكون موقعها في القرآن مع آيات تناسبها نزلت في وقتها أو قرنت بها. وروى أن الذي سأل عن ذلك معاذ بن جبل وثعلبة بن غنمة الأنصاري فقالا: ما بال الهلال يبدو دقيقا ثم يزيد

حتى يمتلئ ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ، قال العراقي لم أقف لهذا السبب على إسناد.
وجمع الضمير في قوله (يسئلونك) مع أن المروي أن الذي سأله رجلان نظرا لأن المسؤول عنهم يهم جميع السامعين أثناء تشريع الأحكام؛ ولأن من تمام ضبط النظام أن يكون المسؤول عنه قد شاع بين الناس واستشرف منهم لمعرفة سواء في ذلك من سأل بالقول ومن سأل نفسه، وذكر فوائد خلق الأهله في هذا المقام للإيماء إلى أن الله جعل للحج وقتا من الأشهر لا يقبل التبديل وذلك تمهيدا لإبطال ما كان في الجاهلية من النسيء في أشهر الحج في بعض السنين.

صفحة : 535

والسؤال: طلب أحد من آخر بذل شيء أو إخبارا بخبر، فإذا كان طلب بذل عدى فعل السؤال بنفسه وإذا كان طلب إخبار عدى الفعل بحرف (عن) أو ما ينوب منابه وقد تكررت في هذه السورة آيات مفتحة ب(يسئلونك) وهي سبع آيات غير بعيد بعضها من بعض، جاء بعضها غير معطوف بحرف العطف وهي أربع وبعضها معطوفا به وهي الثلاث الأواخر منها، وأما غير المفتحة بحرف العطف فلا حاجة إلى تبين تجردها عن العاطف؛ لأنها في استئناف أحكام لا مقارنة بينها وبين مضمون الجمل التي قبلها فكانت جديرة بالفصل دون عطف، ولا يتطلب لها سوى المناسبة لمواقعها.
وأما الجمل الثلاث الأواخر المفتحة بالعاطف فكل واحدة منها مشتملة على أحكام لها مزيد اتصال بمضمون ما قبلها فكان السؤال المحكي فيها مما شأنه أن ينشأ عن التي قبلها فكانت حقيقية بالوصل بحرف العطف كما سيتضح في مواقعها. والسؤال عن الأهله لا يتعلق بذواتها إذ الذوات لا يسأل إلا عن أحوالها، فيعلم هنا تقدير وحذف أي عن أحوال الأهله، فعلى تقدير كون السؤال واقعا بها غير مفروض فهو يحتمل السؤال عن الحكمة ويحتمل السؤال عن السبب، فإن كان من الحكمة فالجواب بقوله (قل هي مواقيت للناس) جار على وفق السؤال وإلى هذا ذهب صاحب الكشاف، ولعل المقصود من السؤال حينئذ استنبات كون المراد الشرعي منها موافقا لما اصطالحوا عليه، لأن كونها مواقيت ليس مما يخفى حتى يسأل عنه، فإنه متعارف لهم، فيتعين كون المراد من سؤالهم إن واقعا هو تحقق الموافقة للمقصد الشرعي. وإن كان السؤال عن السبب فالجواب بقوله (قل هي مواقيت) غير

مطابق للسؤال، فيكون إخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر بصرف السائل إلى غير ما يتطلب، تنبيها على أن ما صرف إليه هو المهم له، لأنهم في مبدأ تشريع جديد والمسؤول هو الرسول عليه الصلاة والسلام وكان المهم أن يسألوه عما ينفعهم في صلاح دنياهم وأخراهم، وهو معرفة كون الأهلة ترتبت عليها آجال المعاملات والعبادات كالحج والصيام والعدة، ولذلك صرفهم عن بيان مسؤولهم إلى بيان فائدة أخرى، لا سيما والرسول لم يجيء مبينا لعلل اختلاف أحوال الأجرام السماوية، والسائلون ليس لهم من أصول معرفة الهيئة ما يهيئهم إلى فهم ما أرادوا علمه بمجرد البيان اللفظي بل ذلك يستدعي تعليمهم مقدمات لذلك العلم، على أنه لو تعرض صاحب الشريعة لبيانه لبين أشياء من حقائق العلم لم تكن معروفة عندهم ولا تقبلها عقولهم يومئذ، ولكن ذلك ذريعة إلى طعن المشركين والمنافقين بتكذيبه، فإنهم قد أسرعوا إلى التكذيب فيما لم يطلعوا على ظواهره كقولهم: (هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد افترى على الله كذبا أم به جنة) وقولهم (ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إن هذا إلا اختلاق) وعليه فيكون هذا الجواب بقوله (هي مواقيت للناس والحج) تخريجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر كقول الشاعر أنشده في المفتاح ولم ينسبه ولم أقف على قائله ولم أره في غيره:

أنت تشتكي مني مزاولة القرى

وقد رأت الأضياف ينحون منزلي

فقلت لها لما سمعت كلامها

هم

الضيف جدى في قراهم وعجلي وإلى هذا صاحب المفتاح وكأنه بناه

على أنهم لا يظن بهم السؤال عن الحكمة في خلق الأهلة:

لظهورها، وعلى أن الواو في قصة معاذ وثعلبة يشعر بأنهما سألا

عن السبب إذ قالوا: ما بال الهلال يبدو دقيقا الخ.

والأهلة: جمع هلال وهو القمر في أول استقباله الشمس كل شهر

قمرى في الليلة الأولى والثانية، قيل والثالثة، ومن قال إلى السبع

فإنما أراد الحجاز، لأنه يشبه الهلال، ويطلق الهلال على القمر ليلة

ست وعشرين، وسبع وعشرين، لأنه في قدر الهلال في أول الشهر،

وإنما سمي الهلال هلالا لأن الناس إذا رأوه رفعوا أصواتهم بالإخبار

عنه ينادي بعضهم بعضا لذلك، وإن هل وأهل بمعنى رفع صوته كما

تقدم في قوله تعالى (وما أهل به لغير الله).

وقوله (مواقيت للناس) أي مواقيت لما يوقت من أعمالهم فاللام للعلة أي لفائدة الناس وهو على تقدير مضاف أي لأعمال الناس، ولم تذكر الأعمال الموقته بالأهله ليشمل الكلام كل عمل محتاج إلى التوقيت، وعطف الحج على الناس مع اعتبار المحذوف من عطف الخاص على العام للاهتمام به. واحتياج الحج للتوقيت ضروري؛ إذ لو لم يوقت لجاؤ الناس للحج متخالفين فلم يحصل المقصود من اجتماعهم ولم يجدوا ما يحتاجون إليه في أسفارهم وحلولهم بمكة وأسواقها؛ بخلاف الصلاة فبيست موقته بالأهله، وبخلاف الصوم فإن توقيته بالهلال تكميلي له؛ لأنه عبادة مقصورة على الذات فلو جاء بها المنفرد لحمل المقصد الشرعي ولكن شرع فيه توحيد الوقت ليكون أخف على المكلفين فإن الصعب يخف بالاجتماع وليكون حالهم في تلك المدة مماثلا فلا يشق أحد على آخر في اختلاف الأكل والنوم ونحوهما.

والمواقيت جمع ميقات والميقات جاء بوزن اسم الآلة وقت وسمي العرب به الوقت، وكذلك سمي الشهر شهرا مشتقا من الشهرة، لأن الذي يرى هلال الشهر يشهره لدى الناس. وسمي العرب الوقت المعين ميقاتا كأنه مبالغة وإلا فهو الوقت عينه وقيل: أميقاته أخص من الوقت، لأنه وقت قدر فيه عمل من الأعمال، قلت: فعليه يكون صوغه بصيغة اسم الآلة اعتبارا بأن ذلك العمل المعين يكون وسيلة لتحديد الوقت فكأنه آلة للضبط والاقتصار على الحج دون العمرة لأن العمرة لا وقت لها فلا تكون للأهله فائدة في فعلها.

ومجيء ذكر الحج في هاته الآية وهي من أول ما نزل بالمدينة، ولم يكن المسلمون يستطيعون الحج لأن المشركين يمنعونهم إشارة إلى وجوب الحج ثابت ولكن المشركين حالوا دون المسلمين ودونه. وسيأتي عند قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت) في سورة آل عمران وعند قوله (الحج أشهر معلومات) في هذه السورة. (وليس البر بأن أتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون[189]) معطوفة على (يسألونك) وليست معطوفة على جملة (هي مواقيت) لأنه لم يكن مما سألوا عنه حتى يكون مقولا للمجيب. ومناسبة هذه الجملة للتي قبلها أن سبب نزولها كان مواليا أو مقارنا لسبب نزول الآية التي قبلها وأن مضمون كلتا الجملتين كان مثار تردد وإشكال عليهم من شأنه أن يسأل عنه، فكانوا إذا أحرموا بالحج أو العمرة من بلادهم جعلوا من أحكام الإجماع ألا يدخل المحرم بيته من بابه أو لا يدخل تحت سقف يحول بينه وبين السماء، وكانا المحرمون إذا أرادوا أخذ

شيء من بيوتهم تسنموا على ظهور البيوت أو اتخذوا نقبا في ظهور البيوت إن كانوا من أهل المدر، وإن كانوا من أهل الخيام دخلوا خلف الخيمة، وكان الأنصار يدينون بذلك، وأما الحمس فلم كانوا يفعلون هذا، والحمس جمع أحمس والأحمس المتشدد بأمر الدين لا يخالفه، وهم: قريش. وكنانة. وخزاعة. وثقيف. وجثم. وبنو نصر ابن معاوية. ومدلج. وعدوان. وعضل. وبنو الحارث بن عبد مناف، وبنو عامر بن صعصعة وكلهم من سكان مكة وحرمتها ما عدا بني عامر بن صعصعة فإنهم تحمسوا لأن أمهم قرشية، ومعنى نفى البر عن هذا نفى أن يكون مشروعا أو من الحنيفية، وإنما لم يكن مشروعا لأنه غلو في أفعال الحج، فإن الحج وإن اشتمل على أفعال راجعة إلى ترك الترفه عن البدن كترك المخيط وترك تغطية الرأس إلا أنه لم يكن المقصد من تشريعه إعنات الناس بل إظهار التجرد وترك الترفه، ولهذا لم يكن الحمس يفعلون، ذلك لأنهم أقرب إلى دين إبراهيم، فالنفي في قوله (وليس البر) نفي جنس البر عن هذا الفعل بخلاف قوله المتقدم (ليس البر أن تولوا وجوهكم) والقرينة هنا هي قوله (وأتوا البيوت من أبوابها) ولم يقل هنالك: واستقبلوا أية جهة شئتم، والمقصود من الآيتين إظهار البر العظيم وهو ما ذكر بعد حرف الاستدراك في الآيتين بقطع النظر عما نفي عنه البر، وهذا هو مناط الشبه والافتراق بين الآيتين.

صفحة : 537

روي الواحدي في أسباب النزول أن النبي صلى الله عليه وسلم أهل عام الحديبية من المدينة وأنه دخل بيتا وأن أحدا من الأنصار قيل: اسمه قطبة بن عامر وقيل: رفاعة بن تابوت كان دخل ذلك البيت من بابه اقتداء برسول الله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: لم دخلت وأنت قد أحرمت؟ فقال له الأنصاري: دخلت أنت فدخلت بدخولك فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: إني أحمس فقال له الأنصاري: وأنا ديني على دينك رضيت بهديك فنزلت الآية، فظاهر هذه الروايات أن الرسول نهى غير الحمس عن ترك ما كانوا يفعلونه حتى نزلت الآية في إبطاله، وفي تفسير ابن جرير وابن عطية عن السدي ما يخالف ذلك وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل بابا وهو محرم وكان معه رجل من أهل الحجاز فوقف الرجل وقال: إني أحمس فقال له الرسول صلى الله عليه وسلم: وأنا أحمس فنزلت الآية، فهذه الرواية تقتضي أن النبي أعلن إبطال دخول البيوت من ظهورها وأن الحمس هم الذين كانوا

يدخلون البيوت من ظهورها، وأقول: الصحيح من ذلك ما رواه البخاري ومسلم عن البراء بن عازب قال: كانت الأنصار إذا حجوا فجاءوا لا يدخلون من أبواب بيوتهم ولكن من ظهورها فجاء رجل فدخل من بابه فكأنه عبر بذلك فنزلت هذه الآية، ورواية السدي وهم، وليس في الصحيح ما يقتضي أن رسول الله أمر بذلك ولا يظن أن يكون ذلك منه، وسياق الآية ينافيه.

وقوله (ولكن البر من أتقى) لقول فيه كالقول في قوله تعالى (ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر).

و(اتقى) فعل منزل منزلة اللازم؛ لأن المراد به من اتصف بالتقوى الشرعية بامتنال الأمور واجتناب المنهيات.

وجر (بأن أتوا) بالباء الزائدة لتأكيد النفي بليس، ومقتضى تأكيد النفي أنهم كانوا يظنون أن هذا المنفي من البر ظنا قويا فلذلك كان مقتضى حالهم أن يؤكد نفي هذا الظن.

وقوله (وأتوا البيوت من أبوابها) معطوف على جملة (وليس البر) عطف الإنشاء على الخبر الذي هو في معنى الإنشاء؛ لأن قوله (ليس البر) في منهي النهي عن ذلك فكان كعطف أمر على نهي. وهذه الآية يتعين أن تكون نزلت في سنة خمس حين أزمع النبي صلى الله عليه وسلم الخروج إلى العمرة في ذي القعدة سنة خمس من الهجرة والظاهر أن رسول الله نوى أن يحج بالمسلمين إن لم يصده المشركون، فيحتمل أنها نزلت في ذي القعدة أو قبله بقليل.

وقرأ الجمهور (البيوت) في الموضعين في الآية بكسر الباء على خلاف صيغة جمع فعل على فعول فهي كسرة لمناسبة وقوع الياء التحتية بعد حركة الضم للتخفيف كما قرأوا عيون. وقرأه أبو عمرو وورش عن نافع وحفص عن عاصم وأبو جعفر. بضم الباء على أصل صيغة الجمع مع عدم الاعتداد ببعض الثقل؛ لأنه لا يبلغ مبلغ الثقل الموجب لتغيير الحركة، قال ابن العربي في العواصم: والذي أختاره لنفسي إذا قرأت أكسر الحروف المنسوبة إلى قالون إلا الهمزة فإني أتركه أصلا إلا فيما يحيل المعنى أو يلبسه ولا أكسر باء بيوت ولا عين عيون. وأطال بما في بعضه نظر، وهذا اختيار لنفسه بترجيح بعض القراءات المشهورة على بعض.

وقد تقدم خلاف القراء في نصب (البر) من قوله (ليس البر) وفي تشديد نون لكن من قوله (ولكن البر).

وقوله (واتقوا الله لعلكم تفلحون) أي تظفرون بمطلبكم من البر: فإن البر في اتباع الشرع فلا تفعلوا شيئا إلا إذا كان فيه مرضاة الله ولا تتبعوا خطوات المبتدعين الذين زادوا في الحج ما ليس من شرع إبراهيم.

وقد قيل في تفسير الآية وجوه واحتمالات أخرى كلها بعيدة: فقيل إن قوله (وليس البر) مثل ضربه الله لما كانوا يأتونه من النسبيء قاله أبو مسلم وفيه بعد حقيقة ومجازا ومعنى؛ لأن الآيات خطاب للمسلمين وهم الذين سألوا عن الأهله، والنسبيء من أحوال أهل الجاهلية، ولأنه يتول إلى استعارة غير رشيقة. وقيل: مثل ضرب لسؤالهم عن الأهله من لا يعلم وأمرهم بتفويض العلم إلى الله وهو بعيد جدا لحصول الجواب من قبل، وقيل: كانوا يندرون إذا تعسر عليهم مطلوبهم ألا يدخلوا بيوتهم من أبوابها فنهوا عن ذلك، وهذا بعيد معنى، لأن الكلام مع المسلمين وهم لا يفعلون ذلك، وسندا، إذ لم يرو أحد أن هذا سبب النزول. (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين)[190].

صفحة : 538

جملة (وقاتلوا) معطوفة على جملة (وليس البر) إلخ، وهو استطراد دعا إليه استعداد النبي صلى الله عليه وسلم لعمرة القضاء سنة ست وتوقع المسلمين غدر المشركين بالعهد، وهو قتال متوقع لقصد الدفاع لقوله (الذين يقاتلونكم)، وهذه الآية أول آية نزلت في القتال وعن أبي بكر الصديق أول آية نزلت في الأمر بالقتال قوله تعالى (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) في وسرة الحج ورجحه ابن العربي بأنها مكية وآية سورة البقرة مدنية: وقد ثبت في الصحيح أن رسول الله أرسل عثمان بن عفان إلى أهل مكة فأرجف بأنهم قتلوه فبايع الناس الرسول على الموت في قتال العدو ثم انكشف الأمر عن سلامة عثمان.

ونزول هذه الآيات عقب الآيات التي أشارت إلى الإحرام بالعمرة والتي نراها نزلت في شأن الخروج إلى الحديبية ينبئ بأن المشركين كانوا قد أضمروا صد النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين ثم أعرضوا عن ذلك لما رأوا تهيؤ المسلمين لقتلهم، فقوله تعالى (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) إرشاد للمسلمين بما فيه صلاح لهم يومئذ، ألا ترى أنه لما انقضت الآيات المتكلمة عن القتال عاد الكلام إلى الغرض الذي فارقه وذلك قوله (وأتموا الحج والعمرة لله)، الآيات على أنه قد وقع في صلح الحديبية ضرب مدة بين المسلمين والمشركين لا يقاتل فريق منهم الآخر فخاف المسلمون عام عمرة القضاء أن يغدر بهم المشركون إذا حلوا ببلدهم وألا يفوا لهم فيصدوهم عن العمرة فأمروا بقتالهم إن هم

فعلوا ذلك: وهذا إذن في قتال الدفاع لدفع هجوم العدو ثم نزلت بعدها آية براءة (وقاتلوا المشركين كافة) ناسخة لمفهوم هذه الآية عند من يرى نسخ المفهوم ولا يرى الزيادة على النص نسخا، وهي أيضا ناسخة لها عند من يرى الزيادة على النص نسخا ولا يرى نسخ المفهوم، وهي وإن نزلت لسبب خاص فهي عامة في كل حال يبادئ المشركون فيه المسلمين بالقتال، لأن السبب لا يخص، وعن ابن عباس وعمر بن عبد العزيز ومجاهد أن هاته الآية محكمة لم تنسخ، لأن المراد بالذين يقاتلونكم الذين هم متهيئون لقتالكم أي لا تقاتلوا الشيوخ والنساء والصبيان، أي القيد لإخراج طائفة من المقاتلين لا لإخراج المحاجزين، وقيل: المراد الكفار كلهم، فإنهم يصدد أن يقاتلوا. ذكره في الكشاف، أي ففعل يقاتلونكم مستعمل في مقارنة الفعل والتهيؤ له كما تقدم في قوله تعالى (إن ترك خيرا).

والمقاتلة مفاعلة وهي حصول الفعل من جانبيين، ولما كان فعلها وهو القتل لا يمكن حصوله من جانبيين؛ لأن أحد الجانبين إذا قتل لم يستطع أن يقتل كانت المفاعلة في هذه المادة بمعنى مفاعلة أسباب القتل أي المحاربة، فقوله وقاتلوا بمعنى وحاربوا والقتال الحرب بجميع أحوالها من هجوم ومنع سبل وحصار وإغارة واستيلاء على بلاد أو حصون.

وإذا أسندت المفاعلة إلى أحد فاعليها فالمقصود أنه هو المبتدئ بالفعل، ولهذا قال تعالى (وقاتلوا في سبيل الله) فجعل فاعل المفاعلة المسلمين ثم قال (الذين يقاتلونكم) فجعل فاعله ضمير عدوهم، فلزم أن يكون المراد دافعوا الذين يبتدونكم. والمراد بالمبادأة دلائل القصد للحرب بحيث يتبين المسلمون أن الأعداء خرجوا لحربهم وليس المراد حتى يضربوا ويهجموا؛ لأن تلك الحالة قد يفوت على المسلمين تداركها، وهذا الحكم عام في الأشخاص لا محالة، وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأمكنة والأزمنة على رأي المحققين، أو هو مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع، ولهذا قال تعالى بعد ذلك (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) تخصيصا أو تقييدا ببعض البقاع. فقوله (ولا تعتدوا) أي لا تبتدئوا بالقتال وقوله (إن الله لا يحب المعتدين) تحذير من الاعتداء؛ وذلك مسألة للعدو واستبقاء لهم وإمهال حتى يجيئوا مؤمنين، وقيل: أراد ولا تعتدوا في القتال إن قاتلتم ففسر الاعتداء بوجوه كثيرة ترجع إلى تجاوز أحكام الحرب والاعتداء الابتداء بالظلم وتقدم عند قوله تعالى (فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم) أنفا.

(واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل)

صفحة : 539

هذا أمر يقتل من يعثر عليه منهم وإن لم يكن في ساحة القتال، فإنه بعد أن أمرهم بقتال من يقاتلهم عمم المواقع والبقاع زيادة في أحوال القتل وتصريحا بتعميم الأماكن فإن أهمية هذا الغرض تبعت على عدم الاكتفاء باقتضاء عموم الأشخاص تعميم الأمكنة ليكون المسلمون مأذونين بذلك فكل مكان يحل فيه العدو فهو موضع قتال. فالمعنى واقتلوهم حيث ثقفتموهم إن قاتلوكم. وعطف الجملة على التي قبلها وإن كانت هي مكملة لها باعتبار أن ما تضمنته قتل خاص غير قتال الوغى فحصلت المغايرة المقتضية العطف، ولذلك قال هنا (واقتلوهم) ولم يقل: وقاتلوهم مثل الآية قبلها تنبيها على قتل المحارب ولو كان وقت العثور عليه غير مباشر للقتال وأنه من خرج محاربا فهو قاتل وإن لم يقتل. و(ثقفتموهم) بمعنى لقيتموهم لقاء حرب وفعله كفرح، وفسره في الكشف بأنه وجود على حالة فهو وغلبة. وقوله (وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) أي يحل لكم حينئذ أن تخرجوهم من مكة التي أخرجوكم منها، وفي هذا تهديد للمشركين ووعد بفتح مكة، فيكون هذا اللقاء لهذه البشرية في نفوس المؤمنين ليسعوا إليه حتى يدركوه وقد أدركوه بعد سنتين، وفيه وعد من الله تعالى لهم بالنصر كما قال تعالى (لقد صدق الله ورسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام) الآية. وقوله (والفتنة أشد من القتل) تذييل وأل فيه للجنس تدل على الاستغراق في المقام الخطابي، وهو حجة للمسلمين ونفي للتبعة عنهم في القتال بمكة إن اضطروا إليه. والفتنة إلقاء الخوف واختلال نظام العيش وقد تقدمت عند قوله تعالى (حتى يقولوا إنما نحن فتننة فلا تكفرا)، إشارة إلى ما لقيه المؤمنون في مكة من الأذى باليستم والضرب والسخرية إلى أن كان آخره الإخراج من الديار والأموال، فالمشركون محقوقون من قبل فإذا خفروا العهد استحقوا المؤاخذة بما مضى فيما كان الصلح مانعا من مؤاخذتهم عليه؛ وإنما كانت الفتنة أشد من القتل لتكرر إضرارها بخلاف ألم القتل، ويراد منها أيضا الفتنة المتوقعة بناء على توقع أن يصدوهم عن البيت أو أن يغدروا بهم إذا حلوا بمكة، ولهذا اشترط المسلمون في صلح الحديبية أنهم يدخلون العام القابل بالسيوف في قرابها، والمقصد من هذا إعلان عذر المسلمين في

قتالهم المشركين وإلقاء بغض المشركين في قلوبهم حتى يكونوا على أهبة قتالهم والانتقام منهم بصدور حرجة حنقة. وليس المراد من الفتنة خصوص الإخراج من الديار، لأن التذليل يجب أن يكون أعم من الكلام المذيل.

(ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين[191] فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم[192]) (الجملة معطوفة على جملة (واقتلوهم حيث ثقتموهم) التي أفادت الأمر بتتبع المقاتلين بالتقتيل حيثما حلوا سواء كانوا مشتبكين بقتال المسلمين أم كانوا في حالة تنقل أو تطلع أو نحو ذلك لأن أحوال المحارب لا تنضبط وليست في الوقت سعة للنظر في نواياه والتوسم في أغراضه، إذ قد يبادر إلى اغتيال عدوه في حال تردده وتفكره، فخص المكان الذي عند المسجد الحرام من عموم الأمكنة التي شملها قوله (حيث ثقتموهم) أي إن ثقتموهم عند المسجد الحرام غير مشتبكين في قتال معكم فلا تقتلوهم، والمقصد من هذا حفظ حرمة المسجد الحرام التي جعلها الله له بقوله (مقام إبراهيم ومن دخله كان آمناً)، فاقتضت الآية منع المسلمين من قتال المشركين عند المسجد الحرام، وتدل على منعهم من أن يقتلوا أحداً من المشركين دون قتال عند المسجد الحرام بدلالة لحن الخطاب أو فحوى الخطاب.

وجعلت غاية النهي بقوله (حتى يقاتلوكم فيه فإن قاتلوكم فاقتلوهم) أي فإن قاتلوكم عند المسجد فاقتلوهم عند المسجد الحرام، لأنهم خرخوا حرمة المسجد الحرام فلو تركت معاملتهم بالمثل لكان ذلك ذريعة إلى هزيمة المسلمين.

فإن قاتلوا المسلمين عند المسجد الحرام عاد أمر المسلمين بمقاتلتهم إلى ما كان قبل هذا النهي فوجب على المسلمين قتالهم عند المسجد الحرام وقتل من ثقفوا منهم كذلك.

وفي قوله تعالى (فاقتلوهم) تنبيه على الإذن بقتلهم حينئذ ولو في غير اشتباك معهم بقتال، لأنهم لا يؤمنون من أن يتخذوا حرمة المسجد الحرام وسيلة لهزم المسلمين.

صفحة : 540

ولأجل ذلك جاء التعبير بقوله (فاقتلوهم) لأنه يشمل القتل بدل قتال والقتل بقتال.

فقوله تعالى (فإن قاتلوكم) أي عند المسجد الحرام فاقتلوهم هنالك، أي فاقتلوا من ثقتم منهم حين المحاربة، ولا يصدكم

المسجد الحرام عن تقصي آثارهم لئلا يتخذوا المسجد الحرام ملجأً يلجؤون إليه إذا انهزموا.

وقد اختار كثير من المفسرين في انتظام هذه الآيات من قوله (وقاتلوا في سبيل الله) إلى قوله هنا (كذلك جزاء الكافرين) حتى لجأ بعضهم إلى دعوى نسخ بعضها ببعض فزعم أن آيات متقاربة بعضها نسخ بعضها؛ مع أن الأصل أن الآيات المتقاربة في السورة الواحدة نزلت كذلك ومع ما في هاته الآيات من حروف العطف المانعة من دعوى كون بعضها قد نزل مستقلاً عن سابقة وليس هنا ما يلجئ إلى دعوى النسخ، ومن المفسرين من اقتصر على تفسير المفردات اللغوية والتراكيب البلاغية وأعرض عن بيان المعاني الحاصلة من مجموع هاته الآيات. وقد أذن الله للمسلمين بالقتال والقتل للمقاتل عند المسجد الحرام ولم يعبأ بما جعله لهذا المسجد من الحرمة؛ لأن حرمة حرمة نسبه إلى الله تعالى فلما كان قتال الكفار عنده قتالاً لمنع الناس منه ومناوأة لدينه فقد صاروا غير محترمين له ولذلك أمرنا بقتالهم هنالك تأييداً لحرمة المسجد الحرام.

وقرأ الجمهور: ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه ثلاثتها بألف بعد القاف، وقرأ حمزة والكسائي ولا تقاتلوهم حتى يقاتلوكم فإن قتلوكم بون ألف بعد القاف، فقال الأعمش لحمزة رأيت قراءة تك هذه كيف يكون الرجل قاتلاً بعد أن صار مقتولاً؟ فقال حمزة: إن العرب إذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا يريد أن الكلام على حذف مضاف من المفعول كقوله:

غضبت تميم أن تقتل عامر
يوم النصار فأعتبوا بالصيلم والمعنى ولا تقتلوا أحداً منهم حتى يقتلوا بعضهم فاقتلوا من تقدرون عليه منهم وكذلك إسناد قتلوا إلى ضمير جماعة المشركين فهو بمعنى قتل بعضهم بعض المسلمين لأن العرب تسند فعل بعض القبيلة أو الملة أو الفرقة لما يدل على جميعها من ضمير كما هنا أو اسم ظاهر نحو قتلنا بنو أسد. وهذه القراءة تقتضي أن المنهي عنه القتل فيشمل القتل باشتباك حرب والقتل بدون ملحمة.

وقد دلت الآية بالنص على إباحة قتل المحارب إذا حارب في الحرم أو استولى عليه لأن الاستيلاء مقاتلة؛ فالإجماع على أنه لو استولى على مكة عدو وقال: لا أقاتلكم وأمنعكم من الحج ولا أبرح من مكة لوجب قتاله وإن لم يبدأ القتال؛ نقله القرطبي عن ابن خويز منداد من مالكية العراق. قال ابن خويز منداد؛ وأما قوله: (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) فيجوز أن يكون منسوخاً بقوله (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة).

واختلفوا في دلالتها على جواز قتل الكافر المحارب إذا لجأ إلى الحرم بدون أن يكون قتال وكذا الجاني إذا لجأ إلى الحرم فإرا من القصاص والعقوبة فقال مالك: بجواز ذلك واحتج على ذلك بأن قوله تعالى (فإذا انسلخ الأشهر الحرم) الآية قد نسخ هاته الآية وهو قول قتادة ومقاتل بناء على تأخر نزولها عن وقت العمل بهذه الآية والعام المتأخر عن العمل ينسخ الخاص اتفاقاً، وبالحديث الذي رواه في الموطأ عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر فلما نزع جاء أبو برزة فقال: ابن خطل متعلق بأستار الكعبة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اقتلوه، وابن خطل هذا هو عبد العزى بن خطل التيمي كان ممن أسلم ثم كفر بعد إسلامه وجعل دأبه سب رسول الله صلى الله عليه وسلم والإسلام فأهدر النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح دمه فلما علم ذلك عاذ بأستار الكعبة فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بقتله حينئذ، فكان قتل ابن خطل قتل حد لا قتل حرب؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قد وضع المغفر عن رأسه وقد انقضت الساعة التي أحل الله له فيها مكة.

صفحة : 541

وبالقياس وهو أن حرمة المسجد الحرام متقرررة في الشريعة فلما أذن الله بقتل من قاتل في المسجد الحرام علمنا أن العلة هي أن القتال فيه تعريض بحرمة للاستخفاف، فكذلك عياد الجاني به، وبمثل قوله قال الشافعي، لكن قال الشافعي إذا التجأ المجرم المسلم إلى المسجد الحرام يضيق عليه حتى يخرج فإن لم يخرج جاز قتله، وقال أبو حنيفة: لا يقتل الكافر إذا التجأ إلى الحرم إلا إذا قاتل فيه لنص هاته الآية وهي محكمة عنده: غير منسوخة وهو قول طاووس ومجاهد، قال ابن العربي في الأحكام: حضرت في بيت المقدس بمدرسة أبي عقبة الحنفي والقاضي الزنجاني يلقي علينا الدرس في يوم الجمعة فبينما نحن كذلك إذ دخل رجل عليه أطمار فسلم سلام العلماء وتصدر في المجلس، فقال القاضي الزنجاني: من السيد؟ فقال: رجل من طلبة العلم بصاغان سلبه الشطار أمس، ومقصدي هذا الحرم المقدس فقال القاضي الزنجاني: سلوه عن العادة في مبادرة العلماء بمبادرة أسئلتهم، ووقعت القرعة على مسألة الكافر إذا التجأ إلى الحرم هل يقتل أم لا، فأجاب بأنه لا يقتل، فسئل عن الدليل فقال: قوله تعالى (ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه) فإن قريء ولا تقتلوهم فالآية

نص وإن قرئ ولا تقتلوهم فهي تنبيه، لأنه إذا نهى عن القتال الذي هو سبب القتل كان دليلاً بيناً على النهي عن القتل فاعترض عليه الزنجاني منتصراً لمالك والشافعي وإن لم ير مذهبهما على العادة، فقال هذه الآية منسوخة بقوله تعالى (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) فقال الصاغاني هذا لا يليق بمنصب القاضي، فإن الآية التي اعترضت بها عامة في الأماكن والتي احتججت بها خاصة ولا يجوز لأحد أن يقول: إن العام ينسخ الخاص فأبهدت القاضي الزنجاني، وهذا من بديع الكلام اهـ.

وجواب هذا أن العام المتأخر عن العمل بالخاص ناسخ وحديث ابن خطل دل على أن الآية التي في براءة ناسخة لآية البقرة. وأما قول الحنفية وبعض المالكية: إن قتل ابن خطل كان في اليوم الذي أحل الله له فيه مكة فيدفعه أن تلك الساعة انتهت بالفتح وقد ثبت في ذلك الحديث أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد نزع حينئذ المغفر وذلك أمانة انتهاء ساعة الحرب.

وقال ابن العرب في الأحكام: الكافر إذا لم يقاتل ولم يجن جناية ولجأ إلى الحرم فإنه لا يقتل، يريد أنه لا يقتل القتل الذي اقتضته آية (واقلوهم حيث ثقفتموهم) وهو مما شمله قوله تعالى (ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام).

وقوله: كذلك جزاء الكافرين، والإشارة إلى القتل المأخوذ من قوله (فاقتلوهم) أي كذلك القتل جزاؤهم على حد ما تقدم في قوله (وكذلك جعلناكم أمة وسطاً) ونكتة الإشارة تهويله أي لا يقل جزاء المشركين عن القتل ولا مصلحة في الإبقاء عليهم؛ وهذا تهديد لهم، فقوله (كذلك) خير مقدم للاهتمام وليست الإشارة إلى (وقاتلوا في سبيل الله) لأن المقاتلة ليست جزاء؛ إذ لا انتقام فيها بل القتال سجال يوماً بيوم.

وقوله (فإن انتهوا فإن الله غفور رحيم) أي فإن انتهوا عن قتالكم فلا تقتلوهم؛ لأن الله غفور رحيم، فينبغي أن يكون الغفران سنة المؤمنين، فقوله (فإن الله غفور رحيم) جواب الشرط وهو إيجاز بديع؛ إذ كل سامع يعلم أن وصف الله بالمغفرة والرحمة لا يترتب على الانتهاء فيعلم أنه تنبيه لوجوب المغفرة لهم إن انتهوا بموعظة وتأييد للمحذوف، وهذا من إيجاز الحذف.

والانتهاء: أصله مطلق نهى يقال: نهاه فانتهى ثم توسع فيه فأطلق على الكف عن عمل أو عن عزم؛ لأن النهي هو طلب ترك فعل سواء كان الطلب بعد تلبس المطلوب بالفعل أو قبل تلبسه به قال النابغة:

لقد نهيت بني ذبيان عن أقر
تربعمهم في كل إصفار أي عن الوقوع في ذلك.

وعن

(وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين[193]) عطف على جملة (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف هذه الجملة؛ لأنها مبينة لما أجمل من غاية الأمر بقتال المشركين ولكنها عطفت لما وقع من الفصل بينها وبين الجملة المبينة...

صفحة : 542

وقد تضمنت الجمل السابقة من قوله (ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام) إلى هنا تفصيلاً لجملة وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم؛ لأن عموم (الذين يقاتلونكم) تنشأ عنه احتمالات في الأحوال والأزمنة والبقاع وقد انقضى بيان أحوال البقاع وأفضت التوبة الآن إلى بيان تحديد الأحوال بغاية ألا تكون فتنة. فإذا انتهت الفتنة فتلك غاية القتال، أي إن خاسوا بالعهد وخفروا الذمة في المدة التي بينكم على ترك القتال فقد أصبحتم في حل من عهدهم فلکم أن تقاتلوهم حتى لا تكون فتنة أخرى من بعد يفتنونكم بها وحتى يدخلوا في الإسلام، فهذا كله معلق بالشرط المتقدم في قوله: فإن قاتلوكم فاقتلوهم، بإعادة فعل وقاتلوهم لتبنى عليه الغاية بقوله (حتى لا تكون فتنة) وبتلك الغاية حصلت المغايرة بينه وبين وقاتلوا في سبيل الله وهي التي باعتبارها ساغ عطفه على مثله، ف(حتى) في قوله (حتى لا تكون) إما أن تجعل للغاية مرادفة إلى، وإما أن تجعل بمعنى كي التعليلية وهما متلازمان؛ لأن القتال لما غيى بذلك تعين أن الغاية هي المقصد، ومتى كانت الغاية غير حسية نشأ عن (حتى) معنى التعليل، فإن العلة غاية اعتبارية كقوله تعالى (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم).

وأيما كان فالمضارع منصوب بعد حتى بأن مضمرة للدلالة على ترتب الغاية.

والفتنة تقدمت قريباً والمراد بها هنا كالمراد بها هنالك، ولما وقعت هنا في سياق النفي عمت جميع الفتن فلذلك ساوت المذكورة هنا المذكورة في قوله تعالى (والفتنة أشد من القتل) بإعادة الفتنة منكراً هنا لا يدل على المغايرة كما هو الشائع بين المعربين في أن المعرفة إذا أعيدت نكرة فهي غير الأولى؛ لأن وقوعها في سياق النفي أفاد العموم فشمّل جميع أفراد الفتنة مساوياً للفتنة المعرفة بلام الاستغراق إلا أنه استغراق عرفي بقريظة السياق فتقيد بثلاثة قيود بالقريظة أي حتى لا تكون فتنة منهم للمسلمين في أمر الدين

وإلا فقد وقعت فتن بين المسلمين أنفسهم كما في حديث ثم فتنه لا يبقى بيت من العرب إلا دخلته . وانتفاء الفتنة يتحقق بأحد أمرين: إما بأن يدخل المشركون في الإسلام فتزول فتنهم فيه، وإما بأن يقتلوا جميعا فتزول الفتنة بفناء الفاتنين.

وقد يعرض انتفاء الفتنة بظهور المسلمين عليهم ومصير المشركين ضعفاء أمام قوة المسلمين، بحيث يخشون بأسهم، إلا أن الفتنة لما كانت ناشئة عن التصلب في دينهم وشركهم لم تكن بالتي تضحل عند ضعفهم، لأن الإقدام على إرضاء العقيدة يصدر حتى من الضعيف كما صدر من اليهود غير مرة في المدينة في مثل قصة الشاة المسمومة، وقتلهم عبد الله بن سهل الحارثي في خيبر، ولذلك فليس المقصود هنا إلا أحد أمرين: إما دخولهم في الإسلام وإما إفناؤهم بالقتل، وقد حصل كلا الأمرين في المشركين ففريق أسلموا، وفريق قتلوا يوم بدر وغيره من الغزوات، ومن ثم قال علماؤنا: لا تقبل من مشركي العرب الجزية، ومن ثم فسر بعض المفسرين الفتنة هنا بالشرك تفسيرا باعتبار المقصود من المعنى لا باعتبار مدلول اللفظ.

وقوله (ويكون الدين لله) عطف على (لا تكون فتنة) فهو معمول لأن المضمرة بعد حتى أي وحتى يكون الدين لله. أي حتى لا يكون دين هنالك إلا لله أي وحده.

فالتعريف في الدين تعريف الجنس، لأن الدين من أسماء المواهي التي لا أفراد لها في الخارج فلا يحتمل تعريفه معنى الاستغراق. واللام الداخلة على اسم الجلالة لام الاختصاص أي حتى يكون جنس الذين مختصا بالله تعالى على نحو ما قرر في قوله: الحمد لله، وذلك يتول إلى معنى الاستغراق ولكنه ليس عينه، إذ لا نظر في مثل هذا للأفراد، والمعنى: ويكون دين الذين تقاتلونهم خالصا لله لا حظ للإشراك فيه.

والمقصود من هذا تخليص بلاد العرب من دين الشرك وعموم الإسلام لها؛ لأن الله اختارها لأن تكون قلب الإسلام ومنبع معينه فلا يكون القلب صالحا إذا كان مخلوط العناصر.

صفحة : 543

وقد أخرج البخاري عن عبد الله بن عمر أثرا جيدا قال: جاء رجلان إلى ابن عمر أيام فتنة ابن الزبير فقالا: إن الناس صنعوا ما ترى وأنت ابن عمر وصاحب النبي صلى الله عليه وسلم فما يمنعك

أن تخرج؟ فقال: يمنعني أن الله حرم دم أخي، فقالا: ألم يقل الله تعالى (وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله) فقال ابن عمر: قاتلنا مع رسول الله حتى لم تكن فتنة وكان الذين لله وأنتم تريدون أن تقاتلوا حتى تكون فتنة ويكون الدين لغير الله، قال ابن عمر: كان الإسلام قليلا فكان الرجل يفتن في دينه إما قتلوه وإما عذبه حتى كثر الإسلام فلم تكن فتنة.

وسياأتي بيان آخر في نظير هذه الآية من سورة الأنفال. وقوله (فإن انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين)، أي فإن انتهوا عن نقض الصلح أو فإن انتهوا عن الشرك بأن آمنوا فلا عدوان عليهم، وهذا تصريح بمفهوم قوله (الذين يقاتلونكم) واحتيج إليه لبعد الصفة بطول الكلام ولاقتضاء المقام التصريح بأهم الغايتين من القتال؛ لئلا يتوهم أن آخر الكلام نسخ أوله وأوجب قتال المشركين في كل حال.

وقوله (فلا عدوان إلا على الظالمين) قائم مقام جواب الشرط؛ لأنه علة الجواب المحذوف، والمعنى فإن انتهوا عن قتالكم ولم يقدموا عليه فلا تأخذوهم بالظنة ولا تبدءوهم بالقتال، لأنهم غير ظالمين؛ وإذ لا عدوان إلا على الظالمين وهو مجاز بدعي. والعدوان هنا إما مصدر عدا بمعنى وثب وقاتل أي فلا هجوم عليهم، وإما مصدر عدا بمعنى ظلم كاعتدى فتكون تسميته عدوانا مشاكلا لقوله (على الظالمين) كما سمي جزاء السيئة بالسوء سيئة. وهذه المشاكلة تقديرية.

(الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمان قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين[194]) جملة مستأنفة فصلت عن سوابقها؛ لأنه استئناف بياني؛ فإنه لما بين تعميم الأمكنة وأخرج منها المسجد الحرام في حالة خاصة كان السامع بحيث يتساءل عما يماثل البقاع الحرام وهو الأزمنة الحرام أعنى الأشهر الحرم التي يتوقع حظر القتال فيها.

فإن كان هذا تشريعا نازلا على غير حادثة فهو استكمال واستفصال لما تدعوا الحاجة إلى بيانه في هذا المقام المهم، وإن كان نازلا على سبب كما قيل: إن المسلمين في عام القضية لما قصدوا مكة في ذي القعدة سنة سبع معتمرين خشوا ألا يفي لهم المشركون بدخول مكة أو أن يغدروهم ويتعرضوا لهم بالقتال قبل دخول مكة وهم في شهر حرام، فإن دافعوا عن أنفسهم انتهكوا حرمة الشهر فنزلت هذه الآية، أو ما روي عن الحسن أن المشركين قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم حين اعتمر عمرة القضية: أنهيت يا محمد عن القتال في الشهر الحرام قال: نعم،

فأرادوا قتاله فنزلت هذه الآية أي إن استحلوا قتالكم في الشهر الحرام فقاتلوهم أي أباح الله لهم قتال المدافعة، وإطلاق الشهر هنا على حذف مضاف واضح التقدير من المقام ومن وصفه بالحرام، والتقدير حرمة الشهر الحرام، وتكرير لفظ الشهر على هذا الوجه غير مقصود منه التعدد بل التكرير باعتبار اختلاف جهة إبطال حرمة أي انتهاكهم حرمة تسوغ لكم انتهاك حرمة.

وقيل: معنى قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام)، أن قريشا صدتهم عن البيت عام الحديبية سنة ست ويسر الله لهم الرجوع عام القضية سنة سبع فقال لهم: هذا الشهر الذي دخلتم فيه بدل عن الذي صدتكم فيه، ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة والضحاك والسدي، يعني أنه من قبيل قولهم يوم بيوم والحرب سجال . والباء في وقله (بالشهر الحرام) للتعويض كقولهم: صاعا بصاع وليس ثمة شهران بل المراد انتهاك الحرمة منهم ومنكم وهما انتهاكان.

صفحة : 544

والتعريف في الشهر هنا في الموضوعين يجوز أن يكون تعريف الجنس وهو الأظهر، لأنه يفيد حكما عاما ويشمل كل شهر خاص من الأشهر الحرم على فرض كون المقصود شهر عمرة القضية، ويجوز أن يكون التعريف للعهد إن كان المراد شهر عمرة القضية، والأشهر الحرم أربعة: ثلاثة متتابعة هي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم، وحرمتها لوقوع الحج فيها ذهابا ورجوعا وأداء، وشهر واحد مفرد هو رجب وكان في الجاهلية شهر العمرة وقد حرّمته مضر كلها ولذلك يقال له: رجب مضر، وقد أشير إليها في قوله تعالى (منها أربعة حرم).

ومعنى كونها قصاصا أي مماثلة في المجازاة والانتصاف، فمن انتهكها بجناية يعاقب فيها جزاء جنائته، وذلك أن الله جعل الحرمة للأشهر الحرم لقصد الأمن فإذا أراد أحد أن يتخذ ذلك ذريعة إلى غدر الأمن أو الإضرار به فعلى الآخر الدفاع عن نفسه، لأن حرمة الناس مقدمة على حرمة الأزمنة، ويشمل ذلك حرمة المكان كما تقدم في قوله تعالى (ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه)، والإخبار عن الحرمات بلفظ (قصاص) إخبار بالمصدر للمبالغة.

وقوله (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه) تفرغ عن قوله (والحرمات قصاص) ونتيجة له، وهذا وجه قول الكشاف: إنه فذلّة،

وسمي جزاء الاعتداء اعتداءً مشاكلاً على نحو ما تقدم آنفاً في قوله (فلا عدوان إلا على الظالمين). وقوله (بمثل ما اعتدى عليكم). يشمل المماثلة في المقدار وفي الأحوال ككونه في الشهر الحرام أو البلد الحرام. وقوله (واتقوا الله) أمر بالاتقاء في الاعتداء أي بالألا يتجاوز الحد، لأن شأن المنتقم أن يكون عن غضب فهو مظنة الإفراط. وقوله (واعلموا أن الله مع المتقين) افتتاح الكلام بكلمة (اعلم) إيذان بالاهتمام بما سيقوله، فإن قولك في الخطاب: اعلم إنباءً بأهمية ما سيلقى للمخاطب وسيأتي بسط الكلام فيه عند قوله تعالى (واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) في سورة الأنفال، والمعنى هنا مجاز في الإعانة بالنصر والوقاية، ويجوز أن يكون المعنى: واتقوا الله في حرمة في غير أحوال الاضطرار (واعلموا أن الله مع المتقين) فهو يجعلهم بمحل عنايته. (وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة وأحسنوا إن الله يحب المحسنين)[195] هذه الجملة معطوفة على جملة (وقاتلوا في سبيل الله إلخ) فإنهم لما أمروا بقتال عدوهم وكان العدو أوفر منهم عدة حرب أيقظهم إلى الاستعداد بإنفاق الأموال في سبيل الله، فالمخاطبون بالأمر بالإنفاق جميع المسلمين لا خصوص المقاتلين.

ووجه الحاجة إلى هذا الأمر - مع أن الاستعداد للحرب مركز في الطباع تنبيه المسلمين فإنهم قد يقصرون في الإتيان على منتهى الاستعداد لعدو قوي، لأنهم قد ملئت قلوبهم إيماناً بالله وثقة به، وملئت أسماعهم بوعده الله إياهم النصر وأخيراً بقوله: (واعلموا أن الله مع المتقين) نهوا على أن تعهد الله لهم بالتأييد والنصر لا يسقط عنهم أخذ العدة المعروفة فلا يحسبوا أنهم غير مأمورين ببذل الوسع لوسائل النصر التي هي أسباب ناط الله تعالى بها مسبباتها على حسب الحكمة التي اقتضاها النظام الذي سنه الله في الأسباب ومسبباتها، فتطلب المسببات دون أسبابها غلط وسوء أدب مع خالق الأسباب ومسبباتها كي لا يكونوا كالذين قالوا لموسى (فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون) فالمسلمون إذا بذلوا وسعهم، ولم يفرطوا في شيء ثم ارتبكوا في أمر بعد ذلك فالله ناصرهم، ومؤيدهم فيما لا قبل لهم بتحصيله ولقد نصرهم الله بيدر وهم أذلة، إذ هم يومئذ جملة المسلمين وإذ لم يقصروا في شيء، فأما أقوام يتلفون أموال المسلمين في شهواتهم، ويفيتون الفرص وقت الأمن فلا يستعدون لشيء ثم يطلبون بعد ذلك من الله النصر والظفر فأولئك قوم مغرورون، ولذلك يسلط الله عليهم أعداءهم بتفريطهم. ولعله يتداركهم في خلال ذلك بلطفه فيما يرجع إلى

استبقاء الدين، والإنفاق تقدم في قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون).

صفحة : 545

وسبيل الله طريقه، والطريق إذا أضيف إلى شئ فإنما يضاف إلى ما يوصل إليه، ولما علم أن الله لا يصل إليه الناس تعين أن يكون المراد من الطريق العمل الموصول إلى مرضاة الله وثوابه، فهو مجاز في اللفظ ومجاز في الإسناد، وقد غلب سبيل الله في اصطلاح الشرع في الجهاد. أي القتال للذب عن دينه وإعلاء كلمته، وفي للظرفية لأن النفقة تكون بإعطاء العتاد، والخيل، والزاد، وكل ذلك مظروف للجهاد على وجه المجاز وليست في هنا مستعملة للتعليل.

وقوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) عطف غرض على غرض، عقب الأمر بالإنفاق في سبيل الله بالنهي عن الأعمال التي لها عواقب ضارة إبلاغا للنصيحة والإرشاد لئلا يدفع بهم يقينهم بتأييد الله إياهم إلى التفريط في وسائل الحذر من غلبة العدو، فالنهي عن الإلقاء بالنفوس إلى التهلكة يجمع معنى الأمر بالإنفاق وغيره من تصاريف الحرب وحفظ النفوس، ولذلك فالجملة فيها معنى التذييل وإنما عطفت ولم تفصل باعتبار أنها غرض آخر من أغراض الإرشاد.

والإلقاء رمي الشيء من اليد وهو يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه وإلى المرمي إليه بالي وإلى المرمي فيه بفي. والظاهر أن الأيدي هي المفعول إذ لم يذكر غيره، وأن الباء زائدة لتوكيد اتصال الفعل بالمفعول كما قالوا للمنقاد (أعطي بيده) أي أعطي يده لأن المستسلم في الحرب ونحوه يشد بيده، فزيادة الباء كزيادتها في (وهزي إليك بجذع النخلة) وقول النابغة: لك الخير إن وارت بك الأرض واحدا والمعنى ولا تعطوا الهلاك أيديكم فيأخذكم أخذ الموثق، وجعل التهلكة كالأخذ والأسر استعارة بجامع الإحاطة بالمقى، ويجوز أن تجعل اليد مع هذا مجازا عن الذات بعلاقة البعضية لأن اليد أهم شئ في النفس في هذا المعنى، وهذا في الأمرين كقول لبيد: حتى إذا ألقيت يدا في كافر أي ألقيت الشمس نفسها، وقيل الباء سببية والأيدي مستعملة في معنى الذات كناية عن الاختيار والمفعول محذوف أي لا تلقوا أنفسكم إلى التهلكة باختياركم.

والتهلكة بضم اللام اسم مصدر بمعنى الهلاك، وإنما كان اسم مصدر لأنه لم يعهد في المصادر وزن التفعلة بضم العين وإنما في المصادر التفعلة بكسر العين لكنه مصدر مضاعف العين المعتل اللام كزكى وغطى، أو المهموز اللام كجزأ وهياً، وحكى سيبويه له نظيرين في المشتقات التصرة والتسرة بضم العين من أضر وأسر بمعنى الضر والسرور، وفي الأسماء الجامدة التضنضبة والتتفلة الأول اسم شجر، والثاني ولد الثعلب ، وفي تاج العروس أن الخليل قرأها التهلكة بكسر اللام ولا أحسب الخليل قرأ كذلك؛ فإن هذا لم يرو عن أحد من القراء في المشهور ولا الشاذ فإن صح هذا النقل فلعل الخليل نطق به على وجه المثال فلم يضبط من رواه عنه حق الضبط، فإن الخليل أجل من أن يقرأ القرآن بحرف غير مأثور.

ومعنى النهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة النهي عن التسبب في إتلاف النفس أو القوم عن تحقق الهلاك بدون أن يجتني منه المقصود.

وعطف على الأمر بالإنفاق للإشارة إلى علة مشروعية الإنفاق وإلى سبب الأمر به فإن ترك الإنفاق في سبيل الله والخروج بدون علة إلقاء باليد للهلاك كما قيل:

كساع إلى الهيجا بغير سلاح فلذلك وجب الإنفاق، ولأن اعتقاد كفاية الإيمان بالله ونصر دينه في هزم الأعداء اعتقاد غير صحيح، لأنه كالذي يلقي بنفسه للهلاك ويقول سينجيني الله تعالى، فهذا النهي قد أفاد المعنيين جميعاً وهذا من أبداع الإيجاز.

وفي البخاري عن ابن عباس وجماعة من التابعين في معنى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) لا تتركوا النفقة في سبيل الله وتخافوا العيلة وإن لم يكن إلا سهم أو مقص فأت به.

وقد قيل في تفسير (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) أقوال: الأول أن أنفقوا أمر بالنفقة على العيال، والتهلكة: الإسراف فيها أو البخل الشديد رواه البخاري عن حذيفة، ويبيده قوله في سبيل الله وإن إطلاق التهلكة على السرف بعيد وعلى البخل أبعد.

الثاني أنها النفقة على الفقراء أي الصدقة والتهلكة الإمساك وبيده عدم مناسبة العطف وإطلاق التهلكة على الإمساك.

الثالث الإنفاق في الجهاد، والإلقاء إلى التهلكة الخروج بغير زاد.

الرابع الإلقاء باليد إلى التهلكة: الاستسلام في الحرب أي لا تستسلموا للأسر.

الخامس أنه الاشتغال عن الجهاد وعن الإنفاق فيه بإصلاح أموالهم. روى الترمذي عن أسلم أبي عمران قال: كنا بمدينة الروم القسطنطينية فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم فخرج إليهم من المسلمين مثلهم فحمل رجل من المسلمين على صف للروم حتى دخل فيهم فصاح الناس وقالوا: سبحان الله يلقي بيديه إلى التهلكة، فقام أبو أيوب الأنصاري فقال: يا أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل وإنما أنزلت فينا معاشر الأنصار لما أعز الله الإسلام وكثر ناصروه وقال بعضنا لبعض سرا دون رسول الله: إن أموالنا قد ضاعت وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه فلو أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع منها فانزل الله على نبيه يرد علينا ما قلنا: (وأنفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة) فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزوا، والآية تتحمل جميع المعاني المقبولة.

ووقوع فعل تلقوا في سياق النهي يقتضي عموم كل إلقاء باليد للتهلكة أي كل تسبب في الهلاك عن عمد فيكون منهيا عنه محرما ما لم يوجد مقتض لإزالة ذلك التحريم وهو ما يكون حفظه مقدما على حفظ النفس مع تحقق حصول حفظه بسبب الإلقاء بالنفس إلى الهلاك أو حفظ بعضه بسبب ذلك.

فالتفريط في الاستعداد للجهاد حرام لا محالة لأنه إلقاء باليد إلى التهلكة، وإلقاء بالأمة والدين إليها بإتلاف نفوس المسلمين، وقد اختلف العلماء في مثل هذا الخبر الذي رواه الترمذي عن أبي أيوب وهو اقتحام الرجل الواحد على صف العدو فقال القاسم بن محمد من التابعين وعبد الملك بن الماجشون وابن خوير منداد من المالكية ومحمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة: لا بأس بذلك إذا كان فيه قوة وكان بنية خالصة لله تعالى وطمع في نجاته أو في نكاية العدو أو قصد تجرئة المسلمين عليهم، وقد وقع ذلك من بعض المسلمين يوم أحد بمراى النبي صلى الله عليه وسلم، فإن لم يكن كذلك كان من الإلقاء إلى التهلكة.

وقوله تعالى (وأحسنوا) الإحسان فعل النافع الملائم، فإذا فعل فعلا نافعا مؤلما لا يكون محسنا فلا تقول إذا ضربت رجلا تاديبا: أحسنت إليه ولا إذا جاريته في ملذات مضره أحسنت إليه، وكذا إذا فعل فعلا مضرا ملائما لا يسمى محسنا.

وفي حذف متعلق أحسنوا تنبيه على أن الإحسان مطلوب في كل حال ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: (إن الله كتب الإحسان على كل شيء).

وفي الأمر بالإحسان بعد ذكر الأمر باعتداء على المعتدي والإنفاق في سبيل الله والنهي عن الإلقاء باليد إلى التهلكة إشارة إلى أن كل هاته الأحوال يلابسها الإحسان وبحف بها، ففي الاعتداء يكون الإحسان بالوقوف عند الحدود والاقتصاد في الاعتداء والاعتناء بما يحصل به الصلاح المطلوب، وفي الجهاد في سبيل الله يكون الإحسان بالرفق بالأسير والمغلوب وبحفظ أموال المغلوبين وديارهم من التخريب والتحريق، والعرب تقول: ملكت فأسجح ، والحذر من الإلقاء باليد إلى التهلكة إحسان.

وقوله (إن الله يحب المحسنين) تذييل للترغيب في الإحسان، لأن محبة الله عبده غاية ما يطلبه الناس إذ محبة الله العبد سبب الصلاح والخير دنيا وآخره، واللام للاستغراق العرفي والمراد المحسنون من المؤمنين.

(وأتموا الحج والعمرة لله فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك) هذا عود إلى الكلام على العمرة فهو عطف على قوله: (وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها) إلخ. وما بينهما استطراد أو اعتراض، على أن عطف الأحكام بعضها على بعض للمناسبة طريقة قرآنية فلك أن تجعل هذه الجملة عطفا على التي قبلها عطف قصة على قصة. ولا خلاف في أن هذه الآية نزلت في الحديبية سنة ست حين صد المشركون المسلمين عن البيت كما سيأتي في حديث كعب بن عجرة، وقد كانوا ناوين العمرة وذلك قبل أن يفرض الحج فالمقصود من الكلام هو العمرة؛ وإنما ذكر الحج على وجه الإدماج تبشيرا بأنهم سيتمكنون من الحج فيما بعد، وهذا من معجزات القرآن.

صفحة : 547

والإتمام إكمال الشيء والإتيان على بقايا ما بقي منه حتى يستوعب جميعه.

ومثل هذا الأمر المتعلق بوصف فعل يقع في كلامهم على وجهين: أحدهما وهو الأكثر أن يكون المطلوب تحصيل وصف خاص للفعل المتعلق به الوصف كالإتمام في قوله تعالى (وأتموا الحج) أي كملوه إن شرعتم فيه، وكذا قوله تعالى (ثم أتموا الصيام إلى الليل) على ما اخترناه وقوله تعالى (فأتموا إليهم عهدهم)، ومثله أن تقول: أسرع السير للذي يسير سيرا بطيئا، وثانيهما أن يجئ الأمر بوصف الفعل مرادا به تحصيل الفعل من أول وهلة على تلك

الصفة نظير قوله تعالى (ولأتم نعمتي عليكم)، وذلك كقولك: أسرع السير فإدع لي فلانا تخاطب به مخاطبا لم يشرع في السير بعد، فأنت تأمره بإحداث سير سريع من أول وهلة، ونظيره قولهم: وسع فم الركبة -وقولهم: وسع كم الجبة وضيق جيبها أي أوجدها كذلك من أول الأمر، وهذا ضرب من ضروب التعبير ليس بكناية ولا مجاز، ولكنه أمر بمجموع شيئين وهو أقل؛ لأن الشأن أن يكون المطلوب بصيغة الأمر ابتداء هو الحدث الذي منه مادة تلك الصيغة.

والآية تحتمل الاستعمالين، فإن كان الأول فهي أمر بإكمال الحج والعمرة، بمعنى إلا يكون حجا وعمرة مشوبين بشغب وفتنة واضطراب أو هي أمر بإكمالهما وعدم الرجوع عنهما بعد الإهلال بهما ولا يصددهم عنهما شأن العدو، وإن كان الثاني فهي أمر بالإتيان بهما تامين أي مستكملين ما شرع فيهما: والمعنى الأول أظهر وأنسب بالآيات التي قبلها، وكان هذا التحريض مشير إلى أن المقصود الأهم من الحج والعمرة هنا هما الصلوات في الحج وكذا في العمرة على القول بوجوبها.

واللام في الحج والعمرة لتعريف الجنس، وهما عبادتان مشهورتان عند المخاطبين متميزتان عن بقية الأجناس، فالحج هو زيارة الكعبة في موسم معين في وقت واحد للجماعة وفيه وقوف عرفة، والعمرة زيارة الكعبة في غير موسم معين وهي لكل فرد بخصوصه، وأصل الحج في اللغة بفتح الحاء وكسرهما تكرر القصد إلى الشيء أو كثرة قاصديه. وعن ابن السكيت: الحج كثرة الاختلاف والتردد يقال حج بنو فلان فلانا أطالوا الاختلاف إليه وفي الأساس: فلان تحجه الرفاق أي تقصده اه. فجعله مفيدا بقصد من جماعة كقول المخبل السعدي واسمه الربيع:

وأشهد من عوف حلولا كثيرة
سب الزبيرقانا لمزغفرا والحج من أشهر العبادات عند العرب وهو مما ورثوه عن شريعة إبراهيم عليه السلام كما حكى الله ذلك. بقوله (وأذن في الناس بالحج) الآية حتى قيل: إن العرب هم أقدم أمة عرفت عندها عادة الحج، وهم يعتقدون أن زيارة الكعبة سعى لله تعالى قال النابغة يصف الحجيج ورواحلهم:

عليهن شعث عامدون لربهم
كأطراف الحني خواشع وكانوا يتجردون عند الإحرام من مخيط الثياب ولا يمسون الطيب ولا يقربون النساء ولا يصطادون، وكان الحج طوافا بالبيت وسعيا بين الصفا والمروة ووقوفا بعرفة ونحرا بمنى.

وربما كان بعض العرب لا يأكل مدة الحج أقطا ولا سمنا أي لأنه أكل المترفهين ولا يستظل بسقف، ومنهم من يحج متجردا من

الثياب، ومنهم من لا يستظل من الشمس، ومنهم من يحج صامتا لا يتكلم، ولا يشربون الخمر في أشهر الحج، ولهم في الحج مناسك وأحكام ذكرناها في تاريخ العرب، وكان للأمم المعاصرة للعرب حجوج كثيرة، وأشهر الأمم في ذلك اليهود فقد كانوا يحجون إلى الموضع الذي فيه تابوت العهد أي إلى هيكل أورشليم وهو المسجد الأقصى ثلاث مرات في السنة ليدبحوا هناك فإن القرابين لا تصح إلا هناك ومن هذه المرات مرة في عيد الفصح. واتخذت النصارى زيارات كثيرة، حجا، أشهرها زياراتهم لمنازل ولادة عيسى عليه السلام وزيارة أورشليم، وكذا زيارة قبر ماربولس وقبر ماربطرس برومة، ومن حج النصارى الذي لا يعرفه كثير من الناس وهو أقدم حجهم أنهم كانوا قبل الإسلام يحجون إلى مدينة عسقلان من بلاد السواحل الشامية، والمظنون أن الذين ابتدعوا حجها هن نصارى الشام من الغساسنة لقصد صرف الناس عن زيارة الكعبة وقد ذكره سحيم عبد بني الحسحاس وهو من المخضرمين في قوله يصف وحوشا جرفها السيل:

كان الوحوش به عسقلا
في قرن حج ذيافا

ن صادفن

صفحة : 548

أي أصابهن سم فقتلن وقد ذكر ذلك أئمة اللغة، وقد كان للمصريين والكلدان حج إلى البلدان المقدسة عندهم، ولليونان زيارات كثيرة لمواقع مقدسة مثل أولمبيا وهيكل زفس وللهند حجوج كثيرة. والمقصود من هذه الآية إتمام العمرة التي خرجوا لقضائها وذكر الحج معها إدماج، لأن الحج لم يكن قد وجب يومئذ، إذ كان الحج بيد المشركين ففي ذكره بشارة بأنه يوشك أن يصير في قبضة المسلمين.

وأما العمرة فهي مشتقة من التعمير وهو شغل المكان ضد الإخلاء ولكنها بهذا الوزن لا تطلق إلا على زيارة الكعبة في غير أشهر الحج، وهي معروفة عند العرب وكانوا يجعلون ميقاتها ما عدا أشهر ذي الحجة والمحرم وصفر، فكانوا يقولون (إذا برئ الدبر، وعفا الأثر، وخرج صفر، حلت العمرة لمن اعتمر). ولعلمهم جعلوا ذلك لتكون العمرة بعد الرجوع من الحج وإراحة الرواحل. واصطلح المضربون، على جعل رجب هو شهر العمرة ولذلك حرّمته مضر فلقب بربح مضر، وتبعهم بقية العرب، ليكون المسافر

للعمرة آمنة من عدوه؛ ولذلك لقبوا رجا منصل السنة ويرون العمرة في أشهر الحج فجورا.

وقوله (لله) أي لأجل الله وعبادته والعرب من عهد الجاهلية لا ينوون الحج إلا لله ولا العمرة إلا له، لأن الكعبة بيت الله وحرمه، فالتقييد هنا بقوله (لله) تلويح إلى أن الحج والعمرة ليسا لأجل المشركين وإن كان لهم غيها منفعة وكانوا هم سدنة الحرم، وهم الذين منعوا المسلمين منه، كي لا يسأم المسلمون من الحج الذي لاقوا فيه أذى المشركين فليل لهم إن ذلك لا يصد عن الرغبة في الحج والعمرة، لأنكم إنما تحجون لله لا لأجل المشركين، ولأن الشيء الصالح المرغوب فيه إذا حف به ما يكره لا ينبغي أن يكون ذلك صارفا عنه، بل يجب إزالة ذلك العارض عنه، ومن طرق إزالته القتال المشار إليه بالآيات السابقة.

وبجوز أن يكون التقييد بقوله (لله) لتجريد النية مما كان يخامر نوايا الناس في الجاهلية من التقرب إلى الأصنام، فإن المشركين لما وضعوا هبلا على الكعبة ووضعوا إسافا ونائلة على الصفا والمروة قد أشركوا بطوافهم وسعيهم الأصنام مع الله تعالى. وقد يكون القصد من هذا التقييد كلتا الفائدتين.

وليس في الآية حجة عند مالك وأبي حنيفة رحمهما الله على وجوب الحج ولا العمرة ولكن دليل حكم الحج والعمرة عندهما غير هذه الآية، وعليه فمحمل الآية عندهما على وجوب هاتين العبادتين لمن أحرم لهما، فأما مالك فقد عددهما من العبادات التي تجب بالشروع فيها وهي سبع عبادات عندنا هي الصلاة، والصيام، والاعتكاف، والحج، والعمرة، والطواف، والإتمام، وأما أبو حنيفة فقد أوجب النوافل كلها بالشروع.

ومن لم ير وجوب النوافل بالشروع ولم ير العمرة واجبة يجعل حكم إتمامها كحكم أصل الشروع فيها ويكون الأمر بالإتمام في الآية مستعملا في القدر المشترك من الطلب اعتمادا على القرآن، ومن هؤلاء من قرأ، والعمرة حتى لا تكون فيما سماه الأمر بالإتمام بناء على أن الأمر للوجوب فيختص بالحج.

وجعلها الشافعية دليلا على وجوب العمرة كالحج، ووجه الاستدلال له أن الله أمر بإتمامها فإذا أن يكون الأمر بالإتمام مرادا به الإتيان بهما تامين أي مستجمعي الشرائط والأركان، فالمراد بالإتمام إتمام المعنى الشرعي على أحد الاستعمالين السابقين، قالوا: إذ ليس هنا كلام على الشروع حتى يؤمر بالإتمام، ولأنه معضود بقراءة (وأقيموا الحج) وإما أن يكون المراد بالإتمام هنا الإتيان على آخر العبادة فهو يستلزم الأمر بالشروع، لأن الإتمام يتوقف على الشروع، وما لا يتم

الواجب إلا به فهو واجب فيكون الأمر بالإتمام كناية عن الأمر بالفعل.

صفحة : 549

والحق أن حمل الأمر في ذلك على الأمر بأصل الماهية لا بصفتها استعمال قليل كما عرفت، وقراءة: (وأقيموا) لشذوذها لا تكون داعيا للتأويل، ولا تنزل منزلة خبر الآحاد، إذا لم يصح سندها إلى من نسبت إليه وأما على الاحتمال الأول فلأن التكني بالإتمام عن إيجاب الفعل مصير إلى خلاف الظاهر مع أن اللفظ صالح للحمل على الظاهر؛ بأن يدل على معنى: إذا شرعتم فأتوا الحج والعمرة، فيكون من دلالة الاقتضاء، ويكون حقيقة وإيجازاً بديعاً، وهو الذي يؤذن به السياق كما قدمنا، لأنهم كانوا نواوا العمرة، على أن شأن إيجاب الوسيلة بإيجاب المتوسل إليه أن يكون المنصوص على وجوبه هو المقصد فكيف يدعي الشافعية أن أتوا هنا مراد منه إيجاب الشروع، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب كما أشار له العصام.

فالحق أن الآية ليست دليلاً لحكم العمرة وقد اختلف العلماء في حكمها: فذهب مالك وأبو حنيفة إلى أنها سنة قال مالك: لا أعلم أحدا رخص في تركها وهذا هو مذهب جابر ابن عبد الله وابن مسعود من الصحابة والنخعي من التابعين. وذهب الشافعي وأحمد وابن الجهم من المالكية إلى وجوبهما، وبه قال عمر وابن عمر وابن عباس من الصحابة وعطاء، وطاووس، ومجاهد، والحسن، وابن سيرين، والشعبي وسعيد بن جبير، وأبو بردة، ومسروق، وإسحاق بن راهويه.

ودليلنا حديث جابر بن عبد الله، وقيل: يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحج فقال: لا، وأن تعتمروا فهو أفضل، أخرجه الترمذي، ولأن عبادة مثل هذه ولو كانت واجبة لأمر بها النبي صلى الله عليه وسلم ولا يثبت وجوبها بتلفيقات ضعيفة، وقد روى عن ابن مسعود أنه كان يقول: لولا التحرج وأني لم أسمع من رسول الله في ذلك شيئاً قلت: العمرة واجبة أه محل الاحتجاج قوله: لم أسمع إلخ، ولأن الله تعالى قال (ولله على الناس حج البيت) ولم يذكر العمرة، ولأنه لا يكون عبادتان واجبتان هما من نوع واحد.

ولأن شأن العبادة الواجبة أن تكون مؤقتة، واحتج أصحابنا أيضاً بحديث: بني الإسلام على خمس وحديث جبريل في الإيمان والإسلام ولم يذكر فيها العمرة، وحديث الأعرابي الذي قال: لا أزيد ولا

أنقص: فقال: أفلح إن صدق ولم يذكر العمرة ولم يحتج الشافعية بأكثر من هذه الآية، إذ قرنت فيها مع الحج، ويقول بعض الصحابة وبالاحتياط.

واحتج عمر بن الخطاب بهذه الآية على منع التمتع وهو الإحرام بعمرة ثم الحل منها في مدة الحج ثم الحج في عامة ذلك قبل الرجوع إلى بلده، ففي البخاري أخرج حديث أبي موسى الأشعري قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى قوم باليمن فجئت وهو بالبطحاء عام حجة الوداع فقال: بم أهلت؟ فقلت: أهلت كإهلال النبي قال: أحسنت هل معك من هدي؟ قلت: لا، فأمرني فطفت بالبيت وبالصفا وبالمروة ثم أمرني فأحللت فأتيت امرأة من قومي فمشطتني أو غسلت رأسي، ثم أهلت بالحج فكنت أفتي الناس به حتى خلافة عمر فذكرته له فقال: أن تأخذ بكتاب الله، فإنه يأمرنا بالتمام، قال تعالى (وأتموا الحج والعمرة لله) وأن تأخذ بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فإنه لم يحل حتى بلغ الهدي محله، يريد عمر والله أعلم أن أبا موسى أهل بإهلال كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم، والنبي كان مهلاً بحجة وعمرة معا فهو قارن والقارن متلبس بحج، فلا يجوز أن يحل في أثناء حجة وتمسك بفعل الرسول عليه السلام أنه كان قارناً ولم يحل، وهذا مبني على عدم تخصيص المتواتر بالآحاد كما هو قوله في حديث فاطمة ابنة قيس في النفقة. وقوله (فإن أحصرتم فما استيسر من الهدي) عطف على (أتموا)، والفاء للتفريع الذكري فإنه لما أمر بإتمام الحج والعمرة ذكر حكم ما يمنع من ذلك الإتمام.

ولا سيما الحج؛ لأن وقته يفوت غالباً بعد ارتفاع المانع، بخلاف العمرة، والإحصار في كلام العرب منع الذات من فعل ما، يقال: أحصره منعه مانع قال تعالى (للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله) أي منعهم الفقر من السفر للجهاد وقال ابن ميادة: وما هجر ليلى أن تكون تباعدت عليك ولا أن أحصرتك شغول

صفحة : 550

وهو فعل مهموز لم تكسبه همزته تعدية، لأنه مرادف حصره ونظيرهما صده، وأصده هذا قول المحققين من أئمة اللغة، ولكن كثر استعمال أحصر المهموز في المنع الحاصل من غير العدو، وكثر استعمال حصر المجرد في المنع من العدو، قال (وخذوهم واحضروهم) فهو حقيقة في المعنيين ولكن الاستعمال غلب أحدهما

كما قال الزمخشري في الكشاف، ومن اللغويين من قال: أحصر حقيقة في منع غير العدو وحصر حقيقة في منع العدو وهو قول الكسائي وأبي عبيدة والزجاج، ومن اللغويين من عكس وهو ابن فارس لكنه شاذ جدا.

وجاء الشرط بحرف إن لأن مضمون الشرط كربه لهم فألقى إليهم الكلام إلقاء الخبر الذي يشك في وقوعه، والمقصود إشعارهم بان المشركين سيمنعونهم من العمرة وقد اختلف الفقهاء في المراد من الإحصار في هذه الآية على نحو الاختلاف في الوضع أو في الاستعمال والأظهر عندي أن الإحصار هنا أطلق على ما يعم المنع من عدو أو من غيره بقربنة قوله تعالى عقبه: فإذا أمنتم فإنه ظاهر قوي في أن المراد منه الأمن من خوف العدو، وأن هذا التعميم فيه قضاء حق الإيجاز في جمع أحكام الإحصار ثم تفريقها كما سألناه عند قوله تعالى (فإذا أمنتم)، وكان هذا هو الذي يراه مالك رحمه الله، ولذلك لم يحتج في الموطأ على حكم الإحصار بغير عدو بهذه الآية، وإنما احتج بالسنة وقال جمهور أصحابه أريد بها المنع الحاصل من مرض ونحوه دون منع العدو، بناء على أن إطلاق الإحصار على هذا المنع هو الأكثر في اللغة.

ولأن هذه الآية جعلت على المحصر هديا ولم ترد السنة بمشروعية الهدى فيمن حصره العدو أي مشروعية الهدى لأجل الإحصار أما من ساق معه الهدى فعليه نسكه لا لأجل الإحصار، ولذلك قال مالك بوجوب الهدى على من أحصر بمرض أو نفاس أو كسر من كل ما يمنعه أن يقف الموقف مع الناس مع وجوب الطواف والسعي عند زوال المانع ووجوب القضاء من قابل لما في الموطأ من حديث معبد بن حزابة المخزومي أنه صرع ببعض طريق مكة وهو محرم فسأل ابن عمر وابن الزبير ومروان بن الحكم فكلهم أمره أن يتداوى ويفتدى، فإذا أصح اعتمر. فحل من إحرامه ثم عليه حج قابل، وأن عمر بن الخطاب أمر بذلك أبا أيوب وهبار بن الأسود حين فاتهما وقوف عرفه، بخلاف حصار العدو، واحتج في الموطأ بأن النبي صلى الله عليه وسلم لم يأمر أحدا من أصحابه ولا من كان معه أن يقضوا شيئا ولا أن يعودوا لشيء، ووجه أصحابنا ذلك بالتفرقة؛ لأن المانع في المرض ونحوه من ذات الحاج؛ فلذلك كان مطالباً بالإتمام، وأما في إحصار العدو فالمانع خارجي، والأظهر في الاستدلال أن الآية وإن صلحت لكل منع لكنها في منع غير العدو أظهر وقد تأيدت أظهرتها بالسنة، وقال الشافعي: لا قضاء فيهما وهو ظاهر الآية للاقتصار على الهدى وهو اقتصار على مفهوم الآية ومخالفة ما ثبت بالسنة، وقال أبو حنيفة: كل منع من عدو أو مرض

فيه وجوب القضاء والهدي ولا يجب عليه طواف ولا سعي بعد زوال عذره بل إن نحر هديه حل والقضاء عليه. ولا يلزمه ما يقتضيه حديث الحديبية؛ لأن الآية إن كانت نزلت بعده فعمومها نسخ خصوص الحديث، وإن نزلت قبله فهو آحاد لا يخص القرآن عنده، على أن حديث الحديبية متواتر؛ لأن الذين شهدوا النبي صلى الله عليه وسلم يومئذ يزيدون على عدد التواتر، ولم ينقل عنهم ذلك مع أنه مما تتوافر الدواعي على نقله. وقال الشافعي: المراد هنا منع العدو بقريظة قوله (فإذا أمنتهم) ولأنها نزلت في عام الحديبية وهو إحصار عدو؛ ولذلك أوجب الهدي على المحصر أما محصر العدو فبنص الآية، وأما غيره فبالقياس عليه. وعليه: إن زال عذره فعليه الطواف بالبيت والسعي. ولم يقل بوجوب القضاء عليه؛ إذ ليس في الآية ولا في الحديث. وقوله (فما استيسر من الهدي) جواب الشرط وهو مشتمل على أحد ركني الإسناد وهو السند إليه دون المسند فلا بد من تقدير دل عليه قوله (من الهدي) وقدره في الكشف فعليكم، والأظهر أن يقدر فعل أمر أي فاهدوا ما استيسر من الهدي، وكلا التقديرين دال على وجوب الهدي. ووجوبه في الحج ظاهر وفي العمرة كذلك؛ بأنها مما يجب إتمامه بعد الإحرام باتفاق الجمهور. (واستيسر) هنا بمعنى يسر فالسين والتاء للتأكيد كاستصعب عليه بمعنى صعب أي ما أمكن من الهدي بإمكان تحصيله وإمكان توجيهه، فاستيسر هنا مراد به جميع وجوه التيسر.

صفحة : 551

والهدي اسم الحيوان المتقرب به لله في الحج فهو فعل من أهدى، وقيل هو جمع هدية كما جمعت جدية السرج على جدي، فإن كان اسماً فمن بيانية، وإن كان جمعاً فمن تبعيضية، وأقل ما هو معروف عندهم من الهدي الغنم، ولذلك لم يبينه الله تعالى هنا، وهذا الهدي إن كان قد ساقه قاصد الحج والعمرة معه ثم أحصر فالبعث به إن أمكن واجب، وإن لم يكن ساقه معه فعليه توجيهه على الخلاف في حكمه من وجوبه وعدمه، والمقصود من هذا تحصيل بعض مصالح الحج بقدر الإمكان، فإذا فاتت المناسك لا يفوت ما ينفع فقراء مكة ومن حولها. وقوله (ولا تحلقوا رؤوسكم) الآية بيان لملازمة حالة الإحرام حتى ينحر الهدي، وإنما خص النهي عن الحلق دون غيره من منافيات

الإحرام كالطيب تمهيدا لقوله (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه) ويعلم استمرار حكم الإحرام في البقية بدلالة القياس والسياق وهذا من مستتبعات التراكيب وليس بكناية عن الإحلال لعدم وضوح الملازمة.

والمقصود من هذا تحصيل بعض ما أمكن من أحوال المناسك وهو استبقاء الشعث المقصود في المناسك.

والمحل بفتح الميم وكسر الحاء مكان الحلول أو زمانه يقال: حل بالمكان يحل بكسر الحاء وهو مقام الشيء والمراد به هنا مبلغه وهو ذبحه للفقراء، وقيل محله: هو محل ذبح الهدايا وهو منى والأول قول مالك.

وقوله (فمن كان منكم مريضا أو به أذى من رأسه) الآية، المراد مرض يقتضي الحلق سواء كان المرض بالجسد أم بالرأس، وقوله (أو به أذى من رأسه) كناية عن الوسخ الشديد والقمل، لكرهية التصريح بالقمل. وكلمة من للابتداء أي أذى ناشئ عن رأسه. وفي البخاري عن كعب بن عجرة قال حملت إلى النبي والقمل يتناثر على وجهي، فقال ما كنت أرى الجهد قد بلغ بك هذا، أما تجد شاة؟ قلت: لا، قال: صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين لكل مسكين نصف صاع من طعام واحلق رأسك، فنزلت هذه الآية في خاصة وهي لكم عامة اه ومن لطائف القرآن ترك التصريح بما هو مرذول من الألفاظ.

وقوله (فدية من صيام) محذوف المسند إليه لظهوره أي عليه. والمعنى فليحلق رأسه وعليه فدية، وقرينة المحذوف قوله (ولا تحلقوا رؤوسكم) وقد أجمل الله الفدية ومقدارها وبينه حديث كعب بن عجرة، والنسك بضمين وبسكون السين مع تثليث النون العبادة ويطلق على الذبيحة المقصود منها التعبد وهو المراد هنا مشتق من نسك كنصر وكرم إذا عبد وذبح لله وسمي العابد ناسكا، وأغلب إطلاقه على الذبيحة المتقرب بها إلى معبود وفي الحديث والآخر يوم تأكلون فيه من نسككم يعني الضحية.

(فإذا أمنتم فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) الفاء للعطف على (أحصرتم) إن كان المراد من الأمن زوال الإحصار المتقدم، ولعلها نزلت بعد أن فرض الحج، لأن فيها ذكر التمتع وذكر صيام المتمتع إن لم يجد هديا ثلاثة أيام في مدة الحج وسبعة إذا رجع إلى أفقه وذلك لا يكون إلا بعد تمكنهم من فعل الحج والفاء لمجرد التعقيب الذكري.

وجيء بإذا فعل الشرط مرغوب فيه، والأمن ضد الخوف، وهو أيضا السلامة من كل ما يخالف منه أمن كفرح أمانا، وأمانا، وأمنة، وإمنا بكسر الهمزة وهو قاصر بالنسبة إلى المأمون منه فيتعدى بمن تقول: أمنت من اعدو، ويتعدى إلى المأمون تقول: أمنت فلانا إذا جعلته أمانا منك، والأظهر أن الأمن ضد الخوف من العدو ما لم يصرح بمتعلقه وفي القرآن ثم أبلغه مأمنه فإن لم يذكر له متعلق نزل منزلة اللازم فدل على عدم الخوف من القتال وقد تقدم في قوله تعالى (رب اجعل هذا بلدا آمنا .) وهذا دليل على المراد بالإحصار فيما تقدم ما يشمل منع العدو ولذلك قيل إذا أمنتكم ويؤيده أن الآيات نزلت في شأن عمرة الحديبية كما تقدم فلا مفهوم للشرط هنا؛ لأنه خرج لأجل حادثة معينة، فالآية دلت على حكم العمرة، لأنها لا تكون إلا مع الأمن، وذلك أن المسلمين جاءوا في عام عمرة القضاء معتمرين وناوين إن مكثوا من الحج أن يحجوا، ويعلم حكم المريض ونحوه إذا زال عنه المانع بالقياس على حكم الخائف.

صفحة : 552

وقوله (فمن تمتع) جواب إذا والتقدير فإذا أمنتكم بعد الإحصار وفاتكم وقت الحج وأمكنتكم أن تعتمروا فاعتمروا وانتظروا إلى عام قابل، واغتنموا خير العمرة فمن تمتع بالعمرة فعليه هدي عوضا عن هدي الحج، فالظاهر أن صدر الآية أريد به الإحصار الذي لا يتمكن معه المحصر من حج ولا عمرة، وأن قوله (فإذا أمنتكم) أريد به حصول الأمن مع إمكان الإتيان بعمرة وقد فات وقت الحج، أي أنه فات الوقت ولم يفته مكان الحج، ويعلم أن من أمن وقد بقى ما يسعه بأن يحج عليه أن يحج.

ومعنى (تمتع بالعمرة إلى الحج) انتفع بالعمرة عاجلا، والانتفاع بها إما بمعنى الانتفاع بثوابها، أو بسقوط وجوبها إن قيل إنها واجبة مع إسقاط السفر لها إذ هو قد أداها في سفر الحج، وإما بمعنى الانتفاع بالحل منها ثم إعادة الإحرام بالحج فانتفع بالأبقى في كلفه الإحرام مدة طويلة، وهذا رخصة من الله تعالى، إذ أباح العمرة في مدة الحج بعد أن كان ذلك محظورا في عهد الجاهلية إذ كانوا يرون العمرة في أشهر الحج من أعظم الفجور.

فالباء في قوله (بالعمرة) صلة فعل تمتع، وقوله إلى أحج متعلق بمحذوف دل عليه معنى (إلى) متربصا إلى وقت الحج أو بالغا إلى وقت الحج أي أيامه وهي عشر ذي الحجة وقد فهم من كلمة إلى

أن بين العمرة والحج زمنا لا يكون فيه المعتمر محرما وهو الإحلال الذي بين العمرة والحج في التمتع والقران، فعليه ما استيسره من الهدي لأجل الإحلال الذي بين الإحرامين، وهذا حيث لم يهد وقت الإحصار فيما أراه والله أعلم، والآية جاءت بلفظ التمتع على المعنى اللغوي أي الانتفاع وأشارت إلى ما سماه المسلمون بالتمتع وبالقران وهو من شرائع الإسلام التي أبطل بها شريعة الجاهلية، واسم التمتع يشملها لكنه خص التمتع بأن يحرم الحاج بعمرة في أشهر الحج ثم يحل منها ثم يحج من عامه ذلك قبل الرجوع إلى أفقه، وخص القران بأن يقترن الحج والعمرة في إهلال واحد ويبدأ في فعله بالعمرة ثم يحل منها ويجوز له أن يردف الحج على العمرة كان ذلك شرعه الله رخصة للناس، وإبطالا لما كانت عليه الجاهلية من منع العمرة في أشهر الحج، وفرض الله عليه الهدي جبرا لما كان يتجشمه من مشقة الرجوع إلى مكة لأداء العمرة كما كانوا في الجاهلية ولذلك سماه تمتعا. وقد اختلف السلف في التمتع وفي صغته فالجمهور على جوازه، وأنه يحل من عمرته التي أحرم بها في أشهر الحج ثم يحرم بعد ذلك في حجة في عامه ذلك، وكان عثمان بن عفان لا يرى التمتع وينهى عنه في خلافته، ولعله كان يتأول هذه الآية بمثل ما تأولها ابن الزبير كما يأتي قريبا، وخالفه علي وعمران بن حصين، وفي البخاري عن عمران بن حصين تمتعنا على عهد النبي ونزل القرآن ثم قال رجل من برأيه ما شاء يريد عثمان وكان عمر بن الخطاب لا يرى للقران إذا أحرم بعمرة وبحجة معا وتم السعي بين الصفا والمروة أن يحل من إحرامه حتى يحل من إحرام حجه فقال له أبو موسى الأشعري إني جئت من اليمن فوجدت رسول الله بمكة محرما أي عام الوداع فقال لي بم أهلت؟ قلت أهلت بإهلال كإهلال النبي فقال لي هل معك هدي قلت لا فأمرني فطفت وسعيت فأحللت وغسلت رأسي ومشطتني امرأة من عبد القيس، فلما حدث أبو موسى عمر بهذا قال عمر إن نأخ بكتاب الله فهو يأمرنا بالإتمام وإن نأخذ بسنة رسوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدي محله ، وجمهور الصحابة والفقهاء يخالفون رأي عمر ويأخذون بخبر أبي موسى؛ وبحديث علي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لولا أن معي الهدي لأحللت ، وقد ينسب بعض الناس إلى عمر أنه لا يرى جواز التمتع وهو وهم وإنما رأى عمر لا يجوز الإحلال من العمرة في التمتع إلى أن يحل من الحج وذلك معنى قوله فإنه لم يحل حتى بلغ الهدي محله، فلعله رأى الإحلال للمتلبس بنية الحج منافيا لنيته وهو ما عبر عنه بالإتمام ولعله كان لا يرى الأحاد مخصصا للمتواتر من كتاب أو

سنة لأن فعل النبي صلى الله عليه وسلم هنا متواتر، إذ قد شهدته كثير من أصحابه ونفلوا حجه وأنه أهل بها جميعا.

صفحة : 553

نعم كان أبو بكر وعمر يريان أفراد الحج أفضل من التمتع والقران وبه أخذ مالك، روى عنه محمد بن الحسن أنه يرجح أحد الحديثين المتعارضين بعمل الشيخين، وكان عبد الله بن الزبير رضي الله عنه يرى التمتع خاصا بالمحصر إذا تمكن من الوصول إلى البيت بعد أن فاته وقوف عرفه فيجعل حجته عمرة ويحج في العام القابل، وتأول قوله تعالى إلى الحج أي إلى وقت الحج القابل والجمهور يقولون إلى الحج أي إلى أيام الحج.

وقوله (فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام) الآية عطفت على (فمن تمتع) لأن فمن تمتع مع جوابه وهو (فما استيسر) مقدر فيه معنى فمن تمتع واجدا الهدى فعطفت عليه فمن لم يجد.

وجعل الله الصيام بدلا عن الهدى زيادة في الرخصة والرحمة ولذلك شرع الصوم مفرقا فجعله عشر' أيام ثلاثة منها ف[أيام الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج.

فقوله (في الحج) أي في أشهره إن كان أمكنه الاعتمار قبل انقضاء مدة الحج، فإن لم يدرك الحج واعتمر فتلك صفة أخرى لا تعرض إليها في الآية.

وقوله (تلك عشرة كاملة) فذلكة الحساب أي جامعته فالحاسب إذا ذكر عددين فصاعدا قال عند إرادة جمع الأعداد فذلك أي المعدود كذا فصيغت لهذا القول صيغة نحت مثل بسم الله إذا قال باسم الله وحوقل إذا قال لا حول ولا قوة إلا بالله فحروف فذلكة متجمعة من حروف فذلك كما قال الأعشى:

ثلاث بالغداة فهن حسبي
حين يدركني العشاء

وشراب
فذلك تسعة في اليوم ربي
المرء فوق الري داء فلفظ فذلكة كلمة مولدة لم تسمع من كلام العرب غلب إطلاق أيم الفذلكة على خلاصة جمع الأعداد، وإن كان اللفظ المحكي جرى بغير كلمة (ذلك) كما نقول في قوله (تلك عشرة كاملة) إنها فذلكة مع كون الواقع في المحكي لفظ تلك لا لفظ ذلك ومثله قول الفرزدق:

ثلاث واثنان فتلك خمس
وسادسة
تميل إلى الشمام أي إلى الشم والتقبيل وفي وجه الحاجة إلى

الفذلكة في الآفة ووجه، فقفل هو مجرد ؤوكفد كما ؤقول كؤبؤ بفؤف
فعبف أنه ؤاء على طرفقة ما وقع فف شعر الأعشؤ أف أنه ؤاء
على أسلوب عربف ولا فففد إلا ؤقرفر الؤكم فف الؤهن مرؤفن
ولؤلك قال صاؤب الكشاف لما ذكر مؤله كقول العرب علمان ؤفر
من علم .

وعن المبرد أنه ؤأكد لدفع وؤوهم أن فكون بقف شفء مما فؤب
صومه، وقال الزؤاؤ قء فؤوهم مؤوهم أن المراد الؤؤفر بفن صوم
ؤلاؤة أفام فف الؤؤ أو سبعة أفام إذا رؤع إلى بلده بءلا من الؤلاؤة
أؤفل ذلك بؤلفة المراد بقوله (ؤلك عشرة) وؤبعه صاؤب الكشاف
فقال الواو قء ؤؤفء للإباحة فف نحو قولك: ؤالس الؤسن وابن
سفرن ففؤلؤؤ نففا لؤوهم الإباحة اه وهو فرفء من الإباحة أنها
للؤؤفر الؤف فؤوز معه الؤمع ولا فؤفن.

وفف كلا الكلامفن ؤاؤة إلى بفان منشاؤ ؤوهم معنف الؤؤفر فأقول:
إن هؤا المعنف وإن كان ؤلاف الأصل فف الواو ؤؤى زعم ابن
هشام أن الواو لا ؤرد له، وأن الؤؤفر فسؤفاد من صفة الأمر لأنه
قء فؤوهم من ؤفء أن الله ذكر عءفن فف ؤالؤفن مؤؤلفؤفن وؤعل
أقل العءفن لأشق الؤالؤفن وأكثرهما لأؤفهما، فلا ؤرم طراً ؤوهم
أن الله أؤب صوم ؤلاؤة أفام فقط وأن السبعة رؤصة لمن أراد
الؤؤفر، فبفن الله ما فدفع هؤا الؤوهم، بل الإشارة إلى أن مراد
الله ؤعالى فؤاب صوم عشرة أفام، وإنما ؤفرقها رؤصة ورؤمة منه
سبؤانه، فؤصلؤ فائءة الؤنبفه على الرؤمة الإلهفة.

ونؤفره قوله ؤعالى (وواعدنا موسى ؤلاؤفن لفة وأؤمناها بعشر
فؤم مفقات ربه أربعفن لفة) إذ دل على أنه أراد من موسى عليه
السلام مناؤاة أربعفن لفة ولكنه أبلؤها إليه موزعة ؤفسفرا.
وقء سؤلؤ عن ؤكمة كون الأفام عشرة فأؤبؤ بأنه لعله نشأ من
ؤمع سبعة وؤلاؤة؛ لأنهما عءدان مباركان، ولكن فائءة الؤوزفء ظاهرة،
وؤكمة كون الؤوزفء كان إلى عءفن مؤفاؤفن لا مؤساوفن ظاهرة؛
لاؤلاف ؤالة الاؤؤغال بالؤ ففها مشقة، وؤالة الاستؤرار بالمنزل.
وفائءة ؤعل بعض الصوم فف مءة الؤؤ ؤعل بعض العبادة عن
سببها، وفائءة الؤوزفء إلى ؤلاؤة وسبعة أن كلفهما عءد مبارك ضبؤؤ
بمؤله الأعمال ءفنية وقضافة.

وأما قول (كاملة) فففء الؤؤرفض على الإؤفان بصفام الأفام كلها لا
فنفص منها شفء، مع الؤؤوفه بؤلك الصوم وأنه طرفق كمال لصائمة،
فالكمال مسؤعمل فف ؤقفقه ومؤارة.

وقوله (ذلك لمن لم يكن أهله حاضري المسجد الحرام) إشارة إلى أقرب شيء في الكلام، وهو هدي التمتع أو بدله وهو الصيام، والمعنى أن الهدى على الغريب من مكة كي لا يعيد السفر للعمرة فأما الكي فلم ينتفع بالاستغناء عن إعادة السفر فلذا لم يكن عليه هدي، وهذا قول مالك والشافعي والجمهور، فلذلك لم يكن عندهما على أهل مكة هدي في التمتع والقران، لأنهم لا مشقة عليهم في إعادة العمرة، وقال أبو حنيفة، الإشارة إلى جميع ما يتضمنه الكلام السابق على اسم الإشارة وهو التمتع بالعمرة مع الحج ووجوب الهدى، فهو لا يرى التمتع والقران لأهل مكة وهو وجه من النظر. وحاضرو المسجد الحرام هم أهل بلدة مكة وما جاورها، واختلف في تحديد ما جاورها فقال مالك: ما اتصل بمكة وذلك من ذي طوى على أميال قليلة من مكة. وقال الشافعي: من كان من مكة على مسافة القصر ونسبه ابن حبيب إلى مالك وغلطه شيوخ المذهب.

وقال عطاء: حاضرو المسجد الحرام أهل مكة وأهل عرفة، ومر، وعرنة، وضجنان، والرجيع، وقال الزهري: أهل مكة ومن كان على مسافة يوم أو نحوه، وقال ابن زيد: أهل مكة، وذوي طوى، وفج، وما يلي ذلك.

وقال طاووس: حاضرو المسجد الحرام كل من كان داخل الحرم، وقال أبو حنيفة: هم من كانوا داخل المواقيت سواء كانوا مكين أو غيرهم ساكني الحرم أو الحل.

(واتقوا الله واعلموا أن الله شديد العقاب[196]) وصاية بالتقوى بعد بيان الأحكام التي لا تخلوا من مشقة للتحذير من التهاون بها، فلأمر بالتقوى عام، وكون الحج من جملة ذلك هو من جملة العموم وهو أجدر أفراد العموم، ولأن الكلام فيه.

وقوله (واعلموا أن الله شديد العقاب) افتتح بقوله (واعلموا) اهتماماً بالخبر فلم يقتصر بأن يقال (واتقوا الله إن الله شديد العقاب) فإنه لو اقتصر عليه العلم المطلوب، لأن العلم يحصل من الخبر، ولكن لما أريد تحقيق الخبر افتتح بالأمر بالعلم، لأنه في معنى تحقيق الخبر، كأنه يقول: لا تشكوا في ذلك، فأفاد مفاد إن، أنفاً عند قوله تعالى (واتقوا الله واعلموا أن الله مع المتقين).

(الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) استئناف ابتدائي للإعلام بتفصيل مناسك الحج، والذي أراه أن هذه الآيات نزلت بعد نزول قوله تعالى (ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) في سورة آل عمران فإن تلك الآية نزلت بفرض الحج إجمالاً، وهذه الآية فيها بيان أعماله،

وهو بيان مؤخر عن المبين، وتأخير البيان إلى وقت الحاجة واقع غير مرة، فيظهر أن هذه الآية نزلت في سنة تسع، تهيئة لحج المسلمين مع أبي بكر الصديق.

وبين نزول هذه الآية ونزول آية (وأتموا الحج والعمرة لله) نحو من ثلاث سنين فتكون فيما نرى من الآيات التي أمر الرسول عليه السلام بوضعها في هذا الموضع من هذه السورة للجمع بين أعمال الحج وأعمال العمرة.

وهي وصاية بفرائض الحج وسننه ومما يحق أن يراعي في أدائه، وذكر ما أراد الله الوصاية به من أركانه وشعائره.

وقد ظهرت عناية الله تعالى بهذه العبادة العظيمة، إذ بسط تفاصيلها وأحوالها مع تغيير ما أدخله أهل الجاهلية فيها.

ووصف الأشهر بمعلومات حوالة على ما هو معلوم للعرب من قبل، فهي من الموروثة عندهم عن شريعة إبراهيم، وهي من مبدأ شوال إلى نهاية أيام المحرم، وبعضها بعض الأشهر الحرم، لأنهم حرموا قبل يوم الحج شهرا وأياما وحرموا بعده بقية ذي الحجة والحرام كله، لتكون الأشهر الحرم مدة كافية لرجوع الحجيج إلى أفاقهم، وأما رجب فإنما حرّمته مضر لأنه شهر العمرة.

فقوله: (الحج أشهر معلومات) أي في أشهر، لقوله بعده (فمن فرض فيهن الحج) ولك أن تقدر: مدة الحج أشهر، وهو كقول العرب الرطب شهرا ربيع .

صفحة : 555

والمقصود من قوله (الحج أشهر) يحتمل أن يكون تمهيدا لقوله (فلا رفت ولا فسوق) تهوينا لمدة ترك الرفث والفسوق والجدال، لصعوبة ترك ذلك على الناس، ولذلك قللت بجمع القلة، فهو نظير ما روى مالك في الموطأ: أن عائشة قالت لعروة بن الزبير يا ابن أختي إنما هي عشر ليال فإن تخلج في نفسك شيء فدعه، تعنى أكل لحم الصيد، ويحتمل أن يكون تقريرا لما كانوا عليه في الجاهلية من تعيين أشهر الحج فهو نظير قوله (إن عدة الشهور عند الله اثنتا عشرة) الآية، وقيل: المقصود بيان وقت الحج ولا أثلج له. والأشهر المقصودة هي شوال وذو القعدة وذو الحجة لا غير، وإنما اختلفوا في أن ذا الحجة كله شهر أو العشر الأوائل منه أو التسع فقط، أو ثلاثة عشر يوما منه، فقال بالأول ابن مسعود وابن عمر والزهري وعروة بن الزبير وهو رواية ابن المنذر عن مالك، وقال

بالتالي ابن عباس والسدي وأبو حنيفة وهو رواية ابن حبيب عن مالك.

وقال بالثالث الشافعي، والرابع قول مذهب مالك ذكره ابن الحاجب في المختصر غير معزو. وإطلاق الأشهر على الشهرين وبعض الأشهر عند أصحاب القولين الثالث والرابع فخرج على إطلاق الجمع على الاثنين أو على اعتبار العرب الدخول في الشهر أو السنة كاستكمالها، كما قالوا: ابن سنتين لمن دخل في الثانية، وثمره هذا الخلاف تظهر فيمن أوقع بعض أعمال الحج مما يصح تأخيرها كطواف الزيارة بعد عاشر ذي الحجة، فمن يراه أوقعه في أيام الحج لم ير عليه دما ومن يرى خلافه يرى خلافه.

وقد اختلفوا في الإهلال بالحج قبل دخول أشهر الحج، فقال مجاهد وعطاء والأوزاعي والشافعي وأبو ثور: لا يجزي ويكون له عمرة كمن أحرم للصلاة قبل وقتها، وعليه: يجب عليه إعادة الإحرام من الميقات عند ابتداء أشهر الحج، واحتج الشافعي بقوله تعالى (الحج أشهر معلومات)، وقال أحمد: يجزئ ولكنه مكروه، وقال مالك وأبو حنيفة والنخعي: يجوز الإحرام في جميع السنة بالحج والعمرة إلا أن مالكا كره العمرة في بقية ذي الحجة، لأن عمر ابن الخطاب كان ينهى عن ذلك ويضرب فاعله بالدره، ودليل مالك في هذا ما مضى من السنة، واحتج النخعي بقوله تعالى (يسئلونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج) إذ جعل جميع مواقيت للحج ولم يفصل، وهذا احتجاج ضعيف، إذ ليس في الآية تعميم جميع الأهلة لتوقيت الحج بل مساق الآية أن جميع الأهلة صالحة للتوقيت إجمالا، مع التوزيع في التفصيل فيؤقت كل عمل بما يقارنه من ظهور الأهلة على ما تبينه أدلة أخرى من الكتاب والسنة. ولاحتمال الآية عدة محامل في وجه ذكر أشهر الحج لا أرى للأئمة حجة فيها لتوقيت الحج.

وقوله تعالى (فمن فرض فيهن الحج) تفرع على هاته المقدمة لبيان أن الحج يقع فيها وبيان أهم أحكامه. ومعنى فرض: نوى وعزم، فنية الحج هي العزم عليه وهو الإحرام، ويشترط في النية عند مالك وأبي حنيفة مقارنتها لقول من أقوال الحج وهو التلبية، أو عمل من أعماله كسوق الهدى، وعند الشافعي يدخل الحج بنية ولو لم يصاحب قولاً أو عملاً وهو أرجح، لأن النية في العبادات لم يشترط فيها مقارنتها لجزء من أعمال العبادة، ولا خلاف أن السنة مقارنة للإهلال للاغتسال والتلبية واستواء الرحلة براكبها.

وضمير (فيهن) للأشهر، لأنه جمع لغير عاقل فيجري على التأنيث.

وقوله (فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج) جواب من الشرطية، والرابط بين جملة الشرط والجواب ما في معنى (لا رفث) من ضمير يعود على (من)؛ لأن التقدير فلا يرفث. وقد نفي الرفث والفسوق والجدال نفي الجنس مبالغة في النهي عنها وإبعادها عن الحاج، حتى جعلت كأنها قد نهى الحاج عنها فانتهي فانتفت أجناسها، ونظير هذا كثير في القرآن كقوله تعالى (والمطلقات يتربصن) وهو من قبيل التمثيل بأن شبهت حالة المأمور وقت الأمر بالحالة الحاصلة بعد امتثاله فكأنه امتثل وفعل المأمور به فصار بحيث يخير عنه بأنه فعل كما قرره في الكشف في قوله (والمطلقات يتربصن)، فأطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة.

صفحة : 556

وقرأ الجمهور بفتح أوأخر الكلمات الثلاث المنفية بلا، على اعتبار (لا) نافية للجنس ناصا، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو برفع رفث وفسوق على أن (لا) أخت ليس نافية للجنس غير نص وقرأ (ولا جدال) بفتح اللام على اعتبار (لا) نافية للجنس ناصا وعلى أنه عطف جملة على جملة فروي عن أبي عمرو أنه قال الرفع بمعنى لا يكون رفث ولا فسوق يعني أن خبر لا محذوف وأن المصدرين نائبان عن فعليهما وأنهما رفعا لقصد الدلالة على الثبات مثل رفع الحمد لله وانتهى الكلام ثم ابتداء النفي فقال: (ولا جدال في الحج) على أن في الحج خبر (لا)، والكلام على القراءتين خبر مستعمل في النهي. والرفث اللغو من الكلام والفحش منه قاله أبو عبيدة واحتج بقول العجاج:

ورب أسراب حجيح كظم
ورفث التكلم وفعله كنصر، وفرح وكرم والمراد به هنا الكناية عن
قربان النساء.

وأحسب أن الكناية بهذا اللفظ دون غيره لقصد جمع المعنيين
الصريح والكناية، وكانوا في الجاهلية يتوقون ذلك، قال النابغة:
حياك ربي فإننا لا يحل لنا
لهو

النساء وإن الدين قد عزمنا يريد من الدين الحج وقد فسروا قوله:
لهو النساء بالغزل.

وهذا خبر مراد به مبالغة النهي اقتضى أن الجماع في الحج
حرام، وأنه مفسد للحج وقد بينت السنة ذلك بصراحة، فالدخول في

الإحرام يمنع من الجماع إلى الإحلال بطواف الإفاضة وذلك جميع وقت الإحرام، فإن حصل نسيان فقال مالك هو مفسد ويعيد حجه إذا لم يمض وقوف عرفة، وإلا قضاه في القابل نظرا إلى أن حصول الالتذاذ قد نافي تجرد الحج والزهد المطلوب فيه بقطع النظر عن تعمد أو نسيان، وقال الشافعي في أحد قوليهِ وداود الظاهري: لا يفسد الحج وعليه هدي، وأما مغازلة النساء والحديث في شأن الجماع المباح فذريعة ينبغي سدها، لأنه يصرف القلب عن الانقطاع إلى ذكر الله في الحج.

وليس من الرفث إنشاد الشعر القديم الذي فيه ذكر الغزل؛ إذ ليس القصد منه إنشاء الرفث، وقد حدا ابن عباس راحلته وهو محرم بيت فيه ذكر لفظ من الرفث فقال له صاحبه حصين بن قيس: أترفت وأنت محرم؟ فقال: إن الرفث ما كان عند النساء أي الفعل الذي عند النساء أي الجماع. والفسوق معروف وقد تقدم القول فيه غير مرة، وقد قيل أراد به هنا النهي عن الذبح للأصنام وهو تفسير مروى عن مالك، وكأنه قاله لأنه يتعلق بإبطال ما كانوا عليه في الجاهلية غير أن الظاهر شمول الفسوق لسائر الفسق وقد سكت جميع المفسرين عن حكم الإتيان بالفسوق في مدة الإحرام.

وقرن الفسوق بالرفث الذي هو مفسد للحج يقتضي أن إتيان الفسوق في مدة الإحرام مفسد للحج كذلك، ولم أر لأحد من الفقهاء أن الفسوق مفسد للحج ولا أنه غير مفسد سوى ابن حزم فقال في الحلبي: إن مذهب الظاهرية أن المعاصي كلها مفسدة للحج، والذي يظهر أن غير الكبائر لا يفسد الحج وأن تعمد الكبائر مفسد للحج وهو أحرى بإفساده من قربان النساء الذي هو التذاذ مباح والله أعلم.

والجدال مصدر جادله إذا خصمه خصاما شديدا وقد بسطنا الكلام عليه عند قوله تعالى (ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم) في سورة النساء، إذ فاتنا بيانه هنا.

واختلف في المراد بالجدال هنا فقيل السباب والمغاضبة، وقيل تجادل العرب في اختلافهم في الموقف؛ إذ كان بعضهم يقف في عرفه وبعضهم يقف في جمع وروى هذا عن مالك.

صفحة : 557

واتفق العلماء على أن مدارس العلم والمناظرة فيه ليست من الجدال المنهي عنه، وقد سمعت من شيخنا العلامة الوزير أن

الزمخشري لما أتم تفسير الكشاف وضعه في الكعبة في مدة الحج يقصد أن يطالعه العلماء الذين يحضرون الموسم وقال: من بدا له أن يجادل في شئ فليفعل، فزعموا أن بعض أهل العلم اعترض عليه قائلاً: بماذا فسرت قوله تعالى (ولا جدال في الحج) وأنه وجم لها، وأنا أحسب إن صحت هذه الحكاية أن الزمخشري أعرض عن مجابته، لأنه رآه لا يفرق بين الجدال الممنوع في الحج وبين الجدال في العلم، واتفقوا على أن المجادلة في إنكار المنكر وإقامة حدود الدين ليست من المنهي عنه فالمنهي عنه هو ما يجر إلى المغاضبة والمشاتمة وينافي حرمة الحج ولأجل ما في أحوال الجدال من التفصيل كانت الآية مجملة فيما يفسد الحج من أنواع الجدال فيرجع في بيان ذلك إلى أدلة أخرى.

وقوله (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) عقب به النهي عن المنهيات لقصد الاتصاف بأضداد تلك المنهيات فكأنه قال: لا تفعلوا ما نهيتم عنه وافعلوا الخير فما تفعلوا يعلمه الله، وأطلق علم الله وأريد لازمه وهو المجازاة على المعلوم بطريق الكناية فهو معطوف على قوله: (فلا رفث) إلخ: (وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب [197]) معطوف على جملة (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) باعتبار ما فيها من الكناية عن الترغيب في فعل الخير، والمعنى وأكثر من فعل الخير. والتزود إعداد الزاد وهو الطعام الذي يحمله المسافر، وهو تفعل مشتق من اسم جامد وهو الزاد كما يقال تعمم وتقمص أي جعل ذلك معه.

فالتزود مستعار للاستكثار من فعل الخير استعداد ليوم الجزاء شبه بإعداد المسافر الزاد لسفره بناء على إطلاق اسم السفر والرحيل على الموت. قال الأعشى في قصيدته التي أنشأها لمدح النبي صلى الله عليه وسلم وذكر فيها بعض ما يدعو النبي إليه أخذاً من هذه الآية وغيرها:

إذا أنت لم ترحل بزاد من التقي
ولاقيت بعد الموت من قد تزودا

ندمت أن لا تكون كمثله
وأنت لم ترصد بما كان أرصداً فقوله (فإن خير الزاد التقوى) بمنزلة التذليل أي التقوى من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص.

ويجوز أن يستعمل التزود مع ذلك في معناه الحقيقي على وجه استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه فيكون أمراً بإعداد الزاد لسفر الحج تعريضا بقوم من أهل اليمن كانوا يجيئون إلى الحج دون أي زاد ويقولون نحن متوكلون على الله فيكونون كلا على الناس بالإلحاف.

فقوله (فإن خير الزاد) إلخ إشارة إلى تأكيد الأمر بالتزود تنبيها بالتفريع على أنه من التقوى؛ لأن فيه صيانة ماء الوجه والعرض. وقوله (واتقون) بمنزلة التأكيد لقوله (فإن خير الزاد التقوى) ولم يزد إلا قوله (يا أولى الألباب) المشير إلى أن التقوى مما يرغب فيه أهل العقول.

والألباب: جمع لب وهو العقل، واللب من كل شيء: الخالص منه، وفعله لب لبب بضم اللام قالوا وليس في كلام العرب فعل يفعل بضم العين في الماضي والمضارع من المضاعف إلا هذا الفعل حكاه سيبويه عن يونس وقال ثعلب ما أعرف له نظيرا. فقوله (فإن خير الزاد التقوى) بمنزلة التذييل أي التقوى أفضل من التزود للسفر فكونوا عليها أحرص، موقع قوله (واتقون يا أولى الألباب) على احتمال أن يراد بالتزود معناه الحقيقي مع المجازي إفادة الأمر بالتقوى التي هي زاد الآخرة بمناسبة الأمر بالتزود لحصول التقوى الدنيوية بصون العرض.

والتقوى مصدر اتقى إذا حذر شيئا، وأصلها تقي قلبوا ياءها واو للفرق بين الاسم والصفة، فالصفة بالياء كامرأة تقي كخزي وصدقي، وقد أطلقت شرعا على الحذر من عقاب الله تعالى باتباع أوامره واجتناب نواهيه وقد تقدمت عند قوله تعالى (هدى للمتقين). (ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلا من ربكم) جملة معترضة بين المتعاطفين بمناسبة النهي عن أعمال في الحج تنافي المقصد منه فتقل الكلام إلى إباحة ما كانوا يتخرجون منه في الحج وهو التجارة ببيان أنها لا تنافي المقصد الشرعي إبطالا لما كان عليه المشركون، إذ كانوا يرون التجارة للمحرم بالحج حراما.

صفحة : 558

فالفضل هنا هو المال، وابتغاء الفضل التجارة لأجل الربح كما هو في قوله تعالى (وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله).

وقد كان أهل الجاهلية إذا خرجوا من سوق ذي المجاز إلى مكة حرم عندهم البيع والشراء قال النابغة:
كادت تساقطني رحلي وميثرتي
المجاز ولم تحسس به نغما
من صوت حرمية قالت وقد طعنوا
هل في مخفيكم من يشتري أدما

قلت لها وهي تسعى تحت لبتها لا
تحطمنك إن البيع قد زرما أي انقطع البيع وحرم، وعن ابن عباس:
كانت عكاظ، ومجنة، وذو المجاز أسواقا في الجاهلية فتأثموا أن
يتجروا في المواسم فنزلت: ليس عليكم جناح أن تبتغوا فصر من
ربكم في موسم الحج اه. أي قراها ابن عباس بزيادة في مواسم
الحج.

وقد كانت سوق عكاظ تفتح مستهل ذي القعدة وتدوم عشرين
يوما وفيها تباع نفائس السلع وتتفاخر القبائل ويتبارى الشعراء، فهي
أعظم أسواق العرب وكان موقعها بين نخلة والطائف، ثم يخرجون
من عكاظ إلى مجنة ثم إلى ذي المجاز، والمظنون أنهم يقضون
بين هاتين السوقين بقية شهر ذي القعدة؛ لأن النابغة ذكر أنه أقام
بذي المجاز أربع ليال وأنه خرج من ذي المجاز إلى مكة فقال يذكر
راحته:

باتت ثلاث ليال ثم واحدة
المجاز تراعي منزلا زيمًا ثم ذكر أنه خرج من هنالك حاجا فقال:
كادت تساقطني رحلي وميشرتي (إذا أفضتم من عرفات فاذكروا
الله عند المشعر الحرام) الفاء عاطفة على قوله (فلا رث ولا
فسوق) الآية، عطف الأمر على النهي، وقوله: إذا أفضتم شرط
للمقصود وهو: فاذكروا الله.

والإفاضة هنا: الخروج بسرعة وأصلها من فاض الماء إذا كثر على
ما يحويه فبرز منه وسال؛ ولذلك سموا إجاله القداح في الميسر
إفاضة والمجيل مفيضا، لأنه يخرج القداح من الرماية بقوة وسرعة
أي بدون تخير ولا جس لينظر القدح الذي يخرج، وسموا الخروج
من عرفة إفاضة لأنهم يخرجون في وقت واحد وهم عدد كثير
فتكون لخروجهم شدة، والإفاضة أطلقت في هاته الآية على الخروج
من عرفة والخروج من زدلفة.

والعرب كانوا يسمون الخروج من عرفة الدفع، ويسمون الخروج
من مزدلفة إفاضة، وكلا الإطالقين مجاز؛ لأن الدفع هو إبعاد الجسم
بقوة، ومن بلاغة القرآن إطلاق الإفاضة على الخروجين؛ لما في
أفاض من قرب المشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة.
ولأن في تجنب دفعتم تجنبًا لتوهم السامعين أن السير مشتمل
على دفع بعض الناس بعضا؛ لأنهم كانوا يجعلون في دفعهم ضوضاء
وجلبة وسرعة سير فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك
في حجة الوداع وقال ليس البر بالإيضاع فإذا أفضتم فعليكم
بالسكينة والوقار .

و عرفات اسم واد ويقال: بطن وهو مسيل متسع تنحدر إليه
مياه جبال تحيط به تعرف بجبال عرفة بالإفراد، وقد جعل عرفات

علما على ذلك الوادي بصيغة الجمع بألف وتاء، ويقال له: عرفة بصيغة المفرد، وقال الفراء: قول الناس يوم عرفة مولد ليس بعربي محض، وخالفه أكثر أهل العلم فقالوا: يقال عرفات وعرفة، وقد جاء في عدة أحاديث يوم عرفة ، وقال بعض أهل اللغة: لا يقال: يوم عرفات، وفي وسط وادي عرفة جبل يقف عليه ناس ممن يقفون بعرفة ويخطب عليه الخطيب بالناس يوم تاسع ذي الحجة عند الظهر، ووقف عليه النبي صلى الله عليه وسلم راكبا يوم عرفة، وبنى في أعلى ذلك الجبل علم في الموضع الذي وقف فيه النبي صلى الله عليه وسلم فيقف الأضمة يوم عرفة عنده. ولا يدري وجه اشتقاق في تسمية المكان عرفات أو عرفة، ولا أنه علم منقول أو مرتجل، والذي اختاره الزمخشري وابن عطية أنه علم مرتجل، والذي يظهر أن أحد الاسمين أصل والآخر طارئ عليه وأن الأصل عرفات من العربية القديمة وأن عرفة تخفيف جرى على الألسنة، ويحتمل أن يكون الأصل عرفة وأن عرفات إشباع من لغة بعض القبائل.

وذكر (عرفات) باسمه في القرآن يشير إلى أن الوقوف بعرفة ركن الحج وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة . سمي الموضع عرفات الذي هو على زنة الجمع بألف وتاء فعاملوه معاملة الجمع بألف وتاء ولم يمنعوه الصرف مع وجود العلمية.

صفحة : 558

فالفضل هنا هو المال، وابتغاء الفضل التجارة لأجل الربح كما هو في قوله تعالى (وآخرون يضربون في الأرض يبتغون من فضل الله).

وقد كان أهل الجاهلية إذا خرجوا من سوق ذي المجاز إلى مكة حرم عندهم البيع والشراء قال النابغة:

كادت تساقطني رحلي وميشرتي
المجاز ولم تحسس به نغما

من صوت حرمية قالت وقد طعنوا
هل في مخفيكم من يشتري أدما

لا قلت لها وهي تسعى تحت لبتها
تحطمنك إن البيع قد زرما أي انقطع البيع وحرم، وعن ابن عباس:
كانت عكاظ، ومجنة، وذو المجاز أسواقا في الجاهلية فتأثموا أن يتجروا في المواسم فنزلت: ليس عليكم جناح أن تبتغوا فصر من

ربكم في موسم الحج اه. أي قراها ابن عباس بزيادة في موسم الحج.

وقد كانت سوق عكاظ تفتح مستهل ذي القعدة وتدوم عشرين يوما وفيها تباع نفائس السلع وتتفاخر القبائل ويتبارى الشعراء، فهي أعظم أسواق العرب وكان موقعها بين نخلة والطائف، ثم يخرجون من عكاظ إلى مجنة ثم إلى ذي المجاز، والمظنون أنهم يقضون بين هاتين السوقين بقية شهر ذي القعدة؛ لأن النابغة ذكر أنه أقام بذئ المجاز أربع ليال وأنه خرج من ذي المجاز إلى مكة فقال يذكر راحلته:

باتت ثلاث ليال ثم واحدة
المجاز تراعي منزلا زيفا ثم ذكر أنه خرج من هنالك حاجا فقال:
كادت تساقطني رحلي وميثرتي (إذا أفضتم من عرفات فاذكروا
الله عند المشعر الحرام) الفاء عاطفة على قوله (فلا رفث ولا
فسوق) الآية، عطف الأمر على النهي، وقوله: إذا أفضتم شرط
للمقصود وهو: فاذكروا الله.

والإفاضة هنا: الخروج بسرعة وأصلها من فاض الماء إذا كثر على ما يحويه فبرز منه وسال؛ ولذلك سموا إجاله القداح في الميسر إفاضة والمجبل مفيضا، لأنه يخرج القداح من الرابطة بقوة وسرعة أي بدون تخير ولا جس لينظر القدح الذي يخرج، وسموا الخروج من عرفة إفاضة لأنهم يخرجون في وقت واحد وهم عدد كثير فتكون لخروجهم شدة، والإفاضة أطلقت في هاته الآية على الخروج من عرفة والخروج من زدلفة.

والعرب كانوا يسمون الخروج من عرفة الدفع، ويسمون الخروج من مزدلفة إفاضة، وكلا الإطلاقين مجاز؛ لأن الدفع هو إبعاد الجسم بقوة، ومن بلاغة القرآن إطلاق الإفاضة على الخروجين؛ لما في أفاض من قرب المشابهة من حيث معنى الكثرة دون الشدة. ولأن في تجنب دفعتم تجنباً لتوهم السامعين أن السير مشتمل على دفع بعض الناس بعضاً؛ لأنهم كانوا يجعلون في دفعهم وضوء وجلبة وسرعة سير فنهاهم النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك في حجة الوداع وقال ليس البر بالإيضاع فإذا أفضتم فعليكم بالسكينة والوقار .

و عرفات اسم واد ويقال: بطن وهو مسيل متسع تنحدر إليه مياه جبال تحيط به تعرف بجبال عرفة بالإفراد، وقد جعل عرفات علما على ذلك الوادي بصيغة الجمع بألف وتاء، ويقال له: عرفة بصيغة المفرد، وقال الفراء: قول الناس يوم عرفة مولد ليس بعربي محض، وخالفه أكثر أهل العلم فقالوا: يقال عرفات وعرفة، وقد جاء في عدة أحاديث يوم عرفة ، وقال بعض أهل اللغة: لا يقال: يوم

عرفات، وفي وسط وادي عرفة جبل يقف عليه ناس ممن يقفون بعرفة ويخطب عليه الخطيب بالناس يوم تاسع ذي الحجة عند الظهر، ووقف عليه النبي صلى الله عليه وسلم راكبا يوم عرفة، وبنى في أعلى ذلك الجبل علم في الموضع الذي وقف فيه النبي صلى الله عليه وسلم فيقف الأضمة يوم عرفة عنده. ولا يدري وجه اشتقاق في تسمية المكان عرفات أو عرفة، ولا أنه علم منقول أو مرتجل، والذي اختاره الزمخشري وابن عطية أنه علم مرتجل، والذي يظهر أن أحد الاسمين أصل والآخر طارئ عليه وأن الأصل عرفات من العربية القديمة وأن عرفة تخفيف جرى على الألسنة، ويحتمل أن يكون الأصل عرفة وأن عرفات إشباع من لغة بعض القبائل.

وذكر (عرفات) باسمه في القرآن يشير إلى أن الوقوف بعرفة ركن الحج وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحج عرفة . سمي الموضع عرفات الذي هو على زنة الجمع بألف وتاء فعاملوه معاملة الجمع بألف وتاء ولم يمنعوه الصرف مع وجود العلمية.

صفحة : 559

وجمع المؤنث لا يمنه من الصرف؛ لأن الجمع يزيل ما في المفرد من العلمية؛ إذ الجمع بتقدير مسميات بكذا، فما جمع إلا بعد قصد تنكيره، فالتأنيث الذي يمنع الصرف مع العلمية أو الوصفية هو التأنيث بالهاء.

وذكر الإفاضة من (عرفات) يقتضي سبق الوقوف به؛ لأنه لا إفاضة إلا بعد الحلول بها، وذكر (عرفات) باسمه تنويه به يدل على أن الوقوف به ركن فلم يذكر من المناسك باسمه غير عرفة والصفاء والمروة، وفي ذلك دلالة على أنهما من الأركان، خلافا لأبي حنيفة في الصفاء والمروة، ويؤخذ ركن الإحرام من قوله (فمن فرض فيهن الحج)، وأما طواف الإفاضة فثبت بالسنة وإجماع الفقهاء. (ومن) ابتدائية.

والمعنى فإذا أفضتم خارجين من عرفات إلى المزدلفة. والتصريح باسم (عرفات) في هذه الآية للرد على قريش؛ إذ كانوا في الجاهلية يقفون في جمع وهو المزدلفة؛ لأنهم حمس، فيرون أن الوقوف لا يكون خارج الحرم، ولما كانت مزدلفة من الحرم كانوا يقفون بها ولا يرضون بالوقوف بعرفة، لأن عرفة من الحل كما سيأتي، ولهذا لم يذكر الله تعالى المزدلفة في الإفاضة الثانية

باسمها وقال (من حيث أفاض الناس) لأن المزدلفة هو المكان الذي يفيض منه الناس بعد إفاضة عرفات، فذلك حوالة على ما يعلمونه. (المشعر) اسم مشتق من الشعور أي العلم، أو من الشعار أي العلامة، لأنه أقيمت فيه علامة كالمنار من عهد الجاهلية، ولعلمهم فعلوا ذلك لأنهم يدفعون من عرفات آخر المساء فيدركهم غبس ما بعد الغروب وهم جماعات كثيرة فخشوا أن يضلوا الطريق فيضيع عليهم الوقت.

ووصف المشعر بوصف (الحرام) لأنه من أرض الحرم بخلاف عرفات.

والمشعر الحرام هو المزدلفة ، سميت مزدلفة لأنها ازدلفت من منى أي اقتربت؛ لأنهم يبيتون بها قاصدين التصحيح في منى. ويقال للمزدلفة أيضا جمع لأن جميع الحجيج يجتمعون في الوقوف بها، الخمس وغيرهم من عهد الجاهلية، قال أبو ذؤيب.

فبات بجمع ثم راح إلى منى فأصبح رادا يبتغي المرح بالسحل فمن قال: إن تسميتها جمعا لأنها يجمع فيها بين المغرب والعشاء فقد غفل عن كونه اسما من عهد ما قبل الإسلام.

وتسمى المزدلفة أيضا قرح بقاف مضمونة وزاي مفتوحة ممنوعا من الصرف، باسم قرن جبل بين جبال من طرف مزدلفة ويقال له: الميقدة لأن العرب في الجاهلية كانوا يوقدون عليه النيران، وهو موقف قريش في الجاهلية، وموقف الإمام في المزدلفة على قرح.

روى أبو داود والترمذي أن النبي صلى الله عليه وسلم لما أصبح بجمع أتى قرح فوقف عليه وقال: هذا قرح وهو الموقف وجمع كلها موقف، ومذهب مالك أن المبيت سنة وأما النزول حصة فواجب. وذهب علقمة وجماعة من التابعين والأوزاعي إلى أن الوقوف بمزدلفة ركن من الحج فمن فاتته بطل حجه تمسكا بظاهر الأمر في قوله فاذكروا الله.

وقد كانت العرب في الجاهلية لا يفيضون من عرفة إلى المزدلفة حتى يجيزهم أحد بني صوفة وهم بنو الغوث بن مر بن أد بن طايخة بن إلياس بن مضر وكانت أمه جرهمية، لقب الغوث بصوفة؛ لأن أمه كانت لا تلد فنذرت إن هي ولدت ذكرا أن تجعله لخدمة الكعبة فولدت الغوث وكانوا يجعلون صوفة يربطون بها شعر رأس الصبي الذي يندرونه لخدمة الكعبة وتسمى الربيط، فكان الغوث يلي أمر الكعبة مع أخواله من جرهم فلما غلب قصي بن كلاب على الكعبة جعل الإجازة للغوث ثم بقيت في بنيه حتى انقرضوا، وقيل

إن الذي جعل أبناء الغوث لإجازة الحاج هم ملوك كندة، فكان الذي يجيز بهم من عرفة يقول:
لا هم إني تابع تباعه
لإن كان إثم
فعلى قضاءه لأن قضاة كانت تحل الأشهر الحرم، ولما انقرض
أبناء صوفة صارت الإجازة لبني سعد ابن زيد مناة بن تميم ورثوها
بالقعد فكانت في آل صفوان منهم وجاء الإسلام وهي بيد كرب بن
صفوان قال أوس بن مغراء:
لا يبرح الناس ما حجوا معرفهم
حتى يقال أجزوا آل صفوانا (واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله
لمن الضالين[198])

صفحة : 560

الواو عاطفة على قوله (فاذكروا الله عند المشعر
الحرام) والعطف يقتضي أن الذكر المأمور به هنا غير الذكر المأمور
به في قوله (فاذكروا الله عند المشعر الحرام) فيكون هذا أمرا
بالذكر على العموم بعد الأمر بذكر خاص فهو في معنى التذييل بعد
الأمر بالذكر الخاص في المشعر الحرام.
وبجوز أن يكون المراد من هذه الجملة هو قوله (كما
هداكم) فموقعها موقع التذييل. وكان مقتضى الظاهر ألا تعطف بل
تفصل وعدل عن مقتضى الظاهر فعطفت بالواو باعتبار مغايرتها
للجملة التي قبلها بما فيها من تعليل الذكر وبيان سببه وهي مغايرة
ضعيفة لكنها تصح العطف كما في قول الحارث بن همام
الشيبياني:

أيا ابن زبابة إن تلقني
في النعم العازب

وتلقني يشد بي أجرد
البركة كالراكب فإن جملة تلقني الثانية هي بمنزلة بدل الاشتمال
من لا تلقني في النعم العازب لأن معناه لا تلقني راعي إبل وذلك
النفى يقتضي كونه فارسا؛ إذ لا يخلو الرجل عن إحدى الحالتين
فكان الظاهر فصل جملة تلقني تشد في أجرد لكنه وصلها لمغايرة
ما.

وقوله (كما هداكم) تشبيه للذكر بالهدي وما مصدرية.
ومعنى التشبيه في مثل هذا المشابهة في التساوي أي اذكروه
ذكرا مساويا لهدايته إياكم فيفيد معنى المجازاة والمكافأة فلذلك
يقولون إن الكاف في مثله للتعليل وقد تقدم الفرق بينها وبين كاف
المجازاة عند قوله تعالى (فتبرأ منهم كما تبرءوا منا) وكثر ذلك في

الكاف التي اقترنت بها (ما) كيف كانت، وقيل ذلك خاص بما الكافة والحق أنه وارد في الكاف المقترنة بما وفي غيرها. وضمير (من قبله) يرجع إلى الهدي المأخوذ من ما المصدرية و (إن) مخففة. من إن الثقيلة. والمراد ضلالهم في الجاهلية بعبادة الأصنام وتغيير المناسك وغير ذلك.

(ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس واستغفروا الله إن الله غفور رحيم[199]) الذي عليه جمهور المفسرين أن ثم للتراخي الإخباري للترقي في الخبر وأن الإفاضة المأمور بها هنا هي عين الإضافة المذكورة في قوله تعالى (فإذا أفضتم من عرفات) وأن العطف بـثم للعودة إلى الكلام على تلك الإفاضة. فالمقصود من الأمر هو متعلق أفيضوا أي قوله (من حيث أفاض الناس) إشارة إلى عرفات فيكون متضمنا الأمر بالوقوف بعرفة لا غيرها إبطالا لعمل قريش الذين كانوا يقفون يوم الحج الأكبر على قرح المسمى بجمع وبالمشعر الحرام فهو من المزدلفة وكان سائر العرب وغيرهم يقف بعرفات فيكون المراد بالناس في جمهورهم من عدا قريشا.

عن عائشة أنها قالت: كانت قريش ومن دان دينها يقفون بيوم عرفة في المزدلفة وكانوا يسمون الحمس وكان سائر العرب يقفون بعرفة فلما جاء الإسلام أمر الله نبيه أن يأتي عرفات ثم يقف بها ثم يفيض منها فذلك قوله تعالى (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) اه فالمخاطب بقوله (أفيضوا) جميع المسلمين والمراد بالناس عموم الناس يعني من عدا قريشا ومن كان من الحمس الذين كانوا يفيضون من المزدلفة وهم قريش ومن ولدوا وكنانة وأحلافهم. روى الطبري عن ابن أبي نجيح قال: كانت قريش لا أدري قبل الفيل أم بعده ابتدعت أمر الحمس رأيا قالوا: نحن ولاة البيت وقاطنوا مكة فليس لأحد من العرب مثل حقنا ولا مثل منزلنا فلا تعظموا شيئا من الحل كما تعظمون الحرم يعني لأن عرفة من الحل فإنكم إن فعلتم ذلك استخفت العرب بحرمكم وقالوا: قد عظموا من الحل مثل ما عظموا من الحرم فلذلك تركوا الوقوف بعرفة والإفاضة منها وكانت كنانة وخزاعة قد دخلوا معهم في ذلك اه. يعني فكانوا لا يفيضون إلا إفاضة واحدة بأن ينتظروا الحجيج حتى يردوا من عرفة إلى مزدلفة فيجتمع الناس كلهم في مزدلفة ولعل هذا وجه تسمية مزدلفة بجمع، لأنها يجمع بها الحمس وغيرهم في الإفاضة فتكون الآية قد ردت على قريش الاقتصار على الوقوف بمزدلفة.

وقيل: المراد بقوله (ثم أفيضوا) الإفاضة من مزدلفة إلى منى، فتكون ثم للتراخي والترتيب في الزمن أي بعد أن تذكروا الله عند المشعر الحرام وهي من السنة القديمة من عهد إبراهيم عليه السلام فيما يقال، وكان عليها العرب في الجاهلية وكان الإجازة فيها بيد خزاعة ثم صارت بعدهم لبني عدوان من قيس عيلان، وكان آخر من تولى الإجازة منهم أبا سيارة عميلة بن الأعزل أجاز بالناس أربعين سنة إلى أن فتحت مكة فأبطلت الإجازة وصار الناس يتبعون أمير الحج، وكانوا في الجاهلية يخرجون من مزدلفة يوم عاشور ذي الحجة بعد أن تطلع الشمس على ثبير وهو أعلى جبل قرب منى وكان الذي يجيز بهم يقبل طلوع الشمس مستقبل القبلة ويدعو بدعاء يقول فيه اللهم بغض بين رعائنا، وحب بين نساءنا، واجعل المال في سمحائنا، اللهم كن لنا جارا ممن نخافه، أوفوا بعهدكم، وأكرموا جاركم، واقروا ضيفكم . فإن قرب طلوع الشمس قال: أشرق ثبير كيما نغير ويركب أبو سيارة حمارا أسود فإذا طلعت الشمس دفع بهم وتبعه الناس وقد قال في ذلك راجزهم:

خلوا السبيل عن أبي سياره
مواليه بني فزاره

حتى يجيز سالما حماره
القبلة يدعو جاره أي يدعو الله تعالى لقوله: اللهم كن لنا جارا ممن نخافه.

فقوله: (من حيث أفاض الناس) أي من المكان الذي يفيض منه سائر الناس وهو مزدلفة.

وعبر عنه بذلك لأن العرب كلهم يجتمعون في مزدلفة، ولولا ما جاء من الحديث لكان هذا التفسير أظهر لتكون الآية ذكرت الإفاضتين بالصراحة وليناسب قوله بعد، فإذا قضيتم مناسككم. وقوله: (واستغفروا الله) عطف على أفيضوا من حيث أفاض الناس أمرهم بالاستغفار كما أمرهم بذكر الله عند المشعر الحرام وفيه تعريض بقريش فيما كانوا عليه من ترك الوقوف بعرفة. (فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذاكم آباءكم أو أشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق[200] ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار[201] أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب[202]) (تفريع على قوله: (ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس) لأن تلك الإفاضة هي الدفع من مزدلفة إلى منى أو لأنها

تستلزم ذلك ومنى هي محل رمي الجمار، وأشارت الآية إلى رمي جمرة العقبة يوم عاشور ذي الحجة فأمرت بأن يذكروا الله عند الرمي ثم الهدي بعد ذلك وقد تم الحج عند ذلك، وقضيت مناسكه. وقد أجمعوا على أن الحاج لا يرمي يوم النحر إلا جمرة العقبة من بعد طلوع الشمس إلى الزوال ثم ينحر بعد ذلك، ثم يأتي الكعبة فيطوف طواف الإفاضة وقد تم الحج وحل للحاج كل شيء إلا قربان النساء.

والمناسك جمع منسك مشتق من نسك نسكا من باب نصر إذا تعبد وقد تقدم في قوله تعالى (وأرنا مناسكنا) فهو هنا مصدر ميمي أو هم اسم مكان والأول هو المناسب لقوله: قضيتم؛ لئلا نحتاج إلى تقدير مضاف أي عبادات مناسككم.

وقرأ الجميع (مناسككم) بفك الكافين وقرأه السوسي عن أبي عمرو بإدغامهما وهو الإدغام الكبير.

وقوله: (فاذكروا الله) أعاد الأمر بالذكر بعد أن أمر به وبالاستغفار تحضيضا عليه وإبطالا لما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال بفضول القول والتفاخر، فإنه يجر إلى المرء والجدال، والمقصد أن يكون الحاج منغمسا في العبادة فعلا وقولا واعتقادا.

وقوله (كذكركم آباءكم) بيان لصفة الذكر، فالجار والمجرور نعت لمصدر محذوف أي ذكرا كذكركم إلخ إشارة إلى ما كانوا عليه من الاشتغال في أيام منى بالتفاخر بالأنساب ومفاخر أيامهم، فكانوا يقفون بين مسجد منى أي موضعه وهو مسجد الخيف وبين الجبل أي جبل منى الذي مبدؤه العقبة التي ترمي بها الجمرة فيفعلون ذلك.

وفي تفسير ابن جرير عن السدي: كان الرجل يقوم فيقول: اللهم إن أبي كان عظيم القبة عظيم الجفنة كثير المال فأعطني مثل ما أعطيته. فلا يذكر غير أبيه وذكر أقوالا نحو من ذلك.

صفحة : 562

والمراد تشبيه ذكر الله بذكر آبائهم في الكثرة والتكرير وتعمير أوقات الفراغ به وليس فيه ما يؤذن بالجمع بين ذكر الله وذكر الآباء.

وقوله (أو أشد ذكرا) أصل أو أنها للتخيير ولما كان المعطوف بها في مثل ما هنا أولى بمضمون الفعل العامل في المعطوف عليه أفادت أو معنى من التدرج إلى أعلى، فالمقصود أن يذكروا الله كثيرا، وشبه أولا بذكر آبائهم تعريضا بأنهم يشتغلون في تلك

المناسك بذكر لا ينفع وأن الأجر بهم أن يعوضوه بذكر الله فهذا تعريض بإبطال ذكر الآباء بالتفاخر. ولهذا قال أبو علي الفارسي وابن جني: إن (أو) في مثل هذا للإضراب الانتقالي ونفيا اشتراط تقدم نفي أو شبهه واشتراط إعادة العامل.

وعليه خرج قوله تعالى (وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون)، وعلى هذا فالمراد من التشبيه أولا إظهار أن الله حقيق بالذكر هنالك مثل آبائهم ثم بين بأن ذكر الله يكون أشد لأنه أحق بالذكر. (وأشد) لا يخلو عن أن يكون معطوفا على مصدر مقدر منصوب على أنه مفعول مطلق بعد قوله كذركم آباءكم تقديره: (فاذكروا الله ذكرا كذركم آباءكم) فتكون فتحة أشد التي في آخره فتحة نصب، فنصبه بالعطف على المصدر المحذوف الذي دل عليه قوله كذركم والتقدير: ذكرا كذركم آباءكم، وعلى هذا الوجه فنصب (ذكرا) يظهر أنه تمييز لأشد، وإذ قد كان أشد وصفا لذكر المقدر صار مال التمييز إلى أنه تمييز الشيء بمرادفة وذلك ينافي القصد من التمييز الذي هو لإزالة الإبهام، إلا أن مثل ذلك يقع في الكلام الفصيح وإن كان قليلا قلة لا تنافي الفصاحة اكتفاء باختلاف صورة اللفظين المترادفين، مع إفادة التمييز حينئذ توكيد المميز كما حكي سيبويه أنهم يقولون: هو أشح الناس رجلا، وهما خير الناس اثنين، وهذا ما درج عليه الزجاج في تفسيره، قلت: وقريب منه استعمال تمييز نعم توكيدا في قول جرير:

فنعم الزاد

تزود مثل زاد أيبك فينا

زاد أيبك زادا ويجوز أن يكون نصب (أشد) على الحال من ذكر الموالي له وأن أصل أسد نعت له وكان نظم الكلام: أو ذكرا أشد، فقدم النعت فصار حالا، والداعي إلى تقديم النعت حينئذ هو الاهتمام بوصف كونه أشد، وليتأتى إشباع حرف الفاصلة عند الوقف عليه، وليباعد ما بين كلمات الذكر المتكررة ثلاث مرات بقدر الإمكان.

أو أن يكون (أشد) معطوفا على ذكر المجرور بالكاف من قوله (كذركم) ولا يمنع من ذلك ما قيل من امتناع العطف على المجرور بدون إعادة الجار لأن ذلك غير متفق عليه بين أئمة النحو، فالكوفيون لا يمنعونه ووافقهم بعض المتأخرين مثل ابن مالك وعليه قراءة حمزة (واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام) يجر الأرحام وقد أجاز الزمخشري هنا وفي قوله تعالى (كخشية الله أو شد خشية) في سورة النساء أن يكون العطف على المجرور بالحرف بدون إعادة الجار، وبعض النحويين جوزوه فيما إذا كان الجر بالإضافة لا بالحرف كما قاله ابن الحاجب في إيضاح المفصل، وعليه ففتحة

أشد نائبة عن الكسرة، لأن أشد ممنوع من الصرف وعلى هذا الوجه فانتصاب (ذكرا) على التمييز على نحو ما تقدم في الوجه الأول عن سيبويه والزجاج.

ولصاحب الكشاف تخريجان آخران لإعراب (أو أشد ذكرا) فيهما تعسف دعاه إليهما الفرار من ترادف التمييز والمميز، ولابن جني تبعاً لشيخه أبي علي تخريج آخر، دعاه إليه مثل الذي دعا الزمخشري وكان تخريجه أشد تعسفا ذكره عنه ابن المنير في الانتصاف، وسلكه الزمخشري في تفسير آية سورة النساء.

وهذه الآية من غرائب الاستعمال العربي، ونظيرتها آية سورة النساء، قال الشيخ ابن عرفة في تفسيره وهذه مسألة طويلة عويصة ما رأيت من يفهمها من الشيوخ إلا ابن عبد السلام وابن الحباب وما قصر الطيبي فيها وهو الذي كشف القناع عنها هنا وفي قوله تعالى في سورة النساء (يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية) وكلامه في تلك الآية هو الذي حمل التونسيين على نسخه؛ لأنني كنت عند ابن عبد السلام لما قدم الواصل بكتاب الطيبي فقلت له: ننظر ما قال: في أشد خشية فنظرناه فوجدنا فيه زيادة على ما قال الناس فخص الشيخ إذ ذاك على نسخها اه .

صفحة : 563

وقوله (فمن الناس من يقول) إلخ فقد علم السامعون أن الذكر يشمل الدعاء؛ لأنه من ذكر الله وخاصة في مظان الإجابة من الزمان والمكان، لأن القاصدين لتلك البقاع على اختلاف أحوالهم ما يقصدون إلا تيمنا ورجاء فكان في الكلام تقدير كأنه قيل، فاذكروا الله كذا كركم آباءكم أو أشد ذكرا وادعوه. ثم أريد تفصيل الداعين للتنبيه على تفاوت الذين تجمعهم تلك المناسك، وإنما لم يفصل الذكر الأعم من الدعاء، لأن الذكر الذي ليس بدعاء لا يقع إلا على وجه واحد وهو تمجيد الله والثناء عليه فلا حاجة إلى تفصيله تفصيلا ينه إلى ما ليس بمحمود، والمقسم إلى الفريقين جميع الناس من المسلمين والمشركين؛ لأن الآية نزلت قبل تحجير الحج على المشركين بآية براءة، فيتعين أن المراد ليس بمن ليس له في الآخرة من خلاق هم المشركون، لأن المسلمين لا يهملون الدعاء لخير الآخرة ما بلغت بهم الغفلة، فالمقصود من الآية التعريض بدم حالة المشركين، فإنهم لا يؤمنون بالحياة الآخرة.

وقوله (أتنا) ترك المفعول الثاني لتنزيل الفعل منزلة ما لا يتعدى إلى المفعول الثاني لعدم تعلق الغرض ببيانه أي أعطنا عطاء في

الدنيا، أو يقدر المفعول بأنه الإنعام أو الجائزة أو محذوف لقريئة قوله (حسنة) فيما بعد، أي (أتنا في الدنيا حسنة).
(والخلاق) بفتح الخاء الحظ من الخير والنفيس مشتق من الخلافة وهي الجدارة، يقال خلق بالشيء بضم اللام إذا كان جديرا به، ولما كان معنى الجدارة مستلزما نفاسة ما به الجدارة دل ما اشتق من مرادفها على النفاسة سواء قيد بالمجرور كما هنا أم أطلق كما في قوله صلى الله عليه وسلم: إنما يلبس هذه من خلاق له أي في الخير وقول البعيث بن حريث.

ولست وإن قربت يوما ببائع
ولا ديني ابتغاء التحب وجملة (وما له في الآخرة من خلق) معطوفة على جملة من يقول فهي ابتدائية مثلها، والمقصود: إخبار الله تعالى عن هذا الفريق من الناس أنه لا حظ له في الآخرة، لأن المراد من هذا الفريق الكفار، فقد قال ابن عطية: كانت عادتهم في الجاهلية ألا يدعوا إلا بمصالح الدنيا إذ كانوا لا يعرفون الآخرة. ويجوز أن تكون الواو للحال، والمعنى من يقول ذلك في حال كونه لا حظ له في الآخرة ولعل الحال للتعجب.
(وحسنة) أصلها صفة لفعله أو خضلة، فحذف الموصوف ونزل الوصف منزلة الاسم مثل تنزيلهم الخير منزلة الاسم مع أن أصله شيء موصوف بالخيرية، ومثل تنزيل صالحة منزلة الاسم في قول الحطيئة:

كيف الهجاء وما تنفك صالحة
لأم بظهر الغيب تأتيني ووقعت حسنة في سياق الدعاء فيفيد العموم، لأن الدعاء يقصد به العموم كقول الحريري:
يا أهل ذا المغنى وقيتم ضرا وهو عموم عرفي بحسب ما يصلح له كل سائل من الحسنتين.

وإنما زاد في الدعاء (وقتا عذاب النار) لأن حصول الحسنة في الآخرة قد يكون بعد عذاب ما فأريد التصريح في الدعاء بطلب الوقاية من النار.
وقوله (أولئك لهم نصيب مما كسبوا) إشارة إلى الفريق الثاني، والنصيب: الحظ المعطى لأحد في خير أو شر قليلا كان أو كثيرا ووزنه على صيغة فعيل، ولم أدر أصل اشتقاقه فلعلهم كانوا إذا عينوا الحظ لأحد ينصب له ويظهر ويشخص، وهذا ظاهر كلام الزمخشري في الأساس والراغب في مفردات القرآن أو هو اسم جاء على هذه الصيغة ولم يقصد منه معنى فاعل ولا معنى مفعول، وإطلاق النصيب على الشقص المشاع في قولهم نصيب الشفيع مجاز بالأول.

واعلم أنه وقع في لسان العرب في مادة (كفل) أنه لا يقال هذا نصيب فلان حتى يكون قد أعد لغيره مثله فإذا كان مفردا فلا يقال نصيب وهذا غريب لم أره لغيره سوى أن الفخر نقل مثله عن ابن المظفر عند قوله تعالى (يكن له كفل منها) في سورة النساء. ووقع في كلام الزجاج وابن عطية في تفسير قوله تعالى (وجعلوا الله مما ذرأ من الحرق والأنعام نصيبا) قال الزجاج تقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا، وقال ابن عطية قولهم جعل من كذا وكذا نصيبا يتضمن بقاء نصيب آخر ليس بداخل في حكم الأول اه.

صفحة : 564

وهذا وعد من الله تعالى بإجابة دعاء المسلمين الداعين في تلك المواقف المباركة إلا أنه وعد بإجابة شيء مما دعوا به بحسب ما تقتضيه أحوالهم وحكمة الله تعالى، وبألا يجر إلى فساد عام لا يرضاه الله تعالى فلذلك نكر نصيب ليصدق بالقليل والكثير وأما إجابة الجميع إذا حصلت فهي أقوى وأحسن، وكسبوا بمعنى طلبوا، لأن كسب بمعنى طلب ما يرغب فيه. ويجوز أن يراد بالكسب هنا العمل والنصيب نصيب الثواب فتكون (من) ابتدائية.

وأسم الإشارة مشير إلى الناس الذين يقولون (ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة)، للتنبية باسم الإشارة على أن اتصافهم بما بعد اسم الإشارة شيء استحقوه بسبب الإخبار عنهم بما قبل اسم الإشارة، أي أن الله استجاب لهم لأجل إيمانهم بالآخرة فيفهم منه أن دعاء الكافرين في ضلال.

وقوله (والله سريع الحساب) تذييل قصد به تحقيق الوعد بحصول الإجابة، وزيادة تبشير لأهل ذلك الموقف، لأن إجابة الدعاء فيه سريعة الحصول، فعلم أن الحساب هنا أطلق على مراعاة العمل والجزاء عليه.

والحساب في الأصل العد، ثم أطلق على عد الأشياء التي يراد الجزاء عليها أو قضاؤها، فصار الحساب يطلق على الوفاء بالحق يقال حاسبه أي كافاه أو دفع إليه حقه، ومنه سمي يوم القيامة يوم الحساب وقال تعالى (إن حسابهم إلا علي ربي) قال (جزاء من ربك عطاء حسابا) أي وفاقا لأعمالهم، وهاهنا أيضا أريد به الوفاء بالوعد وإيصال الموعد به، فاستفادة التبشير بسرعة حصول مطلوبهم بطريق العموم؛ لأن إجابتهم من جملة حساب الله تعالى عباده على ما وعدهم فيدخل في ذلك العموم.

والمعنى فإذا أتممت أيها المسلمون مناسك حركم فلا تنقطعوا عن أن تذكروا الله بتعظيمه وحمده، وبالالتجاء إليه بالدعاء لتحصيل خير الدنيا وخير الآخرة، ولا تشتغلوا بالتفاخر، فإن ذكر الله خير من ذكركم آباءكم كما كنتم تذكرونهم بعد قضاء المناسك قبل الإسلام وكما يذكرهم المشركون الآن.

ولا تكونوا كالذين لا يدعون إلا بطلب خير الدنيا ولا يتفكرون في الحياة الآخرة، لأنهم ينكرون الحياة بعد الموت فإنكم إن سألتموه أعطاكم نصيبا مما سألتهم في الدنيا وفي الآخرة، وإن الله يعجل باستجابة دعائكم.

(واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى واتقوا الله واعلموا أنكم إليه تحشرون)[203] (معطوف على) (فاذكروا الله كذاكم آباءكم) وما بينهما اعتراض، وإعادة فعل اذكروا ليني عليه تعليق المجرور أي قوله (في أيام معدودات) لبعده متعلقه وهو (فاذكروا الله كذاكم آباءكم)، لأنه أريد تقييد الذكر بصفته ثم تقييده بزمانه ومكانه.

فالذكر الثاني هو نفس الذكر الأول وعطفه عليه منظور فيه إلى المغايرة بما علق به من زمانه.

والأيام المعدودات أيام منى، وهي ثلاثة أيام بعد يوم النحر، يقيم الناس فيها بمنى وتسمى أيام التشريق، لأن الناس يقصدون فيها اللحم، والتقديد تشريق، أو لأن الهدايا لا تنحر فيها حتى تشرق الشمس.

وكانوا يعلمون أن إقامتهم بمنى بعد يوم النحر بعد طواف الإفاضة ثلاثة أيام فيعلمون أنها المراد هنا بالأيام المعدودات، ولذلك قال جمهور الفقهاء الأيام المعدودات أيام منى وهي بعد اليوم العاشر وهو قول ابن عمر ومجاهد وعطاء وقتادة والسدي والضحاك وجابر بن زيد ومالك، وهي غير المراد من الأيام المعلومات التي في قوله تعالى (ليذكروا اسم الله في أيام معلومات) في سورة الحج.

فالأيام المعلومات أيام النحر الثلاثة، وهي اليوم العاشر ويومان بعده.

والمعدودات أيام منى بعد يوم النحر، فالיום العاشر من المعلومات لا من المعدودات، واليومان بعده من المعلومات والمعدودات، واليوم الرابع من المعدودات فقط، واحتجوا على ذلك بقوله تعالى (ليذكروا اسم الله في أيام معلومات على ما رزقهم من بهيمة الأنعام) لأن اليوم الرابع لا نحر فيه ولا ذبح إجماعا، وقال أبو يوسف محمد بن الحسن لا فرق بين الأيام المعلومات والأيام المعدودات وهي يوم النحر ويومان بعده فليس اليوم الرابع عندهما معلوما ولا معدودا،

وعن الشافعي الأيام المعلومات من أول ذي الحجة حتى يوم النحر وما بعد ذلك معدودات، وهو رواية عن أبي حنيفة.

صفحة : 565

ودلت الآية على طلب ذكر الله تعالى في أيام رمي الجمار وهو الذكر عند الرمي وعند نحر الهدايا.
وإنما أمروا بالذكر في هذه الأيام، لأن أهل الجاهلية كانوا يشغلونها بالتفاخر ومغازلة النساء، قال العرجي:

ما نلتقي إلا ثلاثة منى
بيننا النفر وقال عمر بن أبي ربيعة:
بدا لي منها معصم حين جمرت
وكف خصيب زينت ببنان

فوالله ما أدري وإن كنت داريا
رمىت الجمر أم بثمان لأنهم كانوا يرون أن الحج قد انتهى بانتهاه
العاشر، بعد أن أمسكوا عن ملاذهم مدة طويلة فكانوا يعودون إليها،
فأمرهم الله تعالى بذكر الله فيها وذكر الله فيها هو ذكره عند رمي الجمار.

والأيام المعدودات الثلاثة ترمى الجمار الثلاثة في كل يوم منها بعد الزوال يبتدأ بالجمرة التي تلي مسجد منى بسبع حصيات، ترمى الجمرتان الأخريان كل جمرة بمثل ذلك ويكبر مع كل حصاة، وأخرها جمرة العقبة، وفي أحكام الرمي ووقته وعكس الابتداء فيه بجمرة مسجد منى والمبيت بغير منى خلافات بين الفقهاء.

والآية تدل على أن الإقامة في منى في الأيام المعدودات واجبة فليس للحاج أن يبيت في تلك الليالي إلا في منى، ومن لم يبيت في منى فقد أخل بواجب فعليه هدي، ولا يرخص في المبيت في غير منى إلا لأهل الأعمال التي تقتضي المغيب عن منى فقد رخص النبي صلى الله عليه وسلم للعباس المبيت بمكة لأجل أنه على سقاية زمزم، ورخص لرعاء الإبل من أجل حاجتهم إلى رعي الإبل في المراعي البعيدة عن منى وذلك كله بعد أن يرموا جمرة العقبة يوم النحر ويرجعوا من الغد فيرمون، ورخص للرعاء الرمي بليل، ورخص الله في هذه الآية لمن تعجل إلى وطنه أن يترك الإقامة بمنى اليومين الأخيرين من الأيام المعدودات.

وقوله (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه) تفرع لفظي للإذن بالرخصة في ترك حضور بعض أيام منى لمن أعجله الرجوع إلى

وطنه، وجيء بالفاء لتعقيب ذكر الرخصة بعد ذكر العزيمة رحمة منه تعالى بعباده.

وفعلا تعجل وتأخر: مشعران بتعجل وتأخر في الإقامة بالمكان الذي يشعر به اسم الأيام المعدودات، فالمراد من التعجل عدم اللبث وهو النفر عن منى ومن التأخر اللبث في منى إلى يوم نفر جميع الحجيج، فيجوز أن تكون صيغة تعجل وتأخر معناه مطاوعة عجله وأخره فإن التفاعل يأتي للمطاوعة كأنه عجل نفسه فتعجل وأخرها فتأخر فيكون الفعلان قاصرين لا حاجة إلى تقدير مفعول لهما ولكن المتعجل عنه والمتأخر إليه مفهومان من اسم الأيام المعدودات، أي تعجل النفر وتأخر النفر، ويجوز أن تكون صيغة التفاعل في الفعلين لتكلف الفعل كأنه اضطر إلى العجلة أو إلى التأخر فيكون المفعول محذوفا لظهوره أي فمن تعجل النفر ومن تأخره.

ف قوله (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه) ظاهر المعنى في نفي الإثم عنه، وإنما قوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) يشكك بأن نفي الإثم يقتضي توهم حصوله فيصير التأخر إلى اليوم الرابع رخصة مع أنه هو العزيمة، ودفع هذا التوهم بما روي أن أهل الجاهلية كانوا على فريقين؛ فريق منهم يبيحون التعجيل، وفريق يبيحون التأخير إلى الرابع فوردت الآية للتوسعة في الأمرين، أو تعجل معنى نفي الإثم فيهما كناية عن التخيير بين الأمرين، والتأخير أفضل، ولا مانع في الكلام من التخيير بين أمرين وإن كان أحدهما أفضل كما خير المسافر بين الصوم والإفطار وإن كان الصوم أفضل.

صفحة : 566

وعندي أن وجه ذكر (ومن تأخر فلا إثم عليه) أن الله لما أمر بالذكر في أيام منى وترك ما كانوا عليه في الجاهلية من الاشتغال فيها بالفضول كما تقدم، وقال بعد ذلك (فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه) خيف أن يتوهم أن التعجيل بالنفر أولى تباعدا عن مواقفه ما لا يحسن من الكلام، فدفع ذلك بقوله (ومن تأخر فلا إثم عليه) فإذا نفي هذا التوهم علم السامع أنه قد ثبتت للمتأخر فضيلة الإقامة بتلك المنازل المباركة والمشاركة فيها بذكر الله تعالى، ولذلك عقبه بقوله (لمن اتقى) أي لمن اتقى الله في تأخره فلم يرفث ولم يفسق في أيام منى، وإلا فالتأخر فيها لمن لم يتق إثم فهو متعلق بما تدل عليه (لا) من معنى النفي، أو هو خير مبتدأ، أي ذلك (لمن اتقى)، وبدون هذا لا يظهر وجه لزيادة قوله (لمن اتقى) وإن تكلفوا في تفسيره بما لا تميل النفس إلى تقريره.

وقوله (واتقوا الله) وصاية بالتقوى وقعت في آخر بيان مهام أحكام الحج، فهي معطوفة على (واذكروا الله) ومعتضة بين (ومن تأخر) وبين (ومن الناس من يعجبك) الخ. وقد استحضر حال المخاطبين بأحكام الحج في حال حجه؛ لأن مفاتحة هاته الآيات كانت بقوله: (فمن فرض فيهن الحج فلا رفت) الخ، ولما ختمت بقوله (واذكروا الله في أيام معدودات) وهي آخر أيام الحج وأشير في ذلك إلى التفرق والرجوع إلى الأوطان بقوله (فمن تعجل في يومين) الخ، عقب ذلك بقوله تعالى (واتقوا الله) وصية جامعة للراجعين من الحج أن يراقبوا تقوى الله في سائر أحوالهم وأماكنهم ولا يجعلوا تقواه خاصة بمدة الحج كما كانت تفعله الجاهلية فإذا انقضى الحج رجعوا يتقاتلون ويغيرون ويفسدون، وكما يفعله كثير من عصاة المسلمين عند انقضاء رمضان. وقوله (واعلموا أنكم إليه تحشرون) تحريض على التقوى وتحذير من خلافها؛ لأن من علم ذلك سعى لما يجلب رضا المرجوع إليه وتجنب سخطه.

فالأمر في (اعلموا) للتذكير، لأن ذلك معلوم عندهم وقد تقدم أنفاً عند قوله (واعلموا أن الله شديد العقاب). والحشر: الجمع بعد التفرق. فلذلك ناسب قوله (تحشرون) حالتي تفرق الحجيج بعد انقضاء الحج واجتماع أفراد كل فريق منهم إلى بلده بعد ذلك.

واختير لفظ (تحشرون) هنا دون تصيرون أو ترجعون، لأن تحشرون أجمع لأنه يدل على المصير وعلى الرجوع مع الدلالة على أنهم يصيرون مجتمعين كلهم كما كانوا مجتمعين حين استحضر حالهم في هذا الخطاب وهو اجتماع الحج، ولأن الناس بعد الحج يحشرون إلى مواطنهم فذكرهم بالحشر العظيم، بلفظ تحشرون أنسب بالمقام من وجوه كثيرة، والعرب كانوا يتفرقون رابع أيام منى فيرجعون إلى مكة لزيارة البيت لطواف الوداع ثم ينصرفون فيرجع كل فريق إلى موطنه، قال امرؤ القيس يذكر التفرق يوم رابع النحر وهو يوم المحصب في منى:

أشت

فله عينا من رأى من تفرق

وأناى من فراق المحصب

وآخر

غداة غدوا فسالك بطن نخلة

منهم جازع نجد كبكب وقال كثير:

ولما قضينا من منى كل حاجة

ومسح الأركان من هو ماسح

ولم

وشدت على دهم المهاري رحالنا

ينظر الغادي الذي هو رائج

أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا
بأعناق المطي الأباطح والمعنى ليكن ذكركم الله ودعاؤكم في أيام
إقامتكم في منى، وهي الأيام المعدودات الثلاثة الموالية ليوم
الأضحى، وأقيموا في منى تلك الأيام فمن دعت حاجته إلى التعجيل
بالرجوع إلى وطنه فلا إثم عليه أن يترك يومين من أيام منى وهما
الثاني عشر من ذي الحجة والثالث عشر منه.
(ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على
ما في قلبه وهو ألد الخصام[204] وإذا تولى سعى في الأرض
ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد[205] وإذا
قيل له اتقي الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد]
[206])

صفحة : 567

عطف على جملة (فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا) الخ،
لأنه ذكر هنالك حال المشركين الصرحاء الذين لا حظ لهم في
الآخرة، وقابل ذكرهم بذكر المؤمنين الذين لهم رغبة في الحسنة
في الدنيا الآخرة، فانتقل هنا إلى حال فريق آخرين ممن لا حظ
لهم في الآخرة وهم متظاهرون بأنهم راغبون فيها، مع مقابلة حالهم
بحال المؤمنين الخالصين الذين يؤثرون الآخرة والحياة الأبدية على
الحياة الدنيا، وهم المذكورون في قوله (ومن الناس من يشري
نفسه ابتغاء مرضاة الله).
(ومن) بمعنى بعض كما في قوله تعالى (ومن الناس من يقول آمنا
بالله) فهي صالحة للصدق على فريق أو على شخص معين
(ومن) الموصولة كذلك صالحة لفريق وشخص.
والإعجاب إيجاد العجب في النفس والعجب: انفعال يعرض للنفس
عند مشاهدة أمر غير مألوف خفي سببه.
ولما كان شأن ما يخفى سببه أن ترغب فيه النفس، صار العجب
مستلزما للإحسان فيقال أعجبتني الشيء بمعنى أوجب لي
استحسانه، قال الكواشي يقال في الاستحسان: أعجبتني كذا، وفي
الإنكار: عجت من كذا، فقوله: يعجبك أي يحسن عندك قوله.
والمراد من القول هنا ما فيه من دلالة على حاله في الإيمان
والنصح للمسلمين، لأن ذلك هو الذي يهم الرسول ويعجبه، وليس
المراد صفة قوله في فصاحة وبلاغة؛ إذ لا غرض في ذلك هنا لأن
المقصود ما يضاد قوله: وهو ألد الخصام إلى آخره.
والخطاب إما للنبي صلى الله عليه وسلم أي ومن الناس من
يظهر لك ما يعجبك من القول وهو الإيمان وحب الخير والإعراض

عن الكفار, فيكون المراد ب(من) المنافقين ومعظمهم من اليهود, وفيهم من المشركين من أهل يثرب وهذا هو الأظهر عندي, أو طائفة معينة من المنافقين, وقيل: أريد به الأخنس بن شريف الثقفي واسمه أبي وكان لمولى لبني زهرة من قريش وهم أخوال النبي صلى الله عليه وسلم, وكان يظهر المودة للنبي صلى الله عليه وسلم. ولم ينضم إلى المشركين في واقعة بدر بل خنس أي تأخر عن الخروج معهم إلى بدر وكان له ثلثمائة من بني زهرة أحلافه فصددهم على الانضمام إلى المشركين فقيل: إنه كان يظهر الإسلام وهو منافق, وقال ابن عطية: لم يثبت أنه أسلم قط, ولكن كان يظهر الود للرسول فلما انقضت وقعة بدر قيل: إنه حرق زرعاً للمسلمين وقتل حميراً لهم فنزلت فيه هاتاه الآية ونزلت فيه أيضاً (ولا تطع كل حلاف مهين همار مشاء بنميم) ونزلت فيه (ويل لكل همزة لمزة), وقيل بل كانت بينه وبين قومه ثقيف عداوة فبیتهم ليلاً فأحرق زرعهم وقتل مواشيهم فنزلت فيه الآية وعلى هذا فتقريعه لأنه غدرهم وأفسد.

ويجوز أن الخطاب لغير معين ليعم كل مخاطب تحذيراً للمسلمين من أن تروج عليهم حيل المنافقين وتنبههم لهم إلى استطلاع أحوال الناس وذلك لا بد منه والظرف من قوله (في الحياة الدنيا) ويجوز أن يتعلق (يعجبك) فيراد بهذا الفريق من الناس المنافقون الذين يظهرون كلمة الإسلام والرغبة فيه. على حد قوله تعالى (وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا) أي إعجابك بقولهم لا يتجاوز الحصول في الحياة الدنيا فإنك في الآخرة تجدهم بحالة لا تعجبك فهو تمهيد لقوله في آخر الآية (فحسبه جهنم) والظرفية المستفادة من (في) ظرفية حقيقية.

ويجوز أن يتعلق بكلمة (قوله) أي كلامه عن شئون الدنيا من محامد الوفاء في الحلف مع المسلمين والود للنبي ولا يقول شيئاً في أمور الدين, فهذا تنبيه على أنه لا يتظاهر بالإسلام فيراد بهذا الأخنس بن شريق.

وحرف (في) على هذا الوجه للظرفية المجازية بمعنى (عن) والتقدير قوله (عن الحياة الدنيا).

ومعنى (يشهد الله على ما في قلبه) أنه يقرب حسن قوله وظاهر تودده بإشهاد الله تعالى على أن ما في قلبه مطابق لما في لفظه, ومعنى إشهاد الله حلفه بأن الله يعلم أنه لصادق. وإنما أفاد ما في قلبه معنى المطابقة لقوله لأنه لما أشهد الله حين قال كلاماً حلوا تعين أن يكون مدعياً أن قلبه كلسانه قال تعالى (يحلون بالله لكم ليرضوكم).

ومعنى (وهو ألد الخصام) أي أنه شديد الخصومة أي العداوة مشتق من لده يلده بفتح اللام لأنه من فعل، تقول: لدت يا زيد بكسر الدال إذا خاصم، فهو لاد ولدود فاللدة شدة الخصومة والألد الشديد الخصومة قال الحماسي ربيعة بن مقروم: وألد ذي حنق علي كأنما تغلي حرارة صدره في مرجل

صفحة : 568

فألد صفة مشبهة وليس اسم تفضيل، ألا ترى أن مؤنثه جاء على فعلاء فقالوا: لداء وجمعه جاء على فعل قال تعالى (وتنذر به قوما لدا) وحينئذ ففي إضافته للخصام إشكال؛ لأنه يصير معناه شديد الخصام من جهة الخصام فقال في الكشف: إما أن تكون الإضافة على المبالغة فجعل الخصام ألد أي نزل خصامه منزلة شخص له خصام فصارا شيئين فصحت الإضافة على طريقة المجاز العقلي، كأنه قيل: خصامه شديد الخصام كما قالوا: جن جنونه وقالوا: جد جده، أو الإضافة على معنى في أي وهو شديد الخصام في الخصام أي في حال الخصام، وقال بعضهم يقدر مبتدأ محذوف بعد (وهو) تقديره: وهو خصامه ألد الخصام وهذا التقدير لا يصح لأن الخصام لا يوصف بالألد فتعين أن يؤول بأنه جعل بمنزلة الخصم وحينئذ فالتأويل مع عدم التقدير أولى، وقيل الخصام هنا جمع خصم كصعب وصعاب وليس هو مصدرا وحينئذ تظهر الإضافة أي وهو ألد الناس المخاصمين.

وقوله تعالى (وإذا تولى سعى في الأرض) إذا ظرف تضمن معنى الشرط.

وتولى إما مشتق من التولية: وهي الإديار والانصراف يقال ولي وتولى وقد تقدم قوله تعالى (ما ولهم عن قبلتهم) أي وإذا فارقك سعى في الأرض ليفسد.

ومتعلق تولى محذوف تقديره تولى عنك، والخطاب المقدر يجري على الوجهين المتقدمين وإما مشتق من الولاية: يقال ولي البلد وتولاه، أي وإذا صار واليا أي إذا تزعم ورأس الناس سعى في الأرض بالفساد، وقد كان الأخنس زعيم مواليه وهم بنو زهرة.

وقوله (سعى في الأرض ليفسد فيها) السعي حقيقته المشي الحثيث قال تعالى: (وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى) ويطلق السعي على العمل والكسب، قال تعالى: (ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها) وقال امرؤ القيس:

فلو أن ما أسعى لأدنى معيشة البيتين ويطلق على التوسط بين الناس لإصلاح ذات البين أو لتخفيف الإضرار قال عمرو بن كلثوم:

فأي الفضل

ومنا قبله الساعي كليب

إلا قد ولينا وقال لييد:

وهم السعاة إذا العشيرة أفضعت البيت ويطلق على الحرص
وبذل العزم لتحصيل شيء كما قال تعالى في شأن فرعون (ثم
أدبر يسعى) فيجوز أن يكون هنا بالمعنيين الأول والرابع أي ذهب
يسير في الأرض غازيا ومغيرا ليفسد فيها.

فيكون إشارة إلى ما فعله الأخنس بزرع بعض المسلمين، لأن ذلك
مؤذن بكفره وكذبه في مودة النبي صلى الله عليه وسلم، إذ لو
كان وده صادقا لما أذى أتباعه.

أو إلى ما صنعه بزرع ثقيف على قول من قال من المفسرين أن
الأخنس بيت ثقيفا وكانت بينه وبينهم عداوة وهم قومه فأغار عليهم
بمن معه من بني زهرة فأحرق زروعهم وقتل مواشيهم.

لأن صنيعه هذا بقوم وإن كانوا يومئذ كفارا لا يهم المسلمين
ضرهم، ولأنه لم يفعله انتصارا للإسلام ولم يكن في حالة حرب
معهم فكان فعله ينم عن خيث طوية لا تتطابق مع ما يظهره من
الخير ولين القول؛ إذ من شأن أخلاق المرء أن تتماثل وتتظاهر
فأله لا يرضى بإضرار عبيده ولو كفارا ضرا لا يجر إلى نفعهم؛
لأنهم لم يغزهم حملا لهم على الإيمان بل إفسادا وإتلافا ولذلك قال
تعالى (والله لا يحب الفساد).

وقوله (في الأرض) تأكيد لمدلول؟ (سعى) لرفع توهم المجاز من
أن يراد بالسعي العمل والاكْتساب فأريد التنصيص على أن هذا
السعي هو السير في الأرض للفساد وهو الغارة والتلصص لغير
إعلاء كلمة الله، ولذلك قال بعده (ليفسد فيها) فاللام للتعليل، لأن
الإفساد مقصود لهذا الساعي.

ويجوز أن يكون (سعى) مجازا في الإرادة والتدبير أي دبر الكيد
لأن ابتكار الفساد وإعمال الحيلة لتحصيله مع إظهار النصح بالقول
كيد ويكون ليفسد مفعولا به لفعل (سعى) والتقدير أراد الفساد في
الأرض ودبره، وتكون اللام لام التبليغ كما تقدم في قوله تعالى
(يريد الله بكم اليسر) إلى قوله (ولتكملوا العدة) فاللام شبيهة بالزائد
وما بعد اللام من الفعل المقدره معه (أن) مفعول به كما في قوله
تعالى (يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم) وقول جزء بن كليب
القعسي:

تبغى ابن كوز والسفاهة كاسمها
ليستاد منا أن شتونا لياليا

إذ التقدير تبغى الاستياد منا، قال المرزوقي أتى بالفعل واللام لأن تبغى مثل أراد فكما قال الله عز وجل (يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم) والمعنى يريدون إطفاء نور الله كذلك قال تبغى ليستاد أي تبغى الاستياد منا اه.

وأقول: إن هذا الاستعمال يتأتى في كل موضع يقع فيه مفعول الفعل علة للفعل مع كونه مفعولا به، فالبلغ يأتي به مقترنا بلام العلة اعتمادا على أن كونه مفعولا به يعلم من تقدير (أن) المصدرية.

ويكون قوله (في الأرض) متعلقا بسعى لإفادة أن سعيه في أمر من أمور أهل أرضكم، وبذلك تكون إعادة (فيها) من قوله (ليفسد فيها) بيانا لإجمال قوله (في الأرض) مع إفادة التأكيد. وقوله (ويهلك الحرث والنسل) بضم الياء أي يتلفه.

والحرث هنا مراد منه الزرع، والنسل أطفال الحيوان مشتق من نسل الصوف نسولا إذا سقط وانفصل، وعندني أن إهلاك الحرث والنسل كناية عن اختلال ما به قوام أحوال الناس، وكانوا أهل حرث وماشية فليس المراد خصوص هذين بل المراد ضياع ما به قوام الناس، وهذا جار مجرى المثل، وقيل الحرث والنسل هنا إشارة إلى ما صنع الأخنس بن شريق، وأيا ما كان فالآية دالة على أن من يتسبب في مثل ذلك صريحا و كناية مستحق للعقاب في الآخرة ولذلك عقب بجملة التذييل وهي (والله لا يحب الفساد) تحذيرا وتوبيخا.

ومعنى نفي المحبة نفي الرضا بالفساد، وإلا فالمحبة وهي انفعال النفس وتوجه طبيعي يحصل نحو استحسان ناشئ مستحيلة على الله تعالى فلا يصح نفيها فالمراد لازمها وهو الرضا عندنا وعند المعتزلة: الإرادة والمسألة مبنية على مسألة خلق الأفعال.

ولا شك أن التقدير: إذا لم يرض بشيء يعاقب فاعله، إذ لا يعوقه عن ذلك عائق وقد سمى الله ذلك فسادا ون كان الزرع والحرث للمشركين؛ لأن إتلاف خيرات لأرض رزء على الناس كلهم وإنما يكون القتال بإتلاف الأشياء التي هي آلات الإتلاف وأسباب الاعتداء. والفساد ضد الصلاح، ومعنى الفساد: إتلاف ما هو نافع للناس نفعا محضا أو راجحا، فإتلاف الألبان مثلا إتلاف نفع محض، وإتلاف

الخطب بعله الخوف من الاحتراق إتلاف نفع راجح والمراد بالرجحان رجحان استعماله عند الناس لا رجحان كمية النفع على كمية الضرر، فإتلاف الأدوية السامة فساد، وإن كان التداوي بها نادرا لكن الإهلاك بها كالمعدوم لما في عقول الناس من الوازع عن الإهلاك بها

فيتفادى عن ضررها بالاحتياط في رواجها وبأمانة من تسلم إليه، وأما إتلاف المنافع المرجوحة فليس من الفساد كإتلاف الخمر بله إتلاف

ما لا نفع فيه بالمرّة كإتلاف الحيات والعقارب والفئران والكلاب الكلبة، وإنما كان الفساد غير محبوب عند الله: لأن في الفساد بالتفسير الذي ذكرناه تعطيلًا لما خلقه الله في هذا العالم لحكمة صلاح الناس فإن الحكيم لا يحب تعطيل ما تقتضيه الحكمة، فقتال العدو إتلاف للضرر الراجح ولذلك يقتصر في القتال على ما يحصل به إتلاف الضرر بدون زيادة، ومن أجل ذلك نهى عن إحراق الديار في الحرب وعن قطع الأشجار إلا إذا رجع في نظر أمير الجيش أن بقاء شيء مكن ذلك يزيد قوة العدو ويطيل مدة القتال وبخاف منه على جيش المسلمين أن ينقلب إلى هزيمة وذلك يرجع إلى قاعدة: الضرورة تقدر بقدرها.

وقوله (وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم) إي وإذا وعظه واعظ بما يقتضي تذكيره بتقوى الله تعالى غضب لذلك، والأخذ أصله تناول الشيء باليد، واستعمل مجازًا مشهورًا في الاستيلاء قال تعالى (وخذوهم واحصروهم) وفي القهر نحو (وأخذناهم بالأساء). وفي التلقي مثل (أخذ الله ميثاق النبيين) ومنه أخذ فلان بكلام فلان، وفي الاحتواء والإحاطة يقال أخذته الحمى وأخذتهم الصيحة، ومنه قوله هنا أخذته العزة أي احتوت عليه عزة الجاهلية. والعزة صفة: يرى صاحبها أنه لا يقدر عليه غيره ولا يعارض في كلامه لأجل مكانته في قومه واعتزازه بقوتهم قال السموأل: وننكر إن شئنا على الناس قولهم

ولا ينكرون القول حين نقول ومنه العزة بمعنى القوة والغلبة وإنما تكون غالبًا في العرب بسبب كثرة القبيلة، وقد تغني الشجاعة عن الكثرة ومن أمثالهم: وإنما العزة للكثير، وقالوا: لن نغلب من قلة وقال السموأل:

وما ضرنا أنا قليل وجارنا
الأكثرين ذليل

صفحة : 570

ومنها جاء الوصف بالعزيز كما سيأتي في قوله (فاعلموا أن الله عزيز حكيم).

ف(أل) في (العزة) للعهد أي العزة المعروفة لأهل الجاهلية التي تمنع صاحبها من قبول اللوم أو التغيير عليه، لأن العزة تقتضي معنى المنعة فأخذ العزة له كناية عن عدم إصغائه لنصح الناصحين. وقوله (بالإثم) الباء فيه للمصاحبة أي أخذته العزة الملازمة للإثم والظلم وهو الاحتراس لأن من العزة ما هو محمود قال تعالى

(والعزة لله ولرسوله وللمؤمنين) أي فمنعته من قبول الموعدة وأبقته حليف الإثم الذي اعتاده لا يرعوي عنه وهما قرينان. وقوله (فحسبه جهنم) تفرغ على هاته الحالة, وأصل الحسب هو الكافي كما سيحيء عند قوله تعالى (وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل) في آل عمران.

ولما كان كافي الشيء من شأنه أن يكون على قدره ومما يرضيه كما قال أبو الطيب على قدر أهل العزم تأتي العزائم أطلق الحسب على الجزاء كما هنا.

وجهنم علم على دار العقاب الموقدة نارا, وهو اسم ممنوع من الصرف قال بعض النحاة للعلمية والتأنيث, لأن العرب اعتبرته كأسماء الأماكن وقال بعضهم للعلمية والعجمة وهو قول الأكثر: جاء من لغة غير عربية, ولذلك لا حاجة إلى البحث عن اشتقاقه, ومن جعله عربيا زعم أنه مشتق من الجهم وهو الكراهية فزعم بعضهم أن وزنه فعل بزيادة نونين أصله فعل بنون واحدة ضعفت وقيل وزنه فعلل بتكرير لوه الأولى وهي النون إلحاقا له بالخماسي ومن قال: أصلها بالفارسية كهنام فعربت جهنم.

وقيل أصلها عبرانية كهنام بكسر الكاف وكسر الهاء فعربت وأن من قال إن وزن فعلل لا وجود له ولا يلتفت لقوله لوجود دونك اسم واد بالعامية وحفنكى اسم للضعيف وهو بحاء مهملة وفاء مفتوحتين ونون ساكنة وكاف وألف وهما نادران, فيكون جهنم نادرا, وأما قول العرب ركية جهنم أي بعيد القعر فلا حجة فيه, لأنه ناشئ عن تشبيه الركية بجهنم, لأنهم يصفون جهنم أنها كالبئر العميقة الممتلئة نارا قال ورقة بن نوفل أو أمية بن أبي الصلت يرثي زيدا بن عمرو بن نفيل وكانا معا ممن ترك عبادة الأوثان في الجاهلية: رشدت وأنعمت ابن عمرو وإنما

تجنبنا تنورا من النار مظلمنا وقد جاء وصف جهنم في الحديث بمثل ذلك وسماها الله في كتابه في مواضع كثيرة نارا وجعل (وقودها الناس والحجارة) وقد تقدم القول في ذلك عند قوله تعالى (فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة).

وقوله (ولبئس المهاد) أي جهنم, والمهاد ما يمهد أي يهيا لمن ينام, وإنما سمي جهنم مهادا تهكما, لأن العصاة يلقون فيها فتصادف جنوبهم وظهورهم.

(ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤوف بالعباد)[207] هذا قسم (ومن الناس من يعجبك قوله) وذكره هنا بمنزلة الاستطراد استيعابا لقسمي الناس, فهذا القسم هو الذي تمحض فعله للخير حتى بلغ غاية ذلك وهو تعريض نفسه التي هي

أنفس الأشياء عليه للهلاك لأجل تحصيل ما يرضي الله تعالى، وإنما رضى الله تعالى بفعل الناس للخير الذي أمرهم به. (يشري) معناه يبيع كما يشترى بمعنى يتاع وقد تقدم ذلك في قوله تعالى (ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا). واستعمل (يشري) هنا في البذل مجازا، والمعنى ومن الناس من يبذل نفسه للهلاك ابتغاء مرضاة الله أي هلاكا في نصر الدين وهذا أعلى درجات الإيمان، لأن النفس أعلى ما عند الإنسان.

صفحة : 571

و مرضاة الله رضاه فهو مصدر رضى على وزن المفعول زيدت فيه التاء سماعا كالمدعاة والمسعاة، في أسباب النزول قال سعيد بن المسيب نزلت في صهيب بن سنان النمري بن النمر بن قاسط الملقب بالرومي؛ لأنه كان أسره الروم في الجاهلية في جهات الموصل واشتراه بنو كلب وكان مولاهم وأثرى في الجاهلية بمكة وكان من المسلمين الأولين فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم خرج صهيب مهاجرا فلحق به نفر من قريش ليوثقوه فنزل عن راحلته وانتثل كنانه وكان راميا وقال لهم لقد علمتم أني من أركم وأيم الله لا تصلون إلي حتى أرمي بما في كنانتي ثم أضرب بسيفي ما بقي في يدي منه شيء؛ فقالوا: لا نتركك تخرج من عندنا غنيا وقد جئنا صعلوكا، ولكن دلنا على مالك ونخلي عنك وعاهدوه على ذلك فدلهم على ماله، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال له حين رآه ربح البيع أبا يحيى وتلا عليه هذه الآية، وقيل إن كفار مكة عذبوا صهيبا لإسلامه فافتدى منهم بماله وخرج مهاجرا، وقيل: غير ذلك، والأظهر أنها عامة، وأن صهيبا أو غيره ملاحظ في أول من تشمله.

وقوله (والله رؤوف بالعباد) تذييل أي رؤوف بالعباد الصالحين الذين منهم من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله، فالرأفة كناية عن لازمها وهو إيتاء الخيرات كالرحمة.

والظاهر أن التعريف في قوله (العباد) تعريف استغراق، لأن الله رؤوف بجميع عباده وهم متفاوتون فيها فمنهم من تناله رأفة الله في الدنيا وفي الآخرة على تفاوت فيهما يقتضيه علم الله وحكمته، ومنهم من تناله رأفة الله في الدنيا دون الآخرة وهم المشركون والكافرون؛ فإن من رأفته بهم أنه أعطاهم العافية والرزق، ويجوز أن يكون لتعريف تعريف العهد أي بالعباد الذين من هذا القبيل أي قبيل الذي يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله.

ويجوز أن يكون (أل) عوضاً عن المضاف إليه كقوله (فإن الجنة هي المأوى)، والعبادة إذا أضيف إلى اسم الجلالة يراد به عباد مقربون قال تعالى (إن عبادي ليس لك عليهم سلطان) في سورة الحجر.

ومناسبة هذا التذييل للجملة أن المخبر عنهم قد بذلوا أنفسهم لله وجعلوا أنفسهم عبده فالله رءوف بهم كرافة الإنسان بعبده فإن كان ما صدق (من) عاماً كما هو الظاهر في كل من بذل نفسه لله، فالمعنى والله رءوف بهم فعدل عن الإضمار إلى الإظهار ليكون هذا التذييل، وليدل على أن سبب الرأفة بهم أنهم جعلوا أنفسهم عبداً له، وإن كان ما صدق (من) صهيياً رضي الله عنه فالمعنى والله رءوف الذين صهيب منهم، والجملة تذييل على كل حال. والمناسبة أن صهيياً كان عبداً للروم ثم لطائفة من قريش وهم بنو كلب وهم لم يراقوا به، لأنه عذب في الله فلما صار عبد الله راف به.

وفي هذه الآية وهي قوله (ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا) إلى قوله (رءوف بالعباد) معان معاني أدب النفوس ومراتبها وأخلاقها تعلم المؤمنين واجب التوسم في الحقائق ودواخل الأمور وعدم الاغترار بالظواهر إلا بعد التجربة والامتحان، فإن من الناس من يغر بحسن ظاهره وهو منطو على باطن سوء ويعطي من لسانه حلاوة تعبير وهو يضمم الشر والكيد قال المعري:

وقد يخلف الإنسان ظن عشيرة
راق منه منظر ورواء وقد شمل هذا الحال قول النبي صلى الله عليه وسلم إن من البيان لسحر بأحد معنييه المحتوي عليهما وهو من جوامع الكلم وتبع هلهلة دينه إلى حد أن يشهد الله على أن ما يقوله صدق وهو بعكس ذلك يبيت في نفسه الخصام والكراهية. وعلامة الباطن تكون في تصرفات المرء فالذي يحب الفساد ويهلك الحرث والنسل ولا يكون صاحب ضمير طيب، وأن الذي لا يصغي إلى دعوة الحق إذا دعوته إليه ويظهر عليه الاعتزاز بالظلم لا يرعوي عن غيه ولا يترك أخلاقه الذميمة، والذي لا يشح بنفسه في نصرة الحق ينبئ خلقه عن إثارة الحق والخير على الباطل والفساد ومن لا يراف فالله لا يراف به.

(يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين[208] فإن زلتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم[209])

استئناف على طريقة للاعتراض انتهازا للفرصة إلى الدخول في السلم، ومناسبة ذكره عقب ما قبله أن الآيات السابقة اشتملت على تقسيم الناس تجاه الدين مراتب، أعلاها (من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله) لأن النفس أغلى ما يبذل، وأقلها (من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام) أي يضر الكيد ويفسد على الناس ما فيه نفع الجميع وهو خيرات الأرض، وذلك يشتمل على أنه اعتدى على قوم مسالمين فناسب بعد أن يدعي الناس إلى الدخول فيما يطلق عليه اسم السلم وهذه المناسبة تقوى وتضعف بحسب تعدد الاحتمالات في معنى طلب الدخول في السلم.

والخطاب بيا أيها الذين آمنوا خطاب للمسلمين على عادة القرآن في إطلاق هذا العنوان، ولأن شأن الموصول أن يكون بمنزلة المعرف بلام العهد.

و الدخول حقيقته نفوذ الجسم في جسم أو مكان محوط كالبيت والمسجد، ويطلق مجازا مشهورا على حلول المكان الواسع يقال دخل بلاد بني أسد وهو هنا مستعار للاتباع والالتزام وشدة التلبس بالفعل.

و السلم بفتح السين وكسرهما مع سكون اللام، قرأ نافع وابن كثير والكسائي وأبو جعفر بفتح السين وقرأ باقي العشرة بكسر السين، ويقال سلم بفتح السين واللام قال تعالى (ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلم لست مؤمنا) وحقيقة السلم الصلح وترك الحرب قال عباس ابن مرداس:

السلم تأخذ منها ما رضيت به
والحرب تكفيك من أنفاسها جزع وشواهد هذا كثيرة في كلامهم
وقال زهير:

وقد قلتما إن ندرك السلم واسعا بكسر السين واشتقاقه من السلامة وهي النجاة من ألم أو ضر أو عناد يقال أسلم نفسه لفلان أي أعطاه إياها بدون مقاومة، واستسلم طلب السلم أي ترك المقاومة، وتقول العرب: أسلم أم حرب، أي أ أنت مسالم أم محارب، وكلها معان متولد بعضها من بعض فلذلك جزم أئمة اللغة بأن السلم بكسر السين وفتحها وبالتحريك يستعمل كل واحد منها فيما يستعمل فيه الآخر.

قالوا ويطلق السلم بلغاته الثلاث على دين الإسلام ونسب إلى ابن عباس ومجاهد وقتادة وأنشدوا قول امرئ القيس بن عابس الكندي في قضية ردة قومه:

دعوت عشيرتي للسلم لما
تولوا مدبرينا
رايتهموا

فلست مبدلًا بالله ربًا
بالسلم دينًا وهذا الإطلاق انفرد بذكره أصحاب التفسير ولم يذكره
الراغب في مفردات القرآن ولا الزمخشري في الأساس وصاحب
لسان العرب وذكره في القاموس تبعًا للمفسرين وذكره الزمخشري
في الكشاف حكاية قول في تفسير السلم هنا فهو إطلاق غير
موثوق بثبوته وبيت الكندي يحتمل معنى المسالمة أي المسالمة
للمسلمين ويكون قوله (دينًا) بمعنى العادة الملازمة كما قال المثقب
العبيدي:

تقول وقد أدت لها وُضيني أهدا
دينه أبداً وديني وعن أبي عمرو بن العلاء السلم بكسر السين هو
الإسلام والسلم بفتح السين المسالمة، ولذلك قرأ (أدخلوا في
السلم) في هذه السورة بكسر السين لا غير وقرأ التي في سورة
الأنفال والتي في سورة محمد صلى الله عليه وسلم بفتح السين
قال الطبري توجيهها منه لمعناه هنا إلى أنه الإسلام دون الآيتين
الأخريين.

وأنكر المبرد هذه التفرقة وقال: اللغة لا تؤخذ هكذا وإنما تؤخذ
بالسمع لا بالقياس ويحتاج من فرق إلى دليل.
فكون السلم من أسماء الصلح لا خلاف فيه بين أئمة اللغة فهو
مراد من الآية لا محالة وكونه يطلق على الإسلام إذا صح ذلك جاز
أي يكون مرادًا أيضًا ويكون من استعمال المشترك في معنييه.
فعلى أن يكون المراد بالسلم المسالمة كما يقتضيه خطابهم بيأياها
الذين آمنوا الذي هو كاللقب للمسلمين كان المعنى أمرهم بالدخول
في المسالمة دون القتال، وكما تقتضيه صيغة الأمر في (ادخلوا) من
أن حقيقتها طلب تحصيل فعل لم يكن حاصلًا أو كان مفردًا في
بعضه.

صفحة : 573

فالذي يبدو لي أن تكون مناسبة ذكر هذه الآية عقب ما تقدم
هي أن قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) الآيات
تهيئة لقتال المشركين لصددهم المسلمين عن البيت وإرجافهم بأنهم
أجمعوا أمرهم على قتالهم، وإرجاف بقتل عثمان بن عفان بمكة
حين أرسله رسول الله إلى قريش، فذكر ذلك واستطرد بعده ببيان
أحكام الحج والعمرة فلما قضى حق ذلك كله وألحق به ما أمر الله
بوضعه في موضعه بين تلك الآيات، أستؤنف هنا أمرهم بالرضا
بالسلم والصلح الذي عقده رسول الله صلى الله عليه وسلم مع

أهل مكة عام الحديبية، لأن كثيرا من المسلمين كانوا آسفين من وقوعه ومنهم عمر بن الخطاب فقد قال: ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فكيف نعطي الدنية في ديننا رواه أهل الصحيح فتكون مدة ما بين نزول المسلمين بالحديبية وتردد الرسل بينهم وبين قريش وما بين وقوع الصلح هي مدة نزول الآيات من قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) إلى هنا. واعلم أنه إذا كان الضمير في قوله تعالى (هل ينظرون) راجعا إلي من الناس من يعجبك أو من الناس من يشري نفسه كما سيأتي يكون قوله (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم) اعتراضا بين الجملة ذات المعاد والجملة ذات الضمير.

فأما إذا فسر السلم بالإسلام أي دين الإسلام فإن الخطاب بيا أيها الذين آمنوا وأمر المؤمنين بالدخول في الإسلام يؤول بأنه أمر بزيادة التمكن منه والتغلغل فيه لأنه يقال دخل الإيمان في قلبه إذا استقر وتمكن، قال تعالى (ولما يدخل الإيمان في قلوبكم). وقال النابغة:

أبى غفلتي أني إذا ما ذكرته
دء في فؤادي داخل وهذا هو الظاهر. فيراد بالأمر في
(ادخلوا) الدوام على ذلك وقيل أريد بالذين آمنوا الذين أظهروا
الإيمان فتكون خطابا للمنافقين.

فيؤول قوله (الذين آمنوا) بمعنى أظهروا الإيمان فيكون تهكما بهم على حد قوله (وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون) فيكون خطابا للمنافقين وهذا تأويل بعيد لأن الذين آمنوا صار كاللقب لمن اتبع الذين اتبعا حقا، ولأن الظاهر على هذا أن يثبت للمنافقين وصف الإسلام ويطلب منهم الإيمان دون العكس، يدل على قوله تعالى (قالت الأعراب آما قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا).

وقيل المراد بالذين آمنوا: الذين آمنوا من اليهود كعبد الله بن سلام فيؤول ادخلوا بمعنى شدة التلبس أي بترك ما لم يجيء به الدين، لأنهم استمروا على تحريم السبت وترك شرب البان الإبل وبعض ما اعتادوه من أحوالهم أيام تهودهم إذا صح ما رواه أهل أسباب النزول أن طائفة من مؤمني اليهود فعلوا ذلك.

ويجوز أن يكون المراد من السلم هنا المعنى الحقيقي ويراد السلم بين المسلمين يأمرهم الله تعالى بعد أن اتصفوا بالإيمان ألا يكون بعضهم حربا لبعض كما كانوا عليه في الجاهلية، وبتناسي ما كان بين قبائلهم من العداوات، ومناسبة ذكر هذا عقب ما تقدم أنهم لما أمروا بذكر الله كذكرهم آباءهم وكانوا يذكرون في موسم الحج تراتهم ويفخرون فخرا قد يفضي إلى الحمية، أمروا عقب ذلك

بالدخول في السلم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في خطبه حجة الوداع لا ترجعوا بعدي كفارا يضرب بعضكم رقاب بعض) فتكون الآية تكملة للأحكام المتعلقة بإصلاح أحوال العرب التي كانوا عليها في الجاهلية، وبها تكون الآية أصلا في كون السلم أصلا للإسلام وهو رفع التهارج كما قال الشاطبي أي التقاتل وما يفضي إليه، وإما أن يكون المراد من السلم هنا السلم مع الله تعالى على معنى المجاز: أي ادخلوا في مسالمة الله تعالى باتباع أوامره واجتناب منهيته كما أطلق الحرب على المعصية مجازا في قوله تعالى (فأذنوا بحرب من الله ورسوله) وفي الحديث القدسي الذي رواه الترمذي من عادى لي وليا فقد أذنته بالحرب .
(وكافة) اسم يفيد الإحاطة بأجزاء ما وصف به، وهو في صورة صوغه كصوغ اسم الفاعلة من كف ولكن ذلك مصادفة في صيغة الوضع، وليس فيها معنى الكف ولا حاجة إلى تكلف بيان المناسبة بين صورة لفظها وبين معناها المقصود في الكلام لقلة جدوى ذلك، وتفيد مفاد ألفاظ التوكيد الدالة على الشمول والإحاطة.

صفحة : 574

والتاء المقترنة بها ملازمة لها في جميع الأحوال كيفما كان المؤكد بها مؤثما كان أو مذكرا مفردا أو جمعا، نحو (وقاتلوا المشركين كافة)، وأكثر ما يستعمل (كافة) في الكلام أنه حال من اسم قبله كما هنا فقوله (كافة) حال من ضمير ادخلوا أي حالة كونكم (جميعا) لا يستثنى منكم أحد، وقال ابن هشام في معنى اللبيب عند الكلام على الجهة الخامسة من الباب الخامس في ذكر الحال من الفاعل ومن المفعول أن (كافة) إذا استعملت في معنى الجملة والإحاطة لا تكون إلا حالا مما جرت عليه، ولا تكون إلا نكرة ولا يطون موصوفها إلا مما يعقل، ولكن الزجاج والزمخشري جوزا جعل كافة حالا من السلم والسلم مؤنث، وفي الحواشي الهندية على المغني للدماميني أنه وقع كافة اسما لغير العاقل وغير حال بل مضافا في كتاب عمر بن الخطاب لآل كاكلة وقد جعلت لآل كاكلة على كافة بيت مال المسلمين لكل عام مائتي مثقال ذهبا إبريزا في كل عام .
واعلم أن تحجير ما لم يستعمله العرب إذا سوغته القواعد تضيق في اللغة وإنما يكون اتباع العرب في استعمالهم أدخل في الفصاحة لا موجبا للوقوف عنده دون تعدية فإذا ورد في القرآن فقد نهص.

وقوله (ولا تتبعوا خطوات الشيطان)، تحذير مما يصددهم عن الدخول في السلم المأمور به بطريق النهي، عن خلاف المأمور به، وفائدته التنبيه على أن ما يصدر عن الدخول في السلم هو من مسالك الشيطان المعروف بأنه لا يشير بالخير، فهذا النهي إما أخص من المأمور به مع بيان علة الأمر إن كان المراد بالسلم غير شعب الإسلام مثل أن يكون إشارة إلى ما خامر نفوس جمهورهم من كراهية إعطاء الدنية للمشركين بصلح الحديبية كما قال عمر ألسنا على الحق وعدونا على الباطل فلم نعطي الدنية في ديننا وكما قال سهل ابن جنيف يوم صفين أيها الناس اتهموا الرأي فلقد رأيتنا يوم أبي جندل ولو نستطيع أن نرد على رسول الله فعله لفعلنا والله ورسوله أعلم بإعلامهم أن ما فعله رسول الله لا يكون إلا خيرا، كما قال أبو بكر لعمر إنه رسول الله ولن يضيعه الله أبدا تنبيها لهم على أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو من وساس الشيطان، وإما لمجرد بيان علة الأمر بالدخول في السلم إن كان المراد بالسلم شعب الإسلام، والكلام على معنى لا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين، وما فيه من الاستعارة تقدم عند قوله تعالى (يا أيها الناس كلوا مما في الأرض حلالا طيبا) الآية.

وقوله تعالى (فإن زلتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا أن الله عزيز حكيم) تفرع على النهي أي فإن اتبعتم خطوات الشيطان فزلتم أو فإن زلتم فاتبعتم خطوات الشيطان وأراد بالزلل المخالفة للنهي.

وأصل الزلل الزلق أي اضطراب القدم وتحركها في الموضع المقصود إثباتها به، واستعمل الزلل هنا مجازا في الضر الناشئ عن اتباع الشيطان من بناء التمثيل على التمثيل؛ لأنه لما شبهت هيئة من يعمل بوسوسة الشيطان بهيئة الماشي على أثر غيره شبه ما يعتريه من الضر في ذلك المشي بزلل الرجل في المشي في الطريق المزلفة، وقد استفيد من ذلك أن ما يأمر به الشيطان هو أيضا بمنزلة الطريق المزلفة على طريق المكنية وقوله (زلتم) تخيل وهو تمثيلية فهو من التخيل الذي كان مجازا والمجاز هنا في مركبه.

والبيانات: الأدلة والمعجزات ومجيئها وظهورها وبيانها، لأن المجيء ظهور شخص الجائي بعد غيبته.

وجيء في الشرط بأن لندرة حصول هذا الزلل من الذين آمنوا أو لعدم رغبة المتكلم في حصوله إن كان الخطاب لمن آمن بظاهره دون قلبه.

وفيه إشارة إلى أن ما خامر نفوسهم من كراهية الصلح هو زلة عظيمة.

وقوله (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) جواب الشرط، و (أن الله عزيز حكيم)، مفعول اعلموا، والمقصود علم لازمه وهو العقاب. والعزيز فعيل من عز إذا قوي ولم يغلِب، أصله من العزة وقد مر الكلام عليها عند قوله (أخذته العزة) وهو ضد، فكان العلم بأنه تعالى عزيز مستلزما تحققهم أنه معاقبتهم لا يفلتهم، لأن العزيز لا ينجو من يناوئه.

والحكيم يجوز أن يكون اسم فاعل من حكم أي قوي الحكم، ويحتمل أنه المحكم للأمور فهو من مجيء فعيل بمعنى مفعول، ومناسيته هنا أن المتقن للأمور لا يفلت مستحق العقوبة، فالكلام وعيد وإلا فإن الناس كلهم يعلمون أن الله عزيز حكيم.

صفحة : 575

ولك أن تجعل قوله (فاعلموا) تنزيلا لعلمهم منزلة العدم لعدم جريهم على ما يقتضيه من المبادرة إلى الدخول في الدين أو لمخالفة أحكام الدين أو من الامتناع بالصلح الذي عقده الرسول. وإنما قال تعالى (من بعد ما جاءكم البينات) إعدارا لهم، وفيه إشارة إلى أنهم يجب عليهم تفويض العلم إلى الله الذي أوحى إلى رسوله بإبرام الصلح مع المشركين، لأنه ما أوحاه الله إلا لمصلحة وليس ذلك بوهن للمسلمين، لأن الله عزيز لا يهن لأحد، ولأنه حكيم يضع الأمور في مواضعها، ويختار للمسلمين ما فيه نصر دينه وقد رأيت البينات الدالة على عناية الله برسوله وأنه لا يخزيه ولا يضع أمره ومن تلك البينات ما شاهده من النصر يوم بدر. وإن كان المراد الدخول في الإسلام أو الدوام عليه فالمعنى (فإن زلتم): الاتصاف بما ينافي الأمر بالدخول في السلم، والمراد بالبيانات المعجزات الدالة على صدق الرسول، نقل الفخر عن تفسير القاضي عبد الجبار دلت الآية على أن المؤاخذة بالذنب لا تحصل إلا بعد البيان وأن المؤاخذة تكون بعد حصول البيانات لا بعد حصول اليقين من المكلف، لأنه غير معذور في عدم حصول اليقين إن كانت الأدلة كافية.

وفي الكشف روى أن قارئاً قرأ هذه الآية فإن الله غفور رحيم فسمعه أعرابي فأنكره وقال لا يقول الحكيم كذا لا يذكر الغفران عند الزلل لأنه إغراء عليه اه وفي القرطبي عن تفسير النقاش نسبة مثل هذه القصة إلى كعب الأحبار، وذكر الطيبي عن الأصمعي

قال كنت أقرأ: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله غفور رحيم، وبجني أعرابي فقال كلام من هذا؟ قلت كلام الله. قال: ليس هذا كلام الله فانتبهت فقرأت والله عزيز حكيم فقال أصبت هذا كلام الله فقلت أقرأ القرآن؟ قال لا قلت من أين علمت؟ قال يا هذا عز فحكم فقطع ولو غفر ورحم لما قطع.

(هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر وإلى الله ترجع الأمور)[210] (إن كان الإضمار جاريا على مقتضى الظاهر فضمير ينظرون راجع إلى معاد مذكور قبله، وهو إما (من يعجبك قوله في الحياة الدنيا)، وإما إلى (من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله)، أو إلى كليهما لأن الفريقين ينتظرون يوم الجزاء، فأخذ الفريقين ينتظره شكاً في الوعيد بالعذاب، والفريق الآخر ينتظره انتظار الراجي للثواب.

ونظيره قوله (فهل ينتظرون إلا مثل أيام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا إني معكم من المنتظرون) فانتظارهم أيام الذين خلوا انتظار توقع سوء وانتظار النبي معهم انتظار تصديق وعيده. وإن كان الإضمار جاريا على خلاف مقتضى الظاهر فهو راجع إلى المخاطبين بقوله ادخلوا في السلم وما بعده، أو إلى الذين زلوا المستفاد من قوله (فإن زلتم)، وهو حينئذ التفات من الخطاب إلى الغيبة، إما لمجرد تجديد نشاط السامع إن كان راجعا إلى المخاطبين بقوله (يا أيها الذين آمنوا)، وإما لزيادة نكتة إبعاد المخاطبين بقوله (فإن زلتم) عن عز الحضور، قال القرطبي هل ينظرون يعني التاركين الدخول في السلم، وقال الفخر الضمير لليهود بناء على أنهم المراد من قوله (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم) أي يا أيها الذين آمنوا بالله وبعض رسله وكتبه على أحد الوجوه المتقدمة وعلى أن السلم أريد به الإسلام، ونكتة الالتفات على هذا القول هي هي.

فإن كان الضمير لمن يعجبك أو له ولمن يشري نفسه، فالجملة استئناف بياني، لأن هاتين الحالتين العجبتين في الخير والشر تثير أن سؤال من يسأل عن جزاء كلا الفريقين فيكون قوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) جوابا لذلك، وإن كان الضمير راجعا إلى الذين آمنوا فجملة (هل ينظرون) استئناف للتحريض على الدخول في الإسلام خشية يوم الجزاء أو طمعا في ثوابه وإن كان الضمير للذين زلوا من قوله (فإن زلتم) فالجملة بدل اشتمال من مضمون جملة (فإن الله عزيز حكيم) لأن معناه فإن زلتم فالله لا يفلتكم لأنه عزيز حكيم، وعدم الإفلات يشتمل على إتيان أمر الله

والملائكة، وإن كان الضمير عائداً إلى اليهود فهو توبيخ لهم على مكابرتهم عن الاعتراف بحقية الإسلام.

صفحة : 576

وعلى كل الاحتمالات التي لا تتنافى فقد جاء نظم قوله هل ينظرون بضمير الجمع نظماً جامعاً للمحامل كلها مما هو أثر من آثار إعجاز هذا الكلام المجيد الدال على علم الله تعالى بكل شيء. وحرف (هل) مفيد الاستفهام ومفيد التحقيق ويظهر أنه موضوع للاستفهام عن أمر يراد تحقيقه، فلذلك قال أئمة المعاني إن هل لطلب تحصيل نسبة حكمية تحصل في علم المستفهم وقال الزمخشري في الكشاف: إن أصل هل أنها مرادفة قد في الاستفهام خاصة، يعني قد التي للتحقيق وإنما اكتسبت إفادة الاستفهام من تقدير همزة الاستفهام معها كما دل عليه ظهور الهمزة معها في قول زيد الخيل:

سائل فوارس بربوع بشدتنا
رأونا بسفح القاع ذي الأكم وقال في المفصل: وعن سيبويه أن هل بمعنى قد إلا أنهم تركوا الألف قبلها؛ لأنها لا تقع إلا في الاستفهام اه. يعني أن همزة الاستفهام التزم حذفها للاستغناء عنها بملازمة هل للوقوع في الاستفهام، إذ لم يقل أحد أن هل ترد بمعنى قد مجردة عن الاستفهام فإن مواردها في كلام العرب وبالقرآن يبطل ذلك ونسب ذلك إلى الكسائي والفراء والمبرد في قوله تعالى (هل أتى على الإنسان حين من الدهر) ولعلمهم أرادوا تفسير المعنى لا تفسير الإعراب ولا نعرف في كلام العرب اقتران هل بحرف الاستفهام إلا في هذا البيت ولا ينهض احتجاجهم به لإمكان تخريجه على أنه جمع بين حرفي استفهام على وجه التأكيد كما يؤكد الحرف في بعض الكلام كقول مسلم بن معبد الوالبي:

فلا والله لا يلفى لما بي
ولا للما بهم أبدا دواء فجمع بين لامي جر، وأياما ما كان فإن هل تمحضت لإفادة الاستفهام في جميع مواقعها، وسيأتي هذا في تفسير قوله تعالى (هل أتى على الإنسان حين من الدهر) في سورة الإنسان. والاستفهام إنكاري لا محال بدليل الاستثناء، فالكلام خبر في صورة الاستفهام. والنظر: الانتظار والترقب يقال نظره بمعنى ترقبه، لأن الذي يترقب أحد يوجه نظره إلى صوبه ليرى شبحه عندما يبدوا، وليس المراد هنا نفي النظر البصري أي لا ينظرون بأبصارهم في الآخرة إلا إتيان أمر الله والملائكة، لأن الواقع أن الأبصار تنظر غير

ذلك، إلا أن يراد أن رؤيتهم غير ذلك كالعدم لشدة هول إتيان أمر الله، فيكون قصرا ادعائيا، أو تسلب أبصارهم من النظر لغير ذلك. وهذا المركب ليس مستعملا فيما وضع له من الإنكار بل مستعملا إما في التهديد والوعيد وهو الظاهر الجاري على غالب الوجوه المتقدمة في الضمير، وإما الوعد إن كان الضمير لمن يشري نفسه، وإما في القدر المشترك وهو العدة بظهور الجزاء إن كان الضمير راجعا للفريقين، وإما التهكم إن كان المقصود من الضمير المنافقين اليهود أو المشركين، فأما اليهود فإنهم كانوا يقولون لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة.

وبجوز هذا أن يكون خبرا عن اليهود: أي أنهم لا يؤمنون ويدخلون في السلم حتى يروا الله تعالى في ظل من الغمام على نحو قوله تعالى (ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك). وأما المشركون فإنهم قد حكى الله عنهم (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعا-إلى قوله-أو تأتي بالله والملائكة قبلا)، وسيجيء القول مشبعا في موقع هذا التركيب ومعناه عند الكلام على قوله تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) في سورة البقرة.

و (الظلل) بضم فتح اسم جمع ظله، والظلة تطلق على معان والذي تلخص لي من حقيقتها في اللغة أنها اسم لشبه صفة مرتفعة في الهواء تتصل بجدار أو ترتكز على أعمدة يجلس تحتها لتوقي شعاع الشمس، فهي مشتقة من اسم الظل جعلت على وزن فعلة بمعنى مفعول أو مفعول بها مثل القبضة بضم القاف لما يقبض باليد، والغرفة بضم الغين لما يغترف باليد كقوله تعالى (إلا من اغترف بيده) في قراءة بعض العشرة بضم الغين. وهي هنا مستعارة أو مشبه بها تشبيها بليغا: السحابات العظيمة التي تشبه كل سحابة منها ظله القصر. و(من الغمام) بيان للمشبه وهو قرينة الاستعارة ونظيره قوله تعالى (لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل).

صفحة : 577

والإتيان حضور الذات في موضع آخر سبق حصولها فيه وأسند الإتيان إلى الله تعالى في هذه الآية على وجه الإثبات فاقتضى ظاهره اتصاف الله تعالى به، ولما كان الإتيان يستلزم التنقل أو التمدد ليكون حالا في مكان بعد أن لم يكن به حتى يصح الإتيان وكان ذلك يستلزم الجسم والله منزه عنه، تعين صرف اللفظ عن

ظاهره بالدليل العقلي، فإن كان الكلام خيرا أو تهكما فلا حاجة للتأويل، لأن اعتقادهم ذلك مدفوع بالأدلة وإن كان الكلام وعيدا من الله لزم التأويل، لأن الله تعالى موجود في نفس الأمر لكنه لا يتصف بما هو من صفات الحوادث كالتنقل والتمدد لما علمت، فلا بد من تأويل هذا عندنا على أصل الأشعري في تأويل المتشابه، وهذا التأويل إما في معنى الإتيان أو في إسناده إلى الله أو بتقدير محذوف من مضاف أو مفعول، وإلى هذه الاحتمالات ترجع الوجوه التي ذكرها المفسرون: الوجه الأول ذهب سلف الأمة قبل حدوث تشكيكات الملاحظة إلى إقرار الصفات المتشابهة دون تأويل فالإتيان ثابت لله تعالى، لكن كيف فهو من المتشابه كالاستواء والنزول والرؤية أي هو إتيان لا كإتيان الحوادث.

فأما على طريقة الخلف من أئمة الأشعرية لدفع مطاعن الملاحظة فتجيء وجوه منها: الوجه الثاني: أقول يجوز تأويل إتيان الله بأنه في التجلي والاعتناء إذا كان الضمير راجعا لمن يشتري نفسه ابتغاء مرضاة الله، أو بأنه مجاز في تعلق القدرة التنجيزي بإظهار الجزاء إن كان الضمير راجعا للفريقين، أو هو مجاز في الاستئصال يقال أتاهم الملك إذا عاقبهم قاله القرطبي، قلت وذلك في كل إتيان مضاف إلى منتقم أو عدو أو فاتح كما تقول: أتاهم السبع بمعنى أهلكهم وأتاهم الوباء ولذلك يقولون أتى عليه بمعنى أهلكه واستأصله، فلما شاع ذلك شاع إطلاق الإتيان على لازمه وهو الإهلاك والاستئصال قال تعالى (أتاهم الله من حيث لم يحتسبوا- وقال- فأتى الله بيانهم من القواعد) وليس قوله (في ظلل من الغمام) بمناف لهذا المعنى، لأن ظهور أمر الله وحدث تعلق قدرته يكون محفوفًا بذلك لتشعر به الملائكة وسيأتي بيان (في ظلل من الغمام) قريبا.

والوجه الثالث: إسناد الإتيان إلى تعالى إسناد مجازي: وإنما يأتيهم عذاب الله يوم القيامة أو في الدنيا وكونه (في ظلل من الغمام) زيادة تنويه بذلك ووقعة لدى الناظرين.

الوجه الرابع: يأتيهم كلام الله الدال على الأمر ويكون ذلك الكلام مسموعا من قبل ظلل من الغمام تحفه الملائكة.

الوجه الخامس: أن هنالك مضافا مقدرًا يأتيهم أمر الله أي قضاؤه بين الخلق أو يأتيهم بأس الله بدليل نظائره في القرآن أو يأتي لأمر ربك وقوله (فجاءها بيانا) ولا يخفلا أن الإتيان في هذا يتعين أن يكون مجازا في ظهور الأمر.

الوجه السادس: حذف مضاف تقديره، آيات الله أو بيناته أي دلائل قدرته أو دلائل صدق رسله وبيعه قوله (في ظلل من الغمام) إلا أن يرجع إلى الوجه الخامس أو إلى الوجه الثالث.

الوجه السابع: أن هنالك معمولا محذوفا دل عليه قوله (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) والتقدير لأن يأتيهم الله بالعذاب أو بآسائه. والأحسن: تقدير أمر عام يشمل الخير والشر لتكون الجملة وعدا ووعيدا.

وقد ذكرت في تفسير قوله تعالى (منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) في سورة آل عمران ما يتحصل منه أن ما يجري على اسمه تعالى من الصفات والأحكام وما يسند إليه من الأفعال في الكتاب والسنة أربعة أقسام: قسم اتصف الله به على الحقيقة كالوجود والحياة لكن بما يخالف المتعارف فينا، وقسم اتصف الله بلزوم مدلوله وشاع ذلك حتى صار المتبادر في المعنى المناسب دون الملزومات مثل الرحمة والغضب والرضا والمحبة، وقسم هو متشابه وتأويله ظاهر، وقسم متشابه شديد التشابه.

صفحة : 578

وقوله تعالى (في ظلل من الغمام) أشد إشكالا من إسناد الإتيان إلي الله تعالى لاقتضائه الظرفية، وهي مستحيلة على الله تعالى، وتأويله إما بأن (في) بمعنى الباء أي (يأتيهم بظلل من الغمام) وهي ظلل تحمل العذاب من الصواعق أو اليح العاصفة أو نحو ذلك إن كان العذاب دنيويا، أو (في ظلل من الغمام) تشتمل على ما يدل على أمر الله تعالى أو عذابه (وإن يروا كسفا من السماء ساقطا يقولوا سحاب مركوم) وكان رسول الله إذا رأى السحاب رئي في وجهه الخوف من أن يكون فيه عذاب، أو على كلامه تعالى، أو الحاجة لأنوار يجعلها الله علامة للناس يوم القيامة على ابتداء فصل الحساب يدرك دلالتها أهل الموقف وبالانكشاف الوجداني، وفي تفسير القرطبي والفخر قيل: إن في الآية تقديمًا وتأخيرا، وأصل الكلام أن يأتيهم الله والملائكة في ظلل من الغمام، فالغمام ظرف لإتيان الملائكة، وروى أن ابن مسعود قرأها كذلك، وهذه الوجوه كلها مبنية على أن هذا إخبار بأمر مستقبل، فأما على جعل ضمير ينظرون مقصودا به المنافقون من المشركين أو اليهود بأن يكون الكلام تهكما أي ماذا ينتظرون في التباطؤ عند الدخول في الإسلام، ما ينتظرون إلا أن يأتيهم الله في أحوال اعتقدوها فيكلمهم ليدخلوا في الدين، فإنهم قالوا لموسى: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة واعتقدوا أن الله في الغمام، أو يكون المراد تعريضا بالمشركين، وبعض التأويلات تقدمت مع تأويل الإتيان.

وقرأه الجمهور (والملائكة) بالرفع عطفاً على اسم الجلالة، وإسناد الإتيان إلى الملائكة لأنهم الذين يأتون بأمر الله أو عذابه وهم الموكل إليهم تنفيذ قضائه، فإسناد الإتيان إليهم حقيقة فإن كان الإتيان المسند إلى الله تعالى مستعملاً في معنى مجازي فهو مستعمل بالنسبة للملائكة في معناه الحقيقي فهو من استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه، وإن كان إسناد الإتيان إلى الله تعالى مجازاً في الإسناد فإسناده إلى الملائكة بطريق العطف حقيقته في الإسناد ولا مانع من ذلك؛ لأن المجاز الإسنادي عبارة عن قصد المتكلم مع القرينة، قال حميد بن ثور يمدح عبد الملك:

أناك بي الله الذي نور الهدى ونور

وإسلام عليك دليل فإسناد الإتيان به إلى الله وهو إسناد حقيقي ثم أسنده بالعطف للنور والإسلام، وإسناد الإتيان به إليهما مجازي لأنهما: سبب الإتيان به ألا ترى أنه قال (عليك دليل). وقرأ أبو جعفر (والملائكة) بجر (الملائكة) عطف على (ظلل).

وقوله (وقضي الأمر) إما عطف على جملة هل ينظرون إن كانت خبراً على المخبر عنهم والفعل الماضي هنا مراد منه المستقبل، ولكنه أتى فيه بالماضي تنبيهاً على تحقيق وقوعه أو قرب وقوعه، والمعنى ما ينتظرون إلا يأتيهم الله وسوف يقضي الأمر، وإما عطف على جملة هل ينظرون وعيدا أو وعدا والفعل كذلك للاستقبال، والمعنى ما يترقبون إلا مجيء أمر الله وقضاء الأمر.

وإما جملة حالية والماضي على أصله وحذفت قد، سواء كانت جملة هل ينظرون خبراً أو وعداً ووعيدا أي وحينئذ قد قضي الأمر، وإما تنبيه على أنهم إذا كانوا ينتظرون لتصديق محمد أن يأتيهم الله والملائكة فإن ذلك إن وقع يكون قد قضي الأمر أي حق عليهم الهلاك كقوله (وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكاً لقضي الأمر ثم لا ينظرون).

والقضاء: الفراغ والإتمام.

والتعريف في (الأمر) إما للجنس مراد منه الاستغراق أي قضيت الأمور كلها، وإما للعهد أي أمر هؤلاء أي عقابهم أو الأمر المعهود للناس كلهم وهو الجزاء.

وقوله (وإلى الله ترجع الأمور) تذييل جامع لمعنى: وقضي الأمر. والرجوع في الأصل: المآب إلى الموضع الذي خرج منه الراجع، ويستعمل مجازاً في نهاية الشيء وغايته وظهور أثره، فمنه (ألا إلى الله تصير الأمور)

ويجئ فعل رجع متعديا: تقول رجعت زيدا إلى بلده ومصدره الرجع، ويستعمل رجع قاصرا تقول: رجع زيد إلى بلده ومصدره الرجوع، وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو وعاصم وأبو جعفر ويعقوب ترجع بضم التاء وفتح الجيم على أنه مضارع أرجعه أو مضارع رجعه مبني للمفعول أي يرجع الأمور راجعها إلى الله، وحذف الفاعل على هذا العدم تعين فاعل عرفي لهذا الرجع، أو حذف لدفع ما يبدو من التناقض بين كون اسم الجلالة فاعلا للرجوع ومفعولا له بحرف إلى، وقرأه باقي العشرة بالبناء للفاعل من رجع الذي مصدره الرجوع فالأمور فاعل ترجع.

(سل بني إسرائيل كم آتيناكم من آية بينة ومن يبدل نعمة الله من بعد ما جاءتة فإن الله شديد العقاب[211]) تنزل هذه الآية من التي قبلها منزلة البرهان على معنى الجملة السابقة، فإن قوله (هل ينظرون) سواء كان خبرا أو وعيدا أو وعدا أم تهكما وأيا ما كان معاد الضمير فيه على الأوجه السابقة، وقد دل بكل احتمال على تعريض بفرق ذوي غرور وتماد في الكفر وقلة انتفاع بالآيات البيئات، فناسب أن يعقب ذلك بالفاتهم إلى ما بلغهم من قلة انتفاع بني إسرائيل بما أوتوه من آيات الاهتداء مع قلة غناء الآيات لديهم على كثرتها، فإنهم عاندوا رسولهم ثم آمنوا به إيمانا ضعيفا ثم بدلوا الدين بعد ذلك تبديلا.

وعلى احتمال أن يكون الضمير في (ينظرون) لأهل الكتاب: أي بني إسرائيل فالعدول عن الإضمار هنا إلى الإظهار بقوله (بني إسرائيل) لزيادة النداء على فضيحة حالهم ويكون الاستدلال عليهم حينئذ أشد: أي هم قد رأوا آيات كثيرة فكان المناسب لهم أن يبادروا بالإيمان بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم؛ لأنهم أعلم الناس بأحوال الرسل، وعلى كل فهذه الآية وما بعدها معترضات بين أغراض التشريع المتتابعة في هذه السورة.

(و) (سل) أمر من سأل يسأل أصله أسأل فحذفت الهمزة تخفيفا بعد نقل حركتها إلى الساكن قبلها إلحاقا لها بنقل حركة حرف العلة لشبه الهمزة بحرف العلة فلما تحرك أول المضارع استغنى عن اجتلاب همزة الوصل، وقيل: سل أمر من سأل الذي جعلت همزته ألفا مثل الأمر من خاف يخاف خف، والعرب يكثر من هذا التخفيف في سأل ماضيا وأمرا؛ إلا أن الأمر إذا وقع بعد الواو والفاء تركوا هذا التخفيف غالبا.

والمأمور بالسؤال هو الرسول؛ لأنه الذي يترقب أن يجيبه بنو إسرائيل عن سؤاله؛ إذ لا يعباون بسؤال غيره؛ لأن المراد بالسؤال سؤال التقرير للتقريع، ولفظ السؤال يجئ لما تجئ له أدوات الاستفهام.

والمقصود من التقرير إظهار إقرارهم لمخالفتهم لمقتضى الآيات فيجئ من هذا التقرير التقرير فليس المقصود تصريحهم بالإقرار؛ بل مجرد كونهم لا يسعهم الإنكار.

والمراد ب(بني إسرائيل) الحاضرون من اليهود، والضمير في آيتناهم لهم، والمقصود إيتاء سلفهم؛ لأن الخصال الثابتة لأسلاف القبائل والأمم، يصح إثباتها للخلف لترتب الآثار للجميع كما هو شائع في مصطلح الأمم الماضية من العرب وغيرهم.

وبجوز أن يكون معنى إيتائهم الآيات أنهم لما تناقلوا آيات رسلهم في كتبهم وأيقنوا بها فكانهم أوتوها مباشرة.

و(كم) اسم للعدد المبهم فيكون للاستفهام، ويون للإخبار، وإذا كانت للإخبار دلت على عدد كثير مبهم؛ ولذلك تحتاج إلى مميز في الإخبار، وهي هنا، استفهامية كما يدل عليه وقوعها في حيز السؤال، فالمسؤول عنه هو عد الآيات.

وحق سأل أن يتعدى إلى مفعولين من باب كسا أي ليس أصل مفعوليه مبتدأ وخبر، وجملة كم آيتناهم لا تكون مفعوله الثاني؛ إذ ليس الاستفهام مطلوباً بل هو عين الطلب، ففعل سل معلق عن المفعول الثاني لأجل الاستفهام، وجملة (كم آيتناهم) في موقع المفعول الثاني سادة مسده.

صفحة : 580

والتعليق يكثر في الكلام في أفعال العلم والظن إذا جاء بعد الأفعال استفهام أو نفي أو لام ابتداء أو لام قسم، وألحق بأفعال العلم والظن ما قارب معناها من الأفعال، قال في التسهيل (يشاركهن فيه أي التعليق مع الاستفهام، نظر وتفكر وأبصر وسأل)، وذلك كقوله تعالى (يسألون أيان يوم الدين) ولما أخذ سأل هنا مفعوله الأول فقد علق عن المفعول الثاني، فإن سبب التعليق هو مضمون الكلام الواقع بعد الحرف الموجب للتعليق ليس حالة من حالات المفعول الأول فلا يصلح لأن يكون مفعولاً ثانياً للفعل الطالب مفعولين، قال سيبويه لأنه كلام قد عمل بعضه في بعض فلا يكون مبتدأ لا يعمل فيه سئ قبله اه وذلك سبب لفظي مانع من تسلط العامل على معموله لفظاً، وإن كان لم يزل عاملاً فيه معنى وتقديراً، فكانت الجملة باقية في محل المعمول، وأداة الاستفهام من بين بقية موجبات التعليق أقوى في إعادها معنى ما بعدها عن العامل الذي يطلبه، لأن الكلام معها استفهام ليس من الخبر في شيء، إلا أن ما تحدثه أداة الاستفهام من معنى الاستعلام

هو معنى طارئ في الكلام غير مقصود بالذات بل هو ضعف بوقوعه بعد عامل خبري فصار الاستفهام صوريا، فلذلك لم يبطل عمل العامل إلا لفظا، فقولك: علمت هل قام زيد قد دل علم على أن ما بعده محقق فصار الاستفهام صوريا و صار التعليق دليلا على ذلك، ولو كان الاستفهام باقيا على أصله لما صح كون جملته معمولة للعامل المعلق، قال الرضي: إن أداة الاستفهام بعد العلم ليست مفيدة للاستفهام المتكلم بها للزوم التناقض بين علمت وأزيد قائم بل هي لمجرد الاستفهام والمعنى علمت الذي يستفهم الناس عنه اه ، فيجئ من كلامه أن قولك علمت أزيد قائم بقوله: من علم شيئا يجهله الناس أو يعتنون بعلمه، بخلاف قولك علمت زيدا قائما، وقد يكون الاستفهام الواو بعد السؤال حكاية للفظ السؤال فتكون جملة للاستفهام بيانا لجملة السؤال قال صدر الأفاضل في قول الحريري سأله أنى اهتديت إلينا أي سأله هذا السؤال اه. وهو يتأتى في هذه الآية.

ويجوز أن يضمن سل معنى القول، أي فيكون مفعوله الثاني كلاما فقد أعطى سل مفعولين: أحدهما مناسب لمعنى لفظه والآخر مناسب لمعنى المضمن.

وجوز التفتازاني في شرح الكشاف أن جملة (كم آتيناكم) بيان للمقصود من السؤال، أي سلهم جواب هذا السؤال، قال السلكتوي في حاشية المطول: فتكون الجملة واقعة موقع المفعول، أي ولا تعليق في الفعل.

وجوز صاحب الكشاف أن تكون (كم) خبرية، أي فتكون ابتداء كلام وقد قطع فعل السؤال عن متعلقه اختصار لما دل عليه ما بعده، أي سلهم عن حالهم في شكر نعمة الله، فبذلك حصل التقويع. ويكون كم آتيناكم تدرجا في التقرير بقريئة ومن يبدل نعمة الله، ولبعد كونها خبرية أنكره أبو حيان على صاحب الكشاف وقال إنه يفضي إلى اقتطاع الجملة فيها كم عن جملة السؤال مع أن المقصود السؤال عن النعم.

و(من آية بينة) تمييز (كم) دخلت عليه من التي ينتصب تمييز كم الاستفهامية على معناها والتي يجر تمييز كم الخبرية بتقديرها ظهرت في بعض المواضع تصرحا بالمقدر، لأن كل حرف ينصب مضمرا يجوز ظهوره إلا في مواضع مثل إضمار أن بعد حتى، قال الرضي: إذا فصل بين كم الخبرية والاستفهامية وبين مميزها بفعل متعد وجب جر التمييز بمن أي ظاهره لئلا يلتبس التمييز بالمفعول ونحو قوله تعالى (كم تركوا من جنات وعيون) و (كم أهلكنا من قرية) اه أي لئلا يلتبس بمفعول ذلك الفعل الفاصل، أو هو للتنبية من أول الأمر على أنه تمييز لا مفعول إغاثة لفهم السامع وذلك

من بلاغة العرب، وعندني أن موجب ظهور من في حالة الفصل هو بعد المميز لا غير، وقيل: ظهور من واجب مع الفصل بالفعل المتعدى، وجائز مع الفصل بغيره، كما نقل عبد الحكيم عن اليماني والتفتازاني في شرحي الكشاف.

وفي الكافية أن ظهور من في مميز كم الخبرية والاستفهامية جائز كذا أطلقه ابن الحاجب، لكن الرضي قال إنه لم يعثر على شاهد عليه في كم الاستفهامية إلا مع الفصل بالفعل وأما في كم الخبرية فظهور من موجود بكثرة بدون الفصل، والظاهر أن ابن الحاجب لم يعبا بخصوص الأمثلة التي ذكرها الرضي، وإنما اعتد بظهور من في المميز وهو الظاهر.

صفحة : 581

و الآية هنا المعجزة ودليل صدق الرسل، أو الكلمات الدالة على مجيء محمد صلى الله عليه وسلم، فإنها آية لموسى؛ إذ أخبر بها قبل قرون، وآية لحمد عليه الصلاة والسلام، إذ كان التبشير به قبل وجوده بقرون، ووصفها بالبينه على الاحتمالين مبالغة في الصفة من فعل بأن أي ظهر، فيكون الظهور ظهور العيان على الوجه الأول، وظهور الدلالة على الوجه الثاني، وفي هذا السؤال وصيغته حذف دل عليه قوله: ومن يبذل نعمة الله، تقديره فبدلوها ولم يعلموا بها.

وقوله (ومن يبذل نعمة الله) تذييل لجملة (سل بني إسرائيل آتيناهم) إلخ، أفاد أن المقصود أولا من هذا الوعيد بنو إسرائيل المتحدث عنهم بقوله: سل بني إسرائيل، وأفاد أن بني إسرائيل قد بدلوا نعمة الله تعالى فدل ذلك على أن الآيات التي أوتيتها بنو إسرائيل هي نعم عليهم وإلا لما كان لتذييل خبرهم بحكم من يبذل نعم الله مناسبة وهذا مما يقصده البلغاء، فيغني مثله في الكلام عن ذكر جمل كثيرة إيجازا بديعا من إيجاز الحذف وإيجاز القصر معا؛ لأنه يفيد مفاد أن يقال كم آتيناهم من آية بينة هي نعمة عليهم فلم يقدروها حق قدرها، فبدلوا نعمة الله بصددها بعد ظهورها فاستحقوا العقاب؛ لأن من يبذل نعمة الله فالله معاقبه، ولأنه يفيد بهذا العموم حكما يشمل المقصودين وغيرهم ممن يشبههم ولذلك يكون ذكر مثل هذا الكلام الجامع بعد حكم جزئي تقدمه في الأصل تعريضا يشبه التصريح، ونظيره أن يحدثك أحد بحدث فتقول فعل الله بالكاذبين كذا وكذا تريد أنه قد كذب فيما حدثك وإلا لما كان لذلك الدعاء عند سماع ذلك الحديث موقع.

وإنما أثبت للآيات أنها نعم؛ لأنها إن كانت دلائل صدق الرسول فكونها نعماً لأن دلائل الصدق هي التي تهدي الناس إلى قبول دعوة الرسول عن بصيرة لمن لم يكن اتبعه، وتزيد للذين اتبعوه رسوخ إيمان قال تعالى (فأما الذين آمنوا فزادتهم إيماناً) وبذلك التصديق يحصل تلقى الشرع الذي فيه صلاح الدنيا والآخرة وتلك نعمة عاجلة وأجله، وإن كانت الآيات الكلام الدال على البشارة بالرسول فهي نعمة عليهم، لأنها قصد بها تنوير سبيل الهداية لهم عند بعثه الرسول لئلا يترددوا في صدقة بعد انطباق العلامات التي ائتمنوا على حفظها.

والتبديل على الوجه الأول تبديل الوصف بأن أعرضوا عن تلك الآيات فتبدل المقصود منها، إذ صارت بالإعراض سبب شقاوتهم في الدنيا والآخرة، لأنها لو لم تؤت لهم لكان خيراً لهم في الدنيا؛ إذ يكونون على سذاجة هم بها أقرب إلى فعل الخير منهم بعد قصد المكابرة والإعراض؛ لأنهما تعمدتا لارتكاب الشرور، وفي الآخرة أيضاً لأن العقاب على الكفر يتوقف على الدعوة وظهور المعجزة، وقد أشبههم في هذا التبديل المشركون بإعراضهم عن القرآن والتدبر في هديه أو التبديل بأن استعملوا تلك الآيات في غير المراد منها بأن جعلوها أسباب غرور فإن الله ما أتى رسولهم تلك الآيات إلا لتفضيل أمته فتوكلوا على ذلك وتهاونوا على الدين فقالوا (نحن أبناء الله وأحباؤه) وقالوا (لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة). والتبديل جعل شئ بدلا عن آخر، أي تعويضه به فيكون تعويض ذات بذات وتعويض وصف بوصف كقول أبي الشيبان:

بدلت من برد الشباب ملاءة خلقا
وبئس مثوبة المقتاض فإنه أراد تبديل حالة الشباب بحالة الشيب،
وكقول النابغة:

عهدت بها حيا فبدلت
آجال النعاج الجوافل وليس قوله (نعمة الله) من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير بأن يكون الأصل ومن يبدلها أي الآيات (فإن الله شديد العقاب)؛ لظهور أن في لفظ نعمة الله معنى جامعاً للآيات وغيرها من النعم.

وقوله (من بعد ما جاءته) المجيء فيه كناية عن الوضوح والمشاهدة والتمكن، لأنها من لوازم المجيء عرفاً. وإنما جعل العقاب مترتباً على التبديل بعد هذا التمكن للدلالة على أنه تبديل عن بصيرة لا عن جهل أو غلط كقوله تعالى فيما تقدم (ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون).

وحذف ما بدل به النعمة ليشمل جميع أحوال التبديل من كتم بعضها والإعراض عن بعض وسوء التأويل.

والعقاب ناشئ من تبديل تلك النعم في أوصافها أو في ذواتها، ولا يكون تبديل إلا لقصد مخالفتها، وإلا لكان غير تبديل بل تأييدا وتأييلا، بخلاف قوله تعالى (ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا) لأن تلك الآية لم يتقدم فيها ما يؤذن بأن النعمة ما هي ولا تؤذن بالمستبدل به هنالك فتعين التصريح بالمستبدل به، والمبدلون في تلك الآية غير المراد من المبدلين في هذه، لأن تلك في كفار قريش بدليل قوله بعدها (وجعلوا لله أندادا). وقوله (فإن الله شديد العقاب) دليل جواب الشرط وهو علته، لأن جعل هذا الحكم العام جوابا للشرط يعلم منه أن من ثبت له فعل الشرط يدخل في عموم هذا الجواب، فكون الله شديد العقاب أمر محقق معلوم فذكره لم يقصد منه الفائدة، لأنها معلومة: بل التهديد، فعلم أن المقصود تهديد المبل فدل على معنى: فالله يعاقبه، لأن الله شديد العقاب، ومعنى شدة عقابه: أنه لا يفلت الجاني وذلك لأنه القادر على العقاب، وقد جوز أن يكون فإن الله شديد العقاب نفس جواب الشرط يجعل آل في العقاب عن الضمير المضاف إليه أي شديد معاقبته.

وإظهار اسم الجلالة هنا مع أن مقتضى الظاهر أن يقال: فإنه شديد العقاب، لإدخال الروع في ضمير السامع وتربية المهابة، ولتكون هذه الجملة كالكلام الجامع مستقلا بنفسه، لأنها بمنزلة المثل أمر قد علمه الناس من قبل، والعقاب هو الجزاء المؤلم عن جناية وجرم، سمي عقابا لأنه يعقب الجناية.

(زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون من الذين آمنوا والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة والله يرزق من يشاء بغير حساب [212]) (استئناف بالرجوع إلى أحوال كفار العرب المعنيين من الآيات السابقة قصدا وتعريضا من قوله: هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام، والمحتج عليهم بقوله: (سل بني إسرائيل) استئنافا لبيان خلقهم العجيب المفضي بهم إلى قلة الاكترات بالإيمان وأهله وإلى الاستمرار على الكفر وشعبه التي سبق الحديث عنها، فعن ابن عباس المراد: رؤساء قريش، فهذا الاستئناف في معنى التعليل للأحوال الماضية، ولأجل ذلك قطع عن الجمل السابقة لا سيما وقد حال بينه وبينها الاستطراد بقوله: سل بني إسرائيل الآية، وليس المراد بالذين كفروا أهل الكتاب من معلى ومنافق كما روى عن مقاتل، لأنه ليس من اصطلاح القرآن التعبير عنهم بالذين كفروا،

ولأنهم لو كانوا هم المراد لقل زين لهم الحياة الدنيا، لأنهم من بني إسرائيل، ولأن قوله: ويسخرون من الذين آمنوا يناسب حال المشركين لا حال أهل الكتاب كما سيأتي. والتزيين: جعل الشيء زينا أو الاحتجاج لكونه زينا، لأن التفعيل يأتي للجعل ويأتي للنسبة كالتعليم وكالتفسيق والتزكية، والزين شدة الحسن.

والحياة الدنيا مراد بها ما تشتمل عليه الحياة من اللذات والملائمت والذوات الحسنة، وهذا إطلاق مشهور للحياة وما يرادفها؛ ففي الحديث: من كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أي إلى منافع دنيا، وهو على حذف مضاف اشتهر حذفه. ومعنى تزيين الحياة لهم، إما أن ما خلق زيننا في الدنيا قد تمكن من نفوسهم واشتد توغلهم في استحسانه، لأن الأشياء الزينة هي حسنة في أعين جميع الناس فلا يختص الذين كفروا بدعائها لهم زينة كما هو مقتضى قوله: للذين كفروا؛ فإن اللام تشعر بالاختصاص، وإما ترويح تزيينها في نفوسهم بدعوة شيطانية تحسن ما ليس بالحسن كالأقيسة الشعرية والخواطر الشهوية، والمزين على المعنى الأول هو الله تعالى إلا أنهم أفرطوا في الإقبال على الزينة، والمزين على المعنى الثاني هو الشيطان ودعائه. وحذف فاعل التزيين، لأن المزين لهم أمور كثيرة: منها خلق بعض الأشياء حسنة بديعة كمحاسن الذوات والمناظر، ومنها إلقاء حسن بعض الأشياء في نفوسهم وهي غير حسنة كقتل النفس، ومنها إغرائهم عن يدعوهم إلى الإقبال على الأمور النافعة حتى انحصرت همهم في التوغل من المحاسن الظاهرة التي تحتها العار لو كان باديا، ومنها ارتياضهم على الانكباب على اللذات دون الفكر في المصالح، إلى غير ذلك من أمور يصلح كل منها أن يعد فاعلا للتزيين حقيقة أو عرفا، فلأجل ذلك طوى ذكر هذا الفاعل تجنبا للإطالة.

صفحة : 583

ويجوز أن يكون حذف الفاعل لدقته، إذ المزين لهم الدنيا أمر حفي فيحتاج في تفصيله إلى شرح في أخلاقهم وهو ما اكتسبته نفوسهم من التعلق باللذات وبغيرها من كل ما حملهم على التعلق به التنافس أو التقليد حتى عموا عما في ذلك من الأضرار المخالطة للذات أو من الأضرار المختصة المغشاة بتحسين العادات الذميمة، وحملهم على الدوام عليه ضعف العزائم الناشئ عن اعتياد

الاسترسال في جلب الملائمات دون كبح لأزمة الشهوات، ولأجل اختصاصهم بهذه الحالة دون المؤمنين ودون بعض أهل الكتاب الذين ربت الأديان فيهم عزيمة مقاومة دعوة النفوس الذميمة بتعريفهم ما تشتمل عليه تلك اللذات من المذكات وبأمرهم بالإقلاع عن كل ما فيه ضرر عاجل أو آجل حتى يجردوها عنها إن أرادوا تناولها وينبذوا ما هو ذميمة محضة، وراضتهم على ذلك بالبشائر والزواجر حتى صارت لهم ملكة، فلذلك لم تزين الدنيا لهم، لأن زينتها عندهم ومعرضة للحكم عليها بالإثبات تارة وبالنفى أخرى، فإن من عرف ما في الأمر الزين ظاهره من الإضرار والقبائح انقلب زينه عمده شيئا، خص التزيين بهم، إذ المراد من قوله (زين للذين كفروا) ذمهم والتحذير من خلقهم، ولهذا لزم حمل التزيين على تزيين يعد ذما، فلزم أن يكون المراد منه تزيينا مشوبا بما يجعل تلك الزينة مذمة، وإلا فإن أصل تزيين الحياة الدنيا المقتضي للرجبة فيما هو زين أمر ليس بمذموم إذا روعي فيه ما أوصى الله برعيه قال تعالى (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق).

وقد استقرت مواقع التزيين المذموم فحصرتها في ثلاثة أنواع:

الأول ما ليس بزین أصلا لا ذاتا ولا صفة، لأن جمعية ذم وأذى ولكنه زين للناس بأوهام وخواطر شيطانية وتخيلات شعرية كالخمر. الثاني ما هو زين حقيقة لكن له عواقب تجعله ضرا وأذى كالزنا. الثالث ما هو زين لكنه يحف به ما يصيره ذميما كنجدة الظالم وقد حضر لي التمثيل لثلاثتها بقول طرفة:

ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى

وجدك لم أحفل متى قام عودي

فمنهن سبقي العاذلات بشرية

كميت متى ما تعل بالماء تزبد

وتقصير يوم الدجن والدجن معجب

ببهكنة تحت الخباء المعمد

وكري إذا نادى المضاف مجنبا

الغضا نبهته المتورد وقول (ويسخرون من الذين آمنوا) عطف على

جملة (زين للذين كفروا) إلخ، وهذه حالة أعجب من التي قبلها وهي

حالة التناهي في الغرور؛ إذ لم يقتصروا على افتتانهم بزهرة الحياة

الدنيا حتى سخروا بمن لم ينسج على منوالهم من المؤمنين الذين

تركوا كثيرا من زهرة الحياة الدنيا لما هداهم الدين إلى وجوب ترك

ذلك في أحوال وأنواع تنطوي على خباث.

والسخر بفتحتين: كالفرح وقد تسكن الخاء تخفيفا وفعله كفرح

والسخرية الاسم، وهو تعجب مشوب باحتقار الحال المتعجب منها،

وفعله قاصر لدلالته على وصف نفسي مثل عجب، ويتعدى بمن

جاره لصاحب الحال المتعجب منها فهي ابتدائية ابتداء معنويا وفي لغة تعديته بالباء وهي ضعيفة.

ووجه سخرتهم بالمؤمنين أنهم احتقروا رأيهم في إعراضهم عن اللذات لامثال أمر الرسول وأفئوهم في ذلك ورأوهم قد أضاعوا حظوظهم وراء أوهام باطلة، لأن الكفار اعتقدوا أن ما مضى من حياتهم في غير نعمة قد ضاع عليهم إذ لا خلود في الدنيا ولا حياة بعدها كما قال الشاعر أنشده شمر :

وأحمق ممن يلحق الماء قال لي
دع الخمر واشرب من نقاخ مبرد فالسخرية ناشئة عن تزيين الحياة عندهم ولذلك يصح جعل الواو للحال ليفيد تقييد حالة التزيين بحالة السخرية، فتتلازم الحالان ويقدر للجملة مبتدأ، أي هم يسخرون، وقد قيل إن من جملة من كان الكفار يسخرون منهم بلالا وعمارا وصهيبا يقولون: هؤلاء المساكين تركوا الدنيا وطيباتها وتحملوا المشاق لطلب ما يسمنونه بالآخرة وهي شيء باطل، وممن كان يسخر بهم عبد الله بن أبي والمنافقون.

صفحة : 584

وجيء في فعل التزيين بصيغة الماضي وفي فعل السخرية بصيغة المضارع قضاء لحقي الدلالة على أن معنيي فعل التزيين أمر مستقر فيهم؛ لأن الماضي يدل على التحقق، وأن معنى يسخرون متكرر متجدد منهم؛ لأن المضارع يفيد التجدد، ويعلم السامع أن ما هو محقق بين الفعلين هو أيضا مستمر؛ لأن الشيء الراسخ في النفس لا تفتقر عن تكريره، ويعلم أن ما كان مستمرا هو أيضا محقق؛ لأن الفعل لا يستمر إلا وقد تمكن من نفس فاعله وسكنت إليه، فيكون المعنى في الآية: زين للذين كفروا وتزين الحياة الدنيا وسخروا ويسخرون من الذين آمنوا، وعلى هذا فإنما اختير لفعل التزيين خصوص الماضي ولفعل السخرية خصوص المضارعة إيثار لكل من الصفتين بالفعل التي هي به أجدر؛ لأن التزيين لما كان هو الأسبق في الوجود وهو منشأ السخرية أوتر بما يدل على التحقق، ليدل على ملكة واعتمد في دلالة على الاستمرار بالاستتباع، والسخرية لما كانت مترتبة على التزيين وكان تكررها يزيد في الذم، إذ لا يليق بذى المروة السخرية بغيره، أوترت بما يدل على الاستمرار واعتمد في دلالتها على التحقق دلالة الالتزام، لأن الشيء المستمر لا يكون إلا متحققا.

وقوله (والذين اتقوا فوقهم) أريد من الذين اتقوا المؤمنون الذين سخر منهم الذين كفروا؛ لأن أولئك المؤمنين كانوا متقين، وكان مقتضى الظاهر أن يقال وهم فوقهم لكن عدل عن الإضمار إلى اسم ظاهر لدفع إيهام أن يغتر الكافرون بأن الضمير عائد إليهم ويضموا إليه كذبا وتلفيقا كما فعلوا حين سمعوا قوله تعالى (أفأرأيتم اللات والعزى) إذ سجد المشركون وزعموا أن محمدا أثنى على آلهتهم.

فعدل لذلك عن الإضمار إلى الإظهار ولكنه لم يكن بالاسم الذي سبق أعني (الذين آمنوا) لقصد التنبيه على مزية التقوى وكونها سببا عظيما في هذه الفوقية، على عادة القرآن في انتهاز فرص الهدى والإرشاد ليفيد فضل المؤمنين على الذين كفروا، وينبه المؤمنين على وجوب التقوى لتكون سبب تفوقهم على الذين كفروا يوم القيامة، وأما المؤمنون غير المتقين فليس من غرض القرآن أن يعبا بذكر حالهم ليكونوا دوما بين شدة الخوف وقليل الرجاء، وهذه عادة القرآن في مثل هذا المقام.

والفوقية هنا فوقية تشريف وهي مجاز في تناهي الفضل والسيادة كما استعير تحت لحالة الفضول والمسخر والمملوك.

وقيدت بيوم القيامة تنصيحا على دوامها، لأن ذلك اليوم هو مبدأ الحياة الأبدية. فإن قلت: كيفما كان حظ المؤمنين من كثرة التقوى وقتلتها إنهم فوق الذين كفروا يوم القيامة بالإيمان، والمقام مقام التنويه بفضل المؤمنين فكان الأحق بالذكر هنا وصف (الذين آمنوا) قلت: وأما بيان مزية التقوى الذي ذكرته فله مناسبات أخرى.

قلت الآية تعريض بأن غير المتقين لا تظهر مزيبتهم يوم القيامة وإنما تظهر بعد ذلك، لأن يوم القيامة هو مبدأ أيام الجزاء فغير المتقين لا يظهر لهم التفوق يومئذ، ولا يدركه الكفار بالحس قال تعالى (اتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين) نعم تظهر مزيبتهم بعد انقضاء ما قدر لهم من العذاب على الذنوب.

روى عن ابن عباس أن الآية نزلت في سادة قريش بمكة سخرؤا من فقراء المؤمنين وضعفائهم فأعلمهم الله أن فقراء المؤمنين خير منهم عند الله، ووعد الله الفقراء بالرزق وفي قوله: من يشاء تعريض بتهديد المشركين بقطع الرزق عنهم وزوال حظوتهم.

وقوله (والله يرزق من يشاء) إلخ تذييل قصد منه تعظيم تشريف المؤمنين يوم القيامة، لأن التذييل لا بد أن يكون مرتبطا بما قبله فالسامع يعلم من هذا التذييل معنى محذوفا تقديره والذين اتقوا فوقهم فوقية عظيمة لا يحيط بها الوصف، لأنها فوقية منحوها من فضل الله وفضل الله لا نهاية له، ولأن سخرية الذين كفروا بالذين آمنوا أنهم سخرؤا بفقراء المؤمنين لإقلالهم.

والحساب هنا حصر المقدار فنفي الحساب نفي لعلم مقدرات الرزق، وقد شاعت هذه الكناية في كلام العرب كما شاع عندهم أن يقولوا يعدون بالأصابع ويحيط بها العد كناية عن القلة ومنه قولهم شئ لا يحصى ولذلك صح أن ينفي الحساب هنا عن أمر لا يعقل حسابه وهو الفوقية وقال قيس بن الخطيم:
ما تمنعي يقظي فقد تؤتينه
النوم غير مصدر محسوب

صفحة : 585

(كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان من البشر لحكمة اقتضته وأنه ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدين بالإسلام. والمناسبة بينها وبين ما تقدمها تحتمل وجوها: الأول: قال فخر الدين: إن الله تعالى لما بين في قوله (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة بين في هذه الآية أن هذه الحالة مختصة بالذين كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل كانت حاصلة في الأزمنة المتقدمة لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق وما كان اختلافهم لسبب البغي والتحاسد في طلب الدنيا اه، فتكون الجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتنظير ما لقيه المسلمون بما كان في الأمم الغابرة. الثاني: يؤخذ من كلام الطيبي عند قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) أخذ من كلام الكشاف أن المقصود من قوله (كان الناس أمة واحدة) تشجيع الرسول عليه السلام والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها وما لقوا فيها من الشدائد اه فالمناسبة على هذا في مدلول قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون) إلخ، وتكون الجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا للمناسبة. والظاهر عندي أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها ومقدمة لما بعدها: فأما الأول فلأنها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم في الحق مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل في العصور والأجيال التي اقتضتها حكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التي نشأت فيها البعثة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين. وأما الثاني فلأنها مقدمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذي اختلف فيه الأمم وهو مضمون قوله تعالى

(فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) (إلى قوله) (إلى صراط مستقيم) وذلك من خصائص كون الإسلام مهيمنا على ما سبقه من الشرائع الإلهية وتفضيله على جميع الأديان وأن هذه المزية العظمية يجب الاعتراف بها وألا تكون مثار حسد للنبي وأمته، رداً على حسد المشركين، إذ يسخرون من الذين آمنوا وعلى حسد أهل الكتاب الذي سبق التنبيه عليه في قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولهم عن قبلتهم) (إلى قوله) (يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم).

وحصلت عموم ذلك تعليم المسلمين تاريخ أطوار الدين بين عصور البشر بكلمات جامعة ختمت بقوله (فهدي الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه) (فإن كان المراد من كونهم أمة واحدة: الوحدة في الخير والحق وهو المختار كما سيأتي فقد نبه الله أن الناس اختلفوا فبعث لهم أنبياء متفرقين لقصد تهيئة الناس للدخول في دين واحد عام، فالمناسبة حاصلة مع جملة (ادخلوا في السلم كافة) بناء على أنها خطاب لأهل الكتاب أي ادخلوا في دين الإسلام الذي هدى الله به المسلمين.

وإن كان المراد من كون الناس أمة واحدة: الوحدة في الضلال والكفر يكن الله قد نبههم أن بعثة الرسل تقع لأجل إزالة الكفر والضلال الذي يحدث في قرون الجهالة، فكذلك انتهت تلك القرون إلى القرن الذي أعقبته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، فتكون الآية تثبيتاً للمؤمنين فالمناسبة حاصلة مع قوله (زين للذين كفروا الحياة الدنيا).

فالمعنى أن الإسلام هدى إلى شريعة تجمع الناس كلهم تبييناً لفضيلة هذا الدين واهتداه أهله إلى ما لم يهتد إليه غيرهم، مع الإشارة إلى أن ما تقدمه من الشرائع تمهيد له وتأسيس به كما سنبينه عند قوله (فهدي الله الذين آمنوا).

والناس اسم جمع ليس له مفرد من لفظه، و آل فيه للاستغراق لا محالة وهو هنا للعموم أي البشر كلهم، إذ ليس ثمة فريق معهود ولكنه هموم عرفي مبني على مراعاة الغالب الأغلب وعدم الاعتداد بالنادر لظهور أنه لا يخلو زمن غلب فيه الخير عن أن يكون بعض الناس فيه شريراً مثل عصر النبوة ولا يخلو زمن غلب فيه الشر من أن يكون بعض الناس فيه خيراً مثل نوح وما آمن معه إلا قليل .

(كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) استئناف لبيان أن اختلاف الأديان أمر كان من البشر لحكمة اقتضته وأنه ارتفع ذلك ورجع الله بالناس إلى وحدة الدين بالإسلام. والمناسبة بينها وبين ما تقدمها تحتمل وجوها: الأول: قال فخر الدين: إن الله تعالى لما بين في قوله (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) أن سبب إصرار الكفار على كفرهم هو استبدالهم الدنيا بالآخرة بين في هذه الآية أن هذه الحالة مختصة بالذين كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم بل كانت حاصلة في الأزمنة المتقدمة لأن الناس كانوا أمة واحدة قائمة على الحق وما كان اختلافهم لسبب البغي والتحاسد في طلب الدنيا اه، فتكون الجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتنظير ما لقيه المسلمون بما كان في الأمم الغابرة. الثاني: يؤخذ من كلام الطيبي عند قوله تعالى (أم حسبتم أن تدخلوا الجنة) أخذ من كلام الكشاف أن المقصود من قوله (كان الناس أمة واحدة) تشجيع الرسول عليه السلام والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين بذكر ما قابلت به الأمم السالفة أنبياءها وما لقوا فيها من الشدائد اه فالمناسبة على هذا في مدلول قوله تعالى (زين للذين كفروا الحياة الدنيا ويسخرون) إلخ، وتكون الجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا للمناسبة.

والظاهر عندي أن موقع هذه الآية هنا جامع لموقع تذييل لما قبلها ومقدمة لما بعدها: فأما الأول فلأنها أفادت بيان حالة الأمم الماضية كيف نشأ الخلاف بينهم في الحق مما لأجله تداركهم الله ببعثات الرسل في العصور والأجيال التي اقتضتها حكمة الله ولطفه مما يماثل الحالة التي نشأت فيها البعثة المحمدية وما لقيه الرسول والمسلمون من المشركين.

وأما الثاني فلأنها مقدمة لما يرد بعدها من ذكر اختصاص الإسلام بالهداية إلى الحق الذي اختلف فيه الأمم وهو مضمون قوله تعالى (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) (إلى قوله) (إلى صراط مستقيم) وذلك من خصائص كون الإسلام مهيمنا على ما سبقه من الشرائع الإلهية وتفضيله على جميع الأديان وأن هذه المزية العظمى يجب الاعتراف بها وألا تكون مثار حسد للنبي وأمته، ردا على حسد المشركين، إذ يسخرون من الذين آمنوا وعلى حسد أهل الكتاب الذي سبق التنبيه عليه في قوله تعالى (سيقول السفهاء من الناس ما ولهم عن قبلتهم) (إلى قوله) (يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم).

وحصلت عموم ذلك تعليم المسلمين تاريخ أطوار الدين بين عصور البشر بكلمات جامعة ختمت بقوله (فهدى الله الذين آمنوا لما

اختلفوا فيه من الحق بإذنه) فإن كان المراد من كونهم أمة واحدة: الوحدة في الخير والحق وهو المختار كما سيأتي فقد نبه الله أن الناس اختلفوا فبعث لهم أنبياء متفرقين لقصد تهيئة الناس للدخول في دين واحد عام، فالمناسبة حاصلة مع جملة (ادخلوا في السلم كافة) بناء على أنها خطاب لأهل الكتاب أي ادخلوا في دين الإسلام الذي هدى الله به المسلمين.

وإن كان المراد من كون الناس أمة واحدة: الوحدة في الضلال والكفر يكن الله قد نبههم أن بعثة الرسل تقع لأجل إزالة الكفر والضلال الذي يحدث في قرون الجهالة، فكذلك انتهت تلك القرون إلى القرن الذي أعقبته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم، فتكون الآية تثبيتاً للمؤمنين فالمناسبة حاصلة مع قوله (زين للذين كفروا الحياة الدنيا).

فالمعنى أن الإسلام هدى إلى شريعة تجمع الناس كلهم تبييناً لفضيلة هذا الدين واهتداه أهله إلى ما لم يهتد إليه غيرهم، مع الإشارة إلى أن ما تقدمه من الشرائع تمهيد له وتأسيس به كما سنبينه عند قوله (فهدي الله الذين آمنوا).

والناس اسم جمع ليس له مفرد من لفظه، و آل فيه للاستغراق لا محالة وهو هنا للعموم أي البشر كلهم، إذ ليس ثمة فريق معهود ولكنه هموم عرفي مبني على مراعاة الغالب الأغلب وعدم الاعتداد بالنادر لظهور أنه لا يخلو زمن غلب فيه الخير عن أن يكون بعض الناس فيه شريراً مثل عصر النبوة ولا يخلو زمن غلب فيه الشر من أن يكون بعض الناس فيه خيراً مثل نوح وما آمن معه إلا قليل .

صفحة : 586

والأمة بضم الهمزة: اسم للجماعة الذين أمرهم واحد، مشتقة من الأم بفتح الهمزة وهو القصد أي يؤمون غاية واحدة، وإنما تكون الجماعة أمة إذا اتفقوا في الموطن أو الدين أو اللغة أو في جميعها.

والوصف: (واحدة) في الآية لتأكيد الأفراد في قوله أمة لدفع توهم أن يكون المراد من الأمة القبيلة، فيظن أن المراد كان الناس أهل نسب واحد، لأن الأمة قد تطلق على من يجمعهم نسب متحد. والوحدة هنا: مراد بها الاتحاد والتماثل في الدين بقرينة تفرع فبعث الله النبيين الخ، فيحتمل أن يكون المراد كانوا أمة واحدة في الحق والهدى أي كان الناس على ملة واحدة من الحق والتوحيد، وبهذا

المعنى روي الطبري تفسيرها عن أبي بن كعب وابن عباس ومجاهد وقتادة وجابر بن زيد وهو مختار الزمخشري قال الفخر: وهو مختار أكثر المحققين قال القفال: بدليل قوله تعالى بعده (فبعث الله النبيين) إلى قوله (فيما اختلفوا فيه) لأن تفرع الخبر ببعثة النبيين على الجملة السابقة وتعليل البعث بقوله (ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه) انتظم من ذلك كلام من بليغ الإيجاز وهو أن الناس كانوا أمة واحدة فجاءتهم الرسل بالترغيب والترهيب والوعد والوعيد ليذوموا على الحق خشية انصرافهم عنه إذا ابتدأ الاختلاف يظهر وأيدهم الله بالكتب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه، فلا جرم أن يكون مجيء الرسل لأجل إبطال اختلاف حدث، وأن الاختلاف الذي يحتاج إلى بعثة الرسل هو الاختلاف الناشئ بعد الاتفاق على الحق كما يقتضيه التفرع على جملة كان الناس أمة واحدة بالفاء في قوله (فبعث الله النبيين) وعلى صريح قوله (ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه).

ولأجل هذه القرينة يتعين تقدير فاختلفوا بعد قوله أمة واحدة، لأن البعثة ترتبت على الاختلاف لا على الكون أمة واحدة، وعلى هذا الفهم قرأ ابن مسعود كان الناس أمة واحدة فاختلفوا فبعث الله الخ، ولو كان المراد أنهم كانوا أمة واحدة في الضلاب لصح تفرع البعثة على نفس هذا الكون بلا تقدير ولولا أن القرينة صرفت عن هذا لكان هو المتبادر، ولهذا قال ابن عطية كل من قدر الناس في الآية كانوا مؤمنين قدر في الكلام فاختلفوا وكل من قدرهم كفارا كانت بعثة الرسل إليهم اه.

ويؤيد هذا القدير قوله في آية سورة يونس (وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا) لأن الظاهر اتحاد غرض الآيتين، ولأنه لما أخبر هنا عن الناس بأنهم كانوا أمة واحدة ونحن نرى اختلافهم علمنا أنهم لم يذوموا على تلك الحالة.

والمقصود من الآية على هذا الوجه التنبيه على أن التوحيد والهدى والصلاح هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها حين خلقهم كما دلت عليه آية (ألسنت بربكم)، وأنها ما غشاها إلا تلقين الضلال وترويج الباطل وأن الله بعث النبيين لإصلاح الفطرة إصلاحاً جزئياً فكان هديهم مختلف الأساليب على حسب اختلاف المصالح والأهلية وشدة الشكائم، فكان من الأنبياء الميسر ومنهم المغلظ وأنه بعث محمداً لإكمال ذلك الإصلاح، وإعادة الناس إلى الوحدة على الخير والهدى وذلك معنى قوله (فهدى الله الذين آمنوا) الخ وعن عطاء والحسن، أن المعنى كان الناس أمة واحدة متفقين على الضلال والشر وهو يروي عن ابن عباس أيضاً وعليه فعطف قوله فبعث الله النبيين عطف على اللفظ الظاهر لا تقدير معه أي كانوا كذلك

فبعث الله النبيين فيعلم أن المراد ليرشدوا الناس إلى الحق بالتبشير والندارة.

فالمقصود من الآية على هذا التأويل إظهار أن ما بعث الله به النبيين قد وقع فيه التغيير والاختلاف فيما بعثوا به وأن الله بعث محمدا بالقرآن لإرشادهم إلى ما اختلفوا فيه فيكون المقصود بيان مزية دين الإسلام وفضله على سائر الأديان بما كان معه من البيان والبرهان.

وأما ما كان المراد فإن فعل كان هنا مستعمل في أصل معناه وهو اتصاف اسمها المخبر عنه بمضمون خبرها في الزمن الماضي وأن ذلك قد انقطع، إذ صار الناس منقسمين إلى فئتين فئة على الحق وفئة على الباطل.

صفحة : 587

فإن كان المراد الوحدة في الحق فقد حصل ذلك في زمن كان الغالب فيه على الناس الرشد والاستقامة والصلاح والإصلاح فلم يكونوا بحاجة إلى بعثة الرسل إلى أن اختلفت أحوالهم فظهر فيهم الفساد، ف قيل كان ذلك فيما بين آدم ونوح ونقل هذا عن ابن عباس وقتادة ومجاهد، وقال ابن عطية قال قوم كان ذلك زمن نوح كفر جل قومه فهلكوا بالطوفان إلا من نجاه الله مع نوح فكان أولئك النفر الناجون أمة واحدة قائمة على الحق، وقيل إنما كان الناس على الحق حين خلق الله الأرواح التي ستودع في بني آدم ففطرها على الإسلام فأقروا له بالوحدانية والعبودية وهو ما في قوله تعالى في سورة الأعراف (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم) على أحد تفاسير تلك الآية وروى هذا عن أبي بن كعب وجابر بن زيد والربيع بن سليمان، وفي تفسير الفخر عن القاضي عبد الجبار وأبي مسلم الأصفهاني أن معنى الآية (كان الناس أمة واحدة) في التمسك بالشرائع العقلية على وجود الخالق وصفاته واجتناب الظلم والكذب وحجتهما على ذلك أن قوله (النبيين) جمع يفيد العموم أي لأنه معرف باللام فيقتضي أن بعثة كل النبيين كانت بعد أن كان الناس أمة واحدة بدليل الفاء، والشرائع إنما تلقيت من الأنبياء، فتعين أن كون الناس أمة واحدة شيء سابق على شرائع الأنبياء ولا يكون إلا مستفادا من العقل، وهما يعينان أن الله فطر الإنسان في أول نشأته على

سلامة الفطرة من الخطأ والضلال، قال تعالى (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم) وقيل: أريد بالناس آدم وحواء. نقله ابن عطية عن مجاهد وقوم، والذي نجزم به أن هذا كان في زمن من أزمان وجود الناس على الأرض يعلمه الله تعالى لقوله (وقرونا بين ذلك كثيرا) والأظهر أنه من زمن وجود آدم إلى أن أشرك قوم نوح، وإن كان المراد الوحدة على الباطل فقد حصل ذلك في زمن نوح في أول ما قص الله علينا مع ما ورد في الصحيح أن نوحا أول الرسل إلى أهل الأرض، فيظهر أن الضلال حدث في أهل الأرض وعمهم عاجلا فبعث الله نوحا إليهم ثم أهلك الكافرين منهم بالطوفان ونجى نوحا ونفرا معه فأصبح جميع الناس صالحين، ثم اختلفوا بعد ذلك فبعث الله النبيين. فيجدر بنا أن ننظر الآن فيما تضمنته هذه الآية من المعنى في تاريخ ظهور الشرائع وفي أسباب ذلك.

الناس أبناء أب واحد وأم واحدة فلا جرم أن كانوا في أول أمرهم أمة واحدة لأن أبويهم لما ولدا الأبناء الكثيرين وتوالد أبناؤهما تألفت منهم في أمد قصير عائلة واحدة خلقت من مزاج نقي فكانت لها أمزجة متمائلة ونسأوا على سيرة واحدة في أحوال الحياة كلها وما كانت لتختلف إلا اختلافا قليلا ليس له أثر يؤبه به ولا يحدث في العائلة تنافرا ولا تغالبا.

ثم إن الله تعالى لما خلق نوع الإنسان أرادَه ليكون أفضل الموجودات في هذا العالم الأرضي فلا جرم أن يكون خلقه على حالة صالحة للكمال والخير قال تعالى (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم).

فآدم خلق في أحسن تقويم يليق بالذكر جسما وعقلا وألهمه معرفة الخير واتباعه ومعرفة الشر وتجنبه فكانت آراؤه مستقيمة تتوجه ابتداء لما فيه النفع وتهتدي إلى ما يحتاج للاهتمام إليه، وتتعدل ما يشار به عليه فتميز النافع من غيره ويساعده على العمل بما يهتدي إليه فكره جسد سليم قوي متين وحواء خلقت في أحسن تقويم يليق بالأنثى خلقا مشابها لخلق آدم، إذ أنها خلقت كما خلق آدم، قال تعالى (خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) فكانت في انسياق عقلها وإهتدائها وتعقلها ومساعدة جسدها على ذلك على نحو ما كان عليه آدم.

ولا شك أن أقوى عنصر في تقويم البشر عند الخلقة هو العقل المستقيم فبالعقل تأتي للبشر أن يتصرف في خصائصه، وأن يضعها في مواضع الحاجة إليها.

هكذا كان شأن الذكر والأنثى فما ولدا من الأولاد نشأ مثل نشأتهما في الأحوال كلها، ألم تر كيف اهتدى أحد بني آدم إلى

دفن أخيه من مشاهدة فعل الغراب الباحث في الأرض فكان الاستنباط الفكري والتقليد به أس الحضارة البشرية.

صفحة : 588

فالصلاح هو الأصل الذي خلق عليه البشر ودام عليه دهرًا ليس بالقصير، ثم أخذ يرتد إلى أسفل سافلين، ذلك أن ارتداد الإنسان إلى أسفل سافلين إنما عرض له بعوارض كانت في مبدأ الخليقة قليلة الطرو أو معدومته، لأن أسباب الانحراف عن الفطرة السليمة لا تعدو أربعة أسباب: الأولى: خلل يعرض عند تكوين الفرد في عقله أو في جسده فينشأ منحرفًا عن الفضيلة لتلك العاهة. الثاني: اكتساب رذائل من الأخلاق من مخترعات قواه الشهوية والغضبية ومن تقليد غيره بداعية استحسان ما في غيره من مفاسد يخرعها ويدعو إليها.

الثالث: خواطر خيالية تحدث في النفس مخالفة لما عليه الناس كالشبهوات والإفراط في حب الذات أو في كراهية الغير مما توسوس به النفس فيفكر صاحبها في تحقيقها. الرابع: صدور أفعال تصدر من الفرد بدواع حاجية أو تكميلية ويجدها ملائمة له أو لذيدة عنده فيلازمها حتى تصير له عادة وتشتبه عنده بعد طول المدة بالطبيعة، لأن العادة إذا صادفت سذاجة من الفعل غير بصيرة بالنواهي رسخت فصارت طبعًا. فهذه أربعة أسباب للانحطاط عن الفطرة الطيبة، والأول كان نادر الحدوث في البشر، لأن سلامة الأبدان وشباب واعتدال الطبيعة وبساطة العيش ونظام البيئة كل تلك كانت موانع من طرو الخلل التكويني، ألا ترى أن نوع كل حيوان يلزم حال فطرته فلا ينحرف عنها باتباع غيره.

والثاني كان غير موجود، لأن البشر يومئذ كانوا عائلة واحدة في موطن واحد يسير على نظام واحد وتربية واحدة وإحساس واحد فمن أين يجيئه الاختلاف. والثالث ممكن الوجود لكن المحبة الناشئة عن حسن المعاشرة وعن الإلف، والشفقة الناشئة عن الأخوة والمواعظ الصادرة عن الأبوين كانت حجبًا لما يهجس من هذا الإحساس. والرابع لم يكن بالذي يكثر في الوقت الأول من وجود البشر، لأن الحاجات كانت جارية على وفق الطبع الأصلية ولأن التحسينات كانت مفقودة، وإنما هذا السبب الرابع من موجبات الرقي والانحطاط في أحوال الجمعيات البشرية الطارئة.

أما حادثة قتل ابن آدم أخاه فما هي إلا فلتة نشأت عن السبب الثالث عن إحساس وجداني هو الحسد مع الجهل بمغبة ما ينشأ عن القتل؛ لأن البشر لم يعرف الموت إلا يومئذ ولذلك أسرع إلى الندامة، فتبين أن الصلاح هو حال الأمة يومئذ أو هو الغالب عليها.

وينشأ عن هذا الصلاح والاستقامة في الآباء دوام الاستقامة في النسل، لأن النسل منسل من ذوات الأصول فهو ينقل ما فيها من الأحوال الخلقية والخلقية، ولما كان النسل منسلا من الذكر والأنثى كان بحكم الطبع محصلا على مجموع من الحالتين فإن استوت الحالتان أو تقاربتا جاء النسل على أحوال مساوية المظاهر لأحوال سلفه، قال نوح عليه السلام في عكسه (ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا)، ومما يدل على أن حال البشر في أول أمره صلاح ما نقله في الكشاف عن ابن عباس أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون على شريعة من الحق.

ثم كثرت العائلة البشرية وتكونت منها القبيلة فتكاثرت ونشأ فيها مع الزمان قليلا قليلا خواطر مختلفة ودبت فيها أسباب الاختلاف في الأحوال تبعا لاختلاف بين حالي الأب والأم، فجاء النسل على أحوال مركبة مخالفة لكل من مفرد حالي الأب والأم، وبذلك حدثت أمزجة جديدة وطرأت عليها حينئذ أسباب الانحطاط الأربعة، وصارت ملازمة لطوائف من البشر بحكم التناسل والتقي، هنالك جاءت الحاجة إلى هدي البشر ببعثة الرسل، والتاريخ الديني دلنا على أن نوحا أول الرسل الذين دعوا إلى الله تعالى قال تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) الآية، ولما ذكر الرسل في آيات القرآن ابتدأهم في جميع تلك الآيات بنوح ولم يذكر آدم وفي حديث الشفاعة في الصحيح تصريح بذلك أن آدم يقول للذين يستشفعون به إنني لست هناكم، ويذكر خطيئته ايتوا نوحا أول رسول أرسله الله إلى أهل الأرض، وبهذا يتعين أن خطيئة قابيل ليست مخالفة شرع مشروع، وأن آدم لم يكن رسولا وأنه نبي صالح أوحى إليه بما يهذب أبناءه ويعلمهم بالجزاء.

صفحة : 589

فقوله تعالى (فبعث الله النبيين) هو على الوجه الأول مفرع على ما يؤذن به قوله (كان الناس أمة واحدة) مع تحقق وجود الخلاف بينهم بالمشاهدة من إرادة أن كونهم (أمة واحدة) دام مدة ثم انقضى، فيكون مفرعا على جملة مقدره تقديرها فاختلفوا (فبعث

الله النبيين)، وعلى الوجه الآخر مفرعا على الكون أمة واحدة في الباطل فعلى الأول يكون أول النبيين المبعوثين نوحا، لأنه أول الرسل لإصلاح الخلق.

وعلى الثاني: يكون أولهم آدم بعث لابنيه لما قتل أحدهم أخاه؛ فإن الظاهر أن آدم لم يبعث بشريعة لعدم الدواعي إلى ذلك، وإنما كان مرشدا كما يرشد المربي عائلته.

والمراد بالنبيين هنا الرسل بقرينة قوله (وأنزل معهم الكتاب بالحق) والإرسال بالشرائع متوغل في القدم وقبله ظهور الشرط وهو أصل ظهور الفواحش لأن الاعتقاد الفاسد أصل ذميم الفعال، وقد عبد قوم نوح الأصنام، عبدوا ودا و سواعا و يعوق و يعوق و نسرا وهم يومئذ لم يزالوا في مواطن آدم وبنيه في جبال نود من بلاد الهند كما قيل، وفي البخاري عن ابن عباس أن ودا وسواعا ويعوق ونسرا كانوا من صالحى قوم نوح، فلما هلكوا أوحى الشيطان إلى قومهم أن انصبوا إلى مجالسهم التي كانوا يجلسون أنصابا وسموها بأسمائهم ففعلوا فلم تعبد، حتى إذا هلك أولئك وتنسخ العلم عبت اه، وقيل كانوا من صالحى قوم آدم، وقيل إن سواعا هو ابن شيث وأن يعوق ابن سواع ويعوق ابن يعوق ونسر بن يعوق، وقيل إنهم من صالحى عصر آدم ماتوا فنحت قابيل بن آدم لهم صورا ثم عبدوهم بعد ثلاثة أجيال، وهذا كله زمن متوغل في القدم قبل التاريخ فلا يؤخذ إلا بمزيد الاحتراز، وأقدم شريعة أثبتها التاريخ شريعة برهمان في الهند فإنها تبتدئ من قبل القرن الثلاثين قبل الهجرة.

وفي هذا العهد كانت في العراق شريعة عظيمة ببابل وضعها ملك بابل المدعو حمورابي ويظن المؤرخون أنه كان معاصرا لإبراهيم عليه السلام وأنه المذكور في سفر التكوين باسم ملكي صادق الذي لقي إبراهيم في شاليم وبارك إبراهيم ودعا له. والبعث: الإرسال والإنهاض للمشى ومنه بعث البعير إذا أنهضه بعد أن برك والبعث هنا مجاز مستعمل في أمر الله النبي بتبليغ الشريعة للأمة.

و(النبيين) جمع نبي وهو فعيل بمعنى مفعول مشتق من النبأ وهو الخبر المهم، لأن الله أخبره بالوحي وعلم ما فيه صلاح نفسه وصلاح من ينتسب إليه، فإن أمره بتبليغ شريعة الأمة فهو رسول فكل رسول نبي، والقرآن يذكر في الغالب النبي مرادا به الرسول، وقد ورد أن عدد الأنبياء مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا لا يعلم تفصيلهم وأزمانهم إلا الله تعالى قال تعالى (وقرونا بين ذلك كثيرا) وقال (وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح). وعدد الرسل ثلاثمائة وثلاثة عشر.

والمراد بالنبين هنا خصوص الرسل منهم بقرينة قوله بعث وبقرينة الحال في قوله: مبشرين ومنذرين، لأن البشارة والإنذار من خصائص الرسالة والدعوة وبقرينة ما يأتي من قوله (وأنزل معهم الكتاب بالحق) الآية.

فالتعريف في (النبين) للاستغراق وهو الاستغراق الملقب بالعرفي في اصطلاح أهل المعاني.

والبشارة: الإعلام بخير حصل أو سيحصل، والندارة بكسر النون الإعلام بشر وضر حصل أو سيحصل، وذلك هو الوعد والوعيد الذي تشتمل عليه الشرائع.

فالرسل هم الذين جاءوا بالوعد والوعيد، وأما الأنبياء غير الرسل فإن وظيفتهم هي ظهور صلاحهم بين قومهم حتى يكونوا قدوة لهم، وإرشاد أهلهم وذويهم ومريديهم للاستقامة من دون دعوة حتى يكون بين قومهم رجال صالحون، وإرشاد من يسترشدهم من قومهم، وتعليم من يرويه أهلاً لعلم الخبر من الأمة.

ثم هم قد يجيئون مؤيدين لشريعة مضت كمجيء إسحاق ويعقوب والأسباط لتأييد شريعة إبراهيم عليه السلام، ومجيء أنبياء بني إسرائيل بعد موسى لتأييد التوراة، وقد لا يكون لهم تعلق بشرع من قبلهم كمجيء خالد بن سنان العبسي نبياً في عبس من العرب.

وقوله: (وأنزل معهم الكتاب)، الإنزال: حقيقته تدلية الجسم من علو إلى سفلى، وهو هنا مجاز في وصول الشيء من الأعلى مرتبة إلى من هو دونه، وذلك أن الوحي جاء من قبل الله تعالى ودال على مراده من الخلق فهو وارد للرسل في جانب له علو منزلة.

صفحة : 590

وأضاف مع إلى ضمير النبين إضافة مجملة واختير لفظ مع دون عليهم ليصلح لمن أنزل عليه كتاب منهم مثل إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، ولمن جاء مؤيذاً لمن قبله مثل أنبياء بني إسرائيل بين موسى وعيسى.

والكتاب هو المكتوب، وأطلق في اصطلاح الشرع على الشريعة لأن الله يأمر الناس بكتابتها لدوام حفظها والتمكن من مدارستها، وإطلاق الكتاب عليها قد يكون حقيقة إن كانت الشريعة في وقت الإطلاق قد كتبت أو كتب بعضها كقوله تعالى (آلم ذلك الكتاب) على أحد الوجهين المتقدمين هنالك، وقد يكون مجازاً على الوجه الآخر،

وما هنا يحمل على الحقيقة لأن الشرائع قد نزلت وكتبت وكتب بعض الشريعة المحمدية.

والمعنى معية اعتبارية مجازية أريد بها مقارنة الزمان، لأن حقيقة المعية هي المقارنة في المكان وهي المصاحبة، ولعل اختيار المعية هنا لما تؤذن به من التأييد والنصر قال تعالى (إنني معكما أسمع وأرى) وفي الحديث ومعك روح القدس.

والتعريف في الكتاب للاستغراق: أي وأنزل مع النبيين الكتب التي نزلت كلها وهو من مقابلة الجمع بالجمع على معنى التوزيع، فالمعنى أنزل مع كل نبي كتابه وقرينة التوزيع موكولة لعلم السامعين لاشتهار ذلك.

وإنما أفرد الكتاب ولم يقل الكتب، لأن المفرد والجمع في مقام الاستغراق سواء، وقد تقدم مع ما في الأفراد من الإيجاز ودفع احتمال العهد إذ لا يجوز أن ينزل كتاب واحد مع جمع النبيين؛ فتعين أن يكون المراد الاستغراق لا العهد، وجوز صاحب الكشاف كون اللام للعهد والمعنى أنزل مع كل واحد كتابه.

والضمير في (ليحكم) راجع إلى الكتاب فإسناد الحكم إلى الكتاب مجاز عقلي، لأنه مبين ما به الحكم، أو فعل يحكم مجاز في البيان. ويجوز رجوع الضمير إلى اسم الجلالة أي أنزل الله الكتاب ليحكم بينهم وإسناد الحكم مجاز عقلي، لأنه المسبب له والأمر بالقضاء به، وتعدية يحكم بين لأنه لم يعين فيه محكوم له أو عليه.

وحكم الكتاب بين الناس بيان الحق والرشد والاستدلال عليه، وكونه فيما اختلفوا فيه كناية عن إظهار الحق، لأن الحق واحد لا يختلف فيه إلا عن ضلال أو خطأ، ولهذا قال جمهور علمائنا إن المصيب في الاجتهاديات واحد.

(وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم[213]) عطف على جملة (وأنزل معهم الكتاب بالحق) لبيان حقيقة أخرى من أحوال اختلاف الأمم وهو الاختلاف بين أهل الكتاب بعضهم مع بعض وبين أهل الكتاب الواحد مع تلقيهم دينا واحدا، والمعنى (وأنزل معهم الكتاب بالحق) فاختلف فيه كما قال تعالى (ولقد أتينا موسى الكتاب فاختلف فيه).

والمعنى وما اختلف فيه إلا أقوامهم الذين أوتوا كتبهم فاستغنى بجملة القصر عن الجملة الأخرى لتضمن جملة القصر إثباتا ونفيا. فالله بعض الرسل لإبطال الضلال الحاصل من جهل البشر بصلاحتهم فجاءت الرسل بالهدى، اتبعهم من اتبعهم فاهتدى وأعرض عنهم من أعرض فبقي في ضلالة، فإرسال الرسل لإبطال الاختلاف

بين الحق والباطل، ثم أحدث اتباع الرسل بعدهم اختلافاً آخر وهو اختلاف كل قوم في نفس شريعتهم.

والمقصود من هذا بيان عجيب حال البشر في تسرعهم إلى الضلال، وهي حقيقة تاريخية من تاريخ الشرائع، وتحذير المسلمين من الوقوع في مثل ذلك.

والتعريض بأهل الكتاب وهم أشهر أهل الشرائع يومئذ فيما صنعوا بكتبهم من الاختلاف فيها، وهذا من بدع استطراد القرآن في توبيخ أهل الكتاب وخاصة اليهود وهي طريقة عربية بليغة قال زهير: إن البخيل ملوم حين كان ولكن الجواد على علته هرم وقال الفرزدق يمدح الخليفة ويستطرد بهجاء جرير:

إلى ملك ما أمه من محارب

أبوه

ولا كانت كليب تصاهره والضمير من قوله (فيه) يجوز أن يعود إلى الكتاب وأن يعود إلى الحق الذي تضمنه الكتاب، والمعنى على التقديرين واحد، لأن الكتاب أنزل ملابساً للحق ومصاحباً له فإذا اختلف في الكتاب اختلف في الحق الذي فيه وبالعكس على طريقة قياس المساواة في المنطق.

صفحة : 591

والاختلاف في الكتاب ذهاب كل فريق في تحريف المراد منه مذهباً يخالف مذهب الآخر في أصول الشرع لا في الفروع، فإن الاختلاف في أصوله يعطل المقصود منه.

وجيء بالموصول دون غيره من المعارف لما في الصلة من الأمر العجيب وهو أن يكون المختلفون في مقصد الكتاب هم الذين أعطوا الكتاب ليزيلوا به الخلاف بين الناس فأصبحوا هم سبب خلاف فيه، ولا شك أن ذلك يبطل المراد منه.

والمعنى تشنيع حال الذين أوتوه بأن كانوا أسوأ حالا من المختلفين في الحق قبل مجيء الشرائع، لأن أولئك لهم بعض العذر بخلاف الذين اختلفوا بعد كون الكتاب بأيديهم.

وقوله (من بعد ما جاءتهم البينات) متعلق باختلاف، والبيانات جمع بينة وهي الحجة والدليل.

والمراد بالبيانات هنا الدلائل التي من شأنها الصد عن الاختلاف في مقاصد الشريعة، وهي النصوص التي لا تحتمل غير مدلولاتها أعني قواطع الشريعة، والظواهر المتعاضدة التي التحقت بالقواطع. والظواهر التي لم يدع داع إلى تأويلها ولا عارضها معارض.

والظواهر المتعارضة التي دل تعارضها على أن محمل كل منها على حالة لا تعارض حالة محمل الآخر وهو المعبر عنه في الأصول بالجمع بين الأدلة وتواريخ التشريع الدالة على نسخ حكم حكما آخر، أو ما يقوم مقام التاريخ من نحو هذا ناسخ، أو كان الحكم كذا فصار كذا، فهذه بينات مانعة من الاختلاف لو كان غرض الأمم اتباع الحق. ومجيء البيئات بلوغ ما يدل عليها وظهور المراد منها. والبعدية هنا: بعدية اعتبار لم يقصد منها تأخر زمان الاختلاف عن مجيء البيئات، وإن كان هو كذلك في نفس الأمر، أي أن الخلاف كان في حالة تقرر فيها دلائل الحق في نفوس المختلفين. وقوله (بغيا بينهم) مفعول لأجله لاختلفوا، والبغى: الظلم وأصل البغى في كلام العرب الطلب، ثم شاع في طلب ما للغير بدون حق فصار بمعنى الظلم معنى ثانيا وأطلق هنا على الحسد لأن الحسد ظلم.

والمعنى أن داعي الاختلاف هو التحاسد وقصد كل فريق تغليب الآخر فيحمل الشريعة غير محاملها ليفسد ما حملها عليه الآخر فيفسد كل فريق صواب غيره وأما خطؤه فأمره أظهر. وقوله (بينهم) متعلق بقوله (بغيا) للتنصيص على أن البغى بمعنى الحسد، وأنه ظلم في نفس الأمة وليس ظلما على عدوها. واعلم أن تعلق كل من المجرور وهو (من بعد ما جاءتهم) وتعلق لأجله وهو بغيا بقوله (اختلف) الذي هو محصور بالاستثناء المفرغ، ويستلزم أن يكون كلاهما محصورا في فاعل الفعل الذي تعلقا به، فلا يتأتى فيه الخلاف الذي ذكره الرضى بين النحاة في جواز استثناء شيئين بعد أداة استثناء واحدة، لأن التحقيق أن ما هنا ليس استثناء أشياء بل استثناء شيء واحد وهم الذين أوتوه، لكنه مقيد بقيدين هما من (بعد ما جاءتهم البيئات) و(بغيا) إذ المقصود أن الخلاف لم يكن بين أهل الدين ومعانديه، ولا كان بين أهل الدين قبل ظهور الدلائل الصارفة عن الخلاف، ولا كان ذلك الخلاف عن مقصد حسن بل كان بين أهل الدين الواحد، مع قيام الدلائل وبدافع البغى والحسد.

والآية تقتضي تحذير المسلمين من الوقوع فيما وقعت فيه الأمم السابقة من الاختلاف في الدين أي في أصول الإسلام، فالخلاف الحاصل بين علماء الإسلام ليس اختلافا في أصول الشريعة، فإنها إجماعية، وقد أجمعوا على أنهم يريدون تحقيقها، ولذلك اتفقت أصولهم في البحث عن مراد الله تعالى وعن سنة رسوله للاستدلال عن مقصد الشارع وتصرفاته، واتفقوا في أكثر الفروع، وإنما اختلفوا في تعيين كيفية الوصول إلى مقصد الشارع، وقد استبرءوا للدين فأعلنوا جميعا: أن الله تعالى حكما في كل مسألة، وأنه حكم واحد،

وأنه كلف المجتهدين بإصابته وأن المصيب واحد، وأن مخطئه أقل
ثواباً من مصيبيه، وأن التقصير في طلبه إثم.
فالاختلاف الحاصل بين علمائنا اختلاف جليل المقدار موسع للأنظار.
أما لو جاء أتباعهم فانتصروا لآرائهم مع تحقق ضعف المدرك أو
خطئه لقصد ترويج المذهب وإسقاط رأي الغير فذلك يشبه الاختلاف
الذي شنعه الله تعالى وحذرنا منه فكونوا من مثله على حذر ولا
تكونوا كمثل قول المعري:

فمجادل وصل الجدل وقد دري
الحقيقة فيه ليس كما زعم
علم الفتى النظار أن بصائرا
فكم يخفي اليقين وكما يعم

أن
عميت

صفحة : 592

وقوله (فهدي الله الذين آمنوا) هذا العطف يحتمل أن الفاء
عاطفة على (اختلف فيه) الذي تضمنته جملة القصر، قال ابن عرفة:
عطف بالفاء إشارة إلى سرعة هدايته المؤمنين بعقب الاختلاف اه،
يريد أنه تعقيب بحسب ما يناسب سرعة مثله وإلا فهدي المسلمين
وقع بعد أزمان مضت، حتى تفاقم اختلاف اليهود واختلاف النصاري،
وفيه بعد لا يخفى، فالظاهر عندي: أن الفاء فصيحة لما علم من أن
المقصود من الكلام السابق التحذير من الوقوع في الاختلاف ضرورة
أن القرآن إنما نزل لهدي المسلمين للحق في كل ما اختلف فيه
أهل الكتب السالفة فكان السامع ترقب العلم بعاقبة هذا الاختلاف
ف قيل: دام هذا الاختلاف إلى مجيء الإسلام فهدي الله الذين آمنوا
الخ، فقد أفصحت عن كلام مقدر وهو المعطوف عليه المحذوف
كقوله تعالى (أن اضرب بعصاك الحجر فانفجرت).
والمراد من الذين آمنوا المسلمون لا محالة، والضمير في اختلفوا
عائد للمختلفين كلهم، سواء الذين اختلفوا في الحق قبل مجيء
الرسول والذين اختلفوا في الشرائع بعد مجيء الرسول والبيئات
ولذلك بينه بقوله (من الحق) وهو الحق الذي تقدم ذكره في قوله
(وأنزل معهم الكتاب بالحق) فإن اختلاف الفريقين راجع إلى الاختلاف
في تعيين الحق إما عن جهل أو عن حسد وبغي.
والإذن: الخطاب بإباحة فعل وأصله مشتق من فعل أذن إذا أصغى
أذنه إلى كلام من يكلمه، ثم أطلق على الخطاب بإباحة فعل على
طريقة المجاز بعلاقة اللزوم لأن الإصغاء إلى كلام المتكلم يستلزم
الإقبال عليه وإجابة مطلبه، وشاع ذلك حتى صار الإذن أشيع في
معنى الخطاب بإباحة الفعل، وبذلك صار لفظ الإذن قابلاً لأن

يستعمل مجازا في معان من مشابهات الخطاب بالإباحة، فأطلق في هذه الآية على التمكين من الاهتداء وتيسيره بما في الشرائع من بيان الهدى والإرشاد إلى وسائل الاهتداء على وجه الاستعارة، لأن من ييسر لك شيئا فكأنه أباح لك تناوله.

وفي هذا إيماء إلى أن الله بعث بالإسلام لإرجاع الناس إلى الحق وإلى التوحيد الذي كانوا كانوا عليه، أو لإرجاعهم إلى الحق الذي جاءت الرسل لتحصيله، فاختلف أتباعهم فيه بدلا من أن يحققوا بفهامهم مقاصد ما جاءت به رسلهم، فحصل بما في الإسلام من بيان القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه وضوح الحق والإرشاد إلى كيفية أخذه، فحصل بمجيء الإسلام إتمام مراد مما أنزل من الشرائع السالفة.

وقوله (والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم) تذييل لبيان أن فضل الله يعطيه من يشاء، وهذا إجمال، وتفصيله أن حكمة الله اقتضت أن يتأخر تمام الهدى إلى وقت مجيء شريعة الإسلام لما تهيأ البشر بمجيء الشرائع السابقة لقبول هذه الشريعة، فكانت الشرائع السابقة تمهيدا وتهيئة لقبول دين الإسلام، ولذلك صدرت هذه الآية بقوله (كان الناس أمة واحدة)، فكما كان البشر في أول أمره أمة واحدة على هدى بسيط ثم عرضت له الضلالات عند تحرك الأفكار البشرية، رجع البشر إلى دين واحد في حالة ارتقاء الأفكار، وهذا اتحاد عجيب، لأنه جاء بعد تشتت الآراء والمذاهب، ولذا قال تعالى (إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم)، وفي الحديث مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر قوما يعملون له عملا يوما إلى الليل على أجر معلوم فعملوا له نصف النهار فقالوا لا حاجة لنا إلى أجرك الذي شرطت لنا وما عملنا باطل فقال لهم لا تفعلوا أكملوا بقية عملكم وخذوا أجركم كاملا فأبوا وتركوا، واستأجر آخرين بعدهم فقال لهم: أكملوا بقية يومكم هذا ولكم الذي شرطت لهم من الأجر فعملوا حتى إذا كان حين صلاة العصر قالوا: تلك ما عملنا باطل ولك الأجر الذي جعلت لنا فيه، فقال لهم أكملوا بقية عملكم وإنما بقى من النهار شئ يسير فأبوا، واستأجر قوما أن يعملوا له بقية يومهم فعملوا بقية يومهم حتى غابت الشمس واستكملوا أجر الفريقين كليهما، فذلك مثلهم ومثل ما قبلوا من هذا النور، فقالت اليهود والنصارى ما لنا أكثر عملا وأقل عطاء، قال هل ظلمتكم من حاكم شيئا؟ قلوا: لا، قال: فذلك فضلي أوتيته من أشياء .

(أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله إن نصر الله قريب[214]) (إضراب انتقالي عن الكلام السابق فاحتاج إلى وجه مناسبة به، فقال الطيبي أخذاً من كلام الكشاف: إن قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) كلام ذكرت فيه الأمم السالفة وذكر من بعث إليهم من الأنبياء وما لقوا منهم من الشدائد، ومدمج لتشجيع الرسول والمؤمنين على الثبات والصبر على أذى المشركين كما قال (وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك) فمن هذا الوجه كان الرسول وأصحابه مرادين من ذلك الكلام، يدل عليه قوله (فهدي الله الذين آمنوا) وهو المضرب عنه بيل التي تضمنتها أم أي دع ذلك، احسبوا أن يدخلوا الجنة أه. وبيانه أن القصد من ذكر الأمم السالفة حيثما وقع في القرآن هو العبرة والموعظة والتحذير من الوقوع فيما وقعوا فيه بسوء عملهم والافتداء في المحامد، فكان قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة) الآية إجمال لذلك وقد ختم بقوله (فهدي الله الذين آمنوا) لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه، ولما كان هذا الختام منقبة للمسلمين أوقفوا أن لا يزهوا بهذا الثناء فيحسبوا أنهم قضاوا حق شكر النعمة فعقب بأن عليهم أن يصبروا لما عسى أن يعترضهم في طريق إيمانهم من البأساء والضراء اقتداء بصالحي الأمم السالفة، فكما حذرهم الله من الوقوع فيما وقع فيه الضالون من أولئك الأمم حرضهم هنا على الاقتداء بهدي المهتدين منهم على عادة القرآن في تعقيب البشارة بالندارة وعكس ذلك، فيكون قوله (أم حسبتم) إضراباً عن قوله (فهدي الله الذين آمنوا) وليكون ذلك تصبيراً لهم على ما نالهم يوم الحديدية من تطاول المشركين عليهم بمنعهم من العمرة وما اشترطوا عليهم للعام القابل، ويكون أيضاً تمهيداً لقوله (كتب عليكم القتال) الآية، وقد روى عن أكثر المفسرين الأولين أن هذه الآية نزلت في غزوة الخندق حين أصاب المسلمين ما أصابهم من الجهد والشدائد فتكون تلك الحادثة زيادة في المناسبة. و(أم) في الإضراب كبل إلا أن أم تؤذن بالاستفهام وهو هنا تقرير بذلك وإنكاره إن كان حاصلًا أي بل أحسبتم أن تدخلوا دون بلوى وهو حسيان باطل لا ينبغي اعتقاده. وحسب بكسر السين في الماضي: فعل من أفعال القلوب أخوات ظن، وفي مضارعه وجهان كسر السين وهو أجود وفتحها وهو أقيس وقد قرئ بهما في المشهور، ومصدره الحسيان بكسر الحاء وأصله من الحساب بمعنى العد فاستعمال في الظن تشبيهاً لجولان النفس في

استخراج علم ما يقع بجولان اليد في الأشياء لتعيين عددها ومثله في ذلك فعل عد بمعنى ظن.

والخطاب للمسلمين وهو إقبال عليهم بالخطاب بعد أن كان الكلام على غيرهم فليس فيه التفات، وجعله صاحب الكشاف التفاتا بناء على تقدم قوله (فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه) وأنه يقتضي أن يقال أم حسبوا أي الذين آمنوا، والأظهر أنه لما وقع الانتقال من غرض إلى غرض بالإضراب الانتقالي الحاصل بأم، صار الكلام افتتاحا محضا وبذلك يتأكد اعتبار الانتقال من أسلوب إلى أسلوب، فالالتفات هنا غير منظور إليه على التحقيق.

ودخول الجنة هنا دخولها بدون سبق عناء وبلوى، وهو دخول الذين استوفوا كل ما وجب عليهم ولم يقصروا في شيء منه، وإلا فإن دخول الجنة محسوب لكل مؤمن ولو لم تأت البأساء والضراء أو أتته ولم يصبر عليها، بمعنى أن الصبر على ذلك وعدم الضجر منه موجب لغفران الذنوب، أو المراد من ذلك أن نالهم البأساء فيصبروا ولا يرتدوا عن الدين، لذلك فيكون دخول الجنة متوقفا على الصبر على البأساء والضراء بهذا المعنى، وتطرق هاته الحالة سنة من سنن الله تعالى في أتباع الرسل في أول ظهور الدين وذلك من أسباب مزيد فضائل اتباع الرسل، فلذلك هيء المسلمون لتلقيه من قبل وقوعه لظفا بهم ليكون حصوله أهون عليهم.

صفحة : 594

وقد لقي المسلمون في صدر الإسلام من أذى المشركين البأساء والضراء وأخرجوا من ديارهم وتحملوا مريض الغربة، فلما وردوا المدينة لقوا من أذى اليهود في أنفسهم وأذى المشركين في قراباتهم وأموالهم بمكة ما كدر عليهم صفو حفاوة الأنصار بهم، كما أن الأنصار لقوا من ذلك شدة المضايقة في ديارهم بل وفي أموالهم فقد كان الأنصار يعرضون على المهاجرين أن يتنازلوا لهم عن حظ من أموالهم.

و(لما) أخت لم في الدلالة على نفي الفعل ولكنها مركبة من لم وما النافية فأفادت توكيد النفي، لأنها ركبت من حرفي نفي، ومن هذا كان النفي بها مشعرا بأن السامع كان يترقب حصول الفعل المنفي بها فيكون النفي بها نفيًا لحصول قريب، وهو يشع بأن حصول المنفي بها يكون بعد مدة، وهذا استعمال دل عليه الاستقراء واحتجوا له بقول النابغة:

أزف الترحل أن ركابنا
برحالنا وكان قد فنفي بلما ثم قال وكان قد أي وكأنه قد زالت.
والواو للحال أي أحسبتم دخول الجنة في حالة انتفاء ما يترقب
حصوله لكم من مس البأساء والضراء فإنكم لا تدخلون الجنة ذلك
الخول السالم من المحنة إذا تحملتم ما هو من ذلك القبيل.
والإتيان مجاز في الحصول، لأن الشيء الحاصل بعد العدم يجعل
كأنه أتى من مكان بعيد.

والمثل: المشابه في الهيئة والحالة كما تقدم في قوله تعالى
(مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً).
والذين خلوا: هم الأمم الذين مضوا وانقرضوا وأصل خلوا: خلا منهم
المكان فبولغ في إسناد الفعل فأسند إليهم ما هو من صفات
مكانهم.

(و) من قبلكم) متعلق بخلوا لمجرد البيان وقصد إظهار الملابس بين
الفريقين.

والمس حقيقته: اتصال الجسم بجسم آخر وهو مجاز في إصابة
الشيء وحلوله، فمنه مس الشيطان أي حلول ضر الجنة بالعقل،
ومس سقر: ما يصيب من نارها، ومسه الفقر والضر: إذا حل به،
وأكثر ما يطلق في إصابة الشر قال تعالى (وإذا مس الإنسان ضر
دعا ربه) (وإذا مس الإنسان الضر دعانا) (وإذا مسه البشر فذو دعاء
عريض) (ولا تمسوها بسوء) فالمعنى هنا: حلت بهم البأساء والضراء.
وقد تقدم القول في البأساء والضراء عند قوله تعالى (والصابرين
في البأساء والضراء).

وقوله (وزلزلوا) أي أزعجوا أو اضطربوا، وإنما الذي اضطرب نظام
معيشتهم قال تعالى (هنالك ابتلى المؤمنون وزلزلوا زلزلاً شديداً)،
والزلزلة تحرك الجسم من مكانه بشدة، ومنه زلزال الأرض، فوزن
زلزل فعفل، والتضعيف فيه دال على تكرر كما قال تعالى (فكبكبوا
فيها) وقالوا لملم بالمكان إذا نزل به نزول إقامة.

وحتى غاية للمس والزلزال، أي بلغ بهم الأمر إلى غاية يقول
عندها الرسول والذين معه متى نصر الله.

ولما كانت الآية مخبرة عن مس حل بمن تقدم من الأمم ومنذرة
بحلول مثله بالمخاطبين وقت نزول الآية، جاز في فعل يقول أن
يعتبر قول رسول أمة سابقة أي زلزلوا حتى يقول رسول المنزلين
ف آل للعهد، أو حتى يقول كل رسول لأمة سبقت فتكون آل
للاستغراق، فيكون الفعل محكياً به تلك الحالة العجيبة فيرفع بعد
حتى؛ لأن الفعل المراد به الحال يكون مرفوعاً، ويرفع الفعل قرأ
نافع وأبو جعفر، وجاز فيه أن يعتبر قول رسول المخاطبين عليه
السلام فال فيه للعهد والمعنى: وزلزلوا مثلهم حتى يقول الرسول

فيكون الفعل منصوباً؛ لأن القول لما يقع وقتئذ، وبذلك قرأ بقية العشرة، فقراءة الرفع أنسب بظاهر السياق وقراءة النصب أنسب بالغرض المسوق له الكلام، وبكلتا القراءتين يحصل كلا الغرضين. ومتى استفهام مستعمل في استبطاء زمان النصر. وقوله (ألا إن نصر الله قريب) كلام مستأنف بقرينة افتتاحه بألا، وهو بشارة من الله تعالى للمسلمين بقرب النصر بعد أن حصل لهم من قوارع صدر الآية ما ملأ القلوب رعباً، والقصد منه إكرام هذه الأمة بأنها لا يبلغ ما يمسها مبلغ ما مس من قبلها. وإكرام للرسول صلى الله عليه وسلم بألا يحتاج إلى قول ما قالته الرسل قبله من استبطاء نصر الله بأن يجيء نصر الله لهاته الأمة قبل استبطائه، وهذا يشير إلى فتح مكة. (يسئلونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم)[215]

صفحة : 595

استئناف ابتدائي لابتداء جواب عن سؤال سأله بعض المسلمين النبي صلى الله عليه وسلم روى الواحدي عن ابن عباس أن السائل عمرو بن الجموح الأنصاري، وكان ذا مال فقال يا رسول الله: بماذا يتصدق وعلى من ينفق، وقال ابن عطية، السائلون هم المؤمنون يعني أنه تكرر السؤال عن تفصيل الإنفاق الذي أمروا به غير مرة على الإجمال، فطلبوا بيان من ينفق عليهم وموقع هذه الآية في هذا الموضوع إما لأن نزولها وقع عقب نزول التي قبلها وإما لأمر بوضعها في هذا الموضوع جمعاً لطائفة من الأحكام المفتحة بجملة (يسئلونك) وهي ستة أحكام، ثم قد قيل إنها نزلت بعد فرض الزكاة فتكون بياناً لمصارف الزكاة ثم نسخت بآية (إنما الصدقات للفقراء والمساكين) الآية في سورة براءة، فهو بتخصيص لإخراج الوالدين والأقربين واليتامى، وإن كانوا من غير الأصناف الثمانية المذكورة في آية براءة.

وماذا استفهام عن المنفق بفتح الفاء ومعنى الاستفهام عن المنفق السؤال عن أحواله التي يقع بها موقع القبول عند الله، فإن الإنفاق حقيقة معروفة في البشر وقد عرفها السائلون في الجاهلية. فكانوا في الجاهلية ينفقون على الأهل وعلى الندامى وينفقون في الميسر، يقولون فلان يتمم أيساره أي يدفع عن أيساره أقساطهم من مال المقامرة ويتفاخرون بإتلاف المال.

فسألوا في الإسلام عن المعتد به من ذلك دون غيره، فلذلك طابق الجواب السؤال إذ أجيب: قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين، فجاء بيان مصارف الإنفاق الحق وعرف هذا الجنس بمعرفة أفرادها، فليس في هذا الجواب ارتكاب الأسلوب الحكيم كما قيل، إذ لا يعقل أن يسألوا عن المال المنفق بمعنى السؤال عن النوع الذي ينفق من ذهب أم من ورق أم من طعام، لأن هذا لا تتعلق بالسؤال عنه أغراض العقلاء، إذ هم يعلمون أن المقصد من الإنفاق إيصال النفع للمنفق عليه، فيتعين أن السؤال عن كيفية الإنفاق ومواقفه، ولا يريبكم في هذا أن السؤال هنا وقع بما وهي يسأل بها عن الجنس لا عن العوارض، فإن ذلك اصطلاح منطقي لتقريب ما ترجموه من تقسيمات مبنية على اللغة اليونانية وأخذ به السكاكي، لأنه يحفل باصطلاح أهل المنطق وذلك لا يشهد له الاستعمال العربي.

والخير: المال كما تقدم في قوله تعالى (إن ترك خيرا) في آية الوصية.

(وما أنفقتم) شرط، ففعل (أنفقتم) مراد به الاستقبال كما هو مقتضى الشرط، وعبر بالماضي لإظهار الرغبة في حصول الشرط فينزل كالحاصل المتقرر.

واللام في (للوالدين) للملك، بمعنى الاستحقاق أي فالحقيق به الوالدين أي إن تنفقوا فأنفقوا للوالدين أو أعطوا للوالدين، وقد تقدم بيانهم في قوله تعالى (وأتي المال على حبه ذوي القربى) الآية.

والآية دالة على الأمر بالإنفاق على هؤلاء والترغيب فيه، وهي في النفقة التي ليست من حق المال أعني الزكاة ولا هي من حق الذات من حيث إنها ذات كالزوجة، بل هذه النفقة التي هي من حق المسلمين بعضهم على بعض لكفاية الحاجة وللتوسعة وأولى المسلمين بأن يقوم بها أشدهم قرابة بالمعوزين منهم، فمنها واجبة كنفقة الأبوين الفقيرين والأولاد الصغار الذين لا مال لهم إلى أن يقدروا على التكسب أو ينتقل حق الإنفاق إلى غير الأبوين، وذلك كله بحسب عادة أمثالهم، وفي تحديد القربى الموجبة للإنفاق خلاف بين الفقهاء.

فليست هاته الآية بمنسوخة بآية الزكاة، إذ لا تعارض بينهما حتى نحتاج للنسخ وليس في لفظ هاته الآية ما يدل على الوجوب حتى يظن أنها نزلت في صدقة واجبة قبل فرض الزكاة، وابن السبيل هو الغريب عن الحي المار في سفره، ينفق عليه ما يحتاج إليه.

وقوله (وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم) تذييل والمقصود من قوله (فإن الله به عليم) الكناية عن الجزاء عليه، لأن العليم القدير إذا امتثل أحد لأمره لا يحول بينه وبين جزائه عليه حائل. وشمل عموم وما تفعلوا من خير الأفعال الواجبة والمتطوع بها فيعم النفقات وغيرها. (كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون[216])

صفحة : 596

المناسبة أن القتال من البأساء التي في قوله (ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء) فقد كلفت به الأمم قبلنا، فقد كلفت بنو إسرائيل بقتال الكنعانيين مع موسى عليه السلام، وكلفوا بالقتال مع طالوت وهو شاول مع داود، وكلف ذو القرنين بتعذيب الظالمين من القوم الذين كانوا في جهة المغرب من الأرض. ولفظ (كتب عليكم) من صيغ الوجوب وقد تقدم في آية الوصية، وأل في القتال للجنس، ولا يكون القتال إلا للأعداء فهو عام عموما عرفيا، أي كتب عليكم قتال عدو الدين. والخطاب للمسلمين، وأعداؤهم يومئذ المشركون، لأنهم خالفوهم في الدين وأدوا الرسول والمؤمنين، فالقتال المأمور به هو الجهاد لإعلاء كلمة الله، وقد كان النبي صلى الله عليه وسلم غير مأذون في القتال في أول ظهور الإسلام، ثم أذن له في ذلك بقوله تعالى (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا)، ثم نزلت آية قتال المبادئين بقتال المسلمين في قوله تعالى (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) كما تقدم أنفا. هذه الآية نزلت في واقعة سرية عبد الله بن جحش كما يأتي، وذلك في الشهر السابع عشر من الهجرة، فالآية وردت في هذه السورة مع جملة التشريعات والنظم التي حوتها كقوله: كتب عليكم الصيام، كتب عليكم القصاص، كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت. فعلى المختار يكون قوله: (كتب عليكم القتال) خبرا عن حكم سبق لزيادة تقريره ولينتقل منه إلى قوله: (وهو كره لكم) الآية، أو إعادة لإنشاء وجوب القتال زيادة في تأكيده، أو إنشاء أنفا لوجوب القتال إن كانت هذه أول آية نزلت في هذا المعنى بناء على أن قوله تعالى (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) إذن في القتال وإعداد له وليست بموجبة له.

وقوله: (وهو كره لكم)، حال لازمة وهي يجوز اقترانها بالواو، ولك أن تجعلها جملة ثانية معطوفة على جملة: كتب عليكم القتال، إلا أن الخبر بهذا لما كان معلوما للمخاطبين تعين أن يكون المراد من الإخبار لازم الفائدة، أعني كتبناه عليكم ونحن عالمون أنه شاق عليكم، وربما رجح هذا الوجه بقوله تعالى بعد هذا: (والله يعلم وأنتم لا تعلمون).

والكره بضم الكاف: الكراهية ونفرة الطبع من الشيء ومثله الكره بالفتح على الأصح، وقيل: الكره بالضم المشقة ونفرة الطبع، وبالفتح هو الإكراه وما يأتي على الإنسان من جهة غيره من الجبر على فعل ما بأذى أو مشقة، وحيث قرئ بالوجهين هنا وفي قوله تعالى (حملته أمه كرها ووضعته كرها) ولم يكن هنا ولا هنا لك معنى للإكراه تعين أن يكون بمعنى الكراهية وإبابة الطبع كما قال الحماسي العقيلي:

بكره سراتنا يا آل عمرو
بمرهفة النصال روه بضم الكاف وافتحها.

على أن قوله تعالى بعد ذلك (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم) الوارد مورد التذييل: دليل على أن ما قبله مصدر بمعنى الكراهية ليكون جزئيا من جزئيات أن تكرهوا شيئا. وقد تحمل صاحب الكشاف لحمل المفتوح في هذه الآية والآية الأخرى على المجاز. وقرره الطيبي والتفتازاني بما فيه تكلف، وإذ هو مصدر فالإخبار به مبالغة في تمكن الوصف من المخبر عنه كقول الخنساء:

فإنما هي إقبال وإدبار أي تقبل وتدبر، وقيل: الكره اسم للشيء المكروه كالخبر.

فالقتال كرهه للنفوس، لأنه يحول بين المقاتل وبين طمأنينته ولذاته ونومه وطعامه وأهله وبيته، ويلجئ الإنسان إلى عداوة من كان صاحبه ويعرضه لخطر الهلاك أو ألم الجراح، ولكن فيه دفع المذلة الحاصلة من غلبة الرجال واستضعافهم، وفي الحديث لا تمنوا لقاء العدو فإذا لقيتم فاصبروا ، وهو إشارة إلى أن القتال من الضرورات التي لا يحبها الناس إلا إذا كان تركها يفضي إلى ضرر عظيم قال العقيلي:

ونبكي حين نقتلكم عليكم
ونقتلكم
كأننا لا نبالي ومعلوم أن كراهية الطبع لا تنافي تلقي التكليف به برضا لأن أكثر التكليف لا يخلو عن مشقة.

ثم إن كانت الآية خبراً عن تشريع مضي، يحتمل أن تكون جملة (وهو كره) حكاية لحالة مضت وتلك في أيام قلة المسلمين فكان إيجاب القتال ثقيلًا عليهم، وقد كان من أحكامه أن يثبت الواحد منهم لعشرة من المشركين أعدائهم، وذلك من موجبات كراهيتهم القتال، وعليه فليس يلزم أن تكون تلك الكراهية باقية إلى وقت نزول هذه الآية، فيحتمل أن يكون نزلت في شأن صلح الحديبية وقد كانوا كرهوا الصلح واستحبوا القتال، لأنهم يومئذ جيش كثير فيكون تذكيراً لهم بأن الله أعلم بمصالحهم، فقد أوجب عليهم القتال حين كانوا يكرهونه وأوجب عليهم الصلح فيوقت أحبوا فيه القتال، فحذف ذلك لقرينة المقام، والمقصود الإفضاء إلى قوله (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم) لتطمئن أنفسهم بأن الصلح الذي كرهوه هو خير لهم، كما تقدم في حوار عمر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع أبي بكر، ويكون في الآية احتباك، إذ الكلام على القتال، فتقدير السياق كتب عليكم القتال وهو كره لكم ومنعتم منه وهو حب لكم، وعسى أن تكرهوا القتال وهو خير لكم وعسى أن تحبوه وهو شر لكم، وإن كانت الآية إنشاءً تشريع فالكراهية موجودة حين نزول الآية فلا تكون واردة في شأن صلح الحديبية، وأول الوجهين أظهرهما عندي ليناسب قوله عقبه: يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه.

وقوله (وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم) تذييل احتيج إليه لدفع الاستغراب الناشئ عن قوله: كتب عليكم القتال وهو كره لكم، لأنه إذا كان مكروهاً فكان شأن رحمة الله بخلقه ألا يكتبه عليهم فذيل بهذا لدفع ذلك.

وجملة (وعسى): معطوفة على جملة (كتب عليكم القتال)، وجملة (وهو خير لكم): حالية من شيئاً على الصحيح من مجيء الحال من النكرة، وهذا الكلام تلمظ من الله تعالى لرسوله والمؤمنين، وإن كان سبحانه غنياً عن البيان والتعليل، لأنه يأمر فيطاع. ولكن في بيان الحكمة تخفيفاً من مشقة التكليف، وفيه تعويد المسلمين بتلقي الشريعة معللة مذلة فأشار إلى أن حكمة التكليف تعتمد المصالح ودرء المفاسد، ولا تعتمد ملاءمة الطبع ومنافرته، إذ يكره الطبع شيئاً وفيه نفعه وقد يحب شيئاً وفيه هلاكه، وذلك باعتبار العواقب والغايات، فإن الشيء قد يكون لذيذاً ملائماً ولكن ارتكابه يفضي إلى الهلاك، وقد يكون كريهاً منافراً وفي ارتكابه صلاح.

وشأن جمهور الناس الغفلة عن العاقبة والغاية أو جهلها، فكانت الشرائع وحملتها من العلماء والحكماء تحرض الناس على الأفعال والتروك باعتبار الغايات والعواقب.

فإن قلت: ما الحكمة في جعل أشياء كثيرة نافعة مكروهة، وأشياء كثيرة ضارة محبوبة، وهلا جعل الله تعالى النافع كله محبوبا والضار كله مكروها فتتساق النفوس للنافع باختيارها وتجتنب الضار كذلك فنكفي كلفة مسألة الصلاح والأصلح التي تناظر فيها الأشعري مع شيخه الجبائي وفارق الأشعري من أجلها نحلة الاعتزال؟ قلت: إن حكمة الله تعالى بنت نظام العالم على وجود النافع والضار والطيب والخبيث من الذوات والصفات والأحداث، وأوكل للإنسان سلطة هذا العالم بحكم خلقه الإنسان صالحا للأمرين وأراه طريقَي الخير والشر كما قدمناه عند قوله تعالى (كان الناس أمة واحدة)، وقد اقتضت الحكمة أن يكون النافع أكثر من الضار ولعل وجود الأشياء الضارة كونه الله لتكون آلة لحمل ناس على اتباع النافع كما قال تعالى (فيه بأس شديد ومنافع للناس)، وقد أقام نظام هذا العالم على وجود المتضادات، وجعل الكمال الإنساني حاصلًا عند حصول جميع الصفات النافعة فيه، بحيث إذا اختلت بعض الصفات النافعة منه انتقصت بقية الصفات النافعة منه أو اضمحلت، وجعل الله الكمال أقل من النقص لتظهر مراتب النفوس في هذا العالم ومبالغ العقول البشرية فيه، فاكسب الناس وضيعوا وضروا ونفعوا فكثرت الضار وقل النافع بما كسب الناس وفعلوا قال تعالى (قل لا يستوي الخبيث والطيب ولو أعجبك كثرة الخبيث).

وكما صارت الذوات الكاملة الفاضلة أقل من ضدها صارت صفات الكمال عزيزة المنال، وأحيطت عزتها ونفاستها بصعوبة منالها على البشر وبما يحف بها من الخطر والمتاعب، لأنها لو كانت مما تنساق لها النفوس بسهولة لاستوى فيها الناس فلم تظهر مراتب الكمال ولم يقع التنافس بين الناس في تحصيل الفضائل واقتحام المصاعب لتحصيلها قال أبو الطيب:

صفحة : 598

ولا فضل فيها للشجاعة والندى
الفتى لولا لقاء شعوب فهذا سبب صعوبة الكمالات على النفوس.
ثم إن الله تعالى جعل نظام الوجود في هذا العالم بتولد الشيء من بين شيئين وهو المعبر عنه بالازدواج، غير أن هذا التولد يحصل في الذوات بطريقة التولد المعروفة قال تعالى (ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين) وأما حصوله في المعاني، فإنما يكون بحصول الصفة من بين معني صفتين أخريين متضادتين تتعادلان في نفس فينشأ عن تعادلها صفة ثالثة.

وصبر

والفضائل جعلت متولدة من النقائص؛ فالشجاعة من التهور والجبن، والكرم من السرف والشح، ولا شك أن الشيء المتولد من شيئين يكون أقل مما تولد منه، لأنه يكون أقل من الثلث، إذ ليس كلما وجد الصفتان حصل منهما تولد صفة ثالثة، بل حتى يحصل التعادل والتكافؤ بين تينك الصفتين المتضادتين وذلك عزيز الحصول ولا شك أن هاته النذرة قضت بقله اعتياد النفوس هاته الصفات، فكانت صعبة عليها لقله اعتيادها إياها.

ووراء ذلك فالله حدد للناس نظاما لاستعمال الأشياء النافعة والضارة فيما خلقت لأجله، فالتبعة في صورة استعمالها على الإنسان وهذا النظام كله تهيئة لمراتب المخلوقات في العالم الأبدى عالم الخلود وهو الدار الآخرة كما يقال (الدنيا مزرعة الآخرة) وبهذا تكمل نظرية النقص الذي نقض به الشيخ الأشعري على شيخه الجبائي أصلهم في وجوب الصلاح والأصلح فيكون بحث الأشعري نقضا وكلامنا هذا سندا وانقلابا إلى استدلال.

وجملة (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) تذييل للجميع، ومفعولا (يعلم) و (تعلمون) محذوفان دل عليهما ما قبله أي والله يعلم الخير والشر وأنتم لا تعلمونهما، لأن الله يعلم الأشياء على ما هي عليه والناس يشتهب عليهم العلم فيظنون الملائم نافعا والمنافر ضارا. والمقصود من هذا تعليم المسلمين تلقي أمر الله تعالى باعتقاد أنه الصلاح والخير، وأن ما لم تتبين لنا صفته من الأفعال المكلف بها نوقن بأن فيه صفة مناسبة لحكم الشرع فيه فتطلبها بقدر الإمكان عسى أن ندركها، لنفرع عليها ونقيس ويدخل تحت هذا مسائل مسالك العلة، لأن الله تعالى لا يجري أمره ونهيه إلا على وفق علمه.

(يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير) من أهم تفاصيل الأحوال في القتال الذي كتب على المسلمين في الآية قبل هذه، أن يعلموا ما إذا صادف القتال بينهم وبين المشركين الأشهر الحرم إذ كلن محجرا في العرب من عهد قديم، ولم يذكر الإسلام إبطال ذلك الحجر؛ لأنه من المصالح قال تعالى (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام) فكان الحال يبعث على السؤال عن استمرار حرمة الشهر الحرام في نظر الإسلام.

روى الواحدي في أسباب النزول عن الزهري مرسلا وروي الطبري عن عروة بن الزبير مرسلا ومطولا، أن هذه الآية نزلت في شأن سرية عبد الله بن جحش، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أرسله في ثمانية من أصحابه يتلقى عيرا لقريش ببطن نخلة في جمادى الآخرة في السنة الثانية من الهجرة، فلقي المسلمون العير فيها تجارة من الطائف وعلى العير عمرو بن الحضرمي، فقتل رجل من

المسلمين عمروا وأسر اثنين من أصحابه وهما عثمان بن عبد الله بن المغيرة والحكم بن كيسان وفر منهم نوفل بن عبد الله بن المغيرة وغنم المسلمون غنيمة، وذلك أول يوم من رجب وهم يظنون من جمادى الآخرة، فعظم ذلك على قريش وقالوا: استحل محمد الشهر الحرام وشنعوا ذلك فنزلت هذه الآية. فقيل: إن النبي صلى الله عليه وسلم رد عليهم الغنيمة والأسيرين، وقيل: رد الأسيرين وأخذ الغنيمة.

فإذا صح ذلك كان نزول هذه الآية قبل نزول آية (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وآية (وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم) بمدة طويلة فلما نزلت الآيتان بعد هذه، كان وضعهما في التلاوة قبلها بتوقيف خاص لتكون هذه الآية إكمالا لما اشتملت عليه الآيتان الأخريان، وهذا له نظائر في كثير من الآيات باعتبار النزول والتلاوة.

والأظهر عندي أن هذه الآية نزلت بعد الآية التي قبلها وأنها تكملة وتأكيد لآية (الشهر الحرام بالشهر الحرام).

صفحة : 599

والسؤال المذكور هنا هو سؤال المشركين النبي صلى الله عليه وسلم يوم الحديبية، هل يقاتل في الشهر الحرام كما تقدم عند قوله تعالى (الشهر الحرام بالشهر الحرام). وهذا هو المناسب لقوله هنا (وصد عن سبيل الله إلخ)، وقيل: سؤال المشركين عن قتال سرية عبد الله بن جحش. فالجملة استئناف ابتدائي، وردت علي سؤال الناس عن القتال في الشهر الحرام ومناسبة موقعها عقب آية كتب عليكم القتال ظاهرة. والتعريف في الشهر الحرام تعريف الجنس، ولذلك أحسن إبدال النكرة منه في قوله: قتال فيه، وهو بدل اشتمال فيجوز فيه إبدال النكرة من المعرفة، بخلاف بدل البعض على أن وصف النكرة هنا بقوله فيه يجعلها في قوة المعرفة. فالمراد بيان حكم أي شهر كان من الأشهر الحرم وأي قتال، فإن كان السؤال إنكاريا من المشركين فكون المراد جنس هذه الأشهر ظاهر، وإن كان استفسارا من المسلمين فكذلك، ومجرد كون الواقعة التي تسبب عليها السؤال وقعت في شهر معين لا يقتضي تخصيص السؤال بذلك الشهر، إذ لا يخطر ببال السائل بل المقصود السؤال عن دوام هذا الحكم المتقرر عندهم قبل الإسلام وهو لا يختص بشهر دون شهر.

وإنما اختير طريق الإبدال هنا وكان مقتضى الظاهر أن يقال: يسألونك عن القتال في الشهر الحرام لأجل الاهتمام بالشهر الحرام تنبيهاً على أن السؤال لأجل الشهر أيقع فيه قتال؟ لا لأجل القتال هل يقع في الشهر وهما متآيلان، لكن التقديم لقضاء حق الاهتمام، وهذه نكتة لإبدال عطف البيان تنفع في مواقع كثيرة، على أن في طريق بدل الاشتمال تشويقاً بارتكاب الإجمال ثم التفصيل، وتتكبير قتال مراد به العموم، إذ ليس المسؤول عنه قتالاً معيناً ولا في شهر معين، بل المراد هذا الجنس في هذا الجنس.

(وفيه) ظرف صفة لقتال مخصصة له.

وقوله (قل قتال فيه كبير) إظهار لفظ القتال في مقام الإضمار ليكون الجواب صريحاً حتى لا يتوهم أن الشهر الحرام هو الكبير، وليكون الجواب على طبق السؤال في اللفظ، وإنما لم يعرف لفظ القتال ثانياً باللام مع تقدم ذكره في السؤال، لأنه قد استغنى عن تعريفه باتحاد الوصفين في لفظ السؤال ولفظ الجواب وهو ظرف (فيه)، إذ ليس المقصود من تعريف النكرة باللام إذا أعيد ذكرها إلا التنصيص على أن المراد بها تلك الأولى لا غيرها، وقد حصل ذلك بالوصف المتحد، قال التفتازاني: فالمسؤول عنه هو المجاب عنه وليس غيره كما توهم بناء على أن النكرة إذا أعيدت نكرة كانت غير الأولى، لأن هذا ليس بضربة لازم يريد أن ذلك يتبع القرائن. والجواب تشريع إن كان السؤال من المسلمين، واعتراف وإبكات إن كان السؤال إنكاراً من المشركين، لأنهم توقعوا أن يجيبهم بإباجة القتال فيثوروا بذلك العرب ومن في قلبه مرض.

والكبير في الأصل هو عظيم الجثة من نوعه، وهو مجاز في القوى والكثير والمسمن والفاحش، وهو استعارة مبنية على تشبيه المعقول بالمحسوس، شبه القوى في نوعه بعظيم الجثة في الأفراد، لأنه مألوف في أنه قوي، وهو هنا بمعنى العظيم في المآثم بقرينة المقام، مثل تسمية الذنب كبيرة، وقول النبي صلى الله عليه وسلم وما يعذبان في كبير وإنه لكبير الحديث.

والمعنى أن القتال في الأشهر الحرم إثم كبير، فالنكرة هنا للعموم بقرينة المقام، إذ لا خصوصية لقتال قوم دون آخرين، ولا لقتل في شهر دون غيره، لا سيما ومطابقة الجواب للسؤال قد أكدت العموم، لأن المسؤول عنه حكم هذا الجنس وهو القتال في هذا الجنس وهو الشهر الحرام من غير تفصيل، فإن أجدد أفراد القتال بأن يكون مباحاً هو قتالنا المشركين ومع ذلك فهو المسؤول عنه وهو الذي وقع التحرج منه، أما تقاتل المسلمين فلا يختص إثمه بوقوعه في الشهر الحرام، وأما قتال الأمم الآخرين فلا يخطر بالبال حينئذ.

والآية دليل على تحريم القتال في الأشهر الحرم وتقرير لما تلك الأشهر من الحرمة التي جعلها الله لها منذ زمن قديم، لعله من عهد إبراهيم عليه السلام فإن حرمة الزمان تقتضي ترك الإثم في مدته.

وهذه الأشهر هو زمن للحج ومقدماته وخواتمه وللعمرة كذلك فلو لم يحرم القتال في خلالها لتعطل الحج والعمرة، ولذلك أفردتها الإسلام أيام كان في بلاد العرب مشركون لفائدة المسلمين وفائدة الحج، قال تعالى: (جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام) الآية.

صفحة : 600

وتحريم القتال في الشهر الحرام قد خصص بعد هذه الآية ثم نسخ، فأما تخصيصه فبقوله تعالى (ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقتلوكم فيه) إلى قوله (الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمت قصاص).

وأما نسخه فبقوله تعالى (براءة من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين فسيحوا في الأرض أربعة أشهر) إلى قوله (فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) فإنها صرحت بإبطال العهد الذي عاهد المسلمون المشركين على الهدنة، وهو العهد الواقع في صلح الحديبية؛ لأنه لم يكن عهدا مؤقتا بزمن معين ولا بالأبد، ولأن المشركين نكثوا إيمانهم كما في الآية الأخرى (ألا تقاتلون قوما نكثوا إيمانهم وهموا بإخراج الرسول). ثم إن الله تعالى أجلهم أجلا وهو انقضاء الأشهر الحرم من ذلك العام وهو عام تسعة من الهجرة في حجة أبي بكر بالناس، لأن تلك الآية زلت في شهر شوال وقد خرج المشركون فقال لهم (فسيحوا في الأرض أربعة أشهر) فأخرها آخر المحرم من عام عشرة من الهجرة، ثم قال (فإذا انسلخ الأشهر الحرم) أي تلك الأشهر الأربعة (فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) فنسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم، لأن المشركين جمع معرف بلام الجنس وهو من صيغ العموم وعموم الأشخاص يستلزم عموم الأزمنة والأمكنة على التحقيق، ولذلك قاتل النبي صلى الله عليه وسلم ثقيفا في شهر ذي العقدة عقب فتح مكة كما في كتب الصحيح.

وأغزى أبا عامر إلى أوطاس في الشهر الحرام، وقد أجمع المسلمون على مشروعية الغزو في جميع أشهر السنة يغزون أهل الكتاب وهم أولى بالحرمة في الأشهر الحرم من المشركين.

فإن قلت: إذا نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم فما معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم في خطبة حجة الوداع أن دمائكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا فإن التشبيه يقتضي تقرير حرمة الأشهر. قلت: إن تحريم القتال فيها تبع لتعظيمها وحرمتها وتنزيهاها عن وقوع الجرائم والمظالم فيها فالجريمة فيها تعد أعظم منها لو كانت في غيرها.

والقتال الظلم محرم في كل وقت، والقتال لأجل الحق عبادة فنسخ تحريم القتال فيها لذلك وبقيت حرمة الأشهر بالنسبة لبقية الجرائم.

وأحسن من هذا أن الآية قررت حرمة القتال في الأشهر الحرم لحكمة تأمين سبل الحج والعمرة، إذ العمرة أكثرها في رجب ولذلك قال (قتال فيه كبير) واستمر ذلك إلى أن أبطل النبي صلى الله عليه وسلم الحج على المشركين في عام حجة أبي بكر بالناس؛ إذ قد صارت مكة بيد المسلمين ودخل في الإسلام قريش ومعظم قبائل العرب والبقية منعوا من زيارة مكة، وأن ذلك كان يقتضي إبطال تحريم القتال فبالأشهر الحرم؛ لأن تحريمه فيها لأجل تأمين سبيل الحج والعمرة.

وقد تعطل ذلك بالنسبة للمشركين ولم يبق الحج إلا للمسلمين وهم لا قتال بينهم، إذ قتال الظلم محرم في كل زمان وقتال الحق يقع في كل وقت ما لم يشغل عنه شاغل مثل الحج، فتسميته نسخاً تسامح، وإنما هو انتهاء مورد الحكم، ومثل هذا التسامح في الأسماء معروف في كلام المتقدمين، ثم أسلم جميع المشركين قبل حجة الوداع وذكر النبي صلى الله عليه وسلم حرمة الأشهر الحرم في خطبته، وقد تعطل حينئذ العمل بحرمة القتال في الأشهر الحرم، إذ لم يبق مشرك يقصد الحج.

فمعنى نسخ تحريم القتال في الأشهر الحرم أن الحاجة إليه قد انقضت كما انتهى مصرف المؤلفة قلوبهم من مصارف الزكاة والإجماع لانقراضهم.

(وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله والفتنة أكبر من القتل)

صفحة : 601

إنهاء على المشركين وإظهار لظلمهم بعد أن بكتهم بتقرير حرمة الأشهر الحرم الدال على أن ما وقع من أهل السرية من قتل رجل فيه كان خطأ في الشهر أو ظن سقوط الحرمة بالنسبة لقتال

العدو، فإن المشركين استعظموا فعلا واستنكروه وهم يأتون ما هو أقطع منه، ذلك أن تحريم القتال في الشهر الحرام ليس لذات الأشهر، لأن الزمان لا حرمة له في ذاته وإنما حرمة تحصل بجعل الله إياه ذا حرمة، فحرمة تبع لحوادث تحصل فيه، وحرمة الأشهر الحرام لمراعاة تأمين سبيل الحج والعمرة ومقدماتها ولواحقهما فيها، فلا جرم أن الذين استعظموا حصول القتال في الشهر الحرام واستباحوا حرمة ذاتية بصد المسلمين، وكفروا بالله الذي جعل الكعبة حراما وحرمة لأجل حجها الأشهر الحرام، وأخرجوا أهل الحرم منه، وأذوهم، لأحرياء بالتحقيق والمذمة، لأن هاته الأشياء المذكورة كلها محرمة لذاتها لا تبعا لغيرها.

وقد قال الحسن البصري لرجل من أهل العراق جاء يسأله عن دم البعوض إذا أصاب الثوب هل ينجسه، وكان ذلك عقب مقتل الحسين بن علي رضي الله عنهما عجا لكم يا أهل العراق تستحلون دم الحسين وتسالون عن دم البعوض .
ويحق التمثل هنا يقول الفرزدق:

أغضب إن أذنا قتيبة حزتا
جهارا
ولم تغضب لقتل ابن خازم والمعنى أن الصد وما عطف عليه من أفعال المشركين أكبر إنما عند الله إثم القتال في الشهر الحرام. والعندية في قوله (عند الله) عندية مجازية وهي عندية العلم والحكم.

والتفضيل في قوله (أكبر) تفضيل الإثم أي كل واحد من تلك المذكورات أعظم إثما.

والمراد بالصد عن سبيل الله: منع من يريد الإسلام منه ونظيره قوله تعالى (توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به). والكفر بالله: الإشراف به بالنسبة للمشركين وهم أكثر العرب، وكذلك إنكار وجوده بالنسبة للدهريين منهم، وتقدم الكلام عن الكفر وضابطه عند قوله تعالى (إن الذين كفروا سواء عليهم) إلخ. وقوله (به) الباء فيه لتعدية (كفر) وليست للظرفية والضمير المجرور بالباء عائد إلى اسم الجلالة.

و(كفر) معطوف على (صد) أي صد عن سبيل الله وكفر بالله أكبر من قتال الشهر الحرام وإن كان القتال كبيرا. و(المسجد الحرام) معطوف على (سبيل الله) فهو متعلق ب(صد) تبعا لتعلق متبوعه به.

وأعلم أن مقتضى ظاهر ترتيب نظم الكلام أن يقال: وصد عن سبيل الله وكفر به وصد عن المسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله، فخولف مقتضى هذا النظم إلى الصورة التي جاءت الآية عليها، بأن قدم قوله (وكفر به) فجعل معطوفا على (صد) قبل أن

يستوفى (صد) ما تعلق به وهو (والمسجد الحرام) فإنه معطوف على (سبيل الله) المتعلق ب(صد) إذ المعطوف على المتعلق متعلق فهو أولى بالتقديم من المعطوف على السم المتعلق به، لأن المعطوف على المتعلق به أجنبي على المعطوف عليه، وأما المعطوف على المتعلق فهو في صلة المعطوف عليه، والداعي إلى هذا الترتيب هو أن يكون نظم الكلام على أسلوب أدق من مقتضى الظاهر وهو الاهتمام بتقديم ما هو أفضع من جرائمهم، فإن الكفر بالله أفضع من الصد عن المسجد الحرام، فكان ترتيب النظم على تقديم الأهم فالأهم، فإن الصد عن سبيل الإسلام بجمع مظالم كثيرة، لأنه اعتداء على الناس في ما يختارونه لأنفسهم، وجحد لرسالة رسول الله، والباعث عليه انتصارهم لأصنامهم (أجعل الآلهة إلها واحدا إن هذا لشيء عجاب) فليس الكفر بالله إلا ركنا من أركان الصد عن الإسلام فلذلك قدم الصد عن سبيل الله ثم ثنى بالكفر بالله ليفاد بدلالة المطابقة بعد أن دل عليه الصد عن سبيل الله بدلالة التضمن، ثم عد عليهم الصد عن المسجد الحرام ثم إخراج أهله منه.

ولا يصح أن يكون (والمسجد الحرام) عطفا على الضمير في قوله (به) لأنه لا معنى للكفر بالمسجد الحرام فإن الكفر يتعدى إلى ما يعبد وما هو دين وما يتضمن دينا، على أنهم يعظمون المسجد الحرام ولا يعتقدون فيه ما يسوغ أن يتكلف بإطلاق لفظ الكفر عليه على وجه المجاز.

صفحة : 602

وقوله (وإخراج أهله منه) أي إخراج المسلمين من مكة فإنهم كانوا حول المسجد الحرام، لأن في إخراجهم مظالم كثيرة فقد مرض المهاجرون في خروجهم إلى المدينة ومنهم كثير من أصابته العمى حتى رفعت من المدينة ببركة دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم، على أن التفضيل إنما تعلق بوقوع القتال في الأشهر الحرم لا بنفس القتل فإن له حكما يخصه.

والأهل: الفريق الذين لهم مزيد اختصاص بما يضاف إليه اللفظ، فمنه أهل الرجل عشيرته، وأهل البلد المستوطنون به، وأهل الكرم المتصفون به، وأراد به هنا المستوطنين بمكة وهم المسلمون، وفيه إيحاء إلى أنهم أحق بالمسجد الحرام، لأنهم الذين اتبعوا ملة من بنى المسجد الحرام قال تعالى (وما كانوا أولياء إن أولياءه إلا المتقون).

وقوله (والفتنة أكبر من القتل) تذييل مسوق مساق التعليل، لقوله (وإخراج أهله منه!) وإذ قد كان إخراج أهل الحرم منه أكبر من القتل؛ كان ما ذكر قبله من الصد عن الدين والكفر بالله والصد عن المسجد الحرام أكبر بدلالة الفحوى، لأن تلك أعظم جرماً من جريمة إخراج المسلمين من مكة.

والفتنة: التشغيب والإيقاع في الحيرة واضطراب العيش فهي اسم شامل لما يعظم من الأذى الداخل على أحد أو جماعة من غيرهم، وأريد بها هنا ما لقيه المسلمون من المشركين من المصائب في الدين بالتعرض لهم بالأذى بالقول والفعل، ومنعهم من إظهار عبادتهم، وقطيعتهم في المعاملة، والسخرية بهم والضرب المدمي والتماثل على قتل الرسول صلى الله عليه وسلم والإخراج من مكة ومنع من أموالهم ونسائهم وصددهم عن البيت، ولا يخفي أن مجموع ذلك أكبر من قتل المسلمين واحداً من رجال المشركين وهو عمرو الحضرمي وأسره رجلين منهم.

وأكبر أي أشد كبراً أي قوة في المحارم، أي أكبر من القتل الذي هو في الشهر الحرام كبير.

(ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردكم عن دينكم إن استطاعوا) جملة معترضة دعا إلى الاعتراض بها مناسبة قوله (والفتنة أكبر من القتل) لما تضمنته من صدور الفتنة من المشركين على المسلمين وما تضمنته الفتنة من المقاتلة التي تداولها المسلمون والمشركون. إذ القتال يشتمل على أنواع الأذى وليس القتل إلا بعض أحوال القتال إلا ترى إلى قوله تعالى (إذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) فسمي فعل الكفار مع المسلمين مقاتلة وسمي المسلمين مقاتلين بفتح التاء، وفيه إعلام بأن المشركين مضمرون غزو المسلمين ومستعدون له وإنما تأخروا عنه بعد الهجرة، لأنهم كانوا يقاسون آثار سني جذب فقوله (لا يزالون) وإن أشعر أن قتالهم موجود فالمراد به أسباب القتال، وهو الأذى وإضرار القتال كذلك، وأنهم إن شرعوا فيه لا ينقطعون عنه، على أن صريح لا يزال الدلالة على أن هذا يدوم في المستقبل، و حتى للغاية وهي هنا غاية تعليلية. والمعنى: أن فتنتهم وقتالهم يدوم إلى أن يحصل غرضهم وهو أن يردوكم عن دينكم.

وقوله (إن استطاعوا) تعريض بأنهم لا يستطيعون رد المسلمين عن دينهم، فموقع هذا الشرط موقع الاحتراس مما قد توهمه الغاية في قوله (حتى يردكم عن دينكم) ولهذا جاء الشرط بحرف إن المشعر بأن شرطه مرجو عدم وقوعه.

والرد: الصرف عن شيء والإرجاع إلى ما كان قبل ذلك، فهو يتعدى إلى المفعول بنفسه وإلى ما زاد على المفعول بإلى وعن،

وقد حذف هنا أحد المتعلقين وهو المتعلق بواسطة إلى لظهور أنهم يقاتلونهم ليردوهم عن الإسلام إلى الشرك الذي كانوا عليه، لأن أهل كل دين إذا اعتقدوا صحة دينهم حرصوا على إدخال الناس فيه قال تعالى (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم)، وقال (ودوا لو تكفرون كما كفروا).
وتعليق الشرط بأن للدلالة على أن استطاعتهم ذلك ولو في آحاد المسلمين أمر مستبعد الحصول لقوة إيمان المسلمين فتكون محاولة المشركين رد واحد من المسلمين عناء باطلا.
(ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون][217]

صفحة : 603

اعتراض ثان، أو عطف على الاعتراض الذي قبله، والمقصد منه التحذير، لأنه لما ذكر حرص المشركين على رد المسلمين عن الإسلام وعقبه باستبعاد أن يصدر ذلك من المسلمين، أعقبه بالتحذير منه، وجيء بصيغة يرتدد وهي صيغة مطاوعة إشارة إلى أن رجوعهم عن الإسلام إن قدر حصوله لا يكون إلا عن محاولة من المشركين فإن من ذاق حلاوة الإيمان لا يسهل عليه رجوعه عنه ومن عرف الحق لا يرجع عنه إلا بعناء، ولم يلاحظ المفعول الثاني هنا؛ إذ لا اعتبار بالدين المرجوع إليه وإنما نيط الحكم بالارتداد عن الإسلام إلى أي دين ومن يومئذ صار اسم الردة لقبا شرعيا على الخروج من دين الإسلام وإن لم يكن في هذا الخروج رجوع إلى دين كان عليه هذا الخارج.

وقوله (فيمت) معطوف على الشرط فهو كشرط ثان. وفعل حبط من باب سمع ويتعدى بالهمزة، قال اللغويون أصله من الحبط بفتح الباء وهو انتفاخ في بطون الإبل من كثرة الأكل فتموت من ذلك، فأطلاقه على إبطال الأعمال تمثيل؛ لأن الإبل تأكل الخضر شهوة للشبع فيئول عليها بالموت، فشبه حال من عمل الأعمال الصالحة لنفعها في الآخرة فلم يجد لها أثرا بالماشية التي أكلت حتى أصابها الحبط، ولذلك لم تقيد الأعمال بالصالحات لظهور ذلك التمثيل.

وحبط الأعمال: زوال آثارها المجعولة مرتبة عليها شرعا، فيشمل آثارها في الدنيا والثواب في الآخرة وهو سر قوله (في الدنيا والآخرة).

فالأثار التي في الدنيا هي ما يترتب على الإسلام من خصائص المسلمين وأولها آثار كلمة الشهادة من حرمة الأنفس والأموال والأعراض والصلاة عليه بعد الموت والدفن في مقابر المسلمين. و آثار العبادات وفضائل المسلمين بالهجرة والأخوة التي بين المهاجرين والأنصار وولاء الإسلام و آثار الحقوق مثل حق المسلم في بيت المال والعطاء وحقوق التوارث والتزويج فالولايات والعدالة وما ضمنه الله للمسلمين مثل قوله (من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة).

وأما الآثار في الآخرة فهي النجاة من النار بسبب الإسلام وما يترتب على الأعمال الصالحات من الثواب والنعيم. والمراد بالأعمال: الأعمال التي يتقربون بها إلى الله تعالى ويرجون ثوابها بقرينة أصل المادة ومقام التحذير؛ لأنه لو بطلت الأعمال المذمومة لصار الكرم تحريضا، وما ذكرت الأعمال في القرآن مع حبطت إلا غير مقيدة بالصالحات اكتفاء بالقرينة. وقوله (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) عطف على جملة الجزاء على الكفر، إذ الأمور بخواتمها، فقد ترتب على الكفر أمران: بطلان فضل الأعمال السالفة، والعقوبة بالخلود في النار، ولكون الخلود عقوبة أخرى أعيد اسم الإشارة في قوله (وأولئك أصحاب النار).

وفي الإتيان باسم الإشارة في الموضعين التنبيه على أنهم أحرى بما ذكر بعد اسم الإشارة من أجل ما ذكر قبل اسم الإشارة. هذا وقد رتب حبط الأعمال على مجموع أمرين الارتداد والموت على الكفر، ولم يقيد الارتداد بالموت عليه في قوله تعالى (ومن يكفر بالإيمان فقط حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين) وقوله تعالى (لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين) وقوله (ولو أشركوا الحبط عنهم ما كانوا يعملون) وقد اختلف العلماء في المرتد عن الإسلام إذا تاب من رده ورجع إلى الإسلام، فعند مالك وأبي حنيفة أن من ارتد من المسلمين ثم عاد إلى الإسلام وتاب لم ترجع إليه أعماله التي عملها قبل الارتداد فإن كان عليه نذور أو إيمان لم يكن عليه شيء منها بعد عودته إلى الإسلام، وإن كان حج قبل أن يرتد ثم عاد إلى الإسلام استأنف الحج ولا يؤخذ بما كان عليه زمن الارتداد إلا ما فعله في الكفر أخذ به. وقال الشافعي إذا عاد المرتد إلى الإسلام عادت إليه أعماله كلها ما له وما عليه.

فأما حجة مالك فقال ابن العربي قال علماؤنا إنما ذكر الله الموافاة شرطا ههنا، لأنه علق الخلود في النار عليها فمن أوفى على الكفر خلده الله في النار بهذه الآية: ومن أشرك حبط عمله

بالآية الأخرى فهما آيتان مفيدتان لمعنيين وحكمين متغايرين اه يريد أن بين الشرطين والجوابين هنا توزيعاً فقوله: (وأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة) جواب لقوله: ومن يرتدد منكم عن دينه.

صفحة : 604

وقوله: (وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون) جواب لقوله: فيمت وهو كافر، ولعل في إعادة (وأولئك) إيذاناً بأنه جواب ثان، وفي إطلاق الآي الأخرى عن التقييد بالموت على الكفر قرينة على قصد هذا المعنى من هذا القيد في هذه الآية.

وفي هذا الاستدلال إلغاء لقاعدة حمل المطلق على المقيد، ولعل نظر مالك في إلغاء ذلك أن هذه أحكام ترجع إلى أصول الدين ولا يكتفي فيها بالأدلة الظنية، فإذا كان الدليل المطلق يحمل على المقيد في فروع الشريعة فلأنه دليل ظني، وغالب أدلة الفروع ظنية، فأما في أصول الاعتقاد فأخذ من كل آية صريح حكمها، وللنظر في هذا مجال، لأن بعض ما ذكر من الأعمال راجع إلى شرائع الإسلام وفروعه كالحج.

والحجة للشافعي أعمال حمل المطلق على المقيد كما ذكره الفخر وصوبه ابن الفرس من المالكية.

فإن قلت فالعمل الصالح في الجاهلية يقرره الإسلام فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لحكيم بن حزام (أسلمت على ما أسلمت عليه من خير)، فهل يكون المرتد عن الإسلام أقل حالا من أهل الجاهلية.

فالجواب أن حالة الجاهلية قبل مجيء الإسلام حالة خلو عن الشريعة فكان من فضائل الإسلام تقريرها. وقد بني على هذا خلاف في بقاء حكم الصحبة للذين ارتدوا بعد النبي صلى الله عليه وسلم ثم رجعوا إلى الإسلام مقل قرة ابن هبيرة العامري، وعلقمة بن علاثة، والأشعث بن قيس، وعيينة بن حصن، وعمرو بن معد يكرب، وفي شرح القاضي زكريا علي ألفية العراقي: وفي دخول من لقي النبي صلى الله عليه وسلم مسلماً ثم ارتد ثم أسلم بعد وفاة الرسول في الصحابة نظر كبير اه قال حلولو في شرح جمع الجوامع ولو ارتد الصحابي في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإيمان بعد وفاته جرى ذلك على الخلاف في الردة، هل تحبط العمل بنفس وقوعها أو إنما تحبطه بشرط الوفاة عليها، لأن صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة عظيمة، أما قبول روايته بعد عودته إلى الإسلام ففيها نظر، أما من ارتد في حياة

النبى صلى الله عليه وسلم ورجع إلى الإسلام فى حياته وصحبه
ففضل الصحبة حاصل له مثل عبد الله بن سعد بن أبى سرح.
فإن قلت: ما السر فى اقتران هذين الشرطين فى هذه الآية مع
خلو بقية نظائرها عن ثانى الشرطين، قلت: تلك الآى الأخر جاءت
لتهويل أمر الشرك على فرض وقوعه من غير معين كما فى آية
ومن يكفر بالإيمان أو وقوعه ممن يستحيل وقوعه منه كما فى آية
(ولو أشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون) وآية (لئن أشركت
ليحبطن عملك) فاقصر فيها على ما ينشأ عن الشرك بعد الإيمان
من حبط الأعمال، ومن الخسارة بإجمال، أما هذه الآية فقد وردت
عقب ذكر محاولة المشركين ومعالجتهم ارتداد المسلمين المخاطبين
بالآية، فكان فرض وقوع الشرك والارتداد منهم أقرب، لمحاولة
المشركين ذلك بقتال المسلمين، فذكر فيها زيادة تهويل وهو الخلود
فى النار.

وكانت هذه الآية من دلائل النبوة، إذ وقع فى عام الردة، أن من
بقي فى قلبهم أثر الشرك حاولوا من المسلمين الارتداد وقتلوه
على ذلك فارتد فريق عظيم وقام لها الصديق رضى الله عنه
بعزمه ويقينه فقاتلهم فرجع منهم من بقي حيا، فلولا هذه الآية
لأيسوا من فائدة الرجوع إلى الإسلام وهى فائدة عدم الخلود فى
النار.

صفحة : 605

وقد أشار العطف فى قوله (فيمت) بالفاء المفيدة للتعقيب إلى
أن الموت يعقب الارتداد وقد علم كل أحد أن معظم المرتدين لا
تحضر أجالهم عقب الارتداد فيعلم السامع حينئذ أن المرتد يعاقب
بالموت عقوبة شرعية، فتكون الآية بها دليلا على وجوب قتل
المرتد، وقد اختلف فى ذلك علماء الأمة فقال الجمهور يستتاب
المرتد ثلاثة أيام ويسجن لذلك فإن تاب قبلت توبته وإن لم يتب
قتل كافرا وهذا قول عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وبه قال
مالك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه سواء كان رجلا أو امرأة،
وقال أبو حنيفة فى الرجل مثل قولهم، ولم ير قتل المرتدة بل
قال تسترق، وقال أصحابه تحبس حتى تسلم، وقال أبو موسى
الأشعري ومعاذ بن جبل وطاووس وعبيد الله بن عمر وعبد العزيز
بن الماجشون والشافعي بقتل المرتد ولا يستتاب، وقيل يستتاب
شهرًا وحجة الجميع حديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وفعل
الصحابة فقد قاتل أبو بكر المرتدين وأحرق على السبائية الذين

ادعوا ألوهية علي، وأجمعوا على أن المراد بالحديث من بدل دينه الذي هو الإسلام، واتفق الجمهور على أن من شاملة للذكر والأنثى إلا من شذ منهم وهو أبو حنيفة وابن شبرمة والثوري وعطاء والحسن القائلون لا تقتل المرأة المرتدة واحتجوا بنهي رسول الله صلى الله عليه وسلم عن قتل النساء فخصوا به عموم من بدل دينه، وهو احتجاج عجيب، لأن هذا النهي وارد في أحكام الجهاد، والمرأة من شأنها ألا تقاتل، فإنه نهي أيضا عن قتل الرهبان والأخبار أفيقول هؤلاء: إن من ارتد من الرهبان والأخبار بعد إسلامه لا يقتل.

وقد شدد مالك وأبو حنيفة في المرتد بالزندقة أي إظهار الإسلام وإبطال الكفر فقالا: يقتل ولا تقبل توبته إذا أخذ قبل أن يأتي تائباً. ومن سب النبي صلى الله عليه وسلم قتل ولا تقبل توبته. هذا، واعلم أن الردة في الأصل هي الخروج من عقيدة الإسلام عند جمهور المسلمين؛ والخروج من العقيدة وترك أعمال الإسلام عند الخوارج وبعض المعتزلة القائلين بكفر مرتكب الكبيرة، ويدل على خروج المسلم من الإسلام تصريحه به بإقراره نصاً أو ضمناً فالنص ظاهر، والضمن أن يأتي أحد بلفظ أو فعل يتضمن ذلك لا يحتمل غيره بحيث يكون قد نص الله ورسوله أو أجمع المسلمون على أنه لا يصدر إلا عن كافر مثل السجود للصنم، والتردد إلى الكنائس بحالة أصحاب دينها.

والحقوا بذلك إنكار ما علم بالضرورة مجيء الرسول به، أي ما كان العلم به ضرورياً قال ابن راشد في الفائق في التفكير بإنكار المعلوم ضرورة خلاف . وفي ضبط حقيقته أنظار للفقهاء محلها كتب الفقه والخلاف.

وحكمة تشريع قتل المرتد مع أن الكافر بالأصالة لا يقتل أن الارتداد خروج فرد أو جماعة من الجامعة الإسلامية فهو بخروجه من الإسلام بعد الدخول فيه ينادي على أنه لما خالط هذا الدين وجده غير صالح ووجد ما كان عليه قبل ذلك أصلح فهذا تعريض بالدين واستخفاف به، وفيه أيضا تمهيد طريق لمن يريد أن ينسل من هذا الدين وذلك يفضي إلى انحلال الجامعة، فلو لم يجعل لذلك زاجر ما انزجر الناس ولا نجد شيئاً زاجراً مثل توقع الموت، فلذلك جعل الموت هو العقوبة للمرتد حتى لا يدخل أحد في الدين إلا على بصيرة، وحتى لا يخرج منه أحد بعد الدخول فيه، وليس هذا من الإكراه في الدين المنفي بقوله تعالى (لا إكراه في الدين) على القول بأنها غير منسوخة، لأن الإكراه في الدين هو إكراه الناس على الخروج من أديانهم والدخول في الإسلام وأما هذا فهو من الإكراه على البقاء في الإسلام.

(إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمت الله والله غفور رحيم[218]) قال الفخر: في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان، أحدهما: أن عبد الله بن جحش قال: يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا، فهل نطمع منه أجرا أو ثوابا؟ فنزلت هذه الآية؛ لأن عبد الله كان مؤمنا ومهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا يعني فتحققت فيه الأوصاف الثلاثة .

صفحة : 606

الثاني: أنه تعالى لما أوجب الجهاد بقوله (كتب عليكم القتال) أتبع ذلك بذكر من يقوم به اه، والذي يظهر لي أن تعقيب ما قبلها بها من باب تعقيب الإنذار بالبشارة وتنزيه للمؤمنين من احتمال ارتدادهم فإن المهاجرين لم يرتد منهم أحد. وهذه الجملة معترضة بين آيات التشريع.

و(الذين هاجروا) هم الذين خرجوا من مكة إلى المدينة فرارا بدينهم، مشتق من الهجر وهو الفراق، وإنما اشتق منه وزن المفاعلة للدلالة على أنه هجر نشأ عن عداوة من الجانبين فكل من المنتقل والمنتقل عنه قد هجر الآخر وطلب بعده، أو المفاعلة للمبالغة كقولهم: عافاك الله فيدل على أنه هجر قوما هجرا شديدا، قال عبدة بن الطيب:

إن التي ضربت بيتا مهاجرة
الجند غالت ودها غول والمجاهدة مفاعلة مشتقة من الجهد وهو المشقة وهي القتال لما فيه من بذل الجهد كالمفاعلة للمبالغة، وقيل: لأنه يضم جهده إلى جهد آخر في نصر الدين مثل المساعدة وهي ضم الرجل ساعده إلى ساعد آخر للإعانة والقوة، فالمفاعلة بمعنى الضم والتكرير، وقيل: لأن المجاهد يبذل جهده في قتال من يبذل جهده كذلك لقتاله فهي مفاعلة حقيقية.

(وفي) للتعليل.
و(سبيل الله) ما يوصل إلى رضاه وإقامة دينه، والجهاد والمجاهدة من المصطلحات القرآنية والإسلامية، وكرر الموصول التعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان في تحقيق الرجاء.
وجيء باسم الإشارة للدلالة على أن رجاءهم رحمة الله لأجل إيمانهم وهجرتهم وجهادهم، فتأكد بذلك ما يدل عليه الموصول من الإيماء إلى وجه بناء الخبر، وإنما احتيج لتأكيد لآل الصلتين لما كانتا مما اشتهر بهما المسلمون وطائفة منهم صارتا كاللقب؛ إذ يطلق على المسلمين يومئذ في لسان الشرع اسم الذين آمنوا كما يطلق

على مسلمي قريش يومئذ اسم المهاجرين فأكد قصد الدلالة على وجه بناء الخبر من الموصول.

والرجاء: ترقب الخير مع تغليب ظن حصوله، فإن وعد الله وإن كان لا يخلف فضلا منه وصدقا، ولكن الخواتم مجهولة ومصادفة العمل لمراد الله قد تفوت لموانع لا يدرىها المكلف ولئلا يتكلوا في الاعتماد على العمل.

(يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما) استئناف لإبطال عمليين غالبين على الناس في الجاهلية وهما شرب الخمر والميسر وهذا من عداد الأحكام التي بينها في هاته السورة مما يرجع إلى إصلاح الأحوال التي كان عليها الناس في الجاهلية، والمشروع في بيانها من قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى) إلى آخر السورة، عدا ما تخلل ذلك من الآداب والزواجر والبشائر والمواعظ والأمثال والقصص؛ على عادة القرآن في تفنن أساليبه تنشيطا للمخاطبين والسامعين والقارئین ومن بلغ، وقد تناسقت في هذه الآية.

والسائلون هم المسلمون؛ قال الواحدي: نزلت في عمر بن الخطاب ومعاذ بن جبل ونفر من الأنصار أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا رسول الله افتنا في الخمر فإنها مذهبة للعقل متلفة للمال؛ فنزلت هذه الآية، قال في الكشف: فلما نزلت هذه الآية ترك الخمر قوم وشربها آخرون ثم نزلت بعدها آية المائدة (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية.

صفحة : 607

وشرب الخمر عمل متأصل في البشر قديما لم تحرمه شريعة من الشرائع لا القدر المسكر بله ما دونه، وأما ما يذكره بعض علماء الإسلام: إن الإسكار حرام في الشرائع كلها فكلام لا شاهد لهم عليه بل الشواهد على ضده متوافرة، وإنما جرائهم على هذا القول ما قعدوه في أصول الفقه من أن الكليات التشريعية وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض هي مما اتفقت عليه الشرائع، وهذا القول وإن كنا نساعد عليه فإن معناه عندي أن الشرائع كلها نظرت إلى حفظ هاته الأمور في تشريعاتها، وأما أن تكون مراعاة باطراد في غير شريعة الإسلام فلا أحسب ذلك يتم، على أن في مراعاتها درجات، ولا حاجة إلى البحث في هذا بيد أن كتب أهل الكتاب ليس فيها تحريم الخمر ولا التنزيه عن شربها، وفي التوراة التي بيد اليهود أن نوحا شرب الخمر حتى

سكر، وأن لوطا شرب الخمر حتى سكر سكرأ أفضى بزعمهم إلى أمر شنيع، والأخير من الأكاذيب؛ لأن النبوة تستلزم العصمة، والشرائع وإن اختلفت في إباحة أشياء فهالك ما يستحيل على الأنبياء مما يؤدي إلى نقصهم في أنظار العقلاء والذي يجب اعتقاده: أن شرب الخمر لا يأتيه الأنبياء؛ لأنها لا يشربها شاربوها إلا للطرب واللهو والسكر وكل ذلك مما يتنزه عنه الأنبياء، ولا يشربونها لقصد التقوى لقلة هذا القصد من شربها.

وفي سفر اللاويين من التوراة وكلم الله هارون قائلاً: خمرًا ومسكرًا لا تشرب أنت وبنوك معك عند دخولكم إلى خيمة الاجتماع لكي لا تموتوا. فرضاً دهرياً في أجيالكم. وللتمييز بين المقدس والمحلل وبين النجس والطاهر .

وشيوع شرب الخمر في الجاهلية معلوم لمن علم أديهم وتاريخهم فقد كانت الخمر قوام أود حياتهم، وقصارى لذاتهم ومسرة زمانهم وملهى أوقاتهم، قال طرفة:

ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى
وجدك لم أحفل متى قام عودي

فمنهن سبقي العاذلات بشرية
كميت متى ما تعل بالماء تزيد وعن أنس بن مالك: حرمت الخمر ولم يكن يومئذ للعرب عيش أعجب منها، وما حرم عليهم شيء أشد عليهم من الخمر. فلا جرم أن جاء الإسلام في تحريمها بطريقة التدرج فأقر حقبة إباحة شربها وحسبكم في هذا الامتنان بذلك في قوله تعالى (ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرًا ورزقًا حسنًا) على تفسير من فسر السكر بالخمر، وقيل السكر: هو النبيذ غير المسكر، والأظهر التفسير الأول.

وآية سورة النحل نزلت بمكة، واتفق أهل الأثر على أن تحريم الخمر وقع في المدينة بعد غزوة الأحزاب بأيام، أي في آخر سنة أربع أو سنة خمس على الخلاف في عام غزوة الأحزاب. والصحيح الأول، فقد امتن الله على الناس بأن اتخذوا سكرًا من الثمرات التي خلقها لهم، ثم إن الله لم يهمل رحمته بالناس حتى في حملهم على مصالحتهم فجاءهم ذي ذلك بالتدرج، فقيل: إن آية سورة البقرة هذه هي أول آية أذنت بما في الخمر من علة التحريم، وأن سبب نزولها ما تقدم، فيكون وصفها بما فيها من الإثم والمنفعة تنبيها لهم، إذ كانوا لا يذكرون إلا محاسنها فيكون تهيئة لهم إلى ما سيرد من التحريم، قال البغوي: إنه لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله تقدم في تحريم الخمر (أي ابتداءً يهيء تحريمها يقال: تقدمت إليك في كذا أي عرضت عليك، وفي تفسير ابن كثير: أنها ممهدة لتحريم الخمر على

البنات ولم تكن مصرحة بل معرضة أي معرضة بالكف عن شربها تنزهها.

وجمهور المفسرين على أن هذه الآية: نزلت قبل آية سورة النساء وقبل آية سورة المائدة، وهذا رأي عمر بن الخطاب كما روى أبو داود، وروى أيضا عن ابن عباس أنه رأى أن آية المائدة نسخت (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) ونسخت آية (يسألونك عن الخمر والميسر)، ونسب لابن عمر والشعبي ومجاهد وقتادة والربيع بن أنس وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم. وذهب بعض المفسرين إلى أن آية البقرة هذه ثبت بها تحريم الخمر فتكون هذه الآية عندهم نازلة بعد آية سورة النساء (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى)، وإذ كانت سورة البقرة قد نزلت قبل سورة النساء وسورة المائدة، فيجئ على قول هؤلاء أن هذه الآية نزلت بعد نزول سورة البقرة وأنها وضعت هنا إلحاقا بالقضايا التي حكى سؤالهم عنها.

صفحة : 608

وأن معنى (فيهما إثم كبير) في تعاطيهما بشرب أحدهما واللعب بالآخر ذنب عظيم، وهذا هو الأظهر من الآية؛ إذ وصف الإثم فيها بوصف كبير فلا تكون آية سورة العقود إلا مؤكدة للتحريم ونصا عليه؛ لأن ما في آيتنا هذه من ذكر المنافع ما قد يتأوله المتأولون بالعذر من شربها، وقد روى في بعض الآثار أن ناسا شربوا الخمر بعد نزول هذه الآية فصلى رجلان فجعلا يهجران كلاما لا يدري ما هو، وشربها رجل من المسلمين فجعل ينوح على قتلى بدر من المشركين، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فجاءه فزعا ورفع شيئا كان بيده ليضربه فقال الرجل: أعوذ بالله من غضب الله ورسوله وآله: لا أطعمها أبدا، فأنزل الله تحريمها بآية سورة المائدة. والخمر اسم مشتق من مصدر خمر الشيء خمره من باب نصر إذا ستره، سمي به عصير العنب إذا غلى واشتد وقذف بالزبد فصار مسكرا؛ لأنه يستر العقل عن تصرفه الخلفي تسمية مجازية وهي إما تسمية بالمصدر، أو هو اسم جاء على زنة المصدر: هو اسم لكل مشروب مسكر سواء كان عصير عنب أو عصير غيره أو ماء نبذ فيه زبيب أو تمر أو غيرهما من الأنبذة وترك حتى يختمر ويزيد، واستظهره صاحب القاموس. والحق أن الخمر كل شراب مسكر، إلا أنه غلب على عصير العنب المسكر؛ لأنهم كانوا يتنافسون فيه، وأن غيره يطلق عليه خمر ونبذ وفضيخ، وقد وردت أخبار صحيحة تدل

على أن معظم شراب العرب يوم تحريم الخمر من فضيخ التمر، وأن أشربه أهل المدينة يومئذ خمسة غير عصير العنب، وهي من التمر والزبيب والعسل والذرة والشعير وبعضها يسمى الفضيخ، والنقيع، والسكركة، والبتع.

وما ورد في بعض الآثار عن ابن عمر: نزل تحريم الخمر وبالمدينة خمسة أشربه ما فيها شراب العنب، معناه ليس معدودا في الخمسة شراب العنب لقلة وجوده وليس المراد أن شراب العنب لا يوجد بالمدينة.

وقد كان شراب العنب يجلب إلى الحجاز ونجد من اليمن والطائف والشام قال عمرو ابن كلثوم:

ولا تبقي خمور الأندرين وأندرين بلد من بلاد الشام.
وقد أنبني على الخلاف في مسمى الخمر في كلام العرب خلاف في الأحكام، فقد أجمع العلماء كلهم على أن خمر العنب حرام كثيرها إجماعا وقليلها عند معظم العلماء ويحد شارب الكثير منها عند الجمهور وفي القليل خلاف كما سيأتي في سورة المائدة إن شاء الله تعالى، ثم اختلفوا فيما عداها فقال الجمهور: كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام وحكمه كحكم الخمر في كل شيء أخذا بمسمى الخمر عندهم، وبالقياس الجلي الواضح أن حكمة التحريم هي الإسكار وهو ثابت لجميعها وهذا هو الصواب، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وسفيان الثوري: يختص شراب العنب بتلك الأحكام أما ما عداه فلا يحرم منه إلا القدر المسكر، هكذا ينقل المخالفون عن أبي حنيفة، وكان العلماء في القديم ينقلون ذلك مطلقا حتى ربما أوهم نقلهم أنه لا يرى على من سكر بغير الخمر شيئا، ويزيد ذلك إيهاما قاعدة أن المأذون فيه شرعا لا يتقيد بالسلامة وربما عضدوا ذلك بمنقول قصص وحوادث كقول أبي نواس:

أباح العراقي النبيذ وشربه

وقال:
حرامان: المدامة والسكر ولكن الذي استقر عليه الحنفية هو أن الأشرية المسكرة قسمان، أحدهما محرم شربه وهو أربعة: الخمر وهو النبي من عصير العنب إذا علي واشتد وقذف بالزبد، والطلاء بكسر الطاء وبالمد وهو عصير العنب إذا طبخ حتى ذهب أقل من ثلثيه ثم ترك حتى صار مسكرا، والسكر بفتح السين والكاف وهو النبي من ماء الرطب أي من الماء الحار المصبوب على الرطب ثم يصير مسكرا، والنقيع وهو النبي من نبيذ الزبيب، وهذه الأربعة حرام قليلها وكثيرها ونجسه العين لكن الخمر يكفر مستحلها ويحد شارب القليل والكثير منها، وأما الثلاثة الباقية فلا يكفر مستحلها ولا يحد شاربها إلا إذا سكر. القسم الثاني الأشرية الحلال شربها وهي نبيذ التمر والزبيب إذا طبخ ولو أدنى طبخة، ونبيذ الخليطين منهما

إذا طبخ أدنى طبخة، ونبذ العسل والتين والرز والشعير والذرة طبخ أم لم يطبخ. والمثلث وهو ما طبخ من ماء العنب حتى ذهب ثلثاه وبقي ثلثه، فهذه الأربعة يحل شربها؛ إذا لم يقصد به اللهو والطرب بل التقوى على العبادة كذا أو إصلاح هضم الطعام أو التداوي وإلا حرمت ولا يحد شاربها إلا إذا سكر.

صفحة : 609

وهذا التفصيل دليه القياس، لأن هذه الأشربة لم يبق فيها الإسكار المعتاد، وأما الحد وهذا التفصيل دليه القياس، لأن هذه الأشربة لم يبق فيها الإسكار المعتاد، وأما الحد فلا وجه للتفصيل فيه لأنه إن كان على السكر فالجميع سواء في الإسكار، على أنه يلزم ألا يكون الحد إلا عند حصول السكر وليس في الآثار ما يشهد لغير ذلك، وإن كان الحد لسد الذريعة فلا أرى أن قاعدة سد الذريعة تبلغ إلى حد مرتكب الذريعة قبل حصول المتذرع إليه. وتمسك الحنفية لهذا التفصيل بأن الأنبذة شربها الصحابة هو تمسك أو هي مما قبله، إذ الصحابة يحاشون عن شرب المسكرات وإنما شربوا الأنبذة قبل اختمارها، واسم النبيذ يطلق على الحلو والمختمر فصار اللفظ غير منضبط، وقد خالف محمد بن الحسن إمامه في ذلك فوافق الجمهور. وربما ذكر بعضهم في الاستدلال أن الخمر حقيقة في شراب العنب النبيء مجاز في غيره من الأنبذة والشراب المطبوخ، وقد جاء في الآية لفظ الخمر فيحمل على حقيقته وإلحاق غيره به إثبات اللغة بالقياس، وهذا باطل، لأن الخلاف في كون الخمر حقيقة في شراب العنب أو في الأعم خلاف في التسمية اللغوية والإطلاق، فبقطع النظر عنه كيف يظن المجتهد بأن الله تعالى يحرم خصوص شراب العنب ويترك غيره مما يساويه في سائر الصفات المؤثرة في الأحكام، فإن قالوا: إن الصفة التي ذكرت في القرآن قد سويت فيها جميع الأشربة وذلك بتحريم القدر المسكر وبقيت للخمر أحكام ثبتت بالسنة كتحرим القليل والحد عليه أو على السكر فتلك هي محل النظر، قلنا: هذا مصادرة لأننا استدللنا عليهم بأنه لا يظن بالشارع أن يفرق في الأحكام بين أشياء متماثلة في الصفات، على أنه قد ثبت في الصحيح ثبوتها لا يدع للشك في النفوس مجالا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن الخمر من العصير والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة رواه النعمان بن بشير وهو في سنن أبي داود وقال الخمر من هاتين الشجرتين النخلة والعنب رواه أبو هريرة وهو في سنن أبي داود، وقال كل

مسكر خمر وكل مسكر حرام رواه ابن عمر في سنن الترمذي، وقال أنس: لقد حرمت الخمر وما نجد شراب العنب إلا قليلا، وعمامة شرابنا فضيخ التمر. كما في سنن الترمذي.

وأما التوسع في الخمر بعد الطبخ، فهو تشويه للفقهاء ولطخ، وماذا يفيد الطبخ إن كان الإسكار لم يزل موجودا.

وصف الله الخمر بأن فيها إثما كبيرا ومنافع.

والإثم: معصية الله بفعل ما فيه فساد ولا يرضي الله، وأشار الراغب إلى أن في اشتقاق الإثم معنى الإبطاء عن الخير، وقال ابن العربي في تفسير سورة الأعراف: الإثم عبارة عن الذم الوارد في الفعل، فكأنه يشير إلى أن الإثم ضد الثواب، وظاهر اصطلاح الشريعة أن الإثم هو الفعل المذموم في الشرع، فهو ضد القرية فيكون معنى فيهما إثم كبير أنهما يتشبه منهما ما هو إثم في حال العريضة وحل الربح والخسارة من التشاجر.

وإطلاق الكبير على الإثم مجاز، لأنه ليس من الأجسام، فالمراد من الكبير: الشديد في نوعه كما تقدم أنفا.

وجيء بفي الدالة على الظرفية لإفادة شدة تعلق الإثم والمنفعة بهما؛ لأن الظرفية أشد أنواع التعلق، وهي هنا ظرفية مجازية شائعة في كلام العرب، وجعلت الظرفية متعلقة بذات الخمر والميسر للمبالغة، والمراد في استعمالهما المعتاد.

واختير التعبير بالإثم للدلالة على أنه يعود على متعاطي شربها بالعقوبة في الدنيا والآخرة.

وقرأ الجمهور (إثم كبير) بموحدة بعد الكاف وقرأه حمزة والكسائي (كثير) بالثاء المثناة، وهو مجاز استعير وصف الكثير للشديد تشبيها لقوة الكيفية بوفرة العدد.

والمنافع: جمع منفعة، وهي اسم على وزن مفعلة وأصله يحتمل أن يكون مصدرا ميميا قصد منه قوة النفع، لأن المصدر الميمي أبلغ من جهة زيادة المبنى.

ويحتمل أن يكون اسم مكان دالا على كثرة ما فيه كقولهم مسبعة ومقبرة أي يكثر فيهما النفع من قبيل قولهم مصلحة ومفسدة، فالمنفعة على كل حال أبلغ من النفع.

صفحة : 610

والإثم الذي في الخمر نشأ عما يترتب على شربها تارة من الإفراط فيه والعريضة من تشاجر يجر إلى البغضاء والصد عن سبيل الله وعن الصلاة، وفيها ذهاب العقل والتعرض للسخرية، وفيها ذهاب

المال في شربها، وفي الإنفاق على الندامي حتى كانوا ربما رهنوا
ثيابهم عند الخمارين قال عمارة بن الوليد بن المغيرة المخزومي:

ولسنا بشرب أم عمرو إذا انتشوا

ثياب الندامى عندهم كالمغانم ولكننا يا أم عمرو نديمنا بمنزلة

الربان ليس بعائم وقال عنتره:

وإذا سكرت فأنتي مستهلك
مالي،

وعرضي وافر لم يكلم وكانوا يشترون الخمر بأثمان غالية ويعدون

المماكسة في ثمنها عيبا، قال لييد:

أغلي السباء بكل أدكن عاتق أو

جونة قدحت وفض ختامها ومن آثامها ما قرره الأطباء المتأخرون

أنها تورث المدمنين عليها أضرارا في الكبد والرئتين والقلب وضعفا

في النسل، وقد انفرد الإسلام عن جميع الشرائع بتحريمها، ولأجل

ما فيها من المضار في المروءة حرمها بعض العرب على أنفسهم

في الجاهلية، فممن حرمها على نفسه في الجاهلية قيس بن عاصم

المنقري بسبب أنه شرب يوما حتى سكر ف جذب ابنته وتناول ثوبها،

ورأى القمر فتكلم كلاما، فلما أخبر بذلك حين صحا إلى لا يذوق

خمرا ما عاش وقال:

رأيت الخمر سالحة وفيها
خصال

تفسد الرجل الحليما

فلا والله أشربها صحيحا
ولا أشفي

بها أبدا سقيما

ولا أعطي بها ثمنا حياتي
ولا أدعو

لها أبدا نديما

فإن الخمر تفضح شاربها
وتجنينهم

بها الأمر العظيما وفي أمالي القالي نسبة البيتين الأولين لصفوان

بن أمية، ومنهم عامر بن الظرب العدواني، ومنهم عفيف بن معد

يكره الكندي عن الأشعث بن قيس، وصفوان بن أمية الكناني،

وأسلوم البالي، وسويد بن عدي الطائي، وأدرك الإسلام وأسد بن

كرز القسري البجلي الذي كان يلقب في الجاهلية برب بجيلة،

وعثمان بن عفان، وأبو بكر الصديق، وعباس بن مرداس، وعثمان

بن مظعون، وأميرة بن أبي الصلت، وعبد الله بن جدعان.

وأما المنافع فمنها منافع بدنية وهي ما تكسبه من قوة بدن

الضعيف في بعض الأحوال وما فيها من منافع التجارة فقد كانت

تجارة الطائف واليمن من الخمر، وفيها منافع من اللذة والطرب،

قال طرفه:

ولولا ثلاث هن من عيشة الفتى

وجدك لم أحفل متى قام عودي

فمنهن سبقي العاذلات بشرية
متى ما تعل بالماء تزيد وذهب بعض علمائنا إلى أن المنافع مالية
فقط فرارا من الاعتراف بمنافع بدنية للخمر وهو جحود للموجود
ومن العجيب أن بعضهم زعم أن في الخمر منافع بدنية ولكنها
بالتحريم زالت.

وذكر في هذه الآية الميسر عطفًا على الخمر ومخيرًا عنهما بأخبار
متحدة فما قيل في نقتضي هذه الآية تحريم الخمر أو من التنزيه
عن شربها يقال مثله في الميسر، وقد بان أن الميسر قرين الخمر
في التمكن من نفوس العرب يومئذ وهو أكبر لهو يلهون به، وكثيرا
ما يأتونه وقت الشراب إذا أعوزهم اللحم للشواء عند شرب الخمر،
فهم يتوصلون لنحر الجزور ساعتئذ بوسائل قد تبلغ بهم إلى الاعتداء
على جزر الناس بالنحر كما في قصة حمزة، إذ نحر شارفا لعلي
بن أبي طالب حين كان حمزة مع شرب فغنته قينته مغربة إياه
بهذا الشارف:

ألا يا حمز للشرف النواء
وهن معقلات بالفناء فقام إليها فشق بطنها وأخرج الكبد فشواء في
قصة شهيرة، وقال طرفة يذكر اعتدائه على ناقة من إبل أبيه في
حال سكره:

فمرت كهاة ذات خيف جلاله
عقيلة شيخ كالوبيل يلندد
يقول وقد تر الوظيف وساقها
ألست ترى أن قد أتيت بمؤيد
وقال ألا ماذا ترون بشارب
شديد علينا بغية متعمد فلا جرم أن كان الميسر أيسر عليهم لاقتناء
اللحم للشرب ولذلك كثر في كلامهم قرنه بالشرب، وقال سبرة بن
عمرو الفقعسي يذكر الإبل:

صفحة : 611

نجابي بها أكفاءنا ونهينها
ونشرب في أثمانها ونقامر وذكر لبيد الخمر ثم ذكر الميسر في معلقته
فقال:

أغلى السباء بكل أدكن عاتق
أو جونة قدحت وفض ختامها ثم قال:

وجزور أيسار دعوت لحتفها
متشابه أجسامها وذكرهما عنترة في بيت واحد فقال يذكر محاسن
قرنه الذي صرعه في الحرب:

ربذ يده بالقداح إذا شتا

هتاك

غايات التجار ملوم فلأجل هذا قرن في هذه الآية ذكر الخمر بذكر
الميسر، ولأجله اقتربنا في سؤال السائلين عنهما إن كان ثمة سؤال.
والميسر: اسم جنس على وزن مفعّل مشتق من الميسر. وهو
ضد العسر والشدة، أو من اليسار وهو ضد الإعسار، كأنهم صاغوه
على هذا الوزن مراعاة لزنة اسم المكان من يسر ييسر وهو مكان
مجازي جعلوا ذلك التقامر بمنزلة الظرف الذي فيه اليسار أو
اليسر، لأنه يفضي إلى رفاهة العيش وإزالة صعوبة زمن المحل
وكلب الشتاء، وقال صاحب الكشاف: هو مصدر كالموعد، وفيه أنه
لو كان مصدرا لكان مفتوح السين؛ إذ المصدر الذي على وزن
المفعّل لا يكون إلا مفتوح العين ما عدا ما شذ، ولم يذكروا الميسر
في الشاذ، إلا أن يجاب بأن العرب وضعوا هذا الاسم على وزن
المصدر الشاذ ليعلم أنه الآن ليس بمصدر.

والميسر: قمار كان للعرب في الجاهلية، وهو من القمار القديم
المتوغل في القدم كان لعاد من قبل، وأول من ورد ذكر لعب
الميسر عنه في كلام العرب هو لقمان بن عاد ويقال لقمان
العادي، والظاهر أنه ولد عاد بن عوص بن ارم بن سام، وهو غير
لقمان الحكيم، والعرب تزعم أن لقمان كان أكثر الناس لعبا
بالميسر حتى قالوا في المثل أيسر من لقمان وزعموا أنه كان
له ثنية أيسار لا يفارقونه هم من سادة عاد وأشرفهم، ولذلك
يشبهون أهل الميسر إذا كانوا من أشرف القوم بأيسار لقمان قال
طرفة بن العبد:

وهم أيسار لقمان إذا
أبداء الجزر أراد التشبيه البليغ .

وصفة الميسر أنهم كانوا يجعلون عشرة قداح جمع قدح بكسر
القاف وهو السهم الذي هو أصغر من النبل ومن السهم فهو سهم
صغير مثل السهام التي تلعب بها الصبيان وليس في رأسه سنان
وكانوا يسمونها الحظاء جمع حضوة وهي السهم الصغير وكلها من
قصب النبع، وهذه القداح هي: الفذ، والتوأم، والرقيب، والحلس،
والنافس، والمسبل، والمعلى، والسفيح، والمنيح، والوغد، وقيل
النافس، وهو الرابع والحلس خامس، فالسبعة الأول لها خطوط من
واحد إلى سبعة على ترتيبها، والثلاثة الأخيرة لا خطوط لها وتسمى
أغفالا جمع غفل بضم الغين وسكون الفاء وهو الذي أغفل في
العلامة، وهذه العلامات خطوط واحد إلى سبعة كأرقام الحساب

الروماني إلى الأربعة ، وقد خطوا العلامات على القداح ذات العلامات بالشلط في القصبة أو بالحرق بالنار فتسمى العلامة حينئذ قرمة، وهذه العلامات توضع في أسافل القداح.

فإذا أرادوا التقامر اشتروا جزورا بضمن مؤجل إلى ما بعد التقامر وقسموه أبدأ أي أجزاء إلى ثمانية وعشرين جزءا أو إلى عشرة أجزاء على اختلاف بين الأصمعي وأبي عبيدة، والظاهر أن للعرب في ذلك طريقتين فلذلك اختلف الأصمعي وأبو عبيدة، ثم يضعون تلك القداح في خريطة من جلد تسمى الربابة بكسر الراء هي مثل كنانة النبال وهي واسعة لها مخرج ضيق يضيق عن أن يخرج منه قدحان أو ثلاثة، ووكلوا بهذه الربابة رجلا يدعى عندهم الحرضة والضريب والمجيل، وكانوا يغشون عينيه بمغمضة، ويجعلون على يديه خرقة بيضاء يسمونها المجول يعصبونها على يديه أو جلدة رقيقة يسمونها السلفة بضم السين وسكون اللام، ويلتحف هذا الحرضة بثوب يخرج رأسه منه ثم يجثوا على ركبتيه ويضع الربابة بين يديه، ويقوم وراءه رجل يسمى الرقيب أو الوكيل هو الأمين على الحرضة وعلى الأيسار كي لا يحتال أحد على أحد وهو الذي يأمر الحرضة بابتداء الميسر، يجلسون والأيسار حول الحرضة جثيا على ركبهم، قال دريد بن الصمة:

دفعت إلى المجيل وقد تجاثوا
الركبات مطلع كل شمس

على

صفحة : 612

ثم يقول الرقيب للحرضة جلجل القداح أي حركها فيخضخضها في الربابة كي تختلط ثم يفيضها أي يدفعها إلى جهة مخرج القداح من الربابة دفعة واحدة على اسم واحد من الأيسار فيخرج قدح فيتقدم الوكيل فيأخذه وينظره فإن كان من ذوات الأنصباء دفعة إلى صاحبه وقال له قم فاعتزل فيقوم ويعتزل إلى جهة ثم تعاد الجلجلة، وقد اغتفروا إذا خرج أول القداح غفلا ألا يحسب في غرم ولا في غنم بل يرد إلى الربابة وتعاد الإحالة وهكذا ومن خرجت لهم القداح الأغفال يدفعون ثمن الجزور.

فأما على الوصف الذي وصف الأصمعي أن الجزور يقسم إلى ثمانية وعشرين جزءا فظاهر أن لجميع أهل القدح القامة شيئا من أبدأ الجزور لأن مجموع ما على القداح الرابحة من العلامات ثمانية وعشرون، وعلى أهل القداح غرم ثمنه.

وأما على الوصف الذي وصف أبو عبيدة أن الجزور يقسم إلى عشرة أبدأ فذلك يقتضي أن ليس كل المتقامين براج، لأن البرج

يكون بمقدار عشرة سهام مما رقت به القداح وحينئذ إذا نفذت الأجزاء انقطعت الإفاضة وغرم أهل السهام الأغفال ثمن الجزور ولم يكن لمن خرجت له سهام ذات حظوظ بعد الذين استوفوا أبداء الجزور شيء إذ ليس في الميسر أكثر من جزور واحد قال ليبيد: وجزور أيسار دعوت لحتفها وإذ لا غنم في الميسر إلا من اللحم لا من الدراهم أو غيرها، ولعل كلا من وصفي الأصمعي وأبي عبيدة كان طريقة للعرب في الميسر بحسب ما يصطلح عليه أهل الميسر، وإذا لم يجمع العدد الكافي من المتياسرين أخذ بعض من حضر سهمين أو ثلاثة فكثر بذلك ربحه أو غرمه وإنما يفعل هذا أهل الكرم واليسار لأنه معرض لخسارة عظيمة، إذ لم يفز قدحه، ويقال في هذا الذي يأخذ أكثر من سهم متمم الأيسار قال النابغة: إنني أتمم أيساري وأمنحهم مثنى الأيادي وأكسو الجفنة الأدما ويسمون هذا الإتمام بمثنى الأيادي كما قال النابغة، لأنه يقصد منه تكرير المعروف عند الربح فالأيادي بمعنى النعم، وكانوا يعطون أجر الرقيب والحرضة والجزار من لحم الجزور فأما أجر الرقيب فيعطاه من أول القسمة وأفضل اللحم ويسمونه بداء، وأما الحرضة فيعطى لحما دون ذلك وأما الجزار فيعطى مما يبقى بعد القسم من عظم أو نصف عظم ويسمونه الريم.

ومن يحضر الميسر من غير المتياسرين يسمون الأعران جمع عرن بوزن كتف وهم يحضرون طعاما في اللحم، والذي لا يحب الميسر ولا يحضره لفقره سمي البرم بالتحريك. وأصل المقصد من الميسر هو المقصد من القمار كله وهو الربح واللهو يدل لذلك تمدحهم وتفاجرهم بإعطاء ربح الميسر للفقراء، لأنه لو كان هذا الإعطاء مطردا لكل من يلعب الميسر لما كان تمدح به قال الأعشى:

المطعمو الضيف إذا ما شتوا
والجاعلو القوت على الياسر ثم إن كرامهم أرادوا أن يظهروا الترفع
عن الطمع في مال القمار فصاروا يجعلون الربح للفقراء واليتامى
ومن يلم بساحتهم من أضيافهم وجيرتهم، قال ليبيد:

بذلت

أدعو بهن لعافر أو مطفل

لجيران الجميع لحامها

هبطا

فالضيف والجار الجنيب كأنما

تبالة مخضيا أهضامها فصار الميسر عندهم من شعار أهل الجود كما تقدم في أبيات ليبيد، وقال عنتره كما تقدم:

ربذ يده بالقداح إذا شتا
غايات التجار ملوح أي خفيف اليد في الميسر لكثرة ما لعب
الميسر في الشتاء لنفع الفقراء، وقال عمير ابن الجعد:
يسر إذا كان الشتاء ومطعم
لحم
غير كبنة علفوف الكبنة بضميتين المنقبض القليل المعروف
والعلفوف كعصفور الجافي.

صفحة : 613

فالمنافع في الميسر خاصة وعامة وهي دنيوية كلها، والإثم الذي
فيه هو ما يوقعه من العداوة والبغضاء ومن إضاعة الوقت والاعتیاد
بالكسل والبطالة واللهو والصد عن ذكر الله وعن الصلاة وعن
التفقه في الدين وعن التجارة ونحوها مما به قوام المدينة وتلك
آثام لها أثارها الضارة في الآخرة، ولهذه الاعتبارات ألحق الفقهاء
بالميسر كل لعب فيه قمار كالنرد، وعن النبي صلى الله عليه
وسلم أياكم وهاتين الكعبتين فإنهما من ميسر العجم يريد النرد،
وعن علي النرد والشطرنج من الميسر، وعلى هذا جمهور الفقهاء
ومالك وأبو حنيفة وقال الشافعي، إذا خلا الشطرنج من الرهان
واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج
عن الميسر لأن الميسر ما يوجب دفع المال وأخذه وهذا ليس
كذلك وهو وجيه والمسألة مبسوسة في الفقه.

والناس مراد به العموم لاختلاف المنافع، ولأنه لما وقع الإخبار
بواسطة في المفيدة الظرفية لم يكن في الكلام ما يقتضي أن
كل فرد من أفراد الناس ينتفع بالخمير والميسر، بل الكلام يقتضي
أن هاته المنافع موجودة في الخمر والميسر لمن شاء أن ينتفع
كقوله تعالى (فيه شفاء للناس).

وليس المراد بالناس طائفة لعدم صلوحية آل هنا للعهد ولو أريد
طائفة لما صح إلا أن يقال ومنافع الشاربين والياسرين كما قال
(وأنهار من خمر لذة للشاربين) فإن قلت: ما الوجه في ذكر منافع
الخمر والميسر مع أن سياق التحريم والتمهيد إليه يقتضي تناسي
المنافع، قلت إن كانت الآية نازلة لتحريم الخمر والميسر فالفائدة
في ذكر المنافع هي بيان حكمة التشريع ليعتاد المسلمون مراعاة
علل الأشياء، لأن الله جعل هذا الدين دينا دائما وأودعه أمة أراد أن
يكون منها مشرعون لمختلف ومتجدد الحوادث، فلذلك أشار لعل
الأحكام في غير موضع كقوله تعالى (أحبب أحدكم أن يأكل لحم
أخيه ميتا) ونحو ذلك، وتخصيص التنصيص على العلل ببعض الأحكام

في بعض الآيات إنما هو في مواضع خفاء العلل، فإن الخمر قد اشتهر بينهم نفعها، والميسر قد اتخذوه ذريعة لنفع الفقراء فوجب بيان ما فيهما من المفاسد إنباء بحكمة التحريم، وفائدة أخرى وهي تأنيس المكلفين عند فطامهم عن أكبر لذائذهم تذكيراً لهم بأن ربهم لا يريد إلا صلاحهم دون نكائتهم كقوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وقوله (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم). وهناك أيضاً فائدة أخرى وهي عذرهم عما سلف منهم حتى لا يستكينوا لهذا التحريم والتنديد على المفاسد كقوله (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم).

(ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون [219] في الدنيا والآخرة) كان سؤالهم عن الخمر والميسر حاصلًا مع سؤالهم ماذا ينفقون، فعطفت الآية التي فيها جواب سؤالهم ماذا ينفقون على آية الجواب عن سؤال الخمر والميسر، ولذلك خولف الأسلوب الذي سلف في الآيات المختلفة بجمل (يسألونك) بدون عطف فجيء بهذه معطوفة بالواو على التي قبلها.

ومناسبة التركيب أن النهي عن الخمر والميسر يتوقع منه تعطل إنفاق عظيم كان ينتفع به المحاويج، فبينت لهم الآية وجه الإنفاق الحق، روى ابن أبي حاتم أن السائل عن هذا معاذ ابن جبل وثعلبة بن غنمة، وقيل هو رجوع إلى الجواب عن سؤال عمرو بن الجموح الذي قيل إنه المجاب عنه بقوله تعالى (يسألونك ماذا ينفقون قل ما أنفقتم من خير فلولوالدين) إلخ، وعليه فالجواب عن سؤاله موزع على الموضوعين ليقع الجواب في كل مكان بما يناسبه. ولإظهار ما يدفع توقعهم تعطيل نفع المحاويج وصلت هذه الآية بالتي قبلها بواو العطف.

صفحة : 614

والعفو: مصدر عفا يعفو إذا زاد ونمى قال تعالى (ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا)، وهو هنا ما زاد على حاجة المرء من المال أي فضل بعد نفقته ونفقة عياله بمعتاد أمثاله، فالمعنى أن المرء ليس مطالبًا بارتكاب المآثم لينفق على المحاويج، وإنما ينفق عليهم مما استفضله من ماله وهذا أمر بإنفاق لا يشق عليهم وهذا أفضل الإنفاق، لأن مقصد الشريعة من الإنفاق إقامة مصالح ضعفاء المسلمين ولا يحصل منه مقدار له بال إلا بتعميمه ودوامه لتستمر منه مقادير متماثلة في سائر الأوقات وإنما يحصل التعميم والدوام

بالإنفاق من الفاضل عن حاجات المنفقين فحينئذ لا يشق عليهم فلا يتركه واحد منهم ولا يخلون به في وقت من أوقاتهم، وهذه حكمة بالغة وأصل اقتصادي عمراني، وفي الحديث خير الصدقة ما كان عن ظهر غني وابدأ بمن تعول فإن البداءة بمن يعول ضرب من الإنفاق، لأنه إن تركهم في خصاصة احتاجوا إلى الأخذ من أموال الفقراء، وفي الحديث إنك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفون الناس أي يمدون أكفهم للسؤال، فتبين أن المنفق بإنفاقه على من ينفق عليه يخفف عن الفقراء بتقليل عدد الداخلين فيهم، ولذلك جاء في الحديث وإنك لا تنفق فقه تبتغي بها وجه الله إلا أجرت عليها حتى اللقمة تجعلها في في امرأتك .

ولهذا أمر في هذه الآية بإنفاق العفو، لأنها لعموم المنفقين، فلا تنافي أن ينفق أحد من ماله المحتاج هو إليه أو جميع ماله إذا صبر على ذلك ولم يكن له من تجب عليه هو نفقته.

و ال في العفو للجنس المعروف للسامعين، والعفو مقول عليه بالتشكيك؛ لأنه يتبع تعيين ما يحتاجه المنفق والناس في ذلك متفاوتون، وجعل الله العفو كله منقفا ترغيبا في الإنفاق وهذا دليل على أن المراد من الإنفاق هنا الإنفاق المتطوع به، إذ قد تضافرت أدلة الشريعة وانعقد إجماع العلماء على أنه لا يجب على المسلم إنفاق إلا النفقات الواجبة وإلا الزكوات وهي قد تكون من بعض ما يفضل من أموال أهل الثروة إلا ما شذ به أبو ذر، إذ كان يرى كثر المال حراما وينادي به في الشام فشكاه معاوية لعثمان فأمر عثمان بإرجاعه من الشام إلى المدينة ثم إسكانه بالريذة بطلب منه، وقد اجتهد عثمان ليسد باب فتنة، وعن قيس بن سعد أن هذه الآية في الزكاة المفروضة، وعلى قوله يكون ال في العفو للعهد الخارجي وهو نماء المال المقدر بالنصاب، وقرأ الجمهور قل العفو بنصب العفو على تقدير كونه مفعولا لفعل دل عليه ماذا ينفقون، وهذه القراءة مبنية على اعتبار ذا بعد ما الاستفهامية ملغاة فتكون ما الاستفهامية مفعولا مقوما لينفقون فناسب أن يجيء مفسر ما في جواب السؤال منصوبا كمفسره.

وقرأ ابن كثير في إحدى روايتين عنه وأبو عمرو ويعقوب بالرفع على أنه خبر مبتدأ تقديره هو العفو. وهذه القراءة مبنية على جعل ذا بعد ما موصولة أي (يسألونك) عن الذي ينفقونه، لأنها إذا كانت موصولة كانت مبتدأ إذ لا تعمل فيها صلتها وكانت ما الاستفهامية خبرا عن ما الموصولة، وكان مفسرها في الجواب وهو العفو فناسب أن يجاء به مرفوعا كمفسره ليطابق الجواب السؤال في الاعتبارين وكلا الوجهين اعتبار عربي فصيح.

وقوله: كذلك يبين الله لكم الآيات، أي كذلك البيان يبين الله لكم الآيات، فالكاف للتشبيه واقعة موقع المفعول المطلق المبين لنوع يبين، وقد تقدم القول في وجوه هذه الإشارة في قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا).

أو الإشارة راجعة إلى البيان الواقع في قوله تعالى (قل فيهما إثم كبير) إلى قوله (العفو)، وقرن اسم الإشارة بعلامة البعد تعظيما لشأن المشار إليه لكمالهما في البيان، إذ هو بيان للحكم مع بيان علته حتى تتلقاه الأمة بطيب نفس، وحتى يلحقوا به نظائره، وبيان لقاعدة الإنفاق بما لا يشذ عن أحد من المنفقين، ولكون الكاف لم يقصد بها الخطاب بل مجرد البعد الاعتباري للتعظيم لم يؤت بها على مقتضى الظاهر من خطاب الجماعة قلم يقل كذلكم على نحو قوله: (يبين الله لكم).

واللام في لكم للتعليل والأجل وهو امتنان وتشريف بهذه الفضيلة لإشعاره بأن البيان على هذا الأسلوب مما اختصت به هاته الأمة ليتلقوا التكليف على بصيرة بمنزلة الموعدة التي تلقي إلى كامل العقل موضحة بالعواقب، لأن الله أراد لهاته الأمة أن يكون علماءها مشرعين.

صفحة : 615

وبين فائدة هذا البيان على هذا الأسلوب بقوله (لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) أي ليحصل للأمة تفكر وعلم في أمور الدنيا وأمور الآخرة، لأن التفكير مطروف في الدنيا والآخرة، فتقدير المضاف لازم بقرينة قوله والآخرة إذ لا معنى لوقوع التفكير يوم القيامة فلو اقتصر على بيان الحظر والوجوب والثواب والعقاب لكان بيانا للتفكير في أمور الآخرة خاصة ولو اقتصر على بيان المنافع والمضار بأن قيل: قل فيهما نفع وضر لكان بيانا للتفكير في أمور الدنيا خاصة، ولكن ذكر المصالح والمفاسد والثواب والعقاب تذكير بمصلحتي الدارين، وفي هذا تنويه بشأن إصلاح أمور الأمة في الدنيا، ووقع في كلام لعلي بن أبي طالب وقد ذم رجل الدنيا عنده قال له الدنيا دار صدق لمن صدقها ودار نجاة لمن فهم عنها ودار غنى لمن تزود منها ومهبط وحي الله ومصلى ملائكته ومسجد أنبيائه فمن ذا الذي يذمها وقد أذنت بينها الخ .

ولا يخفى أن الذي يصلح للتفكير هو الحكم المنوط بالعلة وهو حكم الخمر والميسر ثم ما نشأ عنه قوله (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو).

ويجوز أن يكون الإشارة بقوله (كذلك) لكون الإنفاق من العفو وهو ضعيف، لأن ذلك البيان لا يظهر فيه كمال الامتتان حتى يجعل نموذجا لجليل البيانات الإلهية وحتى يكون محل كمال الامتتان وحتى تكون غايته التفكير في الدنيا والآخرة، ولا يعجبكم كونه أقرب لاسم الإشارة، لأن التعلق بمثل هاته الأمور اللفظية في نكت الإعجاز إضاعة للألباب وتعلق بالقشور.

وقوله (لعلكم تتفكرون) غاية هذا البيان وحكمته، والقول في لعل تقدم. وقوله (في الدنيا والآخرة) يتعلق تتفكرون لا بين، لأن البيان واقع في الدنيا فقط. والمعنى ليحصل لكم فكر أي علم في شئون الدنيا والآخرة، وما سوى هذا تكلف.

(ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير وإن تخالطوهم فإخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لأعتكم إن الله عزيز حكيم[220]) عطف تبيين معاملة اليتامى على تبيين الإنفاق لتعلق الأمرين بحكم تحريم الميسر أو التنويه عنه فإن الميسر كان بابا واسعا للإنفاق على المحاويج وعلى اليتامى، وقد ذكر لبيد إطعام اليتامى بعد ذكر إطعام لحوم جزور الميسر فقال: ويكللون إذا الرياح تناوحت

شوارعا أيتامها أي تمد أيديا كالرماح الشوارع في اليبس أي قلة اللحم على عظام الأيدي فكان تحريم الميسر مما يثير سؤالا عن سد هذا الباب على اليتامى وفيه صلاح عظيم لهم وكان ذلك السؤال مناسبة حسنة للتخلص إلى الوصاية باليتامى وذكر مجمل أحوالهم في جملة إصلاح الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام، فكان هذا وجه عطف هذه الجملة على التي قبلها بواو العطف لاتصال بعض هذه الأسئلة ببعض كما تقدم في قوله (ويسألونك ماذا ينفقون قل العفو).

صفحة : 616

وقد روى أن السائل عن اليتامى عبد الله بن رواحة، وأخرج أبو داود عن ابن عباس لما نزل قول الله عز وجل (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) (إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما) الآيات انطلق من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرا به من شرابه، فجعل يفضل من طعامه فيحبس له حتى يأكله أو يفسد فاشتد ذلك عليهم فذكر ذلك لرسول الله فأنزل الله (ويسألونك عن اليتامى) الآية مع أن سورة النساء نزلت بعد سورة البقرة، فلعل ذكر آية النساء وهم من الرواي وإنما أراد أنه لما

نزلت الآيات المحذرة من مال اليتيم مثل آية سورة الإسراء (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) ففي تفسير الطبري يسنده إلى ابن عباس: لما نزلت (ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن) عزلوا أموال اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله فنزلت (وإن تخالطوهم) أو أن مراد الرواي لم سمع الناس آية سورة النساء تجنبوا النظر في اليتامى فذكروا بآية البقرة إن كان السائل عن آية البقرة غير المتجنب حين نزول آية النساء وأياما كان فقد ثبت أن النظر في مصالح الأيتام من أهم مقاصد الشريعة في حفظ النظام فقد كان العرب في الجاهلية كسائر الأمم في حال البساطة يكون المال بيد كبير العائلة فقلما تجد لصغير مالا، وكان جمهور أموالهم حاصلًا من اكتسابهم لقلة أهل الثروة فيهم، فكان جمهور العرب إما زارعا أو غارسا أو مغيرا أو صائدا، وكل هذه الأعمال تنقطع بموت مباشرها، فإذا مات كبير العائلة وترك أبناء صغارا لم يستطيعوا أن يكتسبوا كما اكتسب أبائهم. إلا أبناء أهل الثروة، والثروة عندهم هي الأنعام والحوائط إذ لم يكن العرب أهل ذهب وفضة وأن الأنعام لا تصلح إلا بمن يرعاها فإنها عروض زائلة وأن الغروس كذلك ولم يكن في ثروة العرب ملك الأرض إذ الأرض لم تكن مفيدة إلا للعامل فيها، على أن من يتولى أمر اليتيم يستضعفه ويستحل ماله فينتفع به لنفسه، وكرم العربي وسرفه وشربه وميسره لا تغادر له مالا وإن كثر.

وتغلب ذلك على ملاك شهوات أصحابه فلا يستطيعون تركه يدفعهم إلى تطلب إرضاء نعمتهم بكل وسيلة فلا جرم أن يصبح اليتيم بينهم فقيرا مدحورا، وزد إلى ذلك أن أهل الجاهلية قد تأصل فيهم الكبر على الضعيف وتوقير القوي فلما عدم اليتيم ناصره ومن يذب عنه كان بحيث يعرض للمهانة والإضاعة ويتخذ كالعبد لوليه، من أجل ذلك كله صار وصف اليتيم عندهم ملازما لمعنى الخصاصة والإهمال والذل، وبه يظهر معنى امتنان الله تعالى على نبيه أن حفظه في حال اليتيم مما ينال اليتامى في قوله (ألم يجدك يتيما فأوى). فلما جاء الإسلام أمرهم بإصلاح حال اليتامى في أموالهم وسائر أحوالهم حتى قيل إن أولياء اليتامى تركوا التصرف في أموالهم واعتزلوا اليتامى ومخالطتهم فنزلت هذه الآية. والإصلاح جعل الشيء صالحا أي ذا صلاح والصلاح ضد الفساد، وهو كون شيء بحيث يحصل به منتهى ما يطلب لأجله، فصلاح الرجل صدور الأفعال والأقوال الحسنة منه، وصلاح الثمرة كونها بحيث ينتفع بأكلها دون ضرر، وصلاح المال نماءه المقصود منه، وصلاح الحال كونها بحيث تترتب عليها الآثار الحسنة. و(إصلاح لهم) مبتدأ ووصفه، واللام للتعليل أو الاختصاص.

ووصف الإصلاح ب(لهم) دون الإضافة إذ لم يقل إصلاحهم لئلا يتوهم قصره على إصلاح ذواتهم لأن أصل إضافة المصدر أن تكون لذات الفاعل أو ذات المفعول فلا تكون على معنى الحرف، ولأن الإضافة لما كانت من طرق التعريف كانت ظاهرة في عهد المضاف فعدل عنها لئلا يتوهم أن المراد إصلاح معين كما عدل عنها في قوله (إيتوني بأخ لكم من أبيكم) ولم يقل بأخيكم ليوهمهم أنه لم يرد أخا معهودا عنده، والمقصود هنا جميع الإصلاح لا خصوص إصلاح ذواتهم فيشمل إصلاح ذواتهم وهو في الدرجة الأولى ويتضمن ذلك إصلاح عقائدهم وأخلاقهم بالتعليم الصحيح والآداب الإسلامية ومعرفة أحوال العالم، ويتضمن إصلاح أمزجتهم بالمحافظة عليهم من المهلكات والأخطار والأمراض وبمداواتهم، ودفع الأضرار عنهم بكفاية مؤنهم من الطعام واللباس والمسكن بحسب معتاد أمثالهم دون تقدير ولا سرف، ويشمل إصلاح أموالهم بتنميتها وتعهدا وحفظها.

صفحة : 617

ولقد أبدع هذا التعبير، فإنه لو قيل إصلاحهم لتوهم قصره على ذواتهم فيحتاج في دلالة الآية على إصلاح الأموال إلى القياس ولو قيل قل تدبيرهم خير لتبادر إلى تدبير المال فاحتيج في دلالتها على إصلاح ذواتهم إلى فحوى الخطاب.
(وخير) في الآية يحتمل أن يكون أفعل تفضيل إن كان خطابا للذين حملهم الخوف من أكل أموال اليتامى على اعتزال أمورهم وترك التصرف في أموالهم بعلة الخوف من سوء التصرف فيها كما يقال:

إن السلامة من سلمى وجارتها أن لا
تحل على حال بواديها فالمعنى إصلاح أمورهم خير من إهمالهم أي
أفضل ثوابا وأبعد عن العقاب، أي خير في حصول غرضكم المقصود
من إهمالهم فإنه ينجر منه إثم الإضاعة ولا يحصل فيه ثواب السعي
والنصيحة، ويحتمل أن يكون صفة مقابل الشر إن كان خطابا لتغيير
الأحوال التي كانوا عليها قبل الإسلام، فالمعنى إصلاحهم في أموالهم
وأبدانهم وترك إضاعتهم في الأمرين كما تقدم خير، وهو تعريض بأن
ما كانوا عليه في معاملتهم ليس بخير بل هو شر، فيكون مرادا
من الآية على هذا: التشريع والتعريض إذ التعريض يجامع المعنى
الأصلي، لأنه من باب الكناية والكناية تقع مع إرادة المعنى الأصلي.
وجملة (وإن تخالطوهم فأخوانكم) عطف على جملة (إصلاح لهم
خير) والمخالطة مفاعلة من الخلط وهو جمع الأشياء جمعا يتعذر

معهُ تمييز بعضها عن بعض فيما تراد له، فمنه خلط الماء بالماء والقمح بالشعير وخلط الناس ومنه اختلط الحابل بالنابل، وهو هنا مجاز في شدة الملابس والمصاحبة والمراد بذلك ما زاد على إصلاح المال والتربية عن بعد فيشمل المصاحبة والمشاركة والكفالة والمصاهرة إذ الكل من أنواع المخالطة.

وقوله (فإخوانكم) جواب الشرط ولذلك قرن بالفاء لأن الجملة الاسمية غير صالحة لمباشرة أداة الشرط ولذلك ف(إخوانكم) خبر مبتدأ محذوف تقديره فهم إخوانكم، وهو على معنى التشبيه البليغ، والمراد بالأخوة أخوة الإسلام التي تقتضي المشاورة والرفق والنصح. ونقل الفخر عن الفراء (لو نصبته كان صواباً بتقدير إخوانكم تخالطون) وهو تقدير سمح، ووجود الفاء في الجواب بنادي على أن الجواب جملة اسمية محضة، وبعد فمحمل كلام الفراء على إرادة جواز تركيب مثله في الكلام العربي، لا على أن يقرأ به، ولعل الفراء كان جريئاً على إساعة قراءة القرآن بما يسوغ في الكلام العربي دون اشتراط صحة الرواية.

والمقصود من هذه الجملة الحث على مخالطتهم لأنه لما جعلهم إخواناً كان من المتأكد مخالطتهم والوصاية بهم في هاته المخالطة، لأنهم لما كانوا إخواناً وجب بذل النصح لهم كما يبذل للأخ وفي الحديث حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه، ويتضمن ذلك التعريض بإبطال ما كانوا عليه من احتقار اليتامى والترفع عن مخالطتهم ومصاهرتهم. قال تعالى وترغبون أن تنكحوهن أي عن أن تنكحوهن لأن الأخوة تتضمن معنى المساواة فيبطل الترفع.

وقوله (والله يعلم المفسد من المصلح) وعد ووعيد، لأن المقصود من الإخبار بعلم الله الإخبار بترتب آثار العلم عليه، وفي هذا إشارة إلى أن ما فعله المسلمين من تجنب التصرف في أموال اليتامى تنزه لا طائل تحته لأن الله يعلم المتصرف بصلاح والمتصرف بغير صلاح وفيه أيضاً ترضية لولاية الأيتام فيما ينالهم من كراهية بعض محاجيرهم وضربهم على أيديهم في التصرف المالي وما يلاقون في ذلك من الخصاصة، فإن المقصد الأعظم هو إرضاء الله تعالى لا إرضاء المخلوقات، وكان المسلمون يومئذ لا يهتمون إلا بمرضاة الله تعالى وكانوا يحاسبون أنفسهم على مقاصدهم، وفي هذه إشارة إلى أنه ليس من المصلحة أن يعرض الناس عن النظر في أموال اليتامى اتقاءاً لألسنة السوء، وتهمة الظن بالإثم فلو تماهوا الناس على ذلك وقاية لأعراضهم لصاعت اليتامى، وليس هذا من شأن المسلمين فإن على الصلاح والفساد دلائل ووراء المتصرفين عدالة القضاة وولاية الأمور يجازون المصلح بالثناء والحمد العلن ويجازون المفسد بالبعد بينه وبين اليتامى وبالتغريم لما أفاته بدون نظر.

(ومن) في قوله (من المصلح) تفيد معنى الفصل والتمييز وهو معنى أثبتته لها ابن مالك في التسهيل قائلاً وللفصل وقال في الشرح وأشارت بذكر الفصل إلى دخولها على ثاني المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح، وحتى يميز الخبيث من الطيب اه وهو معنى رشيق لا غنى عن إثباته وقد أشار إليه في الكشف عند قوله تعالى (أتأتون الذكران من العالمين) في سورة الشعراء وجعله وجهاً ثابتاً فقال أو أتأتون أتم من بين من عداكم من العالمين الذكران يعني أنكم يا قوم لوط وحدكم مختصون بهذه الفاحشة اه فجعل معنى من معنى من بين، وهو لا يتقوم إلا على إثبات معنى الفصل، وهو معنى متوسط بين معنى من الابتلاء ومعنى البديلة حين لا يصلح متعلق المجرور لمعنى الابتدائية المحض ولا لمعنى البديلة المحض فحدث معنى وسط، وبحث فيه ابن هشام في معنى اللبيب أن الفصل حاصل من فعل يميز ومن فعل يعلم واستظهر أن للابتداء أو بمعنى من .

وقوله (ولو شاء الله لاعتنكم) تذييل لما دل عليه قوله: (قل إصلاح لهم خير) على ما تقدم والعنت: المشقة والصعوبة الشديدة أي ولو شاء الله لكلفكم ما فيه العنت وهو أن يحرم عليكم مخالطة اليتامى فتجدوا ذلك شاقاً عليكم وعنتاً، لأن تجنب المرء مخالطة أقاربه من أخوة وأبناء عم ورؤيته إياهم مضيعة أمورهم لا يحفل بهم أحد يشق على الناس في الجبله وهم وإن فعلوا ذلك حذراً وتنزهها فليس كل ما يتدئ المرء فعله يستطيع الدوام عليه.

وحذف مفعول المشيئة لإغناء ما بعده عنه، وهذا حذف شائع في مفعول المشيئة فلا يكادون يذكرونه وقد مضى القول فيه عند قوله تعالى (ولو شاء الله لذهب بسمعهم).

وقوله (إن الله عزيز حكيم) تذييل لما اقتضاه شرط (لو) من الإمكان وامتناع الوقوع أي إن الله عزيز غالب قادر فلو شاء لكلفكم العنت، لكنه حكيم يضع الأشياء مواضعها فلذا لم يكلفكموه. وفي جمع الصفتين إشارة إلى أن تصرفات الله تعالى تجري على ما تقتضيه صفاته كلها وبذلك تندفع إشكالات عظيمة فيما يعبر عنه بالقضاء والقدر.

(ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنن ولأمة مؤمنة خير من مشركة ولو أعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من

مشارك ولو أعجبكم أولئك يدعون إلى النار والله يدعوا إلى الجنة والمغفرة بإذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون[221]) كان المسلمون أيام نزول هذه السورة مازالوا مختلطين مع المشركين بالمدينة وما هم ببعيد عن أقربائهم من أهل مكة فرمما رغب بعضهم في تزوج المشركات أو رغب بعض المشركين في تزوج نساء مسلمان فيبين الله الحكم في هذه الأحوال، وقد أوقع هذا البيان بحكمته في أرشق موقعه وأسعده به وهو موقع تعقيب حكم مخالطة اليتامى، فإن للمسلمين يومئذ أقارب وموالي لم يزالوا مشركين ومنهم يتامى فقدوا آباءهم في يوم بدر وما بعده فلما ذكر الله بيان مخالطة اليتامى، وكانت المصاهرة من أعظم أحوال المخالطة تطلعت النفوس إلى حكم هاته المصاهرة بالنسبة للمشركات والمشركين، فعطف حكم ذلك على حكم ذلك على حكم اليتامى لهاته المناسبة، روى الواحدى وغيره من المفسرين أن سبب نزول هذه الآية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أبا مرثد الغنوي ويقال مرثد بن أبي مرثد واسمه كنان بن حصين وكان حليفا لبني هاشم فبعثه إلى مكة سرا ليخرج رجلا من المسلمين فسمعت بقدومه امرأة يقال لها عناق وكانت خلية له في الجاهلية فأته فقالت: وبحك يا مرثد ألا تخلو؟ فقال: إن الإسلام حرم ما كان في الجاهلية فقالت: فتزوجني قال: حتى أستأذن رسول الله فأتى النبي صلى الله عليه وسلم فاستأذنه فنهاه عن التزوج بها، لأنها مشركة فنزلت هذه الآية بسببه.

والنكاح في كلام العرب حقيقة في العقد على المرأة، ولذلك يقولون نكح فلان فلانة ويقولون نكحت فلانة فلانا فهو حقيقة في العقد، لأن الكثرة من أمارات الحقيقة وأما استعماله في الوطاء فكناية، وقيل هو حقيقة في الوطاء مجاز في العقد.

صفحة : 619

واختاره فقهاء الشافعية وهو قول ضعيف في اللغة، وقيل حقيقة فيهما فهو مشترك وهو أضعف. قالوا ولم يرد في القرآن إلا بمعنى العقد فقيل إلا في قوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره)، لأنه لا يكفي العقد في تحليل المبتوتة حتى يبنى بها زوجها كما في حديث زوجة رفاعة ولكن الأصوب أن تلك الآية بمعنى العقد وإنما بينت السنة أنه لا بد مع العقد من الوطاء وهذا هو الظاهر، والمنع في هذه الآية متعلق بالعقد بالاتفاق.

والمشرك في لسان الشرع من يدين بتعدد آلهة مع الله سبحانه، والمراد به في مواضعه من القرآن مشركو العرب الذين عبدوا آلهة أخرى مع الله تعالى ويقابلهم في تقسيم الكفار أهل الكتاب وهم الذين آمنوا بالله ورسله وكتبه ولكنهم أنكروا رسالة محمد صلى الله عليه وسلم.

ونص هذه الآية تحريم تزوج المسلم المرأة المشركة وتحريم تزويج المسلمة الرجل المشرك فهي صريحة في ذلك، وأما تزوج المسلم المرأة الكتابية وتزويج المسلمة الرجل الكتابي فالآية ساكنة عنه، لأن لفظ المشرك لقب لا مفهوم له إلا إذا جرى على موصوف كما سنبينه عند قوله تعالى (خير من مشرك)، وقد أذن القرآن بجواز تزوج المسلم الكتابية في قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم) في سورة العقود فلذلك قال جمهور العلماء بجواز تزوج المسلم الكتابية دون المشركة والمجوسية وعلى هذا الأئمة الأربعة والأوزاعي والثوري، فبقي تزويج المسلمة من الكتابي لا نص عليه ومنعه جميع المسلمين إما استناداً منهم إلى الاقتصار في مقام بيان التشريع وإما إلى أدلة من السنة ومن القياس وسنشير إليه أو من الإجماع وهو أظهر، وذهبت طوائف من أهل العلم إلى الاستدلال لفقهاء هذه المسألة بطريقة أخرى فقالوا أهل الكتاب صاروا مشركين لقول اليهود عزير ابن الله ولقول النصارى المسيح ابن الله وأبوة الإله تقتضي ألوهية الابن، وإلى هذا المعنى جنح عبد الله بن عمر ففي الموطأ عنه (ي أعلم شركاً أعظم من أن تقول المرأة ربها عيسى) ولكن هذا مسلك ضعيف جداً، لأن إدخال أهل الكتاب في معنى المشركين بعيد عن الاصطلاح الشرعي، ونزلت هذه الآية وأمثالها وهو معلوم فاش، ولأنه إذا تم في النصارى باطراد فهو لا يتم في اليهود، لأن الذين قالوا عزير ابن الله إنما هم طائفة قليلة من اليهود وهم أتباع فنحاص كما حكاه الفخر فإذا كانت هذه الآية تمنع أن يتزوج المسلم امرأة يهودية أو نصرانية وأن يزوج أحد من اليهود والنصارى مسلمة فإن آية سورة العقود خصت عموم المنع بصريح قوله (والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم)، وقد علم الله قولهم (المسيح ابن الله) وقول الآخرين عزير ابن الله فبقي تزويج المسلمة إياهم مشمولاً لعموم آية البقرة، وهذا مسلك سلكه بعض الشافعية، ومن علماء الإسلام من كره تزويج الكتابية وهو قول مالك في رواية ابن حبيب وهو رواية عن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى حذيفة بن اليمان وقد بلغه أنه تزوج يهودية أو نصرانية: أن خل سبيلها، فكتب إليه حذيفة: أتزعم أنها حرام؟ فقال عمر: لا ولكني أخاف أن تعاطوا المومسات منهن.

وقال شذوذ من العلماء بمنع تزوج المسلم الكتابية، وزعموا أن آية سورة العقود نسختها آية سورة البقرة، ونقل ذلك عن ابن عمرو ابن عباس وفي رواية ضعيفة عن عمر بن الخطاب: أنه فرق بين طلحة بن عبيد الله ويهودية تزوجها وبين حذيفة بن اليمان ونصرانية تزوجها، فقالا له: نطلق يا أمير المؤمنين ولا تغضب؟ فقال: لو جاز طلاقكما لجاز نكاحكما، ولكن أفرق بينكما صغرة وقماءة، قال ابن عطية وهذا لا يسند جيدا والأثر الآخر عن عمر أسند منه، وقال الطبري هو مخالف لما أجمعت عليه الأمة، وقد روى عن عمر بن الخطاب من القول بخلاف ذلك ما هو أصح منه وإنما كره عمر لهما تزوجهما حذرا من أن يقتدي بهما الناس فيزهدوا في المسلمات.

(وحتى يؤمن) غاية للنهي فإذا آمن زال النهي، ولذلك إذا أسلم المشرك ولم تسلم زوجته تين منه إلا إذا أسلمت عقب إسلامه بدون تأخير.

صفحة : 620

وقوله (ولأمة مؤمنة خير من مشركة) تنبيه على دناءة المشركات وتحذير من تزوجهن ومن الاغترار بما يكون للمشركة من حسب أو جمال أو مال وهذه طرائق الإعجاب في المرأة المبالغ عليه بقوله (ولو أعجبتكم)، وأن من لم يستطع تزوج حرة مؤمنة فليتزوج أمة مؤمنة خير له من أن يتزوج حرة مشركة، فالأمة هنا هي المملوكة، والمشركة الحرة بقرينة المقابلة بقوله (ولأمة مؤمنة) فالكلام وارد مورد التناهي في تفضيل أقل أفراد هذا الصنف على أتم أفراد الصنف الآخر، فإذا كانت الأمة المؤمنة خيرا من كل مشركة فالحرة المؤمنة خير من المشركة بدلالة فحوى الخطاب التي يقتضيها السياق، ولظهور أنه لا معنى لتفضيل الأمة المؤمنة على الأمة المشركة فإنه حاصل بدلالة فحوى الخطاب لا يشك فيه المخاطبون المؤمنون ولقوله (ولو أعجبتكم) فإن الإعجاب بالحرائر دون الإماء. والمقصود من التفضيل في قوله (خير) التفضيل في المنافع الحاصلة من المرأتين؛ فإن في تزوج الأمة المؤمنة منافع دينية وفي الحرة المشركة منافع دنيوية ومعاني الدين خير من أعراض الدنيا المنافية للدين فالمقصود منه بيان حكمة التحريم استثناسا للمسلمين.

ووقع في الكشاف حمل الأمة على مطلق المرأة، لأن الناس كلهم إماء الله وعبيده وأصله منقول عن القاضي أبي الحسن

الجرجاني كما في القرطبي وهذا باطل من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، أما المعنى فلأنه يصير تكرارا مع قوله (ولا تنكحوا المشركات) إذ قد علم الناس أن المشركة دون المؤمنة، وبقيت المقصود من التنبيه على شرف أقل أفراد أحد الصنفين على أشرف أفراد الصنف الآخر. وأما من جهة اللفظ فلأنه لم يرد في كلام العرب إطلاق الأمة على مطلق المرأة، ولا إطلاق العبد على الرجل إلا مقيدتين بالإضافة إلى اسم الجلالة في قولهم: يا عبد الله ويا أمة الله، وكون الناس إماء الله وعبيده إنما هو نظر للحقائق لا للاستعمال، فكيف يخرج القرآن عليه.

وضمير (ولو أعجبتمكم) يعود إلى المشركة، و (لو) وصلية للتنبيه على أقصى الأحوال التي هي مظنة تفضيل المشركة، فالأمة المؤمنة أفضل منها حتى في تلك الحالة وقد مضى القول في موقع (لو) الوصلية والواو التي قبلها والجملة التي بعدها عند قوله تعالى (أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون).

وقوله (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) تحريم لتزويج المسلمة من المشرك، فإن كان المشرك محمولا على ظاهره في لسان الشرع فالآية لم تتعرض لحكم تزويج المسلمة من الكافر الكتابي فيكون دليل تحريم ذلك الإجماع وهو إما مستند إلى دليل تلقاه الصحابة من النبي صلى الله عليه وسلم وتواتر بينهم، وإما مستند إلى تضافر الأدلة الشرعية كقوله تعالى (فلا ترجعوهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن) فعلق النهي بالكفر وهو أعم من الشرك وإن كان المراد حينئذ المشركين، وكقوله تعالى هنا (أولئك يدعون إلى النار) كما سنبينه.

وقوله (حتى يؤمنوا) غاية للنهي، وأخذ منه أن الكافر إذا أسلمت زوجته يفسخ النكاح بينهما ثم إذا أسلم هو كان أحق بها ما دامت في العدة.

وقوله (ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم) هو كقوله (ولأمة مؤمنة خير من مشركة) وأن المراد به المملوك وليس المراد الحر المشرك وقد تقدم ذلك.

وقوله (أولئك يدعون إلى النار) الإشارة إلى المشركات والمشركين، إذ لا وجه لتخصيصه بالمشركين خاصة لصلوحيته للعود إلى الجميع، والواو في (يدعون) واو جماعة الرجال ووزنه يفعون، وغلب فيه المذكر على المؤنث كما هو الشائع، والجملة مستأنفة استئنافا بيانيا لتعليل النهي عن نكاح المشركات وإنكاح المشركين، ومعنى الدعاء إلى النار الدعاء إلى أسبابها فإسناد الدعاء إليهم حقيقة عقلية، ولفظ النار مجاز مرسل أطلق على أسباب الدخول إلى النار فإن ما هم عليه يجر إلى النار من غير علم، ولما كانت رابطة النكاح

رابطة اتصال ومعاشرة نهى عن وقوعها مع من يدعون إلى النار خشية أن تؤثر تلك الدعوة في النفس، فإن بين الزوجين مودة وإلغا يبعثان على إرضاء أحدهما الآخر. ولما كانت هذه الدعوة من المشركين شديدة لأنهم لا يوحدون الله ولا يؤمنون بالرسول، كان البون بينهم وبين المسلمين في الدين بعيدا جدا لا يجمعهم شيء يتفقون عليه، فلم يبح الله مخالطتهم بالتزوج من كلا الجانبين.

صفحة : 621

أما أهل الكتاب فيجمع بينهم وبين المسلمين اعتقاد وجود الله وانفراده بالخلق والإيمان بالأنبياء ويفرق بيننا وبين النصارى الاعتقاد بنوة عيسى والإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم، ويفرق بيننا وبين اليهود الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتصديق عيسى، فأباح الله تعالى للمسلم أن يتزوج الكتابية ولم يبح تزويج المسلمة من الكتابي اعتدادا بقوة تأثير الرجل على امرأته، فالمسلم يؤمن بأنبياء الكتابية وبصحة دينها قبل النسخ فيوشك أن يكون ذلك جالبا إياها إلى الإسلام، لأنها أضعف منه جانبا وأما الكافر فهو لا يؤمن بدين المسلمة ولا برسولها فيوشك أن يجرها إلى دينه، لذلك السبب وهذا كان يجيب به شيخنا الأستاذ سالم أبو حاجب عن وجه إباحة تزوج الكتابية ومنع تزوج الكتابي المسلمة.

وقوله (والله يدعوا إلى الجنة) الآية أي إن الله يدعو بهذا الدين إلى الجنة فلذلك كانت دعوة المشركين مضادة لدعوة الله تعالى، والمقصود من هذا تفضيع دعوتهم وأنها خلاف دعوة الله، والدعاء إلى الجنة والمغفرة دعاء لأسبابهما كما تقدم في قوله (يدعون إلى النار).

والمغفرة هنا مغفرة ما كانوا عليه من الشرك.

وقوله (بإذنه) الإذن فيه إما بمعنى الأمر كما هو الشائع فيكون بإذنه ظرفا مستقرا حالا من الجنة والمغفرة أي حاصلتين بإذنه أي إرادته وتقديره بما بين من طريقهما.

ومن المفسرين من حمل الإذن على التيسير والقضاء والباء على أنها ظرف لغو فرأى هذا القيد غير جليل الفائدة فتأول قوله (والله يدعوا) بمعنى وأولياء الله يدعون وهم المؤمنون.

وجملة (ويبين) معطوفة على (يدعوا) يعني يدعو إلى الخير مع بيانه وإيضاحه حتى تتلقاه النفوس بمزيد القبول وتتمام البصيرة فهذا كقوله (كذلك يبين الله لكم الآيات) ففيها معنى التذييل وإن كانت واردة بغير صيغته.

و لعل مستعملة في مثله مجاز في الحصول القريب.
(ويسألونك عن المحيض قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض ولا تقربوهن حتى يطهرن فإذا تطهرن فأتوهن من حيث أمركم الله إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين[222]) (عطف على جملة (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن)، بمناسبة أن تحريم نكاح المشركات يؤذن بالتنزه عن أحوال المشركين وكان المشركون لا يقربون نساءهم إذا كن حيضا وكانوا يفرطون في الابتعاد منهن مدة الحيض فناسب تحديد ما يكثر وقوعه وهو من الأحوال التي يخالف فيها المشركون غيرهم، ويتساءل المسلمون عن أحق المناهج في شأنها، روى أن السائل عن هذا هو أبو الدحداح ثابت بن الدحداح الأنصاري، وروى أن السائل أسيد بن حضير، وروي أنه عباد بن بشير، فالسؤال حصل في مدة نزول هذه السورة فذكر فيها مع ما سيذكر من الأحكام.

والباعث على السؤال أن أهل يثرب قد امتزجوا باليهود واستنوا بسنتهم في كثير من الأشياء، وكان اليهود يتباعدون عن الحائض أشد التباعد بحكم التوراة ففي الإصحاح الخامس عشر من سفر اللاويين إذا كانت امرأة لها سيل دما في لحمها فسبعة أيام تكون في طمئتها وكل من مسها يكون نجسا إلى المساء وكل ما تضطجع عليه يكون نجسا وكل من مس فراشها يغسل ثيابه ويستحم بماء ويكون نجسا إلى المساء وإن اضطجع معها رجل فكان طمئتها عليه يكون نجسا سبعة أيام . وذكر القرطبي أن النصاري لا يمتنعون عن ذلك ولا أحسب ذلك صحيحا فليس في الإنجيل ما يدل عليه، وإن من قبائل العرب من كانت الحائض عندهم مبعوضة فقد كان بنو سليخ أهل بلد الحضر، وهم من قضاة نصارى إن حاضت المرأة أخرجوها من المدينة إلى الريض حتى تطهر وفعلوا ذلك بنصرة ابنة الضيزن ملك الحضر، فكانت الحال مظنة حيرة المسلمين في هذا الأمر تبعث على السؤال عنه.

صفحة : 622

والمحيض وهو اسم للدم الذي يسيل من رحم المرأة في أوقات منتظمة والمحيض اسم على زنة فعل منقول من أسماء المصادر شاذا عن قياس المصدر في مثله فتح العين قال الزجاج يقال حاضت حيضا ومحاضا ومحیضا والمصدر في-هذا الباب بابه المفعول بفتح العين لكن المفعول بكسر العين جيد ووجه جودته مشابهته مضارعة لأن المضارع بكسر العين وهو مثل المجيء والمبيت،

وعندي أنه لما صار المحيض اسما للدم السائل من المرأة عدل به عن قياس أصله من المصدر إلى زنة اسم المكان وجيء به على زنة المكان للدلالة على أنه صار اسما فخالفوا فيه أوزان الأحداث إشعارا بالنقل فرقا بين المنقول منه والمنقول إليه، ويقال حيض وهو أصل المصدر: يقال حاضت المرأة إذا سال منها؛ كما يقال حاض السيل إذا فاض ماؤه ومنه سمي الحوض حوضا لأنه يسيل، أبدلوا ياءه واوا وليس منقولا من اسم المكان؛ إذ لا مناسبة للنقل منه، وإنما تكلفه من زعمه مدفوعا بالمحافظة على قياس اسم المكان معرضا عما في تصيره اسما من التوسع في مخالطة قاعدة الاشتقاق.

والمراد من السؤال عن المحيض السؤال عن قربان النساء في المحيض بدلالته الاقتضاء، وقد علم السائلون ما سألوا عنه والجواب أدل شيء عليه .

والأذى: الضر الذي ليس بفاحش؛ كما دل عليه الاستثناء في قوله تعالى (لن يضرركم إلا أذى)، ابتداء جوابهم عما يصنع الرجل بامرأته الحائض فبين لهم أن الحيض أذى ليكون ما يأتي من النهي عن قربان المرأة معللا فتلقاه النفوس على بصيرة وتتهيا به الأمة للتشريع في أمثاله، وعبر عنه بأذى إشارة إلى إبطال ما كان من التغليب في شأنه وشأن المرأة الحائض في شريعة التوراة، وقد أثبت أنه أذى منكر ولم يبين جهته فتعين أن الأذى في مخالطة الرجل للحائض وهو أذى للرجل وللمرأة وللولد، فأما أذى الرجل فأوله القذارة وأيضا فإن هذا الدم السائل من عضو التناسل للمرأة وهو يشتمل على بيضات دقيقة منها تخلق الأجنة بعد انتهاء الحيض وبعد أن تختلط تلك البيضات بماء الرجل فإذا انغمس في الدم عضو التناسل في الرجل يتسرب إلى قضيبه شيء من ذلك الدم بما فيه فریما احتبس منه جزء في قناة الذكر فاستحال إلى عفونة تحدث أمراضا معضلة فتحدث بثورا وقروحا لأنه دم قد فسد ويرد أي فيه أجزاء حية تفسد في القضيب فسادا مثل موت الحي فتؤول إلى تعفن.

وأما أذى المرأة فلأن عضو التناسل منها حينئذ بصدد التهيؤ إلى إيجاد القوة التناسلية فإذا أزعج كان إزعاجا في وقت اشتغاله فدخل عليه بذلك مرض وضعف، وأما الولد فإن النطفة إذا اختلطت بدم الحيض أخذت البيضات في الخلق قبل إبان صلاحيتها للخلق النافع الذي وقته بعد الجفاف، وهذا قد عرفه العرب بالتجربة قال أبو كبير الهذلي:

ومبرا من كل غير حيضة
مرضعة وداء معضل غير الحيضة جمع غيرة ويجمع على غير وهي
آخر الشيء، يريد لم تحمل به أمة في آخر مدة الحيض .
والأطباء يقولون إن الجنين المتكون في وقت الحيض يجرى مجذوما
أو يصاب بالجذام من بعد.
وقوله (فاعتزلوا النساء في الحيض) تفرع الحكم على العلة،
والاعتزال التباعد بمعزل وهو هنا كناية عن ترك مجامعتهن،
والمجورور بفي: وقت محذوف والتقدير: في زمن المحيض وقد كثرت
إنابة المصدر عن ظرف الزمان كما يقولون أتيك طلوع النجم
ومقدم الحاج.
والنساء اسم جمع للمرأة لا واحدة له من لفظه، والمراد به هنا
الأزواج كما يقتضيه لفظ اعتزلوا المخاطب به الرجال، وإنما يعتزل
من كان يخالط.
وإطلاق النساء على الأزواج شائع بالإضافة كثيرا نحو: يا نساء
النبي، وبدون إضافة مع القرينة كما هنا، فالمراد اعتزلوا نساءكم أي
اعتزلوا ما هو أخص الأحوال بهن وهو المجامعة

صفحة : 623

وقوله (ولا تقربوهن حتى يتطهرن) جاء النهي عن قربانهن تأكيدا
للأمر باعتزالهن وتبيينا للمراد من الاعتزال وإنه ليس التباعد عن
الأزواج بالأبدان كما كان عند اليهود بل هو عدم القربان، فكان
مقتضى الظاهر أن تكون جملة ولا تقربوهن مفصولة بدون عطف،
لأنها مؤكدة لمضمون جملة فاعتزلوا النساء في المحيض ومبينة
للاعتزال وكلا الأمرين يقتضي الفصل، ولكن خولف مقتضى الظاهر
اهتماما بهذا الحكم ليكون النهي عن القربان مقصودا بالذات
معطوفا على التشريعات، ويكنى عن الجماع بالقربان بكسر القاف
مصدر قرب بكسر الراء ولذلك جئ فيه بالمضارع المفتوح العين
الذي هو مضارع قرب كسمع متعديا إلى المفعول؛ فإن الجماع لم
يجئ إلا فيه دون قرب بالضم القاصر يقال قرب منه بمعنى دنا
وقربه كذلك واستعماله في المجامعة، لأن فيها قربا ولكنهم غلبوا
قرب المكسور العين فيها دون قرب المضموم تفرقة في
الاستعمال، كما قالوا بعد إذا تجافى مكانه وبعد كمعنى البعد
المعنوي ولذلك يدعون بلا يبعد.
وقوله (حتى يطهرن) غاية لاعتزلوا ولا تقربوهن، والظهر بضم الطاء
مصدر معناه النقاء من الوسخ والقذر وفعله طهر بضم الهاء،
وحقيقة الطهر نقاء الذات، وأطلق في اصطلاح الشرع على النقاء

المعنوي وهو طهر الحدث الذي يقدر حصوله للمسلم بسبب، ويقال تطهر إذا اكتسب الطهارة بفعله حقيقة نحو (يحبون أن يتطهروا) أو مجازا نحو (إنهم أناس يتطهرون)، ويقال أطهر بتشديد الطاء وتشديد الهاء وهي صيغة تطهر وقع فيها إدغام التاء في الطاء قال تعالى (وإن كنتم جنبا فاطهروا) وصيغة التفعّل في هذه المادة لمجرد المبالغة في حصول معنى الفعل ولذلك كان إطلاق بعضها في موضع بعض استعمالا فصيحاً.

قرأ الجمهور (حتى يطهرن) بصيغة الفعل المجرد، وقرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وخلف (يطهرن) بتشديد الطاء والهاء مفتوحتين.

ولما ذكر أن المحيض أذى علم السامع أن الطهر هنا هو النقاء من ذلك الأذى فإن وصف حائض يقابل بطاهر وقد سميت الإقراء أطهاراً، وقد يراد بالتطهر الغسل بالماء كقوله تعالى (فيه رجال يحبون أن يتطهروا) فإن تفسيره الانتجاء في الخلاء بالماء فإن كان الأول أفاد منع قربان إلى حصول النقاء من دم الحيض بالجفوف وكان قوله تعالى فإذا تطهرن بعد ذلك شرطاً ثانياً دالاً على لزوم تطهر آخر وهو غسل ذلك الأذى بالماء، لأن صيغة تطهر تدل على طهارة معاملة، وإن كان الثاني كان قوله (فإذا تطهرن) تصريحاً بمفهوم الغاية ليبنى عليه قوله (فأتوهن)، وعلى الاحتمال الثاني جاءت قراءة (حتى يطهرن) بتشديد الطاء والهاء فيكون المراد الطهر المكتسب وهو الطهر بالغسل ويتعين على هذه القراءة أن يكون مراداً منه مع معناه لازمه أيضاً وهو النقاء من الدم ليقع الغسل موقعه بدليل قوله قبله (فاعتزلوا النساء في المحيض) وبذلك كان مأل القراءةتين واحداً، وقد رجح المبرد قراءة (حتى يطهرن) بالتشديد قال لأن الوجه أن تكون الكلمتان بمعنى واحد يراد بهما جميعاً الغسل وهذا عجيب صدوره منه فإن اختلاف المعنيين إذا لم يحصل منه تضاد أولي لتكون الكلمة الثانية مفيدة شيئاً جديداً.

ورجح الطبري قراءة التشديد قائلاً لإجماع الأمة على أنه حرام على الرجل أن يقرب امرأته بعد انقطاع الدم عنها حتى تطهر وهو مردود بأن لا حاجة إلى الاستدلال بدليل الإجماع ولا إلى ترجيح القراءة به، لأن اللفظ كاف في إفادة المنع من قربان الرجل امرأته حتى تطهر بدليل مفهوم الشرط في قوله (فإذا تطهرن).

وقد دلت الآية على أن غاية اعتزال النساء في المحيض هي حصول الطهر فإن حملنا الطهر على معناه اللغوي فهو النقاء من الدم ويتعين أن يحمل التطهر في قوله (فإذا تطهرن) على المعنى الشرعي، فيحصل من الغاية والشرط اشتراط النقاء والغسل وإلى هذا المعنى ذهب، علماء المالكية ونظروه بقوله تعالى (وابتلوا اليتامى حتى إذا بلغوا النكاح فإن آنستم منهم رشدا فادفعوا إليهم أموالهم)، وإن حمل الطهر في الموضوعين على المعنى الشرعي لا سيما على قراءة (حتى يطهرن) حصل من مفهوم الغاية ومن الشرط المؤكد له اشتراط الغسل بالماء وهو يستلزم اشتراط النقاء عادة، إذ لا فائدة في الغسل قبل ذلك، وأما اشتراط طهارة الحدث فاختلف فقهاء الإسلام في مجمل الطهر الشرعي هنا فقال قوم هو غسل محل الأذى بالماء فذلك يحل قربانها وهذا الذي تدل عليه الآية، لأن الطهر الشرعي يطلق على إزالة النجاسة وعلى رفع الحدث، والحائض اتصفت بالأمرين، والذي يمنع زوجها من قربانها هو الأذى ولا علاقة للقربان بالحدث فوجب أن يكون المراد غسل ذلك الأذى، وإن كان الطهران متلازمين بالنسبة للمرأة المسلمة فهما غير متلازمين بالنسبة للكتيبة، وقال الجمهور منهم مالك والشافعي هو غسل الجنابة وكأنهم أخذوا بأكمل أفراد هذا الاسم احتياطاً، أو رجعوا فيه إلى عمل المسلمات والمظنون بالمسلمات يومئذ أنهن كن لا يترثن في الغسل الذي يبيح لهن الصلاة فلا دليل في فعلهن على عدم إجراء ما دونه، وذهب مجاهد وطاووس وعكرمة إلى أن الطهر هو وضوء كوضوء الصلاة أي مع الاستنجاء بالماء وهذا شاذ. وذهب أبو حنيفة وصاحباؤه إلى التفضيل فقالوا: إن انقطع الدم لأقصى أمد الحيض وهو عشرة أيام عندهم جاز قربانها قبل الاغتسال أي مع غسل المحل خاصة، وإن انقطع الدم لعادة المرأة دون أقصى الحيض لم يصح أن يقربها زوجها إلا إذا اغتسلت أو مضى عليها وقت صلاة، وإن انقطع لأقل من عاداتها لم يحل قربانها ولكنها تغتسل وتصلي احتياطاً ولا يقربها زوجها حتى تكمل مدة عدتها، وعللوا ذلك بأن انقطاعه لأكثر أمده انقطاع تام لا يخشى بعده رجوعه بخلاف انقطاعه لأقل من ذلك فلزم أن يتقصى أثره بالماء أو بمضي وقت صلاة، ثم أرادوا أن يجعلوا من هذه الآية دليلاً لهذا التفصيل فقال عبد الحكيم السلكتوي حتى يطهرن قرئ بالتخفيف والتشديد فتنزل القراءتان منزلة آيتين، ولما كانت إحداها معارضة الأخرى من حيث اقتضاء قراءة التخفيف الطهر بمعنى النقاء واقتضاء الأخرى كونه بمعنى الغسل جمع بين القراءتين بإعمال كل في حالة مخصوصة اه، وهذا مدرك ضعيف، إذ لم يعهد عد القراءتين بمنزلة آيتين حتى يثبت التعارض، سلمنا لكنهما وردتا

في وقت واحد فيحمل مطلقهما على مقيدهما بأن نحمل الطهر بمعنى النقاء على أنه مشروط بالغسل، سلمنا العدول عن هذا التقييد فما هو الدليل الذي خص كل قراءة بحالة من هاتين دون الأخرى أو دون حالات أخرى، فما هذا إلا صنع باليد، فإن قلت لم بنوا دليلهم على تنزيل القراءتين منزلة الآيتين ولم ينوه مثلنا على وجود يطهرن يطهرن في موضعين من هذه الآية، قلت كأن سببه أن الواقعين في الآية هما جزءا آية فلا يمكن اعتبارا التعارض بين جزئي آية بل يحملان على أن أحدهما مفسر للآخر أو مقيد له. وقوله (فاتوهن) الأمر هنا للإباحة لا محالة لوقوعه عقب النهي مثل (وإذا حللتم فاصطادوا) عبر بالإتيان هنا وهو شهير في التكني به عن الوطاء لبيان أن المراد بالقربان المنهي عنه هو ذلك المعنى الكنائي فقد عبر بالاعتزال ثم قفي بالقربان ثم قفي بالإتيان ومع كل تعبير فائدة جديدة وحكم جديد وهذا من إبداع الإيجاز في الإطناب.

صفحة : 625

وقوله (من حيث أمركم الله) حيث اسم مكان مبهم مبني على الضم ملازم الإضافة إلى جملة تحدده لزوال إبهامها، وقد أشكل المراد من هذا الظرف على الذين تصدوا لتأويل القرآن وما أرى سبب إشكاله إلا أن المعنى قد اعتاد العرب في التعبير عنه سلوك طريق الكناية والإغماض وكان فهمه موكولا إلى فطنهم ومعتاد تعبيرهم. فقال ابن عباس ومجاهد وقتادة والربيع أي إلا من حيث أمركم الله بأن تعتزلوهن منه مدة الحيض يعني القبل قال القرطبي (من) بمعنى في ونظره بقوله تعالى (أروني ماذا خلقوا من الأرض) وقوله (إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة)، وعن ابن عباس وأبي رزين مسعود بن مالك والسدي وقتادة أن المعنى: من الصفة التي أمركم الله وهي الطهر، فحيث مجاز في الحال أو السبب ومن لا ابتداء الأسباب فهي بمعنى التعليل. والذي أراه أن قوله (من حيث أمركم الله) قد علم السامعون منه أنه أمر من الله كان قد حصل فيما قبل، وأما (حيث) فظرف مكان وقد تستعمل مجازا في التعليل فيجوز أن المراد بأمر الله أمره الذي تضمنته الغاية ب(حتى) في قوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) لأن غاية النهي تنتهي إلى الإباحة فالأمر هو الإذن، و (من) للابتداء المجازي، و (حيث) مستعملة في التعليل مجازا تخيليا أي لأن الله أمركم بأن تأتوهن عند انتهاء غاية النهي بالتطهير.

أو المراد بأمر الله أمره الذي به أباح التمتع بالنساء: وهو عقد النكاح، فحرف (من) للتعليل والسببية، و(حيث) مستعار للمكان المجازي وهو حالة الإباحة التي قبل النهي كأنهم كانوا محجوزين عن استعمال الإباحة أو حجر عليهم الانتفاع بها ثم أذن لهم باستعمالها فشبّهت حالتهم بحالة من حبس عند مكان ثم أطلق سراحه فهو يأتي منه إلى حيث يريد.

وعلى هذين المعنيين لا يكون في الآية ما يؤذن بقصد تحديد الإتيان بأن يكون في مكان النسل، ويعضد هذين المعنيين تذييل الكلام بجملة (إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) وهو ارتفاع بالمخاطبين بأن ذلك المنع كان لمنفعتهم ليكونوا متطهرين، وأما ذكر التوابين فهو إدماج للتنبؤ به بشأن التوبة عند ذكر ما يدل على امتثال ما أمرهم الله به من اعتزال النساء في المحيض أي إن التوبة أعظم شأنًا من التطهر أي أن نية الامتثال أعظم من تحقق مصلحة التطهر لكم، لأن التوبة تطهر روحاني والتطهر جثماني. ويجوز أن يكون قوله (من حيث أمركم الله) على حقيقة (من) في الابتداء وحقيقة (حيث) للمكان والمراد المكان الذي كان به أذى الحيض.

وقد قيل: إن جملة (إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين) معترضة بين جملة (فإذا تطهرن) وجملة (نساؤكم حرث لكم).

(نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) هذه الجملة تذييل ثان لجملة (فأتوهن من حيث أمركم الله) قصد به الاتفاق بالمخاطبين والتأنس لهم لإشعارهم بأن منعهم من قربان النساء في مدة المحيض منع مؤقت لفائدتهم وأن الله يعلم أن نساءهم محل تعهدهم وملابستهم ليس منعهم منهن في بعض الأحوال بأمر هين عليهم لولا إرادة حفظهم من الأذى، كقول عمر بن الخطاب لما حمى الحمى لولا المال الذي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا إنها لبلادهم وتعتبر جملة (نساؤكم حرث) مقدمة لجملة (فأتوا حرثكم أنى شئتم) وفيها معنى التعليل للإذن بإتيانهم أنى شاءوا، والعلة قد تجعل مقدمة فلو أوتر معنى التعليل لأخرت عن جملة (فأتوا حرثكم أنى شئتم) ولكن أوتر أن تكون مقدمة للتي بعدها لأنه أحكم نسيج نظم ولتأتى عقبه الفاء الفصيحة.

والحرث مصدر حرث الأرض إذا شقها بآلة تشق التراب ليزرع في شقوقه زريعة أو تغرس أشجار. وهو هنا مطلق على معنى اسم المفعول.

وإطلاق الحرث على المحروث وأنواعه إطلاق متعدد فيطلق على الأرض المجدولة للزرع أو الغرس كما قال تعالى (وقالوا هذه أنعام وحرث حجر) أي أرض زرع محجورة على الناس أن يزرعوها. وقال (والخيل المسومة والأنعام والحرث) أي الجنات والحوائط والحقول.

وقال (كمثل ريح فيها صر أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته) أي أهلكت زرعهم.

وقال (فتنادوا مصبحين أن اغدوا على حرثكم إن كنتم صارمين) يعنون به جنتهم أي صارمين عراجين التمر.

صفحة : 626

والحرث في هذه الآية مراد به المحروث بقريئة كونه مفعولا لفعل (فأتوا حرثكم) وليس المراد به المصدر لأن المقام ينبو عنه، وتشبيه النساء بالحرث تشبيه لطيف كما شبه النسل بالزرع في قول أبي طالب في خطبته خديجة للنبي صلى الله عليه وسلم الحمد لله الذي جعلنا من ذرية إبراهيم وزرع إسماعيل . والفاء في (فأتوا حرثكم أنى شئتم) فاء فصيحة لابتناء ما بعدها على تقرر أن النساء حرث لهم، لا سيما إذا كانوا قد سألوا عن ذلك بلسان المقال أو بلسان الحال.

وكلمة (أنى) اسم لمكان مبهم تبينه جملة مضاف هو إليها، وقد كثر استعماله مجازا في معنى كيف بتشبيه حال الشيء بمكانه، لأن كيف اسم للحال المبهمة يبينها عاملها نحو كيف يشاء وقال في لسان العرب: إن (أنى) تكون بمعنى (متى)، وقد أضيف (أنى) في هذه الآية إلى جملة (شئتم) والمشينات شتى فتأوله كثير من المفسرين على حمل (أنى) على المعنى المجازي وفسروه بكيف شئتم وهو تأويل الجمهور الذي عضدوه بما رووه في سبب نزول الآية وفيها روايتان. إحداهما عن جابر بن عبد الله والأخرى عن ابن عباس وتأوله الضحاك على معنى متى شئتم وتأوله جمع على معناه الحقيقي من كونه اسم مكان مبهم، فمنهم من جعلوه ظرفا لأنه الأصل في أسماء المكان إذا لم يصرح فيها بما يصرف عن معنى الظرفية وفسروه بمعنى في أي مكان من المرأة شئتم وهو المروي في صحيح البخاري تفسيرا من ابن عمر، ومنهم من جعلوه اسم مكان غير ظرف وقدروا أنه مجرور ب (من) ففسروه من أي مكان أو جهة شئتم وهو يتول إلى تفسيره بمعنى كيف، ونسب القرطبي هذين التأويلين إلى سيبويه.

فالذي يتبادر من موقع الآية وتساعد عليه معاني ألفاظها أنها تذييل
وارد بعد النهي عن قربان النساء في حال الحيض.
فتحمل (أنى) على معنى متى ويكون المعنى فأتوا نساءكم متى
شئتم إذا تطهرن فوزانها وزان قوله تعالى (وإذا حللتم
فاصطادوا) بعد قوله (غير محلي الصيد وأنتم حرم).
ولا مناسبة تبعث لصرف الآية عن هذا المعنى إلا أن ما طار بين
علماء السلف ومن بعدهم من الخوض في محامل أخرى لهذه الآية،
وما رووه من آثار في أسباب النزول يضطرننا إلى استفصال البيان
في مختلف الأقوال والمحامل مقتنعين بذلك، لما فيه من إشارة إلى
اختلاف الفقهاء في معاني الآية، وإنها لمسألة جديرة بالاهتمام، على
ثقل في جريانها، على الألسنة والأقلام.

روى البخاري ومسلم في صحيحهما عن جابر بن عبد الله: أن
اليهود قالوا إذا أتى الرجل امرأته مجيبة جاء الولد أحول، فسأل
المسلمون عن ذلك فنزلت (نساؤكم حرث لكم) الآية وأخرج أبو داود
عن ابن عباس قال: كان هذا الحي من الأنصار وهم أهل وثن من
هذا الحي من اليهود وهو أهل كتاب وكانوا يرون لهم فضلا عليهم
في العلم فكانوا يقتدون بكثير من فعلهم، وكل من أمر أهل الكتاب
ألا يأتوا النساء إلا على حرف وذلك أستر ما تكون المرأة، فكان
هذا الحي من الأنصار قد أخذوا بذلك، وكان هذا الحي من قريش
يشرحون النساء شرحا أي يطأونهن وهن مستلقيات عن أقفيتهن
ومقبلات ومدبرات ومستلقيات، فلما قدم المهاجرون المدينة تزوج
رجل منهم امرأة من الأنصار فذهب يصنع بها ذلك فأنكرته عليه
وقالت: إنما كنا نؤتى على حرف فاصنع ذلك وإلا فاجتنبني حتى
شرى أمرهما أي تفاقم اللجاج فبلغ ذلك النبي فأنزل الله (فأتوا
حرثكم أنى شئتم) أي مقبلات كن أو مدبرات أو مستلقيات يعني
بذلك في موضع الولد، وروى مثله عن أم سلمة زوج النبي صلى
الله عليه وسلم في الترمذي، وما أخرجه الترمذي عن ابن عباس
قال: جاء عمر إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا
رسول الله هلكت قال، وما أهلكك؟ قال: حولت رحلي الليلة يريد
أنه أتى امرأته وهي مستدبرة فلم يرد عليه رسول الله شيئا
فأوحى الله إلى رسوله هذه الآية (نساؤكم حرث لكم) الآية.

صفحة : 627

وروي البخاري عن نافع قال: كان ابن عمر إذا قرأ القرآن لم
يتكلم حتى يفرغ منه فأخذت عليه المصحف يوما فقرأ سورة البقرة

حتى انتهى إلى (فأتوا حرثكم أنى شئتم) قال: تدري فيم أنزلت؟ قلت: لا قال: أنزلت في كذا وكذا وفي رواية عن نافع في البخاري يأتيها في... ولم يزد وهو يعني في كلتا الروايتين عنه إتيان النساء في أدبارهن كما صرح بذلك في رواية الطبري وإسحاق بن راهويه: أنزلت إتيان النساء في أدبارهن، وروي الدارقطني في غرائب مالك والطبري عن نافع عن عبد الله بن عمر أن رجلا أتى امرأته في دبرها فوجد في نفسه من ذلك فأنزل الله (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) وقد روى أن ذلك الرجل هو عبد الله بن عمر، وعن عطاء بن يسار أن رجلا أصاب امرأته في دبرها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم. فأنكر الناس عليه وقالوا: أئفرها فأنزل الله تعالى (نساؤكم حرث لكم)، فعلى تأويل هؤلاء يكون قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم) تشبيها للمرأة بالحرث أي بأرض الحرث وأطلق (فأتوا حرثكم) على معنى: فاحرثوا في أي مكان شئتم.

أقول: قد أجمل كلام الله تعالى هنا، وأبهم وبين المبهمات بمبهمات من جهة أخرى لاحتمال (أمركم الله) معاني ليس معنى الإيجاب والتشريع منها، إذ لم يعهد سبق تشريع من الله في هذا كما قدمناه، ثم أتبع بقوله (يحب التوايين) (ربما أشعر بأن فعلا في هذا البيان كان يرتكب والله يدعو إلى الانكفاف عنه وأتبع بقوله (ويحب المتطهرين) فأشعر بأن فعلا في هذا الشأن قد يلتبس بغير التنزه والله يحب التنزه عنه، مع احتمال المحبة عنه لمعنى التفضيل والتكرمة مثل (يحبون أن يتطهروا والله يحب المتطهرين)، واحتمالها لمعنى: ويبغض غير ذلك، ثم جاء ما هو كالدليل وهو قوله (نساؤكم حرث لكم) فجعلن حرثا على احتمال وجوه في الشبه؛ فقد قال: إنه وكل للمعروف، وقد يقال: إنه جعل شائعا في المرأة، فلذلك نيد الحكم بذات النساء كلها، ثم قال (فأتوا حرثكم أنى شئتم) فجاء بأنى المحتملة للكيفيات وللأمكنة وهي أصل في الأمكنة ووردت في الكيفيات، وقد قيل: إنها ترد للأزمة فاحتمل كونها أمكنة الوصول من هذا الإتيان، أو أمكنة الورد إلى مكان آخر مقصود فهي أمكنة ابتداء الإتيان أو أمكنة الاستقرار فأجمل في هذا كله إجمال بديع وأثنى ثناء حسن.

واختلاف محامل الآية في أنظار المفسرين والفقهاء طوع علم المتأمل، وفيها أقوال كثيرة ومذاهب مختلفة لفقهاء الأمصار مستقصاة في كتب أحكام القرآن، وكتب السنة، وفي دواوين الفقه، وقد اقتصرنا على الآثار التي تمت إلى الآية بسبب نزول، وتركنا ما عداه إلى إفهام العقول.

(و قدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه وبشر المؤمنين]
[223] عطف على جملة (فأتوا حرثكم)، أو على جملة (إن الله
يحب التوايين ويحب المتطهرين). عطف الإنشاء على الخير، على أن
الجملة المعطوف عليها وإن كانت خبرا فالمقصود منها الأمر بالتوبة
والتطهر؛ فكرر ذلك اهتماما بالحرص على الأعمال الصالحة بعد
الكلام على اللذائذ العاجلة.
وحذف مفعول (قدموا) اختصارا لظهوره؛ لأن التقديم هنا إعداد
الحسنات فإنها بمنزلة الثقل الذي يقدمه المسافر.
وقوله (لأنفسكم) متعلق ب (قدموا)، واللام لليلة أي لأجل أنفسكم
أي لنفعها، وقوله (واتقوا الله) تحريض على امتثال الشرع بتجنب
المخالفة، فيدخل تحته التخلي عن السيئات والتخلي بالواجبات
والقربات، فمضمونها أعم من مضمون جملة (وقدموا
لأنفسكم) فلذلك كانت هذه تذييلا.
وقوله (واعلموا أنكم ملاقوه) يجمع التحذير والترغيب، أي فلاقوه
بما يرضي به عنكم كقوله: ووجد الله عنده، وهو عطف على قوله
(واتقوا الله).

صفحة : 628

والملاقاة: مفاعلة من اللقاء وهو الحضور لدى الغير بقصد أو
مصادفة. وأصل مادة لقي تقتضي الوقوع بين شيئين فكانت مفيدة
معنى المفاعلة بمجردهما، فلذلك كان لقي ولاقي بمعنى واحد، وإنما
أمرهم الله بعلم أنهم ملاقوه مع أن المسلمين يعلمون ذلك تنزيلا
لعلمهم منزلة العدم في هذا الشأن، ليزاد من تعليمهم اهتماما بهذا
المعلوم وتنافساً فيه على أننا رأينا أن في افتتاح الجملة بكلمة:
اعلموا اهتماما بالخبر واستنصاتا له وهي نقطة عظيمة سيأتي الكلام
عليها عند قوله تعالى (واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) في
سورة الأنفال.

وقد رتبت الجمل الثلاث الأول على عكس ترتيب حصول مضامينها
في الخارج؛ فإن الظاهر أن يكون الإعلام بملاقاة الله هو الحاصل
أولا ثم يعقبه الأمر بالتقوى ثم الأمر بأن يقدموا لأنفسهم، فخولف
الظاهر للمبادرة بالأمر بالاستعداد ليوم الجزاء، وأعقب بالأمر بالتقوى
إشعاراً بأنها هي الاستعداد ثم ذكروا بأنهم ملاقوا الله فجاء ذلك
بمنزلة التعليل.

وقوله (وبشر المؤمنين) تعقيب للتحذير بالبشارة، والمراد: المؤمنون
الكاملون وهم الذين يسرون بقاء الله كما جاء: من أحب لقاء الله

أحب الله لقاءه، وذكر هذه البشارة عقب ما تقدم إشارة إلى أن امتثال الأحكام المتقدمة من كمال الإيمان، وجملة: وبشر المؤمنين، معطوفة على جملة: واعلموا أنكم ملاقوه، على الأظهر من جعل جملة: نساؤكم حرث لكم، استثناءً غير معمولة لقل هو أذى، وإذا جعلت جملة نساؤكم من معمول القول كانت جملة (وبشر) معطوفة على جملة (قل هو أذى)؛ إذ لا يصح وقوعها مقولا للقول كما اختاره التفتازاني.

(ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم[224]) جملة معطوفة على جملة (نساؤكم حرث لكم) عطفت تشريع على تشريع فالمناسبة بين الجملتين تعلق مضمونيهما بأحكام معاشرة الأزواج مع كون مضمون الجملة الأولى منعا من قربان الأزواج في حالة الحيض، وكون مضمون هذه الجملة (للذين يؤلون من نسائهم)، فوقع هذا التمهيد موقع الاعتراض بين جملة (نساؤكم حرث لكم) وجملة (للذين يؤلون من نسائهم)، وسلك فيه طريق العطف لأنه نهى عطف على نهى في قوله (ولا تقربوهن حتى يطهرن) وقال التفتازاني: الأظهر أنه معطوف على مقدر أي امتثلوا ما أمرت به ولا تجعلوا الله عرضة اه. وفيه تكلف وخلو عن إبداء المناسبة، وجوز التفتازاني: أن يكون معطوفا على الأوامر السابقة وهي (وقدموا) و(واتقوا) و(واعلموا أنكم ملاقوه) اه أي فالمناسبة أنه لما أمرهم باستحضار يوم لقائه بين لهم شيئا من التقوى دقيق المسلك شديد الخفاء وهو التقوى باحترام الاسم المعظم؛ فإن التقوى من الأحداث التي إذا تعلقت بالأسماء كان مفادها التعلق بمسمى الاسم لا بلفظه، لأن الأحكام اللفظية إنما تجري على المدلولات إلا إذا قام دليل على تعلقها بالأسماء مثل سميته محمدا، فجيء بهذه الآية لبيان ما يترتب على تعظيم اسم الله واتقائه في حرمة أسمائه عند الحنث مع بيان ما رخص فيه من الحنث، أو لبيان التحذير من تعريض اسمه تعالى للاستخفاف بكثرة الحلف حتى لا يضطر إلى الحنث على الوجهين الآتين، وبعد هذا التوجيه كله فهو يمنع منه أن مجيء قوله تعالى (واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه) مجيء التذييل للأحكام السابقة مانع من اعتبار أن يعطف عليه حكم معتد به، لأنه يطول به التذييل وشأن التذييل الإيجاز، وقال عبد الحكيم: معطوف على جملة قل بتقدير قل أي: وقل لا تجعلوا الله عرضة أو على قوله: (وقدموا) إن جعل قوله (وقدموا) من جملة مقول قل، وذكر جمع المفسرين عن ابن جريج، إنها نزلت حين حلف أبو بكر الصديق ألا ينفق على قريبه مسطح بن أثاثة لمشاركته الذين تكلموا بخبر الإفك عن عائشة رضي الله عنها، وقال الواحدي عن الكلبي: نزلت في عبد الله بن رواحة: حلف

ألا يكلم ختنة على أخته بشير ابن النعمان ولا يدخل بيته ولا يصلح بينه وبين امرأته، وأياما كان فواو العطف لا بد أن تربط هذه الجملة بشيء من الكلام الذي قبلها.

وتعلق الجعل بالذات هنا هو على معنى التعليق بالاسم، فالتقدير: ولا تجعلوا اسم الله، وحذف لكثرة الاستعمال في مثله عند قيام القرينة لظهور عدم صحة تعلق الفعل بالمسمى كقول النابغة:

صفحة : 629

حلفت فلم أترك لنفسك ريبة
وراء الله للمرء مذهب أي وليس بعد اسم الله للمرء مذهب
للحلف.

والعرضة اسم على وزن الفعلة وهو وزن دال على المفعول كالقبضة والمسكة والهزاة، وهو مشتق من عرضه إذا وضعه على العرض أي الجانب، ومعنى العرض هنا جعل الشيء حاجزا من قولهم عرض العود على الإناء فنشأ عن ذلك إطلاق العرضة على الحاجز المتعرض، وهو إطلاق شائع يساوي المعنى الحقيقي، وأطلقت على ما يكثر جمع الناس حوله فكأنه يعترضهم عن الانصراف وأنشد في الكشاف.

ولا تجعلوني عرضة للوائم والآية تحتمل المعنيين.
واللام في قوله (لأيمانكم) لام التعدية تتعلق بعرضة لما فيها من معنى الفعل: أي لا تجعلوا اسم الله معرضا لأيمانكم فتحلفوا به على الامتناع من البر والتقوى والإصلاح ثم تقولوا سبقت منا يمين، ويجوز أن تكون اللام للتعليل: أي لا تجعلوا الله عرضة لأجل أيمانكم الصادرة على ألا تبروا.

والأيمان: جمع يمين وهو الحلف سمي الحلف يمينا أخذاً من اليمين التي هي إحدى اليدين وهي اليد التي يفعل بها الإنسان معظم أفعاله، وهي اشتقت من اليمين: وهو البركة، لأن اليد اليمنى يتيسر بها الفعل أحسن من اليد الأخرى، وسمي الحلف يمينا لأن العرب كان من عاداتهم إذا تحالفوا أن يمسك المتحالفان أحدهما باليد اليمنى من الآخر قال تعالى: (إن الذين يبائعونك إنما يبائعون الله يد الله فوق أيديهم) فكانوا يقولون أعطي يمينه، إذا أكد العهد. وشاع ذلك في كلامهم قال كعب بن زهير:

حتى وضعت يميني لا أنازعه
كف ذي يسرات قبيله القيل ثم اختصروا، فقالوا صدرت منه يمين،
في

أو حلف يمينا، فتسمية الحلف يمينا من تسمية الشيء باسم مقارنة الملازم له، أو من تسمية الشيء باسم مكانه؛ كما سموا الماء واديا وإنما المحل في هذه التسمية على هذا الوجه محل تخيلي.

ولما كان غالب أيمانهم في العهود والحلف، وهو الذي يضع فيه المتعاهدون أيديهم بعضها في بعض، شاع إطلاق اليمين على كل حلف، جريا على غالب الأحوال؛ فأطلقت اليمين على قسم المرء في خاصة نفسه دون عهد ولا حلف.

والقصد من الحلف يرجع إلى قصد أن يشهد الإنسان الله تعالى على صدقه: في خبر أو وعد أو تعليق. ولذلك يقول: (بالله) أي أخبر متلبسا بإشهاد الله، أو أعد أو أعلق متلبسا بإشهاد الله على تحقيق ذلك، فمن أجل ذلك تضمن اليمين معنى قويا في الصدق، لأن من أشهد بالله على باطل فقد اجترأ عليه واستخف به، ومما يدل على أن أصل اليمين إشهاد الله، قوله تعالى: (ويشهد الله على ما في قلبه) كما تقدم، وقول العرب يعلم الله في مقام الحلف المغلظ، ولأجله كانت الباء هي أصل حروف القسم، لدالتها على الملازمة في أصل معانيها، وكانت الواو والتاء لاحقتين بها في القسم الإنشائي دون الاستعطافي.

ومعنى الآية إن كانت العرضة بمعنى الحاجز، نهي المسلمين عن أن يجعلوا اسم الله حائلا معنويا دون فعل ما حلفوا على تركه من البر، والتقوى، والإصلاح بين الناس فاللام للتعليل، وهي متعلقة بتجعلوا، وأن تبروا متعلق بعرضة على حذف اللام الجارة، المطرد حذفها مع أن، أي ولا تجعلوا الله لأجل أن حلفتم به عرضة حاجزا عن فعل البر، والإصلاح، والتقوى، فالآية، على هذا الوجه، نهي عن المحافظة على اليمين إذا كانت المحافظة عليها تمنع من فعل جبر شرعي، وهو نهي تحريم أو تنزيه بحسب حكم الشيء المحذوف على تركه، ومن لوازمه التحرز حين الحلف وعدم التسرع للأيمان، إذ لا ينبغي التعرض لكثرة الترخص.

وقد كانت العرب في الجاهلية تغضب، فتقسم بالله، وبآلهتها، وبآبائها، على الامتناع من شيء، ليسدوا باليمين باب المراجعة أو الندامة.

وفي الكشف كان الرجل يحلف على ترك الخير: من صلة الرحم، أو إصلاح ذات البين، أو إحسان، ثم يقول أخاف أن أحنث في يميني، فيترك فعل البر فتكون الآية واردة لإصلاح خلل من أحوالهم.

وقد قيل إن سبب نزولها حلف أبي بكر: ألا ينفق على ابن خالته. مسطح بن أثاة لأنه ممن خاضوا في الإفك. ولا تظهر لهذا القول مناسبة بموقع الآية.

وقيل: نزلت في حلف عبد الله بن رواحة: ألا يكلم ختنه بشير بن النعمان الأنصاري، وكان قد طلق أخت عبد الله ثم أراد الرجوع والصلح، فحلف عبد الله ألا يصلح بينهما.

صفحة : 630

وإما على تقدير أن تكون العرضة بمعنى الشيء المعرض لفعل في غرض، فالمعنى لا تجعلوا اسم الله معرضا لأن تحلفوا به في الامتناع من البر، والتقوى، والإصلاح بين الناس، فالإيمان على ظاهره، وهي الأقسام واللام متعلقة بعرضة، وأن تبروا مفعول الإيمان، بتقدير لا محذوفة بعد أن والتقدير ألا تبروا، نظير قوله تعالى (يبين الله لكم أن تضلوا) وهو كثير فتكون الآية نهيا عن الحف بالله على ترك الطاعات؛ لأن تعظيم الله لا ينبغي أن يكون سببا في قطع ما أمر الله بفعله، وهذا النهي يستلزم: إنه إن وقع الحلف على ترك البر والتقوى والإصلاح، أنه لا حرج في ذلك، وأنه يكفر عن يمينه ويفعل الخير.

أو معناه: لا تجعلوا اسم الله معرضا للحلف، كما قلنا، ويكون قوله (أن تبروا) مفعولا لأجله، وهو علة للنهي؛ أي إنما نهيتكم لتكونوا أبرارا، أتقيا، مصلحين، وفي قريب من هذا، قال مالك بلغني أنه الحلف بالله في كل شيء (وعليه فتكون الآية نهيا عن الإسراع بالحلف، لأن كثرة الحلف. تعرض الحالف للحنث. وكانت كثرة الإيمان من عادات الجاهلية، في جملة العوائد الناشئة عن الغضب وعر الحمق، فنهى الإسلام عن ذلك ولذلك تمدحوا بقلة الإيمان قال كثير:

قليل الألابي حافظ ليمينه وإن
سبقت منه الآلية برت وفي معنى هذا أن يكون العرضة مستعار لما
يكثر الحلول حوله، أي لا تجعلوا اسم الله كالشيء المعرض
للقاصدين. وليس في الآية على هذه الوجوه ما يفهم الإذن في
الحلف بغير الله، لما تقرر من النهي عن الحلف بغير اسم الله
وصفاته.

وقوله (والله سميع عليم) تذييل، والمراد منه العلم بالأقوال
والنيات، والمقصود لازمه: وهو الوعد على الامتثال، على جميع
التقارير، والعذر في الحنث على التقدير الأول، والتحذير من الحلف،
على التقدير الثاني.

وقد دلت الآية على معنى عظيم: وهو أن تعظيم الله لا ينبغي أن
يجعل وسيلة لتعطيل ما يحبه الله من الخير، فإن المحافظة على

البر في اليمين ترجع إلى تعظيم اسم الله تعالى، وتصديق الشهادة به على الفعل المحذوف عليه، وهذا وإن كان مقصداً جليلاً يشكر عليه الحالف، الطالب للبر؛ لكن التوسل به لقطع الخيرات مما لا يرضي به الله تعالى، فقد تعارض أمران مرضيان لله تعالى إذا حصل أحدهما لم يحصل الآخر. والله يأمرنا أن نقدم أحد الأمرين المرضيين له، وهو ما فيه تعظيمه بطلب إرضائه، مع نفع خلقه بالبر والتقوى والإصلاح، دون الأمر الذي فيه إرضاءه بتعظيم اسمه فقط، إذ قد على الله تعالى: أن تعظيم اسمه قد حصل عند تحرج الحالف من الحنث، فبر اليمين أدب مع اسم الله تعالى، والإتيان بالأعمال الصالحة مرضاة لله؛ فأمر الله بتقديم مرضاته على الأدب مع اسمه، كما قيل: الامتثال مقدم على الأدب. وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: إني لا أحلف على يمين، فأرى غيرها خيراً منها، إلا كفرت عن يميني، وفعلت الذي هو خير، ولأجل ذلك لما أقسم أيوب أن يضرب امرأته مائة جلدة، أمره الله أن يأخذ ضغثاً من مائة عصا فيضربها به، وقد علم الله أن هذا غير مقصد أيوب؛ ولكن لما لم يرض الله من أيوب أن يضرب امرأته، نهاه عن ذلك، وأمره بالتحلل محافظة على حرص أيوب على البر في يمينه، وكراهته أن يتخلف منه معناده في تعظيم اسم ربه، فهذا وجه من التحلة، أفتى الله به نبيه، ولعل الكفارة لم تكن مشروعة. فهي من يسر الإسلام وسماحته. فقد كفانا الله ذلك إذ شرع لنا تحلة اليمين بالكفارة؛ ولذلك صار لا يجزئ في الإسلام، أن يفعل الحالف مثل ما فعل أيوب.

(لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حلِيم [225]) استئناف بياني، لأن الآية السابقة لما أفادت النهي عن التسرع بالحلف إفادة صريحة أو التزاميه، كانت نفوس السامعين بحيث يهجم بها التفكير والتطلع إلى حكم اليمين التي تجري على الألسن. ومناسبتة لما قبله ظاهرة لا سيما إن جعلت قوله (ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم) نهياً عن الحلف. والمؤاخذة مفاعلة من الأخذ بمعنى العد والمحاسبة، يقال أخذه بكذا أي عده عليه ليعاتبه، أو يعاقبه، قال كعب بن زهير:
لا تأخذني بأقوال الوشاة ولم
وإن كثرت في الأقاويل

صفحة : 631

فالمفاعلة هنا للمبالغة في الأخذ؛ إذ ليس فيه حصول الفعل من الجانبين والمؤاخذة باليمين، هي الإلزام بالوفاء بها، وعدم الحنث؛

ويترتب على ذلك أن يَأْتَم إذا وقع الحنث، إلا ما أذن الله في كفارته، كما في آية سورة العقود.

واللغو مصدر لغا، إذا قال كلاما خطأ، يقال: لغا يلغوا لغوا كدعا، ولغا يلغي لغيا كسعي. ولغة القرآن بالواو. وفي اللسان: أنه لا نظير له إلا قولهم أسوته أسوا وأسى أصلحته وفي الكواشي: ولغا يلغوا لغوا قال باطلا، ويطلق اللغو أيضا على الكلام الساقط، الذي لا يعتد به، وهو الخطأ، وهو إطلاق شائع. وقد اقتصر عليه الزمخشري في الأساس، ولم يجعله مجازا؛ واقتصر على التفسير به في الكشاف وتبعه متابعوه.

و(في) للظرفية المجازية، المراد بها الملابس، وهي ظرف مستقر، صفة اللغو أو حال منه، وكذلك قدره الكواشي فيكون المعنى، على جعل اللغو بمعنى المصدر، وهو الأظهر: لا يؤاخذكم الله بأن تلغوا لغوا ملابسا للأيمان، أي لا يؤاخذكم بالإيمان الصادرة صدور اللغو، أي غير المقصود من القول.

فإذا جعلت اللغو اسما، بمعنى الكلام الساقط الخاطئ، لم تصح ظرفيته في الأيمان، لأنه من الأيمان، فالظرفية متعلقة بيؤاخذكم، والمعنى لا يؤاخذكم الله في أيمانكم باللغو، أي لا يؤاخذكم من بين أيمانكم باليمين اللغو، والأيمان جمع يمين، واليمين القسم والحلف، وهو ذكر اسم الله تعالى، أو بعض صفاته، أو بعض شئونه العليا أو شعائره. فقد كانت العرب تحلف بالله، وبرب الكعبة، وبالهدى، وبمناسك الحج. والقسم عندهم بحرف من حروف القسم الثلاثة:

الواو والباء والتاء، وربما ذكروا لفظ حلفت أو أقسمت، وربما حلفوا بدماء البدن، وربما قالوا والدماء، وقد يدخلون لاما على عمر الله، يقال: لعمر الله، ويقولون: عمرك الله، ولم أر أنهم كانوا يحلفون بأسماء الأصنام. فهذا الحلف الذي يراد به التزام فعل، أو براءة من حق. وقد يحلفون بأشياء عزيزة عندهم لقصد تأكيد الخبر أو الالتزام، كقولهم وأبيك ولعمرك ولعمري، ويجلفون بأبائهم، ولما جاء الإسلام نهى عن الحلف بغير الله. ومن عادة العرب في القسم أن بعض القسم يقسمون به على التزام فعل يفعله المقسم ليلجئ نفسه إلى عمله ولا يندم عنه، وهو من قبيل قسم النذر، فإذا أراد أحد أن يظهر عزمه على فعل لا محالة منه، ولا مطمع لأحد في صرفه عنه، أكده بالقسم، قال بلعاء بن قيس:

وفارس في غمار الموت منغمس إذا
تألى على مكروهة صدقا أي إذا حلف على أن يقاتل أو يقتل أو
نحو ذلك من المصاعب والأضرار ومنه سميت الحرب كريهة فصار
نطقهم باليمين مؤذنا بالعزم، وكثر ذلك في ألسنتهم غي أغراض
التأكيد ونحوه، حتى صار يجري ذلك على اللسان كما تجري

الكلمات الدالة على المعاني من غير إرادة الحلف، وصارت كثرته
في الكلام لا تنحصر، فكثرت التحرج من ذلك في الإسلام قال كثير:
قليل الألابي حافظ ليمينه
وإن
سبقت منه الآلية برت فأشبهه جريان الحلف على اللسان اللغو من
الكلام.

صفحة : 632

وقد اختلف العلماء في المراد من لغو اليمين في هذه الآية،
فذهب الجمهور إلى أن اللغو هو اليمين التي تجري على اللسان،
لم يقصد المتكلم بها الحلف، ولكنها جرت مجرى التأكيد، أو التنبيه،
كقول العرب: لا والله، وبلى والله، وقول القائل: والله لقد سمعت
من فلان كلاماً عجبا، وغير هذا ليس بلغو، وهذا قول عائشة، رواه
عنها في الموطأ والصحاح، وإليه ذهب الشعبي، وأبو قلابة، وعكرمة،
ومجاهد، وأبو صالح، وأخذ به الشافعي. والحجة له أن الله قد جعل
اللغو قسيما للتي كسبها القلب، في هذه الآية، وللتي عقد عليها
الحالف اليمين في قوله: (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان) فما
عقدتم الأيمان هو ما كسبته القلوب؛ لأن ما كسبت قلوبكم مبین،
فيحمل عليه مجمل (ما عقدتم)، فتعين أن تكون اللغو هي التي لا
قصد فيها إلى الحلف، وهي التي تجري على اللسان دون قصد،
وعليه فمعنى نفي المؤاخذة نفي المؤاخذة بالإثم وبالكفارة؛ لأن نفي
الفعل يعم، فاليمين التي لا قصد فيها، لا إثم ولا كفارة عليها،
وغيرها تلزم فيه الكفارة للخروج من الإثم بدليل آية المائدة؛ إذ
فسر المؤاخذة فيها بقوله (فكفارته إطعام عشرة مساكين) فيكون
في الغموس، وفي يمين التعليق، وفي اليمين على الظن، ثم يتبين
خلافه، الكفارة في جميع ذلك.

وقال مالك: لغو اليمين أن يحلف على شيء يظنه كذلك ثم يتبين
خلاف ظنه قال في الموطأ: وهذا أحسن ما سمعت إلى في ذلك
وهو مروى، في غير الموطأ، عن أبي هريرة ومن قال به الحسن،
وإبراهيم، وقتادة، والسدي، ومكحول، وابن أبي نجيح.

ووجهه من الآية: أن الله تعالى جعل المؤاخذة على كسب القلب
في اليمين، ولا تكون المؤاخذة إلا على الحنث، لا أصل القسم؛ إذ
لا مؤاخذة لأجل مجرد الحلف لا سيما مع البر، فتعين أن يكون
المراد من كسب القلب كسبه الحنث أي تعمد الحنث، فهو الذي
فيه المؤاخذة، والمؤاخذة أجملت في هاته الآية، وبينت في آية
المائدة بالكفارة، فالحالف على ظن يظهر بعد خلافه لا تعمد عنده

للحنث، فهو اللغو، فلا مؤاخذة فيه، أي لا كفارة وأما قول الرجل: لا والله وبلى والله، وهو كاذب، فهو عند مالك قسم ليس بلغو، لأن اللغوية تتعلق بالحنث بعد اعتقاد الصدق، والقائل (لا والله) كاذباً، لم يتبين حنثه له بعد اليمين، بل هو غافل عن كونه حالفاً، فإذا انتبه للحلف، وجبت عليه المفازة، لأنه حلفها حين حلفها وهو حانث. وإنما جعلنا تفسير ما كسبت قلوبكم كسب القلب للحنث، لأن مساق الآية في الحنث لأن قوله (لا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم)، إما إذن في الحنث، أو نهى عن الحلف خشية الحنث، على الوجهين الماضيين، وقوله (لا يؤاخذكم الله) بيان وتعليل لذلك، وحكم البيان حكم المبين، لأنه عينه.

وقال جماعة: اللغو ما لم يقصد به الكذب، فتشمل القسمين، سواء كان بلا قصد كالتي تجري على الألسن في (لا والله وبلى والله) أم كان بقصد، مع اعتقاد الصدق، فتبين خلافه. وممن قال بهذا: ابن عباس، والشعبي وقال به أبو حنيفة، فقال: اللغو لا كفارة فيها ولا إثم.

واحتج لذلك بأن الله تعالى جعل اللغو هنا، مقابلاً لما كسبته القلوب، ونفي المؤاخذة عن اللغو، وأثبتها لما كسبه القلب، والمؤاخذة لا محالة على الحنث لا على أصل الحلف، فاللغو هي التي لا حنث فيها؛ ولم ير بين آية البقرة وآية المائدة تعارضاً حتى يحمل إحداهما على الأخرى بل قال: إن آية البقرة جعلت اللغو مقابلاً لما كسبه القلب، وأثبت المؤاخذة لما كسبه القلب أي عزمت عليه النفس، والمؤاخذة مطلقة تنصرف إلى أكمل أفرادها، وهي العقوبة الأخروية فيتعين أنه ما كسبته القلوب، أريد به الغموس؛ وجعل في آية المائدة اللغو مقابلاً للأيمان المعقودة، والعقد في الأصل: الربط، وهو معناه لغة، وقد أضافه إلى الأيمان، فدل على أنها اليمين التي فيها تعليق، وقد فسر المؤاخذة فيها بقوله: فكفارته إطعام الخ، فظهر من الآيتين أن اللغو ما قابل الغموس، والمنعقدة، وهو نوعان لا محالة، وظهر حكم الغموس، وهي الحلف بقصد الكذب، فهو الإثم، وحكم المنعقدة، أنه الكفارة، فوافق مالكا في الغموس وخالفه في أحد نوعي اللغو، وهذا تحقيق مذهبه. وفي اللغو، غير هذه المذاهب، مذاهب أنها ابن عطية إلى عشرة، لا نطيل بها.

وقوله (والله غفور حلیم) تذييل لحكم نفي المؤاخذة، ومناسبة اقتران وصف الغفور بالحليم هنا، دون الرحيم، لأن هذه مغفرة لذنب هو من قبيل التقصير في الأدب مع الله تعالى، فلذلك وصف الله نفسه بالحليم، لأن الحليم هو الذي لا يستفزه التقصير في جانبه، ولا يغضب للغفلة، ويقبل المعذرة.

(للذين يؤلون من نسائهم تربص أربعة أشهر فإن فاءو فإن الله غفور رحيم[226] وإن عزموا الطلاق فإن الله سميع عليم[227]) استئناف ابتدائي، للانتقال إلى تشريع في عمل كان يغلب على الرجال أن يعملوه، في الجاهلية، والإسلام. كان من أشهر الأيمان الحائلة بين البر والتقوى والإصلاح، أيمان الرجال على مهاجرة نسائهم، فإنها تجمع الثلاثة؛ لأن حسن المعاشرة من البر بين المتعاشرين، وقد أمر الله به في قوله: (وعاشروهن بالمعروف) فامثاله من التقوى، ولأن دوامه من دوام الإصلاح، ويحدث بفقده الشقاق، وهو مناف للتقوى. وقد كان الرجل في الجاهلية يولي من امرأته السنة والسنتين، ولا تنحل يمينه إلا بعد مضي تلك المدة، ولا كلام للمرأة في ذلك. وعن سعيد بن المسيب: كان الرجل في الجاهلية لا يريد المرأة، ولا يحب أن يطلقها، لئلا يتزوجها غيره، فكان يحلف ألا يقربها مضارة للمرأة أي ويقسم على ذلك لكيلا يعود إليها إذا حصل له شيء من الندم. قال: ثم كان أهل الإسلام يفعلون ذلك، فأزال الله ذلك، وأمهل للزوج مدة حتى يتروى فكان هذا الحكم من أهم المقاصد في أحكام الأيمان، التي مهد لها بقوله: ولا تجعلوا الله عرضة.

والإيلاء: الحلف، وظاهر كلام أهل اللغة أنه الحلف مطلقا: يقال آلى يولي إيلاء، وتآلى يتألى تأليا، وائتلى يأتلى أتلاء، والاسم الألوة والألية، كلاهما بالتشديد، وهو واوى فالألوة فعولة والألية فعيلة. وقال الراغب: الإيلاء حلف يقتضي التقصير في المحلوف عليه مشتق من الألو وهو التقصير قال تعالى (لا يألونكم خبالا) (ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة) وصار في الشرع الحلف المخصوص فيؤخذ من كلام الراغب أن الإيلاء حلف على الامتناع والترك؛ لأن التقصير لا يتحقق بغير معنى الترك؛ وهو الذي يشهد به أصل الاشتقاق من الألو، وتشهد به موارد الاستعمال، لأننا نجدهم لا يذكرون حرف النفي بعد فعل آلى ونحوه كثيرا، ويذكرونه كثيرا، قال المثلّمس:

آليت حب العراق الدهر أطعمه وقال تعالى (ولا يأتل أولو الفضل منكم والسعة أن يؤتوا) أي على أن يؤتوا وقال تعالى هنا (للذين يؤلون من نسائهم) فعدها بمن، ولا حاجة إلى دعوى الحذف والتضمين.

وأيا ما كان فالإيلاء، بعد نزول هذه الآية، صار حقيقة شرعية في هذا الحلف على الوصف المخصوص.

ومجيء اللام في (للذين يؤلون) لبيان أن التربص جعل توسعة عليهم، فاللام للأجل مثل (هذا لك) ويعلم منه معنى التخيير فيه، أي ليس التربص بواجب، فللمولى أن يفيء في أقل من الأشهر الأربعة. وعدي فعل الإيلاء بمن، مع أن حقه أن يعدى بعلى؛ لأنه ضمن هنا معنى البعد، فعدي بالحرف المناسب لفعل البعد، كأنه قال: للذين يؤلون متباعدين من نسائهم، فمن للابتداء المجازي. والنساء: الزوجات كما تقدم في قوله (فاعتزلوا النساء في المحيض) وتعليق الإيلاء باسم النساء من باب إضافة التحليل والتحریم ونحوهما إلى الأعيان، مثل (حرمت عليكم أمهاتكم) وقد تقدم في قوله تعالى (إنما حرم عليكم الميتة). والتربص: انتظار حصول شيء لغير المنتظر، وسيأتي الكلام عليه عند قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)، وإضافة تربص إلى أربعة أشهر إضافة على معنى في كقوله تعالى (بل مكر الليل).

وتقديم (للذين يؤلون) على المبتدأ المسند إليه، وهو تربص، للاهتمام بهذه التوسعة التي وسع الله على الأزواج، وتشويق لذكر المسند إليه. و(فأءوا) رجعوا أي رجعوا إلى قربان النساء، وحذف متعلق فأءوا بالظهور المقصود، والفيئة تكون بالتكفير عن اليمين المذكورة في سورة العقود.

صفحة : 634

وقوله (فإن الله غفور رحيم) دليل الجواب، أي فحنتهم في يمين الإيلاء، مغفور لهم؛ لأن الله غفور رحيم. وفيه إيذان بأن الإيلاء حرام، لأن شأن إيلائهم، الوارد فيه القرآن، قصد الإضرار بالمرأة. وقد يكون الإيلاء مباحا إذا لم يقصد به الإضرار، ولم تطل مدته؛ كالذي يكون لقصد التأديب، أو لقصد آخر معتبر شرعا، غير قصد الإضرار المذموم شرعا. وقد آلى النبي صلى الله عليه وسلم من نسائه شهرا، قيل: لمرض كان برجله، وقيل: لأجل تأديبهن؛ لأنهن قد لقين من سعة حلمه ورفقه ما حدا ببعضهم إلى الإفراط في الإدلال، وحمل البقية على الاقتداء بالأخريات، أو على استحسان ذلك. والله ورسوله أعلم بيواطن الأمور. وأما جواز الإيلاء للمصلحة: كالخوف على الولد من الغيل، وكالحمية من بعض الأمراض في الرجل والمرأة، فأباحته حاصلة من أدلة

المصلحة ونفي المضرة، وإنما يحصل ذلك بالحلف عند بعض الناس، لما فيهم من ضعف العزم، واتهام أنفسهم بالفلته في الأمر، إن لم يقيدوها بالحلف.

وعزم الطلاق: التصميم عليه، واستقرار الرأي فيه بعد التأمل وهو شيء لا يحصل لكل مول من تلقاء نفسه، وخاصة إذا كان غالب القصد من الإيلاء المغاضبة والمضارة، فقوله: (وإن عزموا الطلاق) دليل على شرط محذوف، دل عليه قوله: (فإن فاءوا) فالتقدير: وإن لم يفيئوا فقد وجب عليهم الطلاق، فهم بخير النظرين: بين أن يفيئوا، أو يطلقوا، فإن عزموا الطلاق فقد وقع طلاقهم.

وقوله (فإن الله سميع عليم) دليل الجواب، أي فقد لزمهم وأمضى طلاقهم، فقد حد الله للرجال في الإيلاء أجلا محدودا، لا يتجاوزونه، فإما أن يعودوا إلى مضاجعة أزواجهم، وإما أن يطلقوا، ولا مندوحة لهم غير هذين.

وقد جعل الله للمولى أجلا وغاية: أما الأجل فانفق عليه علماء الإسلام، واختلفوا في الحالف على أقل من أربعة أشهر، فالأئمة الأربعة على أنه ليس بإيلاء، وبعض العلماء: كإسحاق بن راهويه وحماد يقول: هو إيلاء، ولا ثمرة لهذا الخلاف، فيما يظهر، إلا ما يترتب على الحلف بقصد الضر من تأديب القاضي إياه إذا رفعت زوجه أمرها إلى القاضي ومن أمره إياه بالفيئة.

وأما الغاية، فاختلّفوا أيضا في الحاصل بعد مضي الأجل، فقال مالك والشافعي: إن رفعت امرأته بعد ذلك، يوقف لدى الحاكم، فإما أن يفيء، أو يطلق بنفسه، أو يطلق الحاكم عليه، وروى ذلك عن اثني عشر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم. وقال أبو حنيفة: إن مضت المدة ولم يفيء فقد بانت منه، واتفق الجميع على أن غير القادر يكفي أن يفيء بالعزم، والنية، وبالتصريح لدى الحاكم، كالمرريض والمسجون والمسافر.

واحتج المالكية بأن الله تعالى قال (فإن الله سميع عليم) فدل على أن هنالك مسموعا؛ لأن وصف الله بالسميع معناه العليم بالمسموعات، على قول المحققين من المتكلمين، لا سيما وقد قرن بعليم، فلم يبق مجال لاحتمال قول القائلين من المتكلمين، بأن (السميع) مرادف (للعليم) وليس المسموع إلا لفظ المولى، أو لفظ الحاكم، دون البيونة الاعتبارية. وقوله (عليم) يرجع للنية والقصد. وقال الحنفية (سميع) لإيلائه، الذي صار طلاقا بمضي أجله، وكأنهم يريدون: أن صيغة الإيلاء، جعلها الشرع سبب طلاق، بشرط مضي الأمد (عليم) بنية العازم على ترك الفيئة. وقول المالكية أصح؛ لأن

قوله (فإن الله سميع عليم) جعل مفرعاً عن عزم الطلاق؛ لا عن أصل الإيلاء؛ ولأن تحديد الأجل وتنهيتها موكول للحكام.

صفحة : 635

وقد خفي على الناس وجه التأجيل بأربعة أشهر، وهو أجل حدده الله تعالى، ولم نطلع على حكمته، وتلك المدة ثلث العام، فلعلها ترجع إلى أن مثلها يعتبر زمناً طويلاً، فإن الثلث اعتبر معظم الشيء المقسوم، مثل ثلث المال في الوصية، وأشار به النبي صلى الله عليه وسلم على عبد الله بن عمرو بن العاص في صوم الدهر. وحاول بعض العلماء توجيهه بما وقع في قصة مأثورة عن عمر بن الخطاب، وعزا ابن كثير في تفسيره روايتها لمالك في الموطأ عن عبد الله ابن دينار. ولا يوجد هذا في الروايات الموجودة لدينا؛ وهي رواية يحيى بن يحيى الليثي، ولا رواية ابن القاسم والقعنبى وسويد بن سعيد ومحمد بن الحسن الشيباني، ولا رواية يحيى بن يحيى ابن بكير التميمي التي يروها المهدي بن تومرت، فهذه الروايات التي لدينا فلعلها مذكورة في رواية أخرى لم نقف عليها. وقد ذكر هذه القصة أبو الوليد الباجي في شرحه على الموطأ المسمى بالمنتقى، ولم يعزها إلى شيء من روايات الموطأ؛ أن عمر خرج ليلة يطوف بالمدينة يتعرف أحوال الناس فمر بدار سمع امرأة بها تنشد:

ألا طال هذا الليل واسود جانبه
وأرقتني أن لا خليل لأعبه
فلولا حذار الله لا شيء غيره

لزعزع من هذا السرير جوانبه فاستدعاها، من الغد، فأخبرته أن زوجها أرسل في بعث العراق، فاستدعي عمر نساء فسألهن عن المدة التي تستطيع المرأة فيها الصبر على زوجها قلن شهران ويقل صبرها في ثلاثة أشهر، وينفذ في أربعة أشهر وقيل: إنه سأل ابنته حفصة. فأمر عمر قواد الأجناد ألا يمسكوا الرجل في الغزو أكثر من أربعة أشهر، فإذا مضت استرد الغازين ووجه قوما آخرين. (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً) عطف على الجملة قبلها، لشدة المناسبة، وللاتحاد في الحكم وهو التربص، إذ كلاهما انتظار لأجل المراجعة، ولذلك لم يقدم قوله (الطلاق مرتان) على قوله (والمطلقات يتربصن) لأن هذه الآي جاءت متناسقة، منتظمة على

حسب مناسبات الانتقال على عادة القرآن في إبداع الأحكام، وإلقائها، بأسلوب سهل لا تسأم له النفس، ولا يجيء على صورة التعليم والدرس.

وسياتي كلامنا على الطلاق عند قوله تعالى (الطلاق مرتان). وجملة (والمطلقات يتربصن) خبرية مراد بها الأمر، فالخبر مستعمل في الإنشاء وهو مجاز فيجوز جعله مجازاً مرسلًا مركبًا، باستعمال الخبر في لازم معناه، وهو التقرر والحصول. وهو الوجه الذي اختاره التفتازاني في قوله تعالى (أ فمن حق عليه كلمة العذاب أ فانت تنقذ من في النار) بأن يكون الخبر مستعملًا في المعنى المركب الإنشائي، بعلاقة اللزوم بين الأمر، مثلًا كما هنا، وبين الامتثال، حتى يقدر الأمور فاعلاً فيخبر عنه. ويجوز جعله مجازاً تمثيلاً، كما اختاره الزمخشري في هذه الآية إذ قال فكانهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً ونحوه قولهم في الدعاء: رحمه الله ثقة بالاستجابة قال التفتازاني: فهو تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو محقق الوقوع في الماضي كما في قول الناس: رحمه الله، أو في المستقبل، أو الحال، كما في هذه الآية. قلت: وقد تقدم في قوله تعالى (فلا رفت ولا فسوق ولا جدال في الحج) وأنه أطلق المركب الدال على الهيئة المشبه بها على الهيئة المشبهة.

صفحة : 636

والتعريف في المطلقات تعريف الجنس. وهو مفيد للاستغراق، إذ لا يصلح لغيره هنا. وهو عام في المطلقات ذوات القروء بقريئة قوله (يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء)، إذ لا يتصور ذلك في غيرهن. فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء، وليس هذا بعام مخصوص في هذه، بمتصل ولا بمنفصل، ولا مراد به الخصوص، بل هو عام في الجنس الموصوف بالصفة الكقدرة التي هي من دلالة الاقتضاء. فالآية عامة في المطلقات ذوات القروء. وهي مخصصة بالحرائر دون الإماء، فأخرجت الإماء، بما ثبت في السنة: أن عدة الأمة حيضتان، رواه أبو داود والترمذي. فهي شاملة لجنس المطلقات ذوات القروء، ولا علاقة لها بغيرهن من المطلقات، مثل المطلقات اللاتي لسن من ذوات القروء، وهن النساء اللاتي لم يبلغن سن المحيض، والآيسات من المحيض، والحوامل، وقد بين حكمهن في سورة الطلاق. إلا أنها يخرج عن دلالتها المطلقات قبل البناء من ذوات القروء، فهن مخصوصات من هذا العموم بقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما

لكم عليهن من عدة تعتدونها) فهي في ذلك عام مخصوص بمخصص منفصل. وقال المالكية والشافعية: إنها عام مخصوص منه الأصناف الأربعة، بمخصصات منفصلة، وفيه نظر فيما عدا المطلقة قبل البناء. وهي عند الحنفية عام أريد به الخصوص بقرينة، أي بقرينة دلالة الأحكام الثابتة لتلك الأصناف. وإنما لجأوا إلى ذلك لأنهم يرون المخصص المنفصل ناسخا، وشرط النسخ تقرر المنسوخ، ولم يثبت وقوع الاعتداد في الإسلام بالإقراء لكل المطلقات. والحق أن دعوى كون المخصص المنفصل ناسخا، أصل غير جدير بالتأصيل؛ لأن تخصيص العام هو وروده مخرجا منه بعض الأفراد بدليل، فإن مجيء العمومات بعد الخصوصات كثير، ولا يمكن فيه القول بنسخ العام للخاص، لظهور بطلانه، ولا بنسخ الخاص للعام، لظهور سبقه، والناسخ لا يسبق؛ وبعد، فمهما لم يقع عمل بالعموم، فالتخصيص ليس بنسخ.

ويتربصن بأنفسهن أي يتلبثن وينتظرن مرور ثلاثة قروء، وزيد بأنفسهن تعريضا بهن، بإظهار حالهن في مظهر المستعجلات، الراميات بأنفسهن إلى التزوج، فلذلك أمرن أن يتربصن بأنفسهن، أي يمسكنهن ولا يرسلنهن إلى رجال. قال في الكشاف: ففي ذكر الأنفس تهيج لهن على التربص وزيادة بعث؛ لأن فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على أن يتربصن وقد زعم بعض النحاة: أن بأنفسهن تأكيد لضمير المطلقات، وأن الباء زائدة، ومن هنالك قال بزيادة الباء في التوكيد المعنوي. ذكره صاحب المغنى، ورد، من جهة اللفظ، بأن: حق توكيد الضمير المتصل، أن يكون بعد ذكر الضمير المنفصل أو بفاصل آخر، إلا أن يقال: اكتفى بحرف الجر؛ ومن جهة المعنى، بأن التوكيد لا داعي إليه؛ إذ لا يذهب عقل السامع إلى أن الأمور غير المطلقات الذي هو المبتدأ، الذي تضمن الضمير خبره. وانتصب (ثلاثة قروء) على النيابة عن المفعول فيه؛ لأن الكلام على تقدير مضاف؛ أي مدة ثلاثة قروء، فلما حذف المضاف خلفه المضاف إليه في الإعراب.

والقروء جمع قرء- بفتح القاف وضمها وهو مشترك للحيض والطهر. وقال أبو عبيدة: إنه موضوع للانتقال من الطهر إلى الحيض، أو من الحيض إلى الطهر، فلذلك إذا أطلق على الطهر أو على الحيض كان إطلاقا على أحد طرفيه. وتبعه الراغب. ولعلهما أرادا بذلك وجه إطلاقه على الضدين. وأحسب أن أشهر معاني القرء، عند العرب، هو الطهر، ولذلك ورد في حديث عمر، أن ابنه عبد الله، لما طلق امرأته في الحيض، سأل عمر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك. وما سؤاله إلا من أجل أنهم كانوا لا يطلقون إلا في حال الطهر ليكون الطهر الذي وقع فيه الطلاق مبدأ الاعتداد

وكون الطهر الذي طلقت فيه هو مبدأ الاعتداد هو قول جميع الفقهاء ما عدا ابن شهاب فإنه قال: يلغى الطهر الذي وقع فيه الطلاق.

صفحة : 637

واختلف العلماء في المراد من القروء، في هذه الآية، والذي عليه فقهاء المدينة، وجمهور أهل الأثر، أن القراء: هو الطهر. وهذا قول عائشة، وزيد بن ثابت، وابن عمر، وجماعة من الصحابة، من فقهاء المدسنة، وماله، والشافعي، في أوضح كلاميه، وابن حنبل. والمراد به الطهر الواقع بين دميين. وقال علي، وعمر، وابن مسعود، وأبو حنيفة، والثوري وابن أبي ليلي، وجماعة: إنه الحيض. وعن الشافعي، في أحد أقواله، أنه الطهر المنتقل منه إلى الحيض، وهو وفاق لما فسر به أبو عبيدة، وليس هو بمخالف لقول الجمهور: إن القراء: الطهر، فلا وجه لعدده قولاً ثالثاً.

ومرجع النظر عندي، في هذا، إلى الجمع بين مقصدي الشارع من العدة. وذلك أن العدة قصد منها تحقق براءة رحم المطلقة، من حمل المطلق، وانتظار الزوج لعله أن يرجع. فبراءة الرحم تحصل بحيضة أو طهر واحد، وما زاد عليه تمديد في المدة انتظاراً للرجعة. فالحيضة الواحدة قد جعلت علامة على براءة الرحم، في استبراء الأمة في انتقال الملك، وفي السبايا، وفي أحوال أخرى، مختلفاً في بعضها بين الفقهاء، فتعين أن ما زاد على حيض واحد، ليس لتحقيق عدم الحمل، بل لأن في تلك المدة رفقا بالمطلق، ومشقة على المطلقة، فتعارض المقصدان، وقد رجح حق المطلق في انتظاره أمداً بعد حصول الحيضة الأولى وانتهائها، وحصول الطهر بعدها. فالذين جعلوا القروء أطهاراً راعوا التخفيف عن المرأة، مع حصول الإمهال للزوج، واعتضدوا بالأثر.

والذين جعلوا القروء حيضات، زادوا للمطلق إمهالاً؛ لأن الطلاق لا يكون إلا في طهر عند الجميع، كما ورد في حديث عمر بن الخطاب في الصحيح، واتفقوا على أن الطهر الذي وقع الطلاق فيه معدود في الثلاثة القروء.

وقروء صيغة جمع الكثرة، استعمل في الثلاثة، وهي قلة توسعاً، على عاداتهم في الجموع أنها تتناوب، فأوثر في الآية الأخف مع أمن اللبس، بوجوب صريح العدد. وبانتهاء القروء الثلاثة تنقضي مدة العدة، وتبين المطلقة الرجعية من مفارقتها، وذلك حين ينقضي

الطهر الثالث وتدخل في الحيضة الرابعة، قال الجمهور: إذا رأت أول نقطة الحيضة الثالثة خرجت من العدة، بعد تحقق أنه دم حيض. ومن أغرب الاستدلال لكون القرء الطهر. الاستدلال بتأنيث اسم العدد في قوله تعالى (ثلاثة قروء) قالوا: والطهر مذكر فلذلك ذكر معه لفظ الثلاثة، ولو كان القرء الحيضة والحيض مؤنث، قال ثلاث قروء، حكاه ابن العربي في الأحكام، عن علمائنا، يعني المالكية ولم يتعقبه وهو استدلال غير ناهض؛ فإن المنظور إليه، في التذكير والتأنيث، إما المسمى إذا كان التذكير والتأنيث حقيقيا، وإلا فهو حال الاسم من الاقتران بعلامة التأنيث اللفظي، أو إجراء الاسم على اعتبار تأنيث مقدر مثل اسم البئر، وأما هذا الاستدلال فقد لبس حكم اللفظ بحكم أحد مرادفيه.

وقوله تعالى (ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن) إخبار عن انتفاء إباحة الكتمان، وذلك مقتضى الإعلام بأن كتمانهن منهي عنه محرم. فهو خبر عن التشريع، فهو إعلام لهن بذلك، وما خلق الله في أرحامهن هو الدم ومعناه كتم الخبر عنه لا كتمان ذاته، كقول النابغة كتمتكم ليلا بالحمومين ساهرا أي كتمتكم حال ليل.

و (ما خلق الله في أرحامهن) موصول، فيجوز حمله على العهد: أي ما خلق من الحيض بقريئة السياق. ويجوز حمله على معنى المعرف بلام الجنس فيعم الحيض والحمل، وهو الظاهر وهو من العام الوارد على سبب خاص، فأما من يقصر لفظ العموم في مثله على خصوص ما ذكر قبله، فيكون إلحاق الحوامل بطريق القياس، لأن الحكم نيط بكتمان ما خلق الله في أرحامهن. وهذا محمل اختلاف المفسرين، فقال عكرمة، والزهري، والنخعي: ما خلق الله في أرحامهن: الحيض، وقال ابن عباس وعمر: الحمل، وقال مجاهد: الحمل والحيض، وهو أظهر، وقال قتادة: كانت عادة نساء الجاهلية أن يكتمن الحمل، ليلحق الولد بالزوج الجديد أي لئلا يبقى بين المطلقة ومطلقها صلة ولا تنازع في الأولاد وفي ذلك نزلت، وهذا يقتضي أن العدة لم تكن موجودة فيهم، وأما مع مشروعية العدة، فلا يتصور كتمان الحمل؛ لأن الحمل لا يكون إلا مع انقطاع الحيض، وإذ مضت مدة الأقراء تبين أن الحمل من الزوج الجديد.

صفحة : 638

وقوله (إن كن يؤمن بالله واليوم الآخر) شرط أريد به التهديد دون التقييد، فهو مستعمل في معنى غير معنى التقييد، على طريقة

المجاز المرسل التمثيلي، كما يستعمل الخبر في التحير، والتهديد، لأنه لا معنى لتقييد نفي الحمل بكونهن مؤمنات، وإن كان كذلك في نفس الأمر، لأن الكوافر لا يمثلن لحكم الحلال بكونهن مؤمنات، وإن كان كذلك في نفس الأمر، لأن الكوافر لا يمثلن لحكم الحلال والحرام الإسلامي، وإنما المعنى أنهن إن كتمن، فهن لا يؤمن بالله واليوم الآخر؛ إذ ليس من شأن المؤمنات هذا الكتمان. وحيء في هذا الشرط بأن، لأنها أصل أدوات الشرط، ما لم يكن هنالك مقصد لتحقيق حصول الشرط فيؤتى بإذا، فإذا كان الشرط مفروضا، فرضا لا قصد لتحقيقه ولا لعدمه، جيء بأن. وليس لإن هنا، شيء من معنى الشك في حصول الشرط، ولا تنزيل إيمانهن، المحقق، منزلة المشكوك، لأنه لا يستقيم، خلافا لما قرره عبد الحكيم. والمراد بالإيمان بالله واليوم الآخر، الإيمان الكامل، وهو الإيمان بما جاء به دين الإسلام، فليس إيمان أهل الكتاب، بالله واليوم الآخر، يمراد هنا؛ إذ لا معنى لربط نفي الحمل في الإسلام بثبوت إيمان أهل الكتاب.

وليس في الآية دليل على تصديق النساء، في دعوى الحمل والحيض، كما يجري على السنة كثير من الفقهاء، فلا بد من مراعاة أن يكون قولهن مشبها، ومتى ارتيب في صدقهن، وجب المصير إلى ما هو المحقق، وإلى قول الأطباء والعارفين. ولذلك قال مالك: لو ادعت ذات القروء انقضاء عدتها، في مدة شهر من يوم الطلاق، لم تصدق، ولا تصدق في أقل من خمسة وأربعين يوما، مع يمينها وقال عبد الملك: خمسون يوما، وقال ابن العربي: لا تصدق في أقل من ثلاثة أشهر، لأنه الغالب في المدة التي تحصل فيها ثلاثة قروء، وجرى به عمل تونس، كما نقله ابن ناجي، وعمل فاس، كما نقله السجلماسي. وفي الآية دلالة على أن المطلقة الكتابية لا تصدق في قولها: إنها انقضت عدتها.

وقوله (وبعولتهن). البعولة جمع بعل، والبعل اسم زوج المرأة. وأصل البعل في كلامهم، السيد. وهو كلمة سامية قديمة، فقد سمي الكنعانيون الفينيقيون معبودهم بعلا قال تعالى (أتدعون بعلا وتذرون أحسن الخالقين) وسمي به الزوج لأنه ملك أمر عصمة زوجه، ولأن الزوج كان يعتبر مالكا للمرأة، وسيدا لها، فكان حقيقا بهذا الاسم، ثم لما ارتقى نظام العائلة من عهد إبراهيم عليه السلام، فما بعده من الشرائع، أخذ معنى الملك في الزوجية يضعف، فأطلق العرب لفظ الزوج على كل من الرجل والمرأة، للذين بينهما عصمة نكاح، وهو إطلاق عادل؛ لأن الزوج هو الذي يثني الفرد، فصارا سواء في الاسم، وقد عبر القرآن بهذا السم، في أغلب المواضع، غير التي حكى فيها أحوال الأمم الماضية كقوله

(وهذا بعلي شيخا)، وغير المواضع التي أشار فيها إلى التذكير بما للزوج من سيادة، نحو قوله تعالى (وإن امرأة خافت من بعلها نشوزا أو إعراضا) وهاته الآية كذلك، لأنه لما جعل حق الرجعة للرجل جبرا على المرأة، ذكر المرأة بأنه بعلها قديما، وقيل: البعل: الذكر، وتسمية المعبود بعلا لأنه رمز إلى قوة الذكورة، ولذلك سمي الشجر الذي لا يسقى بعلا، وجاء جمعه على وزن فعولة، وأصله فعول المطرد في جمع فعل، لكنه زيدت فيه الهاء لتوهم معنى الجماعة فيه، ونظير قولهم: فحولة وذكورة وكعوبة وسهولة، جمع السهل، ضد الجيل، وزيادة الهاء في مثله سماعي؛ لأنها لا تؤذن بمعنى، غير تأكيد معنى الجمعية بالدلالة على الجماعة.

صفحة : 639

وضمير (بعولتهن)، عائد إلى المطلقات قبله، وهن المطلقات الرجعيات، كما تقدم، فقد سماهن الله تعالى مطلقات لأن أزواجهن أنشأوا طلاقهن، وأطلق اسم البعولة على المطلقين، فاقضى ظاهره أنهم أزواج للمطلقات، إلا أن صدور الطلاق منهم إنشاء لفك العصمة التي كانت بينهم، وإنما جعل الله مدة العدة توسعة على المطلقين، عسى أن تحدث لهم ندامة ورغبة في مراجعة أزواجهم؛ لقوله تعالى (لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا)، أي أمر المراجعة، وذلك شبيه بما أجرته الشريعة في الإيلاء، فللمطلقين، بحسب هذه الحالة، حالة وسط بين حالة الأزواج وحالة الأجانب، وعلى اعتبار هذه الحالة الوسط أوقع عليهم اسم البعولة هنا، وهو مجاز قرينته واضحة، وعلاقته اعتبار ما كان، مثل إطلاق اليتامى في قوله تعالى (وأتوا اليتامى أموالهم).

وقد جملة الجمهور على المجاز؛ فإنهم اعتبروا المطلقة طلاقا رجعيا امرأة أجنبية عن المطلق، بحسب الطلاق، ولكن لما كان للمطلق حق المراجعة، ما دامت المرأة في العدة، ولو بدون رضاها، وجب إعمال مقتضى الحالين، وهذا قول مالك لا يجوز للمطلق أن يستمتع بمطلقاته الرجعية، ولا أن يدخل عليها بدون إذن، ولو وطئها بدون قصد مراجعة أثم، ولكن لا حد عليه للشبهة، ووجب استبرأؤها من الماء الفاسد، ولو كانت رابعة لم يكن له تزوج امرأة أخرى، ما دامت تلك العدة .

وإنما وجبت لها النفقة لأنها محبوسة لانتظار مراجعته، ويشكل على قولهم أن عثمان قضى لها بالميراث إذا مات مطلقها وهي في العدة؛ قضى بذلك في امرأة عبد الرحمن بن عوف، بموافقة علي،

رواه في الموطأ، فيدفع الإشكال بأن انقضاء العدة شرط في إنفاذ الطلاق، وإنفاذ الطلاق مانع من الميراث، فما لم تنقض العدة، فالطلاق متردد بين الأعمال والإلغاء، فصار ذلك شكا في مانع الإرث، والشك في المانع يبطل أعماله.

وحمل أبو حنيفة، والليث بن سعد، البعولة على الحقيقة، فقالا الزوجية مستمرة بين المطلق الرجعي ومطلقاته؛ لأن الله سماهم بعولة وسوغا دخول المطلق عليها، ولو وطئها فذلك ارتجاع عند أبي حنيفة. وقال به الأوزاعي، والثوري، وابن أبي ليلى، ونسب إلى سعيد بن المسيب، والحسن، والزهري، وابن سيرين، وعطاء، وبعض أصحاب مالك. وأحسب أن هؤلاء قائلون ببقاء الزوجية بين المطلق ومطلقاته الرجعية.

(وأحق) قيل: هو بمعنى اسم الفاعل مسلوب المفاضلة، أتى به لإفادة قوة حقهم، وذلك مما يستعمل فيه صيغة أفعال، كقوله تعالى: (ولذكر الله أكبر) لا سيما إن لم يذكر بعدها مفضل عليه بحرف من، وقيل: هو تفضيل على بابه، والمفضل عليه محذوف، إشارة إليه في الكشف، وقرره التفتازاني بما تحصيله وتبينه: أن التفضيل بين صنفين حق مختلفين باختلاف المتعلق: هما حق الزوج إن رغب فيها، وحق المرأة في الامتناع من المراجعة إن أبتها، فصار المعنى: وبعولتهن أحق برد المطلقات، من حق المطلقات بالامتناع وقد نسج التركيب على طريقة الإيجاز.

وقوله (في ذلك) الإشارة بقوله (ذلك) إلى التبرص، بمعنى مدته، أي للبعولة حق الإرجاع في مدة القروء الثلاثة، أي بعد ذلك. كما هو مفهوم القيد. هذا تقرير معنى الآية، على أنها جاءت لتشريع حكم المراجعة في الطلاق ما دامت العدة، وعندني أن هذا ليس مجرد تشريع للمراجعة، بل الآية جامعة لأمرين: حكم المراجعة، وتحضيض المطلقين على مراجعة المطلقات، وذلك أن المتفارقين. لا بد أن يكون لأحدهما، أو لكليهما، رغبة في الرجوع، فالله الرجال بأنهم أولى بأن يرغبوا في مراجعة النساء، وأن يصفحوا عن الأسباب التي أوجبت الطلاق لأن الرجل هو مظنة البصيرة والاحتمال، والمرأة أهل الغضب والإباء.

والرد تقدم الكلام عليه عند قوله تعالى (حتى يردوكم عن دينكم) والمراد به هنا الرجوع إلى المعاشرة، وهو المراجعة، وتسمية المراجعة ردا يرجح أن الطلاق قد اعتبر في الشرع قطعا لعصمة النكاح، فهو إطلاق حقيقي على قول مالك، وأما أبو حنيفة ومن وافقوه فتأولوا التعبير بالرد: بأن العصمة في مدة العدة سائرة في سبيل الزوال عند انقضاء العدة، فسميت المراجعة ردا عن هذا السبيل الذي أخذت في سلوكه وهو رد مجازي.

وقوله (إن أرادوا إصلاحاً)، شرط قصد به الحث على إرادة الإصلاح، وليس هو للتقيد.

صفحة : 640

(ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم[228]) لا يجوز أن يكون ضمير لهن عائداً إلى أقرب مذكور، وهو المطلقات، على نسق الضمائر قبله؛ لأن المطلقات لم تبق بينهن وبين الرجال علقه، حتى يكون لهن حقوق، وعليهن حقوق، فتعين أن يكون ضمير لهن ضمير الأزواج النساء اللائي اقتضاهن قوله (بردهن) بقرينة مقابله بقوله (وللرجال عليهن درجة). فالمراد بالرجال في قوله (وللرجال) الأزواج، كأنه قيل: ولرجالهن عليهن درجة.

والرجل إذا أضيف إلى المرأة، فقيل: رجل فلانة، كان بمعنى الزوج، كما يقال للزوجة: امرأة فلان، قال تعالى (وامراته قائمة-إلا امرأتك).

ويجوز أن يعود الضمير إلى النساء في قوله (للذين يؤلون من نسائهم) بمناسبة أن الإيلاء من النساء هضم لحقوقهن، إذا لم يكن له سبب، فجاء هذا الحكم الكلي على ذلك السبب الخاص لمناسبة؛ فإن الكلام تدرج من ذكر النساء اللائي في العصمة، حين ذكر طلاقهن بقوله (وإن عزموا الطلاق)، إلى ذكر المطلقات بتلك المناسبة، ولما اختتم حكم الطلاق بقوله (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) صار أولئك النساء المطلقات زوجات، فعاد الضمير إليهن باعتبار هذا الوصف الجديد، الذي هو الوصف المبتدأ به في الحكم، فكان في الآية ضرب من رد العجز على الصدر، فعادت إلى أحكام الزوجات، بأسلوب عجيب: والمناسبة أن في الإيلاء من النساء تطاولا عليهن، وتظاهرا بما جعل الله للزوج من حق التصرف في العصمة، فناسب أن يذكرها بأن للنساء من الحق مثل ما للرجال.

وفي الآية احتباك، فالتقدير: ولهن على الرجال مثل الذي للرجال عليهن، فحذف من الأول لدلالة الآخر، وبالعكس. وكان الاعتناء بذكر ما للنساء من الحقوق على الرجال، وتشبيهه بما للرجال على النساء؛ لأن حقوق الرجال على النساء مشهورة، مسلمة من أقدم عصور البشر، فأما حقوق النساء فلم تكن مما يلتفت إليه أو كانت متهاونا بها، وموكولة إلى مقدار حظوة المرأة عند زوجها، حتى جاء الإسلام فأقامها. وأعظم ما أسست به هو ما جمعته هذه الآية.

وتقديم الظرف للاهتمام بالخبر؛ لأنه من الأخبار التي لا يتوقعها السامعون، فقدم ليصغي السامعون إلى المسند إليه، بخلاف ما لو أُرْفِقِل (ومثل الذي عليهن لهن بالمعروف) وفي هذا إعلان لحقوق النساء، وإصداع بها وإشادة بذكرها، ومثل ذلك من شأنه أن يتلقى بالاستغراب، فلذلك كان محل الاهتمام.

ذلك أن حال المرأة إزاء الرجل في الجاهلية، كانت زوجة أم غيرها، هي حالة كانت مختلطة بين مظهر كرامة، وتنافس عند الرغبة، ومظهر استخفاف، وقلة إنصاف، عند الغضب، فأما الأول فناشئ عما جبل عليه العربي من الميل إلى المرأة، وصدق المحبة، فكانت المرأة مطمح نظر الرجل، ومحل تنافسه، رغبة في الحصول عليها بوجه من وجوه المعاشرة المعروفة عندهم، وكانت الزوجة مرموقة من الزوج بعين الاعتبار والكرامة قال شاعرهم وهو مرة بن محكان السعدي:

يا ربة البيت قومي، غير صاغرة
ضمي إليك رجال القوم والقربا

صفحة : 641

فسماها ربة البيت وخاطبها خطاب المتلطف حين أمرها فأعقب الأمر بقوله (غير صاغرة) وأما الثاني فالرجل، مع ذلك، يرى الزوجة مجعولة لخدمته فكان إذا غاضبها أو ناشزته، ربما اشتد معها في خشونة المعاملة، وإذا تخالف رأبهما أرغمها على متابعتها، بحق أو بدونه، وكان شأن العرب في هذين المظهرين متفاوتا تفاوتهم في الحضارة والبداءة، وتفاوت أفرادهم في الكياسة والجلافة، وتفاوت حال نسائهم في الاستسلام والإباء والشرف وخلافه، روى البخاري عن عمر بن الخطاب أنه قال كنا معشر قريش نغلب النساء فلما قدمنا على الأنصار إذا قوم تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذون من أدب الأنصار فصخبت على امرأتي فراجعتني فأنكرت أن تراجعني قالت: ولم تنكر أن أراجعك فوالله إن أزواج النبي ليراجعنه وإن إداهن لتهجره اليوم حتى الليل فراعني ذلك وقلت: وقد خابت من فعلت ذلك منهن ثم جمعت على ثيابي فنزلت فدخلت على حفصة فقلت لها: أي حفصة أتغاضب إحدانك النبي اليوم حتى الليل؟ قالت: نعم فقلت: قد خبت وخسرت الحديث وفي رواية عن ابن عباس عنه كنا في الجاهلية لا نعد النساء شيئا فلما جاء الإسلام، وذكرهن الله رأينا لهن بذلك علينا حقا من غير أن ندخلهن في شئ من أمورنا ويتعين أن يكون هذا الكلام صدرا لما في الرواية الأخرى وهو قوله: كنا معشر قريش نغلب النساء، إلى

آخره. فدل على أن أهل مكة كانوا أشد من أهل المدينة في معاملة النساء. وأحسب أن سبب ذلك أن أهل المدينة كانوا من أزد اليمن، واليمن أقدم بلاد العرب حضارة، فكانت فيهم رقة زائدة. وفي الحديث جاءكم أهل اليمن هم أرق أفئدة وألين قلوبا، الإيمان يمان والحكمة يمانية وقد سمي عمر بن الخطاب ذلك أدبا فقال: فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار.

وكانوا في الجاهلية إذا مات الرجل كان أولياؤه أحق بامرأته، إن شاء بعضهم تزوجها إذا حلت له، وإن شاءوا زوجها بمن شاءوا، وإن شاءوا لم يزوجوها فبقيت بينهم، فهم أحق بذلك فنزلت آية (يأيتها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها).

وفي حديث الهجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة مع أصحابه، وأخى بين المهاجرين والأنصار، أخى بين عبد الرحمن بن عوف وبين سعد بن الربيع الأنصاري، فعرض سعد بن الربيع على عبد الرحمن أن يناصفه ماله وقال له انظر أي زوجتي شئت أنزل له عنها فقال عبد الرحمن بارك الله لك في أهلك ومالك الحديث. فلما جاء الإسلام بالإصلاح، كان من جملة ما أصلحه من أحوال البشر كافة، ضبط حقوق الزوجين بوجه لم يبق معه مدخل للهزيمة حتى الأشياء التي قد يخفي أمرها قد جعل لها التحكيم قال تعالى (وإن خفتن شقاق بينهما فاتبعوا حكما من أهله وحكما من أهلها إن يريدوا إصلاحا يوفق الله بينهما) وهذا لم يكن للشرائع عهد بمثله.

وأول إعلان هذا العدل بين الزوجين في الحقوق، كان بهاته الآية العظيمة، فكانت هذه الآية من أول ما أنزل في الإسلام.

صفحة : 642

والمثل أصله النظير والمشابه، كالشبه والمثل، وقد تقدم ذلك في قوله تعالى (مثلهم كمثل الذي استوقد نارا)، وقد يكون الشيء مثلا لشيء في جميع صفاته، وقد يكون مثلا له في بعض صفاته. وهي وجه الشبه. فقد يكون وجه المماثلة ظاهرا فلا يحتاج إلى بيانه، وقد يكون خفيا فيحتاج إلى بيانه، وقد ظهر هنا أنه لا يستقيم معنى المماثلة في سائر الأحوال والحقوق: أجناسا أو أنواعا أو أشخاصا؛ لأن مقتضى الخلقة، ومقتضى المقصد من المرأة والرجل، ومقتضى الشريعة، التخالف بين كثير من أحوال الرجال والنساء في نظام العمران والمعاشرة. فلا جرم يعلم كل السامعين أن ليست المماثلة في كل الأحوال، وتعين صرفها إلى معنى المماثلة في أنواع الحقوق

على إجمال تبينه تفاصيل الشريعة، فلا يتوهم أنه إذا وجب على المرأة أن تقم بيت زوجها، وأن تجهز طعامه، أنه يجب عليه مثل ذلك، كما لا يتوهم أنه كما يجب عليه الإنفاق على امرأته أنه يجب على المرأة الإنفاق على زوجها بل كما تقم بيته وتجهز طعامه يجب عليه هو أن يحرس البيت وأن يحضر لها المعجنة والغربال، وكما تحضن ولده يجب عليه أن يكفيها مؤنة الارتزاق كي لا تهمل ولده، وأن يتعهده بتعليمه وتأديبه، وكما لا تتزوج عليه بزواج في مدة عصمته، يجب عليه هو أن يعدل بينها وبين زوجة أخرى حتى لا تحس بهزيمة فتكون بمنزلة من لم يتزوج عليها، وعلى هذا القياس فإذا تأتت المماثلة الكاملة فتشرع، فعلى المرأة أن تحسن معاشرته زوجها، بدليل ما رتب على حكم النشوز، قال تعالى (واللاتي تخافون نشوزهن) وعلى الرجل مثل ذلك قال تعالى (وعاشروهن بالمعروف) وعليها حفظ نفسها عن غيره ممن ليس بزواج، وعليه مثل ذلك عمن ليست بزوجة (قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم) ثم قال: (وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن فروجهن) الآية (والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم) إلا إذا كانت له زوجة أخرى فلذلك حكم آخر، يدخل تحت قوله تعالى (وللرجل عليهن درجة) والمماثلة في بعث الحكمين، والمماثلة في الرعاية، ففي الحديث: الرجل راع على أهله والمرأة راعية في بيت زوجها، والمماثلة في التشاور في الرضاع، قال تعالى (فإن أرادا فصلا عن تراض منهما وتشاور) (وأتمروا بينكم بمعروف).

وتفاصيل هاته المماثلة، بالعين أو بالغاية، تؤخذ من تفاصيل أحكام الشريعة، ومرجعها إلى نفي الإضرار، وإلى حفظ مقاصد الشريعة من الأمة، وقد أوما إليها قوله تعالى (بالمعروف) أي لهن حق متلبسا بالمعروف، غير المنكر، من مقتضى الفطرة، والآداب، والمصالح، ونفي الإضرار، ومتابعة الشرع. وكلها مجال أنظار المجتهدين. ولم أر في كتب فروع المذاهب تبويبا لأبواب تجمع حقوق الزوجين. وفي سنن أبي داود، وسنن ابن ماجه، بابان أحدهما لحقوق الزوج على المرأة، والآخر لحقوق الزوج على الرجل، باختصار كانوا في الجاهلية يعدون الرجل مولي للمرأة فهي ولية، كما يقولون، وكانوا لا يدخرونها تربية، وإقامة وشفقة، وإحسانا، واختيار مصير، عند إرادة تزويجها، لما كانوا حريصين عليه من طلب الأكفاء، بيد أنهم كانوا، مع ذلك، لا يرون لها حقا في مطالبة بميراث ولا بمشاركة في اختيار مصيرها، ولا بطلب ما لها منهم، وقد أشار الله تعالى إلى بعض أحوالهم هذه في قوله (وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن-

وقال، فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن) فحدد الله لمعاملات النساء حدودا، وشرع لهن أحكاما، قد أعلنتها على الإجمال هذه الآية العظيمة، ثم فصلتها الشريعة تفصيلا، ومن لطائف القرآن في التنبيه إلى هذا عطف المؤمنات على المؤمنين عند ذكر كثير من الأحكام، أو الفضائل، وعطف النساء على الرجال.

صفحة : 643

وقوله (بالمعروف) الباء للملابسة، والمراد به ما تعرفه العقول السالمة، المجردة من الانحياز إلى الأهواء، أو العادات أو التعاليم الضالة، وذلك هو الحسن وهو ما جاء به الشرع نصا، أو قياسا، أو اقتضته المقاصد الشرعية، أو المصلحة العامة، التي ليس في الشرع ما يعارضها. والعرب تطلق المعروف على ما قابل المنكر أي وللنساء من الحقوق، مثل الذي عليهم ملابسا ذلك دائما للوجه غير المنكر شرعا، وعقلا، وتحت هذا تفاصيل كبيرة تؤخذ من الشريعة، وهي مجال لأنظار المجتهدين. في مختلف العصور والأقطار. فقول من يرى أن البنت البكر يجبرها أبوها على النكاح، قد سلبها حق المماثلة للابن، فدخل ذلك تحت الدرجة، وقول من منع جبرها وقال لا تزوج إلا برضاها قد أثبت لها حق المماثلة للذكر، وقول من منع المرأة من التبرع بما زاد على ثلثها إلا بإذن زوجها، قد سلبها حق المماثلة للرجل. وقول من جعلها كالرجل في تبرعها بما لها قد أثبت لها حق المماثلة للرجل. وقول من جعل للمرأة حق الخيار في فراق زوجها، إذا كانت به عاهة، قد جعل لها حق المماثلة، وقول من لم يجعل لها ذلك قد سلبها هذا الحق. وكل ينظر إلى أن ذلك من المعروف، أو من المنكر. وهذا الشأن في كل ما أجمع عليه المسلمون من حقوق الصنفين، وما اختلفوا فيه من تسوية بين الرجل والمرأة، أو من تفرقة، كل ذلك منظور فيه إلى تحقيق قوله تعالى (بالمعروف) قطعا أو ظنا فكونوا من ذلك بمحل التيقظ، وخذوا بالمعنى دون التلفظ.

ودين الإسلام حري بالعناية بإصلاح شأن المرأة، وكيف لا وهي نصف النوع الإنساني، والمربية الأولى، التي تفيض التربية السالكة إلى النفوس قبل غيرها، والتي تصادف عقولا لم تمسها وسائل الشر، وقلوبا لم تنفذ إليها خراطيم الشيطان. فإذا كانت تلك التربية خيرا، وصدقا، وصوابا، وحقا، كانت أول ما ينتقش في تلك الجواهر الكريمة، وأسبق ما يمتزج بتلك الفطر السليمة، فهيأت لأمثالها، من

خواطر الخير، منزلا رحبا، ولم تغادر لأغيارها من الشرور كرامة ولا حبا.

ودين الإسلام دين تشريع ونظام، فلذلك جاء بإصلاح حال المرأة، ورفع شأنها لتتهدأ الأمة الداخلة تحت حكم الإسلام، إلى الارتقاء وسيادة العالم.

وقوله (وللرجال عليهن درجة) إثبات لتفضيل الأزواج. في حقوق كثيرة على نساءهم لكيلا يظن أن المساواة المشروعة بقوله (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) مطردة، ولزيادة بيان المراد من قوله (بالمعروف)، وهذا التفضيل ثابت على الإجمال لكل رجل، ويظهر أثر هذا التفضيل عند نزول المقتضيات الشرعية والعادية.

وقوله (وللرجال) خبر عن درجة، قدم للاهتمام بما تفيد اللام من معنى استحقاقهم تلك الدرجة، كما أشير إلى ذلك الاستحقاق في قوله تعالى (الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض) وفي هذا الاهتمام مقصدان أحدهما دفع توهم المساواة بين الرجال والنساء في كل الحقوق، توهما من قوله أنفا (ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف) وثانيهما تحديد إيثار الرجال على النساء بمقدار مخصوص، لإبطال إيثارهم المطلق، الذي كان متبعا في الجاهلية.

والرجال جمع رجل، وهو الذكر البالغ من الآدميين خاصة، وأما قولهم: امرأة رجلة الرأي، فهو على التشبيه أي تشبه الرجل. والدرجة ما يرتقي عليه في سلم أو نحوه، وصيغت بوزن فعلة من درج إذا انتقل على بطاء، ومهل، يقال: درج الصبي، إذا ابتدأ في المشي، وهي هنا استعارة للرفعة المكنى بها عن الزيادة في الفضيلة الحقوقية، وذلك أنه تقرر تشبيه المزية في الفضل بالعلو والارتفاع، فتبع ذلك تشبيه الأفضلية بزيادة الدرجات في سير الصاعد، لأن بزيادتها زيادة الارتفاع، ويسمون الدرجة إذا نزل منها النازل: دركة، لأنه يدرك بها المكان النازل إليه. والعبرة بالمقصد الأول. فإن كان القصد من الدرجة الارتفاع كدرجة السلم والعلو فهي درجة وإن كان القصد النزول كدرج الداموس فهي دركة، ولا عبرة بنزول الصاعد، وصعود النازل.

صفحة : 644

وهذه الدرجة اقتضاها ما أودعه الله في صنف الرجال: من زيادة القوة العقلية، والبدنية، فإن الذكورة في الحيوان تمام في الخلقة، ولذلك نجد صنف الذكر في كل أنواع الحيوان أذكى من الأنثى،

وأقوى جسما، وعزما، وعن إرادته يكون الصدر، ما لم يعرض للخلقة عارض يوجب انحطاط بعض أفراد الصنف، وتفوق بعض أفراد الآخر نادرا، فلذلك كانت الأحكام التشريعية الإسلامية جارية على وفق النظم التكوينية، لأن واضع الأمرين واحد.

وهذه الدرجة هي ما فضل به الأزواج على زوجاتهم: من الإذن بتعدد الزوجة للرجل، دون أن يؤذن بمثل ذلك للأثى، وذلك اقتضاه التزايد في القوة الجسمية، ووفرة عدد الإناث في مواليد البشر، ومن جعل الطلاق بيد الرجل دون المرأة، والمراجعة في العدة كذلك، وذلك اقتضاه التزايد في القوة العقلية وصدق التأمل، وكذلك جعل المرجع في اختلاف الزوجين إلى رأي الزوج في شئون المنزل، لأن كل اجتماع يتوقع حصول تعارض المصالح فيه، يتعين أن يجعل له قاعدة في الانفصال والصدر عن رأي واحد معين، من ذلك الجمع، ولما كانت الزوجية اجتماع ذاتين لزم جعل إحداهما مرجعا عند الخلاف، ورجح جانب الرجل لأن به تأسست العائلة، ولأنه مظنة الصواب غالبا، ولذلك إذا لم يمكن التراجع، واشتد بين الزوجين النزاع، لزم تدخل القضاء في شأنهما، وترتب على ذلك بعث الحكمين كما في آية (وإن خفتم شقاق بينهما).

ويؤخذ من الآية حكم حقوق الرجال غير الأزواج، بلحن الخطاب، لمساواتهم للأزواج في صفة الرجولة التي كانت هي العلة في ابتزازهم حقوق النساء في الجاهلية فلما أسست الآية حكم المساواة والتفضيل، بين الرجال والنساء. الأزواج إبطالا لعمل الجاهلية، أخذنا منها حكم ذلك بالنسبة للرجال غير الأزواج على النساء، كالجهد، وذلك مما اقتضته القوة الجسدية، وكبعض الولايات المختلف في صحة إسنادها إلى المرأة، والتفضيل في باب العدالة، وولاية النكاح، والرعاية، وذلك مما اقتضته القوة الفكرية، وضعفها في المرأة وسرعة تأثرها، وكالتفضيل في الإرث وذلك مما اقتضته رئاسة العائلة الموجبة لفرط الحاجة إلى المال، وكالإيجاب على الرجل إنفاق زوجه، وإنما عدت هذه درجة، مع أن للنساء أحكاما لا يشاركن فيها الرجال كالحضانة، تلك الأحكام التي أشار إليها قوله تعالى (للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن) لأن ما أمتاز به الرجال كان من قبيل الفضائل.

فأما تأديب الرجل المرأة إذا كانا زوجين، فالظاهر أنه شرعت فيه تلك المراتب رعا لأحوال طبقات الناس، مع احتمال أن يكون المراد من قوله (واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن) أن ذلك يجريه ولاة الأمور، ولنا فيه نظر عندما نصل إليه إن شاء الله تعالى.

وقوله (والله عزيز حكيم) العزيز: القوي، لأن العزة في كلام العرب القوة (ليخرجن الأعرز منها الأذل) وقال شاعرهم: وإنما العزة للكائر والحكيم: المتقن الأمور في وضعها، من الحكمة كما تقدم.

والكلام تذييل وإقناع للمخاطبين، وذلك أن الله تعالى لما شرع حقوق النساء كان هذا التشريع مظنة المتلقي بفرط التحرج من الرجال، الذين ما اعتادوا أن يسمعوا أن للنساء معهم حظوظا، غير حظوظ الرضا، والفضل، والسخاء، فأصبحت لهن حقوق يأخذنها من الرجال كرها، إن أبوا، فكان الرجال بحيث يرون في هذا ثلما لعزتهم، كما أنبا عنه حديث عمر بن الخطاب المتقدم، فبين الله تعالى أن الله عزيز أي قوي لا يعجزه أحد، ولا ينفي أحدا، وأنه حكيم يعلم صلاح الناس، وأن عزته تؤيد حكمته فينفذ ما اقتضته الحكمة بالتشريع، والأمر الواجب امتثاله، ويحمل الناس على ذلك وإن كرهوا.

(الطلاق مرتان فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان)

صفحة : 645

استئناف لذكر غاية الطلاق، الذي يملكه الزوج من امرأته، نشأ عن قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحا) وعن بعض ما يشير إليه قوله تعالى (وللرجال عليهن درجة) فإن الله تعالى أعلن أن للنساء حقا، كحق الرجال، وجعل للرجال درجة زائدة: منها أن لهم حق الطلاق، ولهم حق الرجعة لقوله (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) ولما كان أمر العرب في الجاهلية جاريا على عدم تحديد نهاية الطلاق، كما سيأتي قريبا، ناسب أن يذكر عقب ذلك كله حكم تحديد الطلاق، إفادة للتشريع في هذا الباب ودفعاً لما قد يعلق أو يعلق بالأوهام في شأنه.

روى مالك في جامع الطلاق من الموطأ: عن هشام بن عروة عن أبيه أنه قال: كان الرجل إذا طلق امرأته ثم ارتجعها قبل أن تنقضي عدتها كان له ذلك وإن طلقها ألف مرة فعمد رجل إلى امرأته فطلقها حتى إذا شارفت انقضاء عدتها راجعها ثم طلقها ثم قال والله لا أويك ولا تحلين أبدا فأنزل الله تعالى (الطلاق مرتان فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان) فاستقبل الناس الطلاق جديدا من يومئذ من كان طلق منهم أو لم يطلق).

وروى أبو داود، والنسائي عن ابن عباس قريبا منه. ورواه الحاكم في مستدركه إلى عروة بن الزبير عن عائشة، قالت: لم يكن للطلاق وقت يطلق الرجل امرأته ثم يراجعها ما لم تنقض العدة

وكان بين رجل من الأنصار وبين أهله بعض ما يكون بين الناس فقال: والله لا تركتك لا أيما ولا ذات زوج فجعل يطلقها حتى إذا كادت العدة أن تنقضي راجعها ففعل ذلك مرارا فأنزل الله تعالى (الطلاق مرتان)، وفي ذلك روايات كثيرة تقارب هذه، وفي سنن أبي داود: باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث وأخرج حديث ابن عباس أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك ونزل (الطلاق مرتان). فالآية على هذا إبطال لما كان عليه أهل الجاهلية، وتحديد لحقوق البعولة في المراجعة. والتعريف في قوله الطلاق تعريف الجنس، على ما هو المتبادر في تعريف المصادر، وفي مساق التشريع، فإن التشريع يقصد بيان الحقائق الشرعية، نحو قوله (وأحل الله البيع) وقوله (وإن عزموا الطلاق) وهذا التعريف هو الذي أشار صاحب الكشاف إلى اختياره، فالمقصود هنا الطلاق الرجعي الذي سبق الكلام عليه أنفا في قوله (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) فإنه الطلاق الأصلي، وليس في أصل الشريعة طلاق بائن غير قابل للمراجعة لذاته، إلا الطلقة الواقعة الثالثة، بعد سبق طلقتين قبلها فإنها مبينة بعد وأما ما عداها من الطلاق البائن الثابت بالسنة، فبينوته لحق عارض كحق الزوجة فيما تعطيه من مالها في الخلع، ومثل الحق الشرعي في تطليق اللعان، لمظنة انتفاء حسن المعاشرة، بعد أن تلاعنا، ومثل حق المرأة في حكم الحاكم لها بالطلاق للإضرار بها، وحذف وصف الطلاق، لأن السياق دال عليه، فصار التقدير: الطلاق الرجعي مرتان. وقد أخبر عن الطلاق بأنه مرتان، فعلم أن التقدير: حق الزوج في إيقاع التطليق الرجعي مرتان، فأما الطلقة الثالثة فليست برجعية. وقد دل على هذا قوله تعالى بعد ذكر المرتين (فامسك بمعروف) وقوله بعده (فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره) الآية وقد روى مثل هذا التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم: روى أبو بكر بن أبي شيبة أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال أرأيت قول الله تعالى (الطلاق مرتان) فأين الثالثة فقال رسول الله عليه السلام: إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) وسؤال الرجل عن الثالثة، يقتضي أن نهاية الثلاث كانت حكما معروفا إما من السنة، وإما من بقية الآية، وإنما سأل عن وجه قوله مرتان.

ولما كان المراد بيان حكم جنس الطلاق، باعتبار حصوله من فاعله، وهو إنما يحصل من الأزواج كان لفظ الطلاق أيلا إلى معنى التطليق، كما يؤول السلام إلى معنى التسليم.

وقوله مرتان، ثنية مرة، والمرة في كلامهم الفعلة الواحدة من موصوفها، أو مضافها، فهي لا تقع إلا جارية على حدث، بوصف ونحوه، أو بإضافة ونحوها، وتقع مفردة، ومثناة، ومجموعة، فتدل على عدم تكرر الفعل، أو تكرر فعله تكررا واحدا، أو تكرر تكرر متعددا، قال تعالى (سنعذبهم مرتين) وتقول العرب (نهيتك غير مرة فلم تنته) أي مرارا، وليس لفظ المرة بمعنى الواحدة من الأشياء الأعيان، ألا ترى أنك تقول: أعطيتك درهما مرتين، إذا أعطيته درهما ثم درهما، فلا يفهم أنك أعطيته درهمنين مقترنين، بخلاف قولك أعطيتك درهمنين.

فقوله تعالى (الطلاق مرتان) يفيد أن الطلاق الرجعي، شرع فيه حق التكرير إلي حد مرتين. مرة عقب مرة أخرى لا غير، فلا يتوهم منه، في فهم أهل اللسان، أن المراد: الطلاق لا يقع إلا طلقتين مقترنتين لا أكثر ولا أقل، ومن توهم ذلك فاحتاج إلى تأويل لدفعه فقد أبعد عن مجارى الاستعمال العربي، ولقد أكثر جماعة من متعاطي التفسير الاحتمالات في هذه الآية والتفرع عليها، مدفوعين بأفهام مولدة، ثم طبقوها على طرائق جدلية في الاحتجاج لاختلاف المذاهب في إثبات الطلاق البدعي أو نفيه، وهم في إرخائهم طول القول ناكبون عن معاني الاستعمال، ومن المحققين من لم يفته المعنى ولم تف به عبارته كما وقع في الكشف.

ويجوز أن يكون تعريف الطلاق تعريف العهد، والمعهود هو ما يستفاد من قوله تعالى (والمطلقات يتربصن) إلى قوله (وبعولتهن أحق بردهن) فيكون كالعهد في تعريف الذكر في قوله تعالى (وليس الذكر كالأنثى) فإنه معهود مما استفيد من قوله (إني نذرت لك ما في بطني محررا).

وقوله (فإمساك بمعروف) جملة مفرعة على جملة (الطلاق مرتان) فيكون الفاء للتعقيب في مجرد الذكر، لا في وجود الحكم. وإمساك خبر مبتدأ محذوف، تقديره فالشأن أو فالأمر إمساك بمعروف أو تسريح، على طريقة (فصبر جميل) وإذ قد كان الإمساك والتسريح ممكنين عند كل مرة من مرتي الطلاق، كان المعنى فإمساك أو تسريح في كل مرة من المرتين، أي شأن الطلاق أن تكون كل مرة منه معقبة بإرجاع بمعروف أو ترك بإحسان، أي دون ضرار في كلتا الحالتين.

وعليه فإمساك وتسريح مصدران، مراد منهما الحقيقة والاسم، دون إرادة نيابة عن الفعل، والمعنى أن المطلق على رأس أمره فإن كان راغبا في امرأته فشأنه إمساكها أي مراجعتها، وإن لم

يكن راغبا فيها فشأنه ترك مراجعتها فتسرح، والمقصود من هذه الجملة إدماج الوصاية بالإحسان في حال المراجعة، وفي حال تركها، فإن الله كتب الإحسان على كل شيء، إبطالا لأفعال أهل الجاهلية؛ إذ كانوا قد يراجعون المرأة بعد الطلاق ثم يطلقونها دواليك، لتبقى زمنا طويلا في حالة ترك إضرار بها، إذ لم يكن الطلاق عندهم منهيًا إلى عدد لا يملك بعده المراجعة، وفي هذا تمهيد لما يرد بعده من قوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما أتيتموهن شيئا) الآية. ويجوز أن يكون إمساك وتسريح مصدرين جعلنا بدلين من فعليهما، على طريقة المفعول المطلق الآتي بدلا من فعله، وأصلهما النصب، ثم عدل عن النصب إلى الرفع لإفادة معنى الدوام، كما عدل عن النصب إلى الرفع في قوله تعالى (قال سلام) وقد مضى أول سورة الفاتحة، فيكون مفيدا معنى الأمر، بالنبأ عن فعله، ومفيدا الدوام بإيراد المصدرين مرفوعين، والتقدير فأميكوا أو سرحوا. فتبين أن الطلاق حدد بمرتين، قابلة كل منهما للإمساك بعدها، والتسريح بإحسان توسعة على الناس ليرتأوا بعد الطلاق ما يليق بحالهم وحال نساءهم، فلعلهم تعرض لهم ندامة بعد ذوق الفراق ويحسوا ما قد يغفلون عن عواقبه حين إنشاء الطلاق، عن غضب أو عن ملالة، كما قال تعالى (لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) وقوله (ولا تمسكوهن ضارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا) وليس ذلك ليتخذوه ذريعة للإضرار بالنساء كما كانوا يفعلون قبل الإسلام. وقد ظهر من هذا أن المقصود من الجملة هو الإمساك أو التسريح المطلقين وأما تقييد الإمساك بالمعروف، والتسريح بالإحسان، فهو إدماج لوصية أخرى في كلتا الحالتين، إدماجا للإرشاد في أثناء التشريع.

صفحة : 647

وقدم الإمساك على التسريح إيماء إلى أنه الأهم، المرغب فيه في نظر الشرع. والإمساك حقيقته قبض اليد على شيء مخافة أن يسقط أو يتفلت، وهو هنا استعارة لدوام المعاشرة. والتسريح ضد الإمساك في معنياه: الحقيقي، والمجازي، وهو مستعار هنا لإبطال سبب المعاشرة بعد الطلاق، وهو سبب الرجعة ثم استعارة ذلك الإبطال للمفارقة فهو مجاز بمرتين. والمعروف هنا هو ما عرفه الناس في معاملاتهم من الحقوق التي قررها الإسلام أو قررتها العادات التي لا تنافي أحكام الإسلام.

وهو يناسب الإمساك، لأنه يشتمل على أحكام العصمة كلها من إحسان معاشرة، وغير ذلك، فهو أعم من الإحسان. وأما التسريح فهو فراق ومعروفه منحصر في الإحسان إلى المفارقة بالقول الحسن، والبذل بالمتعة، كما قال تعالى (فمتعوهن وسرحوهن سراحاً جميلاً) وقد كان الأزواج يظلمون المطلقات ويمنعونهن من حليهن، ورياشهن، ويكثرون الطعن فيهن قال ابن عرفة، في تفسيره: فإن قلت هلا قيل فإمساك بإحسان أو تسريح بمعروف قلت عادتهم يجيبون بأن المعروف أخف من الإحسان إذ المعروف حسن العشرة وإعطاء حقوق الزوجية، والإحسان ألا يظلمها من حقها فيقتضي إعطاء وبذل المال أشق على النفوس من حسن المعاشرة فجعل المعروف مع الإمساك المقتضي دوام العصمة، إذ لا يضر تكرره وجعل الإحسان الشاق مع التسريح الذي لا يتكرر .

وقد أخذ قوم من الآية منع الجمع بين الطلاق الثلاث في كلمة، بناء على أن المقصود من قوله مرتان التفريق وسنذكر ذلك عند قوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له من بعد) الآية.

(ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به)

يجوز أن تكون الواو اعتراضية، فهو اعتراض بين المتعاطفين. وهما قوله (فإمساك) وقوله (فإن طلقها) ويجوز أن تكون معطوفة على (أو تسريح بإحسان) لأن من إحسان التسريح إلا يأخذ المسرح وهو المطلق عوضاً عن الطلاق، وهذه مناسبة مجيء هذا الإعتراض، وهو تفنن بديع في جمع التشريعات والخطاب للأمة، ليأخذ منه كل أفرادها ما يختص به، فالزوج يقف عن أخذ المال: وولي الأمر يحكم بعدم لزومه، وولي الزوجة أو كبير قبيلة الزوج يسعى ويأمر وينهي وقد كان شأن العرب أن يلي هذه الأمور ذوو الرأي من قرابة الجانبين وبقية الأمة تأمر بالامثال لذلك، وهذا شأن خطابات القرآن في التشريع كقوله (ولا تؤتوا السفهاء أموالكم) إلى قوله (وارزقوهم فيها) وإليه أشار صاحب الكشاف، وقال ابن عطية، والقرطبي، وصاحب الكشاف: الخطاب في قوله (ولا يحل لكم) للأزواج بقريئة قوله (أن تأخذوا) وقوله (آتيتموهن) والخطاب في قوله (فإن خفتم ألا يقيما حدود الله) للحكام، لأنه لو كان للأزواج ل قيل: فإن خفتم ألا تقيموا أو ألا تقيما، قال في الكشاف: ونحو ذلك غير عزيز في القرآن اه يعني لظهور مرجع كل ضمير من قرائن المقام ونظيره في الكشاف بقوله تعالى في سورة الصف (وبشر المؤمنين) على رأي صاحب الكشاف، إذ جعله معطوفاً على (تؤمنون بالله ورسوله) إلخ لأنه في معنى آمنوا وجاهدوا أي فيكون معطوفاً على الخطابات العامة للأمة، وإن كان التبشير خاصاً به

الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنه لا يتأتى إلا منه. وأظهر من تنظير صاحب الكشف أن تنظره بقوله تعالى، فيما يأتي: (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن) إذ خوطب فيه المطلق والعاصل، وهما متغايران.

والضمير المؤنث في (أيتموهن) راجع إلى (المطلقات)، المفهوم من قوله (الطلاق مرتان) لأن الجنس يقتضي عددا من المطلقين والمطلقات، وجوز في الكشاف أن يكون الخطاب كله للحكام وتؤول قوله (أن تأخذوا).

وقوله (مما أيتموهن) بأن إسناد الأخذ والإتيان للحكام، لأنهم الذين يأمرن بالأخذ والإعطاء، ورجحه البيضاوي بسلامته من تشويش الضمائر بدون نكته التفات ووهنة صاحب الكشاف وغيره بأن الخلع قد يقع بدون ترافع، فما آتاه الأزواج لأزواجهم من المهور لم يكن أخذه على يد الحاكم فبطل هذا الوجه، ومعنى لا يحل لا يجوز ولا يسمح به، واستعمال الحل والحرمة، في هذا المعنى وضده، قديم في العربية، قال عنتره:

صفحة : 648

يا شاة ما قنص لمن حلت له
على وليتها لم تحرم وقال كعب:
إذا يساور قرنا لا يحل له
القرن إلا وهو مجدول وجيء بقوله (شيئا) لأنه من النكرات،
المتوعدة في الإبهام، تحذيرا من أخذ أقل قليل بخلاف ما لو قال
مالا أو نحوه، وهذا الموقع من محاسن مواقع كلمة شيء التي أشار
إليها الشيخ في دلائل الإعجاز. وقد تقدم بسط ذلك عند قوله تعالى
(ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع).
وقوله (إلا أن يخافا) قرأه الجمهور بفتح ياء الغيبة، فالفاعل مسند
للفاعل، والضمير عائد إلى المتخلعين المفهومين من قوله (أن
تأخذوا مما أيتموهن شيئا) وكذلك ضمير (يخافا ألا يقيما) وضمير فلا
جناح عليهما، وأسند هذا الفعل لهما دون بقية الأمة لأنهما اللذان
يعلمان شأنهما. وقرأ حمزة، وأبو جعفر، ويعقوب بضم ياء الغائب
والفعل مبني للنائب والضمير للمتخالفين؛ والفاعل محذوف هو ضمير
المخاطبين؛ والتقدير: إلا أن تخافوهما ألا يقيما حدود الله.
والخوف توقع حصول ما تكرهه النفس وهو ضد الأمن. ويطلق على
أثره وهو السعي في مرضاة المخوف منه، وامثال أوامره كقوله
(فلا تخافوهم وخافوني إن كنتم مؤمنين) وترادفه الخشية، لأن عدم

حرمت

أن يترك

إقامة حدود الله مما يخافه المؤمن، والخوف يتعدى إلى مفعول واحد، قال تعالى (فلا تخافوهم).

وقال الشاعر يهجو رجلا من فقعات أكل كلبه واسمه حبتر:
يا حبتر لم أكلته لمة
عليه حرمة وخرج ابن جني في شرح الحماسة، عليه قول الأحوص فيها، على أحد تأويلين:

فإذا تزول على متخبط
بوادره على الأقران وحذفت على في الآية لدخولها على أن
المصدرية.

وقد قال بعض المفسرين: إن الخوف هنا بمعنى الظن، يريد ظن المكروه؛ إذ الخوف لا يطلق إلا على حصول ظن المكروه وهو خوف بمعناه الأصلي.

وإقامة حدود الله فسرهما مالك رحمه الله: بأنها حقوق الزوج وطاعته والبر به، فإذا أضاعت المرأة ذلك فقد خالفت حدود الله. وقوله (فلا جناح عليهما فيما افتدت به) رفع الإثم عليهما، ويدل على أن باذل الحرام لأخذه مشارك له في الإثم، وفي حديث ربا الفضل (الآخذ والمعطي في ذلك سواء)، وضمير (افتدت به) لجنس المخالعة، وقد تمحض المقام لأن يعاد الضمير إليها خاصة؛ لأن دفع المال منها فقط.

وظاهر عموم قوله (فيما افتدت به) أنه يجوز حينئذ الخلع بما زاد على المهر وسيأتي الخلاف فيه.

ولم يختلف علماء الأمة أن المراد بالآية أخذ العوض على الفراق، وإنما اختلفوا في هذا الفراق هل هو طلاق أو فسخ، فذهب الجمهور إلى أنه طلاق ولا يكون إلا بائنا؛ إذ لو لم يكن بائنا لما ظهرت الفائدة في بذل العوض، وبه قال عثمان، وعلي، وابن مسعود، والحسن، وعطاء، وابن المسيب، والزهري، ومالك، وأبو حنيفة، والثوري، والأوزاعي، والشعبي، والنخعي، ومجاهد، ومكحول. وذهب فريق إلى أنه فسخ، وعليه ابن عباس، وطاووس، وعكرمة، وإسحاق، وأبو ثور، وأحمد بن حنبل، وكل من قال: إن الخلع لا يكون إلا بحكم الحاكم. واختلف قول الشافعي في ذلك، فقال مرة هو طلاق؛ وقال مرة ليس بطلاق، وبعضهم يحكي عن الشافعي أن الخلع ليس بطلاق، إلا أن ينوي بالمخالعة الطلاق، والصواب أنه طلاق لتقرر عصمة صحيحة، فإن أرادوا بالفسخ ما فيه من إبطال العصمة الأولى فما الطلاق كله إلا راجعا إلى الفسوخ، وتظهر فائدة هذا الخلاف في الخلع الواقع بينهما. بعد أن طلق الرجل طليقتين، فعند الجمهور طليقة الخلع الثالثة فلا تحل لمخالعتها إلا بعد زوج، وعند

ابن عباس، وأحمد بن حنبل، وإسحاق، ومن وافقهم: لا تعد طلقة،
ولهما أن يعقدا نكاحا مستأنفا.
وقد تمسك بهذه الآية سعيد بن جبير، والحسن، وابن سيرين، وزياد
بن أبي سفيان، فقالوا: لا يكون الخلع إلا بحكم الحاكم لقوله تعالى
(فإن خفتم ألا يقيما حدود الله).
والجمهور على جواز إجراء الخلع بدون تخاصم، لأن الخطاب ليس
صريحا للحكام وقد صح عن عمر، وعثمان، وابن عمر، أنهم رأوا
جوازه بدون حكم حاكم.

صفحة : 649

والجمهور أيضا على جواز أخذ العوض على الطلاق، إن طابت به
نفس المرأة، ولم يكن عن إضرار بها. وأجمعوا على أنه إن كان عن
إضرار بهن فهو حرام عليه، فقال مالك إذا ثبت الإضرار يمضي
الطلاق، ويرد عليها مالها. وقال أبو حنيفة: هو ماض ولكنه يأثم بناء
على أصله في النهي، إذا كان الخارج عن ماهية المنهي عنه. وقال
الزهري، والنخعي، وداود: لا يجوز إلا عند النشوز والشقاق. والحق أن
الآية صريحة في تحريم أخذ العوض عن الطلاق إلا إذا خيف فساد
المعاشرة بالألا تحب المرأة زوجها، فإن الله أكد هذا الحكم إذ قال
(إلا أن يخاف ألا يقيما حدود الله) لأن مفهوم الاستثناء قريب من
الصريح في أنهما إن لم يخافا ذلك لا يحل الخلع، وأكده بقوله (فإن
خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) فإن
مفهومه أنهما إن لم يخافا ذلك ثبت الجناح، ثم أكد ذلك كله بالنهي
بقوله (تلك حدود الله فلا تعتدوها) ثم بالوعيد بقوله (ومن يتعد حدود
الله فأولئك هم الظالمون) وقد بين ذلك كله قضاء رسول الله صلى
الله عليه وسلم بين جميلة بنت أو أخت عبد الله بن أبي بن
سلول، وبين زوجها ثابت بن قيس بن شماس؛ إذ قالت له يا
رسول الله لا أنا ولا ثابت. أو لا يجمع رأسي ورأس ثابت شيء،
والله ما أعتب عليه في دين ولا خلق ولكني أكره الكفر في
الإسلام لا أطيقه بغضا فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم
أتردين عليه حديقته التي أصدقك قالت نعم وأزيدة زاد في
رواية قال أما الزائد فلا وأجاب الجمهور بأن الآية لم تذكر قوله
(إلا أن يخاف ألا يقيما حدود الله) على وجه الشرط بل لأنه الغالب
من أحوال الخلع، ألا يرى قوله تعالى (فإن طبن لكم عن شيء منه
نفسا فكلوه هنيئا مريئا) هكذا أجاب المالكية، كما في أحكام ابن
العربي، وتفسير القرطبي. وعندني أنه جواب باطل، ومتمسك بلا

طائل، أما إنكار كون الوارد في هاته الآية شرطا، فهو تعسف،
وصرف للكلام عن وجهه، كيف وقد دل بثلاثة منطوقات وبمفهومين
وذلك قوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا) فهذا نكرة
في سياق النفي، أي لا يحل أخذ أقل شيء، وقوله (إلا أن
يخافا) ففيه منطوق ومفهوم، وقوله (فإن خفتن) ففيه كذلك، ثم إن
المفهوم الذي يجيء مجيء الغالب هو مفهوم القيود التوابع كالصفة،
والحال، والغاية، دون ما لا يقع في الكلام إلا لقصد الاحتراز،
كالاستثناء، والشرط. وأما الاحتجاج للجواز بقوله (فإن طين لكم عن
شيء منه نفسا)، فمورده في عفو المرأة عن بعض الصداق، فإن
ضمير (منه) عائد إلى الصداقات، لأن أول الآية (وأتوا النساء
صداقتهن نحلة فإن طين لكم) الآية فهو إرشاد لما يعرض في حال
العصمة، مما يزيد الألفة، فلا تعارض بين الآيتين ولو سلمنا التعارض
لكان يجب على الناظر سلوك الجمع بين الآيتين أو الترجيح.
واختلفوا في جواز أخذ الزائد على ما أصدقها المفارق، فقال
طاووس، وعطاء والأوزاعي وإسحاق، وأحمد: لا يجوز أخذ الزائد، لأن
الله تعالى خصه هنا بقوله: (مما آتيتموهن) واحتجوا بأن النبي صلى
الله عليه وسلم قال لجميلة، لما قالت له: أرد عليه حديقته وأزیده
أما الزائد فلا أخرجه الدارقطني عن ابن جريح. وقال الجمهور: يجوز
أخذ الزائد لعموم قوله تعالى (فلا جناح عليهما فيما افتدت
به) واحتجوا بما رواه الدارقطني عن أبي سعيد الخدري: أن أخته
كانت تحت رجل من الأنصار، تزوجها على حديقة، فوقع بينهما كلام
فترافعا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها أتردين
عليه حديقته ويطلقك قالت: نعم وأزیده، فقال لها ردي عليه
حديقته وزبيده وبأن جميلة لما قالت له: وأزیده لم ينكر عليها.
وقال مالك: ليس من مكارم الأخلاق ولم أر أحدا من أهل العلم
يكره ذلك أي يحرمه، ولم يصح عنده ما روى أما الزائد فلا
والحق أن الآية ظاهرة في تعظيم أمر أخذ العوض على الطلاق،
وإنما رخصه الله تعالى إذا كانت الكراهية والنفرة من المرأة في
مبدأ المعاشرة، دفعا للأضرار عن الزوج في خسارة ما دفعه من
الصداق الذي لم ينتفع منه بمنفعة؛ لأن الغالب أن الكراهية تقع في
مبدأ المعاشرة لا بعد التعاشر.

صفحة : 650

فقوله: (مما آتيتموهن)، ظاهر في أن ذلك هو محل الرخصة، لكن
الجمهور تأولوه بأنه هو الغالب فيما يحذف بالأزواج، وأنه لا يبطل

عموم قوله (فيما أفتدت) وقد أشار مالك بقوله: ليس من مكارم الأخلاق، إلى أنه لا يراه موجبا للفساد والنهي؛ لأنه ليس مما يختل به ضروري أو حاجي، بل هو آيل إلى التحسينات، وقد مضى عمل المسلمين على جوازه واختلفوا في هذه الآية هل هي محكمة أم منسوخة: فالجمهور على أنها محكمة، وقال فريق: منسوخة بقوله تعالى، في سورة النساء (وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا) ونسبه القرطبي لبكر بن عبد الله المزني، وهو قول شاذ، ومورد آية النساء في الرجل يريد فراق امرأته، فيحرم عليه أن يفارقها، ثم يزيد فيأخذ منها مالا، بخلاف آية البقرة فهي في إرادة المرأة فراق زوجها عن كراهية.

(تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون[229]) جملة (تلك حدود الله فلا تعتدوها) معترضة بين جملة (ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا) وما اتصل بها، وبين الجملة المفرعة عليها وهي (فإن طلقها فلا تحل له من بعد) الآية. ومناسبة الاعتراض ما جرى في الكلام الذي قبلها من منع أخذ العوض عن الطلاق، إلا في حالة الخوف من ألا يقيما حدود الله، وكانت حدود الله مبينة في الكتاب والسنة، فجيء بهذه الجملة المعترضة تبينا؛ لأن منع أخذ العوض على الطلاق هو من حدود الله.

وحُدود الله استعارة للأوامر والنواهي الشرعية، بقرينة الإشارة، شُبِهُت بالحدود التي هي الفواصل المجعولة بين أملاك الناس، لأن الأحكام الشرعية، تفصل بين الحلال والحرام، والحق والباطل وتفصل بين ما كان عليه الناس قبل الإسلام، وما هم عليه بعده. والإقامة في الحقيقة، الإظهار والإيجاد، يقال: أقام حدا لأرضه، وهي هنا استعارة للعمل بالشرع تبعا لاستعارة الحدود للأحكام الشرعية، وكذلك إطلاق الاعتداء الذي هو تجاوز الحد على مخالفة حكم الشرع، هو استعارة تابعة لتشبيه الحكم بالحد.

وجملة (ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) تذييل وأفادت جملة (فأولئك هم الظالمون) حصرا وهو حصر حقيقي، إذ ما من ظالم إلا وهو متعد لحدود الله، فظهر حصر حال المتعدي حدود الله في أنه ظالم.

واسم الإشارة من قوله (فأولئك هم الظالمون) مقصود منه تمييز المشار إليه، أكمل تمييز، وهو من يتعدى حدود الله، اهتماما بإيقاع وصف الظالمين عليهم.

وأطلق فعل (يتعد) على معنى يخالف حكم الله ترشيحا، لاستعارة الحدود لأحكام الله وهو، مع كونه ترشيحا، مستعار لمخالفة أحكام

الله؛ لأن مخالفة الأمر والنهي تشبه مجاوزة الحد في الاعتداء على صاحب الشيء المحدود. وفي الحديث ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإن حمى الله محارمه

(فإن طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله)

صفحة : 651

تفريع مرتب على قوله (الطلاق مرتان) وما بينهما بمنزلة الاعتراض، على أن تقديمه يكسبه تأثيرا في تفريع هذا على جميع ما تقدم؛ لأنه قد علم من مجموع ذلك أن بعد المرتين تخيرا بين المراجعة وعدمها، فرتب على تقدير المراجعة المعبر عنها بالإمسك (فإن طلقها) وهو يدل بطريق الاقتضاء، على مقدر أي فإن راجعها فطلقها لبيان حكم الطلقة الثالثة. وقد تهيأ السامع لتلقي هذا الحكم من قوله (الطلاق مرتان) إذ علم أن ذلك بيان آخر عدد في الرجعى وأن ما بعده بتات، فذكر قوله (فإن طلقها) زيادة في البيان، وتمهيد لقوله (فلا تحل له من بعد) إلخ فالفاء: إما عاطفة لجملة (إن طلقها) على جملة (فإمسك) باعتبار ما فيها، من قوله (فإمسك)، إن كان المراد من الإمسك المراجعة ومن التسريح عدمها، أي فإن أمسك المطلق أي راجع، ثم طلقها، فلا تحل له من بعد، وهذا هو الظاهر، وإما فصيحة لبيان قوله: أو تسريح بإحسان، إن كان المراد من التسريح إحداث الطلاق، أي فإن المراد بعد المراجعة فسرح. فلا تحل له من بعد، وإعادة هذا على الوجه ليرتب عليه تحريم المراجعة إلا بعد زوج، تصرحا بما فهم من قوله (الطلاق مرتان) ويكون التعبير بالطلاق هنا دون التسريح للبيان، على الوجهين المتقدمين، ولا يعوزك توزيعه عليها، والضمير المستتر راجع للمطلق المستفاد من قوله (الطلاق مرتان) والضمير المنصوب راجع للمطلقة المستفادة من الطلاق أيضا، كما تقدم في قوله (إلا أن يخافا ألا حدود الله) والآية بيان لحق المراجعة صراحة، وهي إما إبطال لما كانوا عليه في الجاهلية وتشريع إسلامي جديد، وإما نسخ لما تقرر أول الإسلام إذا صح ما رواه أبو داود، في سننه، في باب المراجعة بعد التطليقات الثلاث، عن ابن عباس أن الرجل كان إذا طلق امرأته فهو أحق برجعتها وإن طلقها ثلاثا فنسخ ذلك ونزل (الطلاق مرتان).

ولا يحل بحال عطف قوله (فإن طلقها) على جملة (ولا يحل لكم أن تأخذوا) ولا صدق الضميرين على ما صدقت عليه ضمائر (إلا أن

يخافا ألا يقيما)، و (فلا جناح عليهما) لعدم صحة تعلق حكم قوله تعالى (فإن طلقها فلا تحل له من بعد) بما تعلق به حكم قوله (ولا يحل لكم أن تأخذوا) إلخ إذ لا يصح تفريع الطلاق الذي لا تحل بعده المرأة على وقوع الخلع، إذ ليس ذلك من أحكام الإسلام في قول أحد، فمن العجيب ما وقع في شرح الخطابي على سنن أبي داود: أن ابن عباس احتج لكون الخلع فسحا بأن الله ذكر الخلع ثم أعقبه بقوله (فإن طلقها فلا تحل له من بعد) الآية قال فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق أربعا ولا أحسب هذا يصح عن ابن عباس لعدم جريه على معاني الاستعمال العربي.

وقوله (فلا تحل له) أي تحرم عليه وذكر قوله (من بعد) أي من بعد ثلاث تطليقات تسجيلا على المطلق، وإيماء إلى علة التحريم، وهي تهاون المطلق بشأن امرأته، واستخفافه بحق المعاشرة، حتى جعلها لعبة تقبلها عواطف غضبه وحماقته، فلما ذكر لهم قوله من بعد علم المطلقون أنهم لم يكونوا محقين في أحوالهم التي كانوا عليها في الجاهلية.

والمراد من قوله (تنكح زوجا غيره) أن تعقد على زوج آخر، لأن لفظ النكاح في كلام العرب لا معنى له إلا العقد بين الزوجين، ولم أر لهم إطلاقا آخر فيه لا حقيقة ولا مجازا، وأياما كان إطلاقه في الكلام فالمراد في هاته الآية العقد بدليل إسناده إلى المرأة، فإن المعنى الذي ادعى المدعون أنه من معاني النكاح بالاشتراك والمجاز أعني المسيس، لا يسند في كلام العرب للمرأة أصلا، وهذه نكتة غفلوا عنها في هذا المقام.

وحكمة هذا التشريع العظيم ردع الأزواج عن الاستخفاف بحقوق أزواجهم، وجعلهن لعبا في بيوتهم، فجعل للزوج الطلقة الأولى هفوة، والثانية تجربة، والثالثة فراقا، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث موسى والخضر: فكانت الأولى من موسى نسيانا والثانية شرطا والثالثة عمدا فلذلك قال له الخضر في الثالثة هذا فراق بيني وبينك .

صفحة : 652

وقد رتب الله على الطلقة الثالثة حكمين وهما سلب الزوج حق المراجعة، بمجرد الطلاق، وسلب المرأة حق الرضا بالرجوع إليه إلا بعد زوج، واشترط الزوج بزواج ثان بعد ذلك لقصد تحذير الأزواج من المسارعة بالطلقة الثالثة، إلا بعد التأمل والتريث، الذي لا يبقى بعده رجاء في حسن المعاشرة، للعلم بحرمة العود إلا بعد زوج،

فهو عقاب للأزواج المستخفين بحقوق المرأة، إذا تكرر منهم ذلك ثلاثاً، بعقوبة ترجع إلى إيلام الوجدان، لما ارتكز في النفوس من شدة النفرة من اقتران امرأته برجل آخر، وينشده حال المرأة قول ابن الزبير:

وفي الناس إن رثت حبالك واصل

وفي الأرض عن دار القلى متحول وفي الطيبي قال الزجاج إنما جعل الله ذلك لعلمه بصعوبة تزوج المرأة على الرجل فحرم عليهما التزوج بعد الثلاث لئلا يعجلوا وأن يثبتوا وقد علم السامعون أن اشتراط نكاح زوج آخر هو تربية المطلقين، فلم يخطر ببال أحد إلا أن يكون المراد من النكاح في الآية حقيقته وهي العقد، إلا أن العقد لما كان وسيلة لما يقصد له في غالب الأحوال من البناء وما بعده، كان العقد الذي لا يعقبه وطء العاقد لزوجه غير معتد به فيما قصد منه، ولا يعبأ المطلق الموقع الثلاث بمجرد عقد زوج آخر لم يمس فيه المرأة، ولذلك لما طلق رفاعة بن سموأل القرظي، زوجته تميمة ابنة وهب طليقة صادفت أخرى الثلاث، وتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير القرظي، جاءت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت له يا رسول الله إن رفاعة طلقني فبت طلاقى، وإن عبد الرحمن بن الزبير تزوجني وإنما معه مثل هدبة هذا الثوب وأشارت إلى هدب ثوب لها فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم أتريدين أن ترجعي إلى رفاعة قالت نعم قال لا، حتى تذوقي عسيلته الحديث، فدل سؤالها على أنها تتوقع عدم الاعتداد بنكاح ابن الزبير في تحليل منبتها، لعدم حصول المقصود من النكاح والتربية بالمطلق، فاتفق علماء الإسلام على أن النكاح الذي يحل المبتوتة هو دخول الزوج الثاني بالمرأة، ومسيسه لها، ولا أحسب دليلهم في ذلك إلا الرجوع إلى مقصد الشريعة، الذي علمه سائر من فهم هذا الكلام العربي الفصيح، فلا حاجة بنا إلى متح دلاء الاستدلال بأن هذا من لفظ النكاح المراد به في خصوص هذه الآية المسيس أو هو من حديث رفاعة، حتى يكون من تقييد الكتاب بخبر الواحد، أو هو من الزيادة على النص حتى يجيء فيه الخلاف في أنها نسخ أم لا، وفي أن نسخ الكتاب بخبر الواحد يجوز أم لا، كل ذلك دخول فيما لا طائل تحت تطويل تقريره بل حسبنا إجماع الصحابة وأهل اللسان على فهم هذا المقصد من لفظ القرآن، ولم يشذ عن ذلك إلا سعيد بن المسيب فإنه قال: يحل المبتوتة مجرد العقد على زوج ثان، وهو شذوذ ينافي المقصود؛ إذ أية فائدة تحصل من العقد، إن هو إلا تعب للعاقدين، والوالي، والشهود إلا أن يجعل الحكم منوطاً بالعقد، باعتبار ما يحصل بعده غالباً، فإذا تخلف ما يحصل بعده اغتفر، من باب التعليل بالمظنة، ولم يتابعه عليه

أحد معروف، ونسبه النحاس لسعيد بن جبير، وأحسب ذلك سهواً منه واستباهاً، وقد أمر الله بهذا الحكم، مرتباً على حصول الطلاق الثالث بعد طلقتين تقدمتا فوجب امتثاله وعلمت حكمته فلا شك في أن يقتصر به على مورد، ولا يتعدى حكمه ذلك إلى كل طلاق عبر فيه المطلق بلفظ الثلاث تغليظاً، أو تأكيداً، أو كذباً لأن ذلك ليس طلاقاً بعد طلاقين، ولا تتحقق فيه حكمة التأديب على سوء الصنيع، وما المتلفظ بالثلاث في طلاقه الأول إلا كغير المتلفظ بها في كون طلقته الأولى، لا تصير ثانية، وغاية ما اكتسبه مقاله أنه عد في الحمقى أو الكذابين، فلا يعاقب على ذلك بالتفريق بينه وبين زوجته، وعلى هذا الحكم استمر العمل في حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وصدر من خلافة عمر، كما ورد في كتب الصحيح: الموطأ وما بعده، عن ابن عباس رضي الله عنه، وقد ورد في بعض الآثار رواية حديث ابن عمر حين طلق امرأته في الحيض: أنه طلقها ثلاثاً في كلمة، وورد حديث ركانة بن عبد يزيد المطلبى، أنه طلق امرأته ثلاثاً في كلمة واحدة فسأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال له: إنما ملكك الله واحدة فأمره أن يراجعها.

صفحة : 653

ثم إن عمر بن الخطاب، في السنة الثالثة من خلافته، حدثت حوادث من الطلاق بلفظ الثلاث في كلمة واحدة فقال: أرى الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم.

وقد اختلف علماء الإسلام فيما يلزم من تلفظ بطلاق الثلاث في طلاق ليست ثالثة: فقال الجمهور: يلزمه الثلاث أخذاً بما قضى به عمر بن الخطاب وتأييد قضاؤه بسكوت الصحابة لم يغيروا عليه فهو إجماع سكوتي، وبناء على تشبيه الطلاق بالنذور والأيمان، يلزم المكلف فيها ما التزمه، ولا خلاف في أن عمر بن الخطاب قضى بذلك ولم ينكر عليه أحد، ولكنه قضى بذلك عن اجتهاد فهو مذهب له، ومذهب الصحابي لا يقوم حجة على غيره، وما أيده به من سكوت الصحابة لا دليل فيه؛ لأن الإجماع السكوتي ليس بحجة عند النحارير من الأئمة مثل الشافعي والباقلاني والغزالي والإمام الرازي، وخاصة أنه صدر من عمر بن الخطاب مصدر القضاء والزجر، فهو قضاء في مجال الاجتهاد لا يجب على أحد تغييره، ولكن القضاء جزئي لا يلزم اطراد العمل به، وتصرف الإمام بتحجير المباح

لمصلحة مجال للنظر، فهذا ليس من الإجماع الذي لا تجوز مخالفته. وقال علي بن أبي طالب، وابن مسعود، وعبد الرحمن ابن عوف، والزيبر بن العوام، ومحمد بن إسحاق، وحجاج بن أرطاة، وطاووس، والظاهرية وجماعة من مالكية الأندلس: منهم محمد بن زنباع، ومحمد بن بقي بن مخلد، ومحمد بن عبد السلام الخشني، فقيه عصره بقرطبة، وأصبع بن الحباب من فقهاء قرطبة، وأحمد بن مغيث الطليطلي الفقيه الجليل، وقال ابن تيمية من الحنابلة: إن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع إلا طلاقاً واحدة وهو الأرجح من جهة النظر والأثر، واحتجوا بحجج كثيرة أولها وأعظمها هذه الآية فإن الله تعالى جعل الطلاق مرتين ثم ثالثة، ورتب حرمة العود على حصول الثالثة بالفعل لا بالقول، فإذا قال الرجل لامرأته: هي طالق ثلاثاً ولم تكن تلك الطلقة ثالثة بالفعل والتكرر كذب في وصفها بأنها ثلاث، وإنما هي واحدة أو ثانية فكيف يقدم على تحريم عودها إليه والله تعالى لم يحرم عليه ذلك، قال ابن عباس وهل هو إلا كمن قال: قرأت سورة البقرة ثلاث مرات وقد قرأها واحدة فإن قوله ثلاث مرات يكون كاذباً .

الثانية أن الله تعالى قصد من تعدد الطلاق التوسعة على الناس؛ لأن المعاشر لا يدري تأثير مفارقة عشيرة إياه، فإذا طلق الزوج امرأته يظهر له الندم وعدم الصبر على مفارقتها، فيختار الرجوع فلو جعل الطلقة الواحدة مانعة بمجرد اللفظ من الرجعة، تعطل المقصد الشرعي من إثبات حق المراجعة، قال ابن رشد الحفيد، في البداية وكان الجمهور غلبوا حكم التغليظ في الطلاق سدا للذريعة ولكن تبطل بذلك الرخصة الشرعية والرفق المقصود من قوله تعالى (لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً).

الثالثة قال ابن مغيث: إن الله تعالى يقول (أو تسريح بإحسان) وموقع الثلاث غير محسن، لأن فيها ترك توسعة الله تعالى، وقد يخرج هذا بقياس على غير مسألة في المدونة: من ذلك قول الإنسان مالي صدقة في المساكين قال مالك يجزئه الثلث . الرابعة احتجوا بحديث ابن عباس في الصحيحين كان طلاق الثلاث في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وصدر من خلافة عمر طلاقاً واحدة .

صفحة : 654

وأجاب عنه الجمهور بأن راويه طاووس وقد روي بقية أصحاب ابن عباس عنه أنه قال من طلق امرأته ثلاثاً فقد عصى ربه، وبانت

منه زوجه، وهذا يوهن رواية طاووس، فإن ابن عباس لا يخالف الصحابة إلى رأي نفسه، حتى قال ابن عبد البر رواية طاووس وهم وغلط، وعلى فرض صحتها، فالمراد أن الناس كانوا يوقعون طلاقة واحدة بدل إيقاع الناس ثلاث تطليقات وهو معنى قول عمر إن الناس قد استعجلوا في أمر قد كانت لهم فيه أناة فلو كان ذلك واقعا في زمن الرسول وأبي بكر لما قال عمر: إنهم استعجلوا، ولا عابه عليهم، وهذا جواب ضعيف، قال أبو الوليد الباجي: الرواية عن طاووس بذلك صحيحة. وأقول: أما مخالفة ابن عباس لما رواه فلا يوهن الرواية كما تقرر في الأصول، ونحن نأخذ بروايته وليس علينا أن نأخذ برأيه، وأما ما تألوه من أن المراد من الحديث أن الناس كانوا يوقعون طلاقة واحدة بدل إيقاع الثلاث فهو تأويل غير صحيح ومناف لألفاظ الرواية ولقول عمر فلو أمضيناه عليهم فإن كان أمضيناه عليهم سابقا من عهد الرسول لم يبق معنى لقوله (فلو أمضيناه عليهم) وإن لم يكن أمضاه سابقا بل كان غير ماض حصل المقصود من الاستدلال.

الخامسة ما رواه الدارقطني أن ركانة بن عبد يزيد المطلبي طلق زوجه ثلاثا في كلمة واحدة فسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال له: إنما هي واحدة أو إنما تلك واحدة فأرجعها. وأجاب عنه أنصار الجمهور بأنه حديث مضطرب؛ لأنه روى أن ركانة طلق، وفي رواية أن يزيد بن ركانة طلق وفي رواية طلق زوجه ثلاثا وزاد في بعض الروايات أنه طلقها ثلاثا وقال: أردت واحدة فاستحلفه النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك.

وهو جواب واه؛ لأنه سواء صحت الزيادة أم لم تصح فقد قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالواحدة فيما فيه لفظ الثلاث، ولا قائل من الجمهور بالتوهية فالحديث حجة عليهم لا محالة إلا أن روايته ليست في مرتبة معتبرة من الصحة.

السادسة ما رواه الدارقطني في حديث تطليق ابن عمر زوجه حين أمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يراجعها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فإنه زاد فيه أنه طلقها ثلاثا ولا شك أن معناه ثلاثا في كلمة، لأنها لو كانت طلاقة صادفت آخر الثلاث لما جاز إرجاعها إليه، ووجه الدليل أنه لما أمره أن يردها فقد عدها عليه واحدة فقط، وهذا دليل ضعيف جدا لضعف الرواية ولكون مثل هذه الزيادة مما لا يغفل عنها رواة الحديث في كتب الصحيح كالموطأ وصحيح البخاري ومسلم. والحق أنه لا يقع إلا طلاقة واحدة ولا يعتد بقول المطلق ثلاثا.

وذهب مقاتل وداود الظاهري في رواية عنه أن طلاق الثلاث في كلمة واحدة لا يقع طلاقا بالمرة، واحتج بأن القرآن ذكر الطلاق

المفرق ولم يذكر المجموع فلا يلزم لأنه غير مذكور في القرآن. ولو احتج لهما بأنه منهي عنه والمنهي عنه فاسد لكان قريبا، لولا أن الفساد لا يعتري الفسوخ، وهذا مذهب شاذ وباطل، وقد أجمع المسلمون على عدم العمل به، وكيف لا يقع طلاقا وفيه لفظ الطلاق.

وذهب ابن جبير وعطاء وابن دينار وجابر بن زيد إلى أن طلاق البكر ثلاثا في كلمة يقع طلقة واحدة، لأنه قبل البناء بخلاف طلاق المبني بها وكان وجه قولهم فيه: أن معنى الثلاث فيه كناية عن البينونة والمطلقة قبل البناء تبينها الواحدة. ووصف زوجا غيره تحذير للأزواج من الطلقة الثالثة، لأنه بذكر المغايرة يتذكر أن زوجته ستصير لغيره كحديث الواعظ الذي اتعظ بغزل الشاعر:

اليوم عندك دلها وحديثها
لغيرك زندها والمعصم وأسند الرجعة إلى المتفارقين بصيغة المفاعلة لتوقفها على رضا الزوجة بعد البينونة ثم علق ذلك بقوله (إن ظنا أن يقيما حدود الله) أي أن يسيرا في المستقبل على حسن المعاشرة وإلا فلا فائدة في إعادة الخصومات. و (حدود الله) هي أحكامه وشرائعه، شبهت بالحدود لأن المكلف لا يتجاوزها فكأنه يقف عندها.

وحقيقة الحدود هي الفواصل بين الأرضين ونحوها وقد تقدم في قوله (إلا أن يخافا إلا يقيما حدود الله) والإقامة استعارة لحفظ الأحكام تبعا لاستعارة الحدود إلى الأحكام كقولهم: نقض فلان غزله، وأما قوله (وتلك حدود الله يبينها) فالبيان صالح لمناسبة المعنى الحقيقي والمجازي؛ لأن إقامة الحد الفاصل فيه بيان للناظرين.

صفحة : 655

والمراد ب (قوم يعلمون)، الذين يفهمون الأحكام فهما يهيئهم للعمل بها، وبإدراك مصالحتها، ولا يتحيلون في فهمها. (وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون[230]) (الواو اعتراضية، والجملة معترضة بين الجملتين: المعطوفة إحداهما على الأخرى، وموقع هذه الجملة كموقع جملة (تلك حدود الله فلا تعتدوها) المتقدمة أنفا.

(حدود الله) تقدم الكلام عليها قريبا. وتبين الحدود ذكرها للناس موضحة، مفصلة، معللة، ويتعلق قوله (لقوم يعلمون) بفعل يبينها، ووصف القوم بأنهم يعلمون صريح في

التنويه بالذين يدركون ما في أحكام الله من المصالح، وهو تعريض بالمشركين الذين يعرضون عن اتباع الإسلام.

وإقحام كلمة (قوم) للإيدان بأن صفة العلم سجتهم ومملكة فيهم، كما تقدم بيانه عند قوله تعالى (إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار) إلى قوله (آيات لقوم يعقلون).
(وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو

سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) عطف على جملة (فإن طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا) الآية عطف حكم على حكم، وتشريع على تشريع، لقصد زيادة الوصاة بحسن المعاملة في الاجتماع والفرقة، وما تبع ذلك من التحذير الذي سيأتي بيانه.

وقوله (فبلغن أجلهن) مؤذن بأن المراد: (وإذا طلقتم النساء) طلاقا فيه أجل. والأجل هنا لما أضيف إلى ضمير النساء المطلقات علم أنه أجل معهود بالمضاف إليه. أعني أجل الانتظار، وهو العدة، وهو التربص في الآية السابقة.

وبلوغ الأجل: الوصول إليه، والمراد به هنا مشاركة الوصول إليه بإجماع العلماء؛ لأن الأجل إذا انقضى زال التخيير بين الإمساك والتسريح، وقد يطلق البلوغ على مشاركة الوصول ومقارنته، توسعا أي مجازا بالأول. وفي القاعدة الخامسة من الباب الثامن من مغني اللبيب، أن العرب يعبرون بالفعل عن أمور: أحدها، وهو الكثير المتعارف، عن حصول الفعل، وهو الأصل. الثاني: عن مشارفته نحو (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن) (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم) أي يقاربون الوفاة، لأنه حين الوصية. الثالث: إرادته نحو (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا).

الرابع: القدرة عليه نحو (وعدا علينا إنا كنا فاعلين) أي قادرين. (والأجل) في كلام العرب يطلق على المدة التي يمهل إليها الشخص في حدوث حادث معين، ومنه قولهم: ضرب له أجلا (أيما الأجلين قضيت).

والمراد بالأجل هنا آخر المدة، لأن قوله (فبلغن) مؤذن بأنه وصول بعد مسير إليه، وأسند بلغن إلى النساء لأنهن اللاتي ينتظرن انقضاء الأجل، ليخرجن من حبس العدة، وإن كان الأجل للرجال والنساء معا: للأولين توسعة للمراجعة، وللأخيرات تحديدا للحل للتزوج. وأضيف الأجل إلى ضمير النساء لهاته النكتة.

والقول في الإمساك والتسريح مضى قريبا. وفي هذا الوجه تكرير الحكم لمفاد بقوله تعالى (فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان) فأجيب عن هذا بما قاله الفخر: إن الآية السابقة أفادت التخيير بين الإمساك والتسريح، في مدة العدة، وهذه أفادت ذلك

التخيير في آخر أوقات العدة، تذكيرا بالإمساك وتحريضا على تحصيله، ويستتبع هذا التذكير الإشارة إلى الترغيب في الإمساك، من جهة إعادة التخيير بعد تقدم ذكره، وذكر التسريح هنا مع الإمساك ليظهر معنى التخيير بين أمرين وليتوسل بذلك إلى الإشارة إلى رغبة الشريعة في الإمساك، وذلك بتقديمه في الذكر؛ إذ لم يذكر الأمران لما تأتي التقديم المؤذن بالترغيب وعندني أنه على هذا الوجه أعيد الحكم، وليبني عليه ما قصد من النهي عن الضرر وما تلا ذلك من التحذير والموعظة وذلك كله مما أبعد عن تذكره الجمل السابقة: التي اقتضى الحال الاعتراض بها.

صفحة : 656

وقوله (أو سرحوهن بمعروف) قيد التسريح هنا بالمعروف، وقيد في قوله السالف أو تسريح بإحسان، بالإحسان للإشارة إلى أن الإحسان المذكور هنالك، هو عين المعروف الذي يعرض للتسريح، فلما تقدم ذكره لم يحتج هنا إلى الفرق بين قيده وقيد الإمساك. أو لأن إعادة أحوال الإمساك والتسريح هنا ليبنى عليه النهي عن المضارة، والذي تخاف مضارته بمنزلة بعيدة عن أن يطلب منه الإحسان، فطلب منه الحق، وهو المعروف الذي عدم المضارة من فروعه، سواء في الإمساك أو في التسريح، ومضارة كل بما يناسبه. وقال ابن عرفة: تقدم أن المعروف أخف من الإحسان فلما وقع الأمر في الآية الأخرى بتسريحهن، مقارنا للإحسان، خيف أن يتوهم أن الأمر بالإحسان عند تسريحهن للوجوب فعقبه بهذا تنبيها على أن الأمر للندب لا للوجوب .

وقوله (ولا تمسكوهن ضرارا) تصريح بمفهوم (فأمسكوهن بمعروف) إذ الضرار ضد المعروف، وكان وجه عطفه مع استفادته من الأمر بضده التشويه بذكر هذا الضد لأنه أكثر أضداد المعروف يقصده الأزواج المخالفون لحكم الإمساك بالمعروف، مع ما فيه من التأكيد، ونكته تقرير المعنى المراد في الذهن بطريقتين غايتهما واحدة وقال الفخر: نكتة عطف النهي على الأمر بالضد في الآية هي أن الأمر لا يقتضي التكرار بخلاف النهي، وهذه التفرقة بين الأمر والنهي غير مسلمة، وفيها نزاع في علم الأصول، ولكنه بناها على أن الفرق بين الأمر والنهي هو مقتضى اللغة. على أن هذا العطف إن قلنا: إن المعروف في الإمساك حيثما تحقق انتفى الضرر، وحيثما انتفى المعروف تحقق الضرر، فيصير الضرر مساويا لنقيض المعروف، قلنا أن نجعل نكتة العطف، حينئذ، لتأكيد حكم الإمساك

بالمعروف: بطريقي إثبات، ونفي، كأنه قيل: (ولا تمسكوهن إلا بالمعروف)، كما في قول السموأل:

تسيل على حد الظبات نفوسنا

وليست على غير الظبات تسيل والضرار مصدر ضار، وأصل هذه الصيغة أن تدل على وقوع الفعل من الجانبين، مثل خاصم، وقد تستعمل في الدلالة على قوة الفعل مثل: عافاك الله، والظاهر أنها هنا مستعملة للمبالغة في الضر، تشنيعاً على من يقصده بأنه مفحش فيه.

ونصب ضرارا على الحال أو المفعولية لأجله.

وقوله (لتعتدوا) جر باللام ولم يعطف بالفاء؛ لأن الجر باللام هو أصل التعليل، وحذف مفعول (تعتدوا) ليشمّل الاعتداء عليهن، وعلى أحكام الله تعالى، فتكون اللام مستعملة في التعليل والعاقبة. والاعتداء على أحكام الله لا يكون علة للمسلمين، فنزل منزلة العلة مجازاً في الحصول، تشنيعاً على المخالفين، فحرف اللام مستعمل في حقيقته ومجازة.

وقوله (فقد ظلم نفسه) جعل ظلمهم نساءهم ظلماً لأنفسهم، لأنه يؤدي إلى اختلال المعاشرة، واضطراب حال البيت، وفات المصالح: يشغب الأذهان في المخاصمات. وظلم نفسه أيضاً بتعريضها لعقاب الله في الآخرة.

(ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمت الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم [231]) عطف هذا النهي على النهي في قوله (ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) لزيادة التحذير من صنيعهم في تطويل العدة، لقصد المضارة، بأن في ذلك استهزاء بأحكام الله التي شرع فيها حق المراجعة، مريداً رحمة الناس، فيجب الحذر من أن يجعلوها هزواً، وآيات الله هي ما في القرآن من شرائع المراجعة نحو قوله (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء- إلى قوله- وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون).

والهزاء بضمين، مصدر هزأ به إذا سخر ولعب، وهو هنا مصدر بمعنى اسم المفعول، أي لا تتخذوها مستهزأً به، ولما كان المخاطب بهذا المؤمنين، وقد علم أنهم لم يكونوا بالذين يستهزئون بالآيات، تعين أن الهزاء مراد به مجازة وهو الاستخفاف، وعدم الرعاية، لأن المستخف بالشيء المهم يعد لاستخفافه به، مع العلم بأهميته، كالساخر واللاعب. وهو تحذير للناس من التوصل بأحكام الشريعة إلى ما يخالف مراد الله، ومقاصد شرعه، ومن هذا التوصل المنهي عنه، ما يسمى بالحيل الشرعية بمعنى أنها جارية على صور صحيحة الظاهر، بمقتضى حكم الشرع، كمن يهب ماله لزوجته ليلة الحول

ليتخلص من وجوب زكاته، ومن أبعد الأوصاف عنها الوصف بالشرعية.

صفحة : 657

فالمخاطبون بهذه الآيات محذرون أن يجعلوا حكم الله في العدة، الذي قصد منه انتظار الندامة وتذكر حسن المعاشرة، لعلهما يحملان المطلق على إمساك زوجته حرصاً على بقاء المودة والرحمة، فيغيروا ذلك ويجعلوه وسيلة إلى زيادة النكايه، وتفاقم الشر والعداوة. وفي الموطأ أن رجلاً قال لابن عباس: إني طلقت امرأتي مائة طلقة فقال له ابن عباس: بانيت منك بثلاث، وسبع وتسعون اتخذت بها آيات الله هزءاً يريد أنه عمد إلى ما شرعه الله من عدد الطلاق، بحكمة توقع الندامة مرة أولى وثانية، فجعله سبب نكايه وتغليظ، حتى اعتقد أنه يضيق على نفسه المراجعة إذ جعله مائة، ثم إن الله تعالى بعد أن حذرهم دعاهم بالرغبة فقال (واذكروا نعمة الله عليكم) فذكرهم بما أنعم عليهم، بعد الجاهلية، بالإسلام، الذي سماه نعمة كما سماه بذلك في قوله (واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً) فكما أنعم عليكم بالانسلاخ عن تلك الضلالة، فلا ترجعوا إليها بالتعاهد بعد الإسلام وقوله (وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة) معطوف على نعمة، وجملة (يعظكم به) حال ويجوز جعله مبتدأ؛ وجملة (يعظكم) خبراً، والكتاب: القرآن. والحكمة: العلم المستفاد من الشريعة، وهو العبرة بأحوال الأمم الماضية وإدراك مصالح الدين، وأسرار الشريعة، كما قال تعالى، بعد أن بين حكم الخمر والميسر (كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة) ومعنى إنزال الحكمة أنها كانت حاصلة من آيات القرآن، كما ذكرنا، ومن الإيماء إلى العلل، ومما يحصل أثناء ممارسة الدين، وكل ذلك منزل من الله تعالى بالوحي إلى الرسول صلى الله عليه وسلم، ومن فسر الحكمة بالسنة فقد فسرهما ببعض دلائلها. والموعظة الوعظ: النصح والتذكير بما يلين القلوب، ويحذر الموعوظ.

وقوله (واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم) تذكير بالتقوى وبمراعاة علمهم بأن الله عليم بكل شيء تنزيلاً لهم في حين مخالفتهم بأفعالهم لمقاصد الشريعة، منزلة من يجهل أن الله عليم، فإن العليم لا يخفي عليه شيء، وهو إذا علم مخالفتهم لا يحول بين عقابه وبينهم شيء، لأن هذا العليم قدير.

(وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضوهن أن ينكحن أزواجهن إذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم ي {من بالله واليوم الآخر ذلكم أزكى لكم وأطهر والله يعلم وأنتم لا تعلمون} [232]) المراد من هذه الآية مخاطبة أولياء النساء، بالألا يمنعهن من مراجعة أزواجهن، بعد أن أمر المفارقين بإمساكنهم بمعروف ورغبتهم في ذلك، إذ قد علم أن المرأة إذا رأت الرغبة من الرجل الذي كانت تألفه وتعاشره لم تلبث أن تقرن رغبته برغبتها، فإن المرأة سريعة الانفعال قريبة القلب، فإذا جاء منع فإنما يجيء من قبل الأولياء ولذلك لم يذكر الله ترغيب النساء في الرضا بمراجعة أزواجهن ونهى الأولياء عن منعهن من ذلك.

وقد عرف من شأن الأولياء في الجاهلية، وما قاربها، الأنفة من أصهارهم، عند حدوث الشقاق بينهم وبين ولاياتهم، وربما رأوا الطلاق استخفافاً بأولياء المرأة وقلة اكتراث بهم، فحملتهم الحمية على قصد الانتقام منهم عند ما يرون منهم ندامة، ورغبة في المراجعة، وقد روى في الصحيح أن البداح بن عاصم الأنصاري طلق زوجته جميلةاً بالتصغير وقيل جملاً وقيل جميلة ابنة معقل بن يسار فلما انقضت عدتها، أراد مراجعتها، فقال له أبوها معقل بن يسار: إنك طلقتها طلاقاً له الرجعة، ثم تركتها حتى انقضت عدتها، فلما خطبت إليّ أتيتني تخطبها مع الخطاب، والله لا أنكحها أبداً فنزلت هذه الآية، قال معقل فكفرت عن يميني وأرجعتها إليه وقال الواحدي: نزلت في جابر بن عبد الله كانت له ابنة عم طلقها زوجها وانقضت عدتها، ثم جاء يريد مراجعتها، وكانت راغبة فيه، فمنعه جابر من ذلك فنزلت.

والمراد من (أجلهن) هو العدة، وهو يعضد أن ذلك هو المراد من نظيره في الآية السابقة، وعن الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين فجعل البلوغ، في الآية الأولى، بمعنى مشاركة بلوغ الأجل، وجعله، هنا، بمعنى انتهاء الأجل.

صفحة : 658

فجملة (وإذا طلقتم النساء) عطف على (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف) الآية. والخطاب الواقع في قوله (طلقتم) و (تعضوهن) ينبغي أن يحمل على أنه موجه إلى جهة واحدة دون اختلاف التوجه، فيكون موجهاً إلى جميع المسلمين، لأن كل واحد صالح لأن يقع منه الطلاق، إن كان زوجاً، ويقع منه العضل، إن كان ولياً، والقرينة ظاهرة على

مثله فلا يكاد يخفي في استعمالهم، ولما كان المسند إليه أحد الفعلين، غير المسند إليه الفعل الآخر، إذ لا يكون الطلاق ممن يكون منه العضل، ولا العكس، كان كل فريق يأخذ من الخطاب ما هو به جدير، فالمراد بقوله (طلقتكم) أو قعتم الطلاق، فهم الأزواج، وبقوله (فلا تعضلوهن) النهي عن صدور العضل، وهم أولياء النساء، وجعل في الكشاف الخطاب للناس عامة أي إذا وجد فيكم الطلاق، وبلغ المطلقات أجلهن، فلا يقع منكم العضل ووجه تفسيره هذا بقوله (لأنه إذا وجد العضل بينهم وهم راضون كانوا في حكم العاضلين).

والعضل: المنع والحبس وعدم الانتقال، فمنه عضلت المرأة بالتشديد إذا عسرت ولادتها وعضلت الدجاجة إذا نشب بيضها فلم يخرج، والمعاضلة في الكلام: احتباس المعنى حتى لا يبدو من الألفاظ، وهو التعقيد، وشاع في كلام العرب في منع الولي مولاته من النكاح. وفي الشرع هو المنع بدون وجه صلاح، فالأب لا يعد عاضلا برد كفاء أو اثنين، وغير الأب يعد عاضلا يرد كفاء واحد. وإسناد النكاح إلى النساء هنا لأنه هو المعضول عنه، والمراد بأزواجهن طالبو المراجعة بعد انقضاء العدة، وسماهن أزواجا مجازا باعتبار ما كان، لقرب تلك الحالة، وللإشارة إلى أن المنع ظلم؛ فإنهم كانوا أزواجا لهن من قبل، فهم أحق بأن يرجعن إليهم. وقوله (إذا تراضوا بينهم بالمعروف) شرط للنهي؛ لأن الولي إذا علم عدم التراضي بين الزوجين، ورأى أن المراجعة ستعود إلى دخل وفساد فله أن يمنع مولاته، نصحا لها، وفي هذا الشرط إيماء إلى علة النهي: وهي أن الولي لا يحق له منعها، مع تراضي الزوجين بعود المعاشرة، إذ لا يكون الولي أدري بميلها منها، على حد قولهم، في المثل المشهور رضي الخصمان ولم يرض القاضي

وفي الآية إشارة إلى اعتبار الولاية للمرأة في النكاح، بناء على غالب الأحوال يومئذ؛ لأن جانب المرأة جانب ضعيف، مطموع فيه، معصوم عن الامتهان، فلا يليق تركها تتولى مثل هذا الأمر بنفسها؛ لأنه ينافي نفاستها وضعفها، فقد يستخف بحقوقها الرجال، حرصا على منافعهم وهي تضعف عن المعارضة.

ووجه الإشارة: أن الله أشار إلى حقين: حق الولي، بالنهي عن العضل؛ إذ لو لم يكن الأمر بيده، لما نهى عن منعه، ولا يقال: نهى عن استعمال ما ليس بحق له؛ لأنه لو كان كذلك لكان النهي عن البغي والعدوان كافيا، ولجيء بصيغة (ما يكون لكم) ونحوها وحق المرأة في الرضا ولأجله أسند الله النكاح إلى ضمير النساء، ولم يقل: أن تنكحوهن أزواجهن، وهذا مذهب مالك، والشافعي، وجمهور

فقهاء الإسلام، وشذ أبو حنيفة في المشهور عنه فلم يشترط الولاية في النكاح، واحتج له الحصاص بأن الله أسند النكاح هنا للنساء وهو استدلال بعيد عن استعمال العرب في قولهم: نكحت المرأة، فإنه بمعنى تزوجت دون تفصيل بكيفية هذا الزوج؛ لأنه لا خلاف في أن رضا المرأة بالزوج هو العقد المسمى بالنكاح، وإنما الخلاف في اشتراط مباشرة الولي لذلك دون جبر، وهذا لا ينافيه إسناد النكاح إليهن، أما ولاية الإيجاب فليست من غرض هذه الآية؛ لأنها واردة في شأن الأيامي ولا جبر على أيم باتفاق العلماء.

وقوله (ذلك يوعظ به) إشارة إلى حكم النهي عن العضل، وإفراد الكاف مع اسم الإشارة مع أن المخاطب جماعة، رعيًا لتناسي أصل وضعها من الخطاب إلى ما استعملت فيه من معنى بعد المشار إليه فقط، فأفرادها في أسماء الإشارة هو الأصل، وأما جمعها في قوله (ذلكم أزكى لكم) فتجديد لأصل وضعها.

ومعنى أزكى وأطهر أنه أوفر للعرض، وأقرب للخير، فأزكى دال على النماء والوفر، وذلك أنهم كانوا يعضلونهن جمية وحفاظًا على المروءة من لحاق ما فيه شائبة الحطيطة، فأعلمهم الله أن عدم العضل أوفر للعرض؛ لأن فيه سعيًا إلى استبقاء الود بين العائلات التي تقاربت بالصهر والنسب؛ فإذا كان العضل إباية للضميم، فالإذن لهن بالمراجعة حلم وعفو ورفاء للحال وذلك أنفع من إباية الضميم.

صفحة : 659

وأما قوله (أطهر) فهو معنى أنزه، أي أنه أقطع لأسباب العداوات والإحن والأحقاد بخلاف العضل الذي قصدتم منه قطع العود إلى الخصومة، وماذا تضر الخصومة في وقت قليل يعقبها رضا ما تضر الإحن الباقية، والعداوات المتأصلة، والقلوب المحرقة. ولك أن تجعل (أزكى) بالمعنى الأول، ناظرًا لأحوال الدنيا، وأطهر بمعنى فيه السلامة من الذنوب في الآخرة، فيكون أطهر مسلوب المفاضلة، جاء على صيغة التفضيل للمزاوجة مع قوله أزكى. وقوله (والله يعلم وأنتم لا تعلمون) تذييل، وإزالة لاستغرابهم حين تلقى هذا الحكم، لمخالفته لعاداتهم القديمة، وما اعتقدوا نفعًا وصلاحًا وإبقاءً على أعراضهم، فعلمهم الله أن ما أمرهم به ونهاهم عنه هو الحق، لأن الله يعلم النافع، وهم لا يعلمون إلا ظاهرًا، فمفعول يعلم محذوف أي والله يعلم ما فيه كمال زكاتكم وطهارتكم؛ وأنتم لا تعلمون ذلك.

(والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس إلا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فإن أرادا فصلا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا أن الله بما تعملون بصير) [233] (انتقال من أحكام الطلاق والبيونة؛ فإنه لما نهى عن العضل، وكانت بعض المطلقات لهن أولاد في الرضاعة ويتعذر عليهن التزوج وهن مرضعات؛ لأن ذلك قد يضر بالأولاد، ويقلل رغبة الأزواج فيهن، كانت تلك الحالة مثار خلاف بين الآباء والأمهات، فلذلك ناسب التعرض لوجه الفصل بينهم في ذلك، فإن أمر الإرضاع مهم، لأن به حياة النسل، ولأن تنظيم أمره من أهم شئون أحكام العائلة. واعلم أن استخلاص معاني هذه الآية من أعقد ما عرض للمفسرين. فجملة (والوالدات يرضعن) معطوفة على جملة (وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن) والمناسبة غير خفية. والوالدات عام، لأنه جمع معرف باللام، وهو هنا مراد به خصوص الوالدات من المطلقات بقرينة سياق الآي التي قبلها من قوله: (والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء) ولذلك وصلت هذه الجملة بالعطف للدلالة على اتحاد السياق، فقوله: والوالدات معناه: والوالدات منهن، أي من المطلقات المتقدم الإخبار عنهن في الآي الماضية، أي المطلقات اللاتي لهن أولاد في سن الرضاعة، ودليل التخصيص أن الخلاف في مدة الإرضاع لا يقع بين الأب والأم، إلا بعد الفراق، ولا يقع في حالة العصمة؛ إذ من العادة المعروفة عند العرب ومعظم الأمم أن الأمهات يرضعن أولادهن في مدة العصمة، وأنهن لا تمتنع منه من تمتنع إلا لسبب طلب التزوج بزوج جديد، بعد فراق والد الرضيع؛ فإن المرأة المرضع لا يرغب الأزواج فيها؛ لأنها تشتغل برضيعها عن زوجها في أحوال كثيرة. وجملة (يرضعن) خبر مراد به التشريع، وإثبات حق الاستحقاق، وليس بمعنى الأمر للوالدات والإيجاب عليهن؛ لأنه قد ذكر بعد أحكام المطلقات، ولأنه عقب بقوله (وإن أردتم أن تسترضعوا) فإن الضمير شامل للآباء والأمهات، على وجه التغليب، كما يأتي، فلا دلالة في الآية على إيجاب إرضاع الولد على أمه، ولكن تدل على أن ذلك حق لها، وقد صرح بذلك في سورة الطلاق بقوله (وإن تعاسرتم فسترضع له أخرى) ولأنه عقب بقوله (وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف) وذلك أجر الرضاعة، والزوجة في العصمة ليس لها نفقة وكسوة لأجل الرضاعة، بل لأجل العصمة.

وقوله (أولادهن) صرح بالمفعول، مع كونه معلوما، إيحاء إلى أحقية الوالدات بذلك وإلى ترغيبهن فيه؛ لأن في قوله (أولادهن) تذاكير لهن بداعي الحنان والشفقة، فعلى هذا التفسير، وهو الظاهر من الآية، والذي عليه جمهور السلف: الآية واردة إلا لبيان إرضاع المطلقات أولادهن، فإذا رامت المطلقة إرضاع ولدها، فهي أولى به، سواء كانت بغير أجر أم طلبت أجر مثلها، ولذلك كان المشهور عن مالك: أن الأب إذا وجد من ترضع له غير الأم بدون أجر، وبأقل من أجر المثل، لم يجب إلى ذلك، كما سنبينه، ومن العلماء من تأول الوالدات على العموم، سواء كن في العصمة، أو بعد الطلاق كما في القرطبي، والبيضاوي ويظهر من كلام ابن الفرس في أحكام القرآن: أن هذا قول مالك. وقال ابن رشد في البيان والتحصيل: إن قوله تعالى (والوالدات يرضعن أولادهن) محمول على عمومته في ذات الزوج وفي المطلقة مع عسر الأب، ولم ينسبه إلى مالك، ولذلك قال ابن عطية: قوله (يرضعن) خبر نعناه الأمر على الوجوب لبعض الوالدات، والأمر على الندب والتخيير لبعضهن وتبعه البيضاوي: وفي هذا استعمال صيغة الأمر في القدر المشترك، وهو مطلق الطلب، ولا داعي إليه. والظاهر أن حكم إرضاع الأم ولدها في العصمة يستدل له بغير هذه الآية، ومما يدل على أنه ليس المراد الوالدات اللاتي في العصمة، قوله تعالى (وعلى المولود له رزقهن) الآية، فإن اللاتي في العصمة لهن النفقة والكسوة بالأصالة.

والحول في كلام العرب: العام، وهو مشتق من تحول دورة القمر أو الشمس في فلكه من مبدأ مصطلح عليه، إلى أن يرجع إلى السميت الذي ابتداء منه، فتلك المدة التي ما بين المبدأ والمرجع تسمى حولا.

وحول العرب قمري وكذلك أقره الإسلام. ووصف الحولين بكاملين، تأكيد لرفع توهم أن يكون المراد حولا وبعض الثاني؛ لأن إطلاق التثنية والجمع، في الأزمان والأسنان، على بعض المدلول، إطلاق شائع عند العرب، فيقولون: هو ابن سنتين؛ ويريدون سنة وبعض الثانية، كما مر في قوله (الحج أشهر معلومات).

وقوله (لمن أراد أن يتم الرضاعة)، قال في الكشاف: بيان لمن توجه إليه الحكم كقوله: هيت لك، فلك بيان للمهيت له أي هذا الحكم لمن أراد أن يتم الإرضاع أي فهو خبر مبتدأ محذوف، كما

أشار إليه، بتقدير هذا الحكم لمن أراد. قال التفتازاني: وقد يصرح بهذا المبتدأ في بعض التراكيب كقوله تعالى (ذلك لمن خشى العنت منكم) وما صدق من هنا من يهمله ذلك: وهو الأب، والأم، ومن يقوم مقامهما، من ولي الرضيع، وحاضنه والمعني: أن هذا الحكم يستحقه من أراد إتمام الرضاعة، وأباه الآخر، فإن أراد معا عدم إتمام الرضاعة فذلك معلوم من قوله (فإن أراد فصالاً) الآية.

وقد جعل الله الرضاع حولين، رعيًا لكونهما أقصى مدة يحتاج فيها الطفل للرضاع إذا عرض له ما اقتضى زيادة إرضاعه، فأما الحولين فليس في نمائه ما يصلح له الرضاع بعد، ولما كان خلاف الأبوين في مدة الرضاع لا ينشأ إلا عن اختلاف النظر في حاجة مزاج الطفل إلى زيادة الرضاع، جعل الله القول لمن دعا إلى الزيادة، احتياطًا لحفظ الطفل. وقد كانت الأمم في عصور قلة التجربة، وانعدام الأطباء، لا يهتدون إلى ما يقوم للطفل مقام الرضاع؛ لأنهم كانوا إذا افطموه أعطوه الطعام، فكانت أمزجة بعض الأطفال بحاجة إلى تطويل الرضاع، لعدم القدرة على هضم الطعام وهذه عوارض تختلف. وفي عصرنا أصبح الأطباء يعترضون لبعض الصبيان بالإرضاع الصناعي، وهم مع ذلك مجمعون على أنه لا أصلح للصبي من لبن أمه، ما لم تكن بها عاهة أو كان اللبن غير مستوف الأجزاء التي بها تغذية أجزاء بدن الطفل، ولأن الإرضاع الصناعي يحتاج إلى فرط حذر في سلامة اللبن من العفونة: في قوامه، وإنائه.

صفحة : 661

وبلاد العرب شديدة الحرارة في غالب السنة؛ ولم يكونوا يحسنون حفظ أطعمتهم من التعفن بالمكت، فربما كان فطام الأبناء في العام أو ما يقرب منه يجر مضار للرضعاء، وللأمزجة في ذلك تأثير أيضا. وعن ابن عباس أن التقدير بالحولين للولد الذي يمكث في بطن أمه ستة أشهر، فإن مكث سبعة أشهر، فرضاعة ثلاثة وعشرون شهرا، وهكذا بزيادة كل شهر في البطن ينقص شهر من مدة الرضاعة. حتى يكون لمدة الحمل والرضاع ثلاثون شهرا؛ لقوله تعالى (وحمله وفصاله ثلاثون شهرا)، وفي هذا القول منزع إلى تحكيم أحوال الأمزجة؛ لأنه، بمقدار ما تنقص مدة مكثه في البطن، تنقص مدة نضج مزاجه.

والجمهور على خلاف هذا وأن الحولين غاية لإرضاع كل مولود. وأخذوا من الآية أن الرضاع المعتبر هو ما كان في الحولين، وأن ما بعدهما لا حاجة إليه، فلذلك لا يجاب إليه طالبه.

وعبر عن الوالد بالمولود له، إيماء إلى أنه الحقيق بهذا الحكم؛ لأن منافع الولد منجزة إليه، وهو لاحق به ومعتز به في القبيلة، حسب مصطلح الأمم، فهو الأجدر بإعاشته، وتقويم وسائلها. والرزق: النفقة، والكسوة: اللباس، والمعروف: ما تعارفه أمثالهم وما لا يحجف بالأب. والمراد بالرزق والكسوة هنا، ما تأخذه المرضع، أجرا عن رضاعتها، من طعام ولباس لأنهم كانوا يجعلون للمرضع كسوة ونفقة، وكذلك غالب إجاتهم؛ إذ لم يكن أكثر قبائل العرب أهل ذهب وفضة، بل كانوا يتعاملون بالأشياء، وكان الأجراء لا يرغبون في الدرهم والدينار، وإنما يطلبون كفاية ضرورتهم، وهي الطعام والكسوة، ولذلك أحال الله تقديرهما على المعروف عندهم من مراتب الناس وسعتهم، وعقبه بقوله (لا تكلف نفس إلا وسعها).

وجمل: (لا تكلف نفس إلا وسعها- إلى قوله: ولا مولود له بولده) معترضات بين جملة (وعلى المولود) وجملة (وعلى الوارث) فموقع جملة (لا تكلف نفس إلا وسعها) تعليل لقوله (بالمعروف)، موقع جملة (لا تضار والدة) إلى آخرها موقع التعليل أيضا، وهو اعتراض يفيد أصولا عظيمة للتشريع ونظام الاجتماع. والتكليف تفعيل: بمعنى جعله ذا كلفة، والكلفة: المشقة، والتكليف: التعرض لما فيه مشقة، ويطلق التكليف على الأمر بفعل فيه كلفة، وهو اصطلاح شرعي جديد.

والوسع، بتثليث الواو، الطاقة، وأصله من وسع الإناء الشيء إذا حواه ولم يبق منه شيء، وهو ضد ضاق عنه، والوسع هو ما يسعه الشيء فهو بمعنى المفعول، وأصله استعارة؛ لأن الزمخشري في الأساس ذكر هذا المعنى في المجاز، فكأنهم شبهوا تحمل النفس عملا ذا مشقة باتساع الظرف للمحوي، لأنهم ما احتاجوا لإفادة ذلك إلا عندما يتوهم الناظر أنه لا يسعه، فمن هنا استعير للشاق البالغ حد الطاقة.

فالوسع إن كان بكسر الواو فهو فعل بمعنى مفعول كذبج، وإن كان بضمها فهو مصدر كالصلح والبرء صار بمعنى المفعول، وإن كان بفتحها فهو مصدر كذلك بمعنى المفعول كالخلق والدرس. والتكليف بما فوق الطاقة منفي في الشريعة.

وبنى فعل تكلف للنائب: ليحذف الفاعل، فيفيد حذفه عموم الفاعلين، كما يفيد وقوع نفس، وهو نكرة في سياق النفي، عموم المفعول الأول لفعل تكلف: وهو الأنفس المكلفة، وكما يفيد حذف المستثنى في قوله (إلا وسعها) عموم المفعول الثاني لفعل تكلف، وهو الأحكام المكلف بها، أي لا يكلف أحد نفسا إلا وسعها، وذلك تشريع من الله للأمة بأن ليس لأحد أن يكلف أحدا إلا بما يستطيعه، وذلك أيضا وعد من الله بأنه لا يكلف في التشريع

الإسلامي إلا بما يستطاع: في العامة، والخاصة، فقد قال في آيات ختام هذه السورة (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها). والآية تدل على عدم وقوع التكليف بما لا يطاق، في شريعة الإسلام، وسيأتي تفصيل هذه المسألة عند قوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) في آخر السورة. وجملة (لا تضار والدة بولدها) اعتراض ثان، ولم تعطف على التي قبلها تنبيهاً على أنها مقصودة لذاتها، فإنها تشريع مستقل، وليس فيها معنى التعليل الذي في الجملة قبلها بل هي كالتفرع على جملة (لا تكلف نفس إلا وسعها)؛ لأن إدخال الضم على أحد، بسبب ما هو بضعة منه، يكاد يخرج عن طاقة الإنسان؛ لأن الضرار تضيق عنه الطاقة، وكونه بسبب من يتربص منه أن يكون سبب نفع أشد ألماً على النفس، فكان ضره أشد.

صفحة : 662

ولذلك اختير لفظ الوالدة هنا، دون الأم: كما تقدم في قوله (يرضعن أولادهن) وكذلك القول في (ولا مولود بولده) وهذا الحكم عام في جميع الأحوال من فراق، أو دوام عصمة، فهو كالتذييل، وهو نهى لهما عن أن يكلف أحدهما الآخر ما هو فوق طاقته، ويستغل ما يعلمه من شفقة الآخر على ولده فيفترض ذلك لإحراجه، والإشفاق عليه.

وفي المدونة: عن ابن وهب عن الليث عن خالد بن يزيد عن زيد بن أسلم في قوله تعالى (لا تضار والدة بولدها) الآية (يقول ليس لها أن تلقي ولدها عليه، ولا يجد من يرضعه، وليس له أن ينتزع منها ولدها، وهي تحب أن ترضعه) وهو يؤيد ما ذكرناه. وقيل: الباء في قوله (بولدها وبولده) باء الإلصاق وهي لتعدية تضار فيكون مدخول الباء مفعولاً في المعنى لفعل تضار وهو مسلوب المفاعلة مراد منه أصل الضر، فيصير المعنى: لا تضر الوالدة ولدها ولا المولود له ولده أي لا يكن أحد الأبوين بتعنته وتحريجه سبباً في إلحاق الضر بولده أي سبباً في إلحاق الآخر إلا الامتناع مما يعين على إرضاع الأم ولدها فيكون في استرضاع غير الأم تعريض المولود إلى الضر ونحو هذا من أنواع التفريط.

وقرأ الجمهور: لا تضار بفتح الراء مشددة على أن لا حرف نهى وتضار مجزوم بلا الناهية والفتحة للتخلص من التقاء الساكنين الذي نشأ عن تسكين الراء الأولي ليأتي الإدغام وتسكين الراء الثانية للجزم وحرك بالفتحة لأنها أخف الحركات. وقرأ ابن كثير وأبو عمرو

برفع الراء على أن لا حرف نفي والكلام خبر في معنى النهي، وكلتا القراءتين يجوز أن تكون على نية بناء الفعل للفاعل: لا تضار بكسر الراء الأولى وبنائه للنائب بتقدير فتح الراء الأولى، وقرأه أبو جعفر بسكون الراء مخففة مع إشباع المد كذا نقل عنه في كتب القراءات والظاهر أنه جعله من ضار يضير لا من ضار المضاعف. ووقع الكشاف أنه قرأ بالسكون مع التشديد على نية الوقف أي إجراء للوصول مجرى الوقف ولذلك اغتفر التقاء الساكنين. وقوله (وعلى الوارث مثل ذلك) معطوف على قوله (وعلى المولود رزقهن) وليس معطوفاً على جملة (لا تضار والدة) لأن جملة لا تضار معترضة، فإنها جاءت على الأسلوب الذي جاءت عليه جملة (لا تكلف نفس إلا وسعها) التي هي معترضة بين الأحكام لا محالة لوقوعها موقع الاستئناف من قوله بالمعروف، ولما جاءت جملة لا تضار بدون عطف علمنا أنها استئناف ثان مما قبله ثم وقع الرجوع إلى بيان الأحكام بطريق العطف، ولو كان المراد العطف على المستأنفات المعترضات لجئ بالجملة الثالثة بطريق الاستئناف. وحقيقة الوارث هو من يصير إليه مال البيت بعد الموت بحق الإرث. والإشارة بقوله (ذلك) إلى الحكم المتقدم وهو الرزق والكسوة بقرينة دخول على عليه الدالة على أنه عديل لقوله (وعلى المولود له رزقهن) وجوز أن يكون ذلك إشارة إلى النهي عن الإضرار المستفاد من قوله (لا تضار والدة بولدها) كما سيأتي، وهو بعيد عن الاستعمال؛ لأنه لما كان الفاعل محذوفاً وحكم الفعل في سياق النهي كما هو سياق النفي علم أن جميع الإضرار منهي عنه أيما كان فاعله، على أن الإضرار منهي عنه فلا يحسن التعبير عنه بلفظ على الذي هو من صيغ الإلزام والإيجاب، على أن ظاهر المثل إنما ينصرف لمماثلة الذوات وهي النفقة والكسوة لا لمماثلة الحكم وهو التحريم. وقد علم من تسمية المفروض عليه الإنفاق والكسوة أن الذي كان ذلك عليه مات، وهذا إيجاز. والمعنى: فإن مات المولود له فعلى وارثه مثل ما كان عليه فإن على الواقعة بعد حرف العطف هنا ظاهرة في أنها مثل على التي في المعطوف عليه.

صفحة : 663

فالظاهر أن المراد وارث الأب وتكون أل عوضاً عن المضاف كما هو الشأن في دخول أل على اسم غير معهود ولا مقصود جنسه وكان ذلك الاسم مذكوراً بعد اسم يصلح لأن يضاف إليه كما قال

تعالى (لئن لم ينته لنسفعا بالناصية) وكما قال (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى) أي نهى نفسه؛ فإن الجنة هي مأواه، وقول إحدى نساء حديث أم زرع زوجي: المس أرنب والريح ريح زرنب وما سماه الله تعال وارثا إلا لأنه وارث بالفعل لا من يصلح لأن يكون وارثا على تقدير موت غيره؛ لأن اسم الفاعل إنما يطلق على الحال ما لم تقم قرينة على خلافه فما قال (وعلى الوارث) إلا لأن الكلام على الحق تعليق بهذا الشخص في تركة الميت وإلا لقال: وعلى الأقارب أو الأولياء مثل ذلك على أنه يكون كلاما تأكيدا حينئذ؛ لأن تحريم الإضرار المذكور قبله لم يذكر له متعلق خاص؛ فإن فاعل تضار محذوف. والنهي دال على منع كل إضرار يحصل للوالدة فما فائدة إعادة تحريم ذلك على الوارث كما قدمناه آنفا.

واتفق علماء الإسلام على أن ظاهر الآية غير مراد؛ إذ لا قائل بوجود نفقة المرضع على وارث الأب سواء كان إيجابها على الوارث في المال بأن يكون مبدأة على الموارث للاجماع على أنه لا يبدأ إلا بالتجهيز ثم الدين ثم الوصية، ولأن الرضيع له حظه في المال الموروث وهو إذا صار ذا مال لم تجب نفقته على غيره أم كان إيجابها على الوارث لو لم يسعها المال الموروث فيكمل من يده، ولذلك طرقت في هذا باب التأويل إما تأويل معنى الوارث وإما تأويل مرجع الإشارة وإما كليهما. فقال الجمهور: المراد وارث الطفل أي من لو مات الطفل: لورثه هو. روى عن عمر بن الخطاب وقتادة والسدي والحسن ومجاهد وعطاء وإسحاق وابن أبي ليلى وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل فيتقرر بالآية، أن النفقة واجبة على قرابة الرضيع وهم بالضرورة قرابة أبيه أي إذا مات أبوه ولم يترك مالا؛ تجب نفقة الرضيع على الأقارب. على حسب قربهم في الإرث ويجري ذلك على الخلاف في توريث ذي الرحم المحرم فهؤلاء يرون حقا على القرابة إنفاق العاجز في مالهم كما أنهم يرثونه إذا ترك مالا فهو من المواساة الواجبة مثل الدية وقال الضحاك وقبيصة بن ذؤيب وبشير بن نصر قاضي عمر ابن عبد العزيز: المراد وارث الأب وأريد به نفس الرضيع. فالمعنى: أنه إذا مات أبوه وترك مالا فنفقته من إرثه. ويتجه على هذا أن يقال: ما وجه العدول عن التعبير بالولد إلى التعبير بالوارث؟ فنجيب بأنه للإيماء إلى أن الأب إنما وجبت عليه نفقة الرضيع لعدم مال للرضيع، فلماذا لما اكتسب مالا وجب عليه في ماله؛ لأن غالب أحوال الصغار ألا تكون لهم أموال مكتسبة سوى الميراث، وهذا تأويل بعيد؛ لأن الآية تكون قد تركت حكم من لا مال له. وقيل: أريد بالوارث المعنى المجازي وهو الذي يبقى بعد انعدام غيره كما في قوله تعالى (ونحن الوارثون) يعني به

أم الرضيع قاله سفيان فتكون النفقة على الأم قال التفتازاني في شرح الكشاف وهذا قلق في هذا المقام إذ ليس لقولنا: فالنفقة على الأب وعلى من بقى من الأب والأم معنى يعتد به يعني أن إرادة الباقي تشمل صورة ما إذا كان الباقي الأب ولا معنى لعطفه على نفسه بهذا الاعتبار.

وفي المدونة عن زيد بن أسلم وربيعة أن الوارث هو ولي الرضيع عليه مثل ما على الأب من عدم المضارة، هذا كله على أن الآية محكمة لا منسوخة وأن المشار إليه بقوله (مثل ذلك) هو الرزق والكسوة. وقال جماعة: الإشارة بقوله (مثل ذلك) راجعة إلى النهي عن المضارة. قال ابن عطية: وهو لمالك وجميع أصحابه والشعبي والزهري والضحاك اه:

صفحة : 664

وفي المونة في ترجمة ما جاء فيمن تلزم النفقة من كتاب إرخاء الستور عن ابن القاسم قال مالك وعلى الوارث مثل ذلك أي الايضار. واختاره ابن العربي بأنه الأصل فقال القرطبي: يعني في الرجوع إلى أقرب مذكور، ورجحه ابن عطية بأن الأمة على أجمعت على ألا يضار الوارث. واختلفوا: هل عليه رزق وكسوة اه يعني مورد الآية بما هو مجمع على حكمه ويترك ما فيه الخلاف، وهنالك تأويل بأنها منسوخة. ورواه أسد بن الفرات عن ابن القاسم عن مالك قال وقول الله عز وجل (وعلى الوارث مثل ذلك) هو منسوخ فقال النحاس وما علمت أحدا من أصحاب مالك بين ما الناسخ، والذي بينه أن يكون الناسخ لها عند مالك أنه لما أوجب الله للمتوفى عنها زوجها نفقة حول، والسكنى من مال المتوفى، ثم نسخ ذلك نسخ أيضا عن الوارث يريد الله لما نسخ وجوب ذلك في تركة الميت نسخ كل حق في التركة بعد الميراث، فيكون الناسخ هو الميراث، فإنه نسخ كل حق في المال على أولياء الميت. وعندي أن التأويل الذي في مدونة سحنون بعيد، لما تقدم آنفا، وأن ما نراه مالك في رواية أسد بن الفرات عن ابن القاسم هو التأويل الصحيح، وأن النسخ على ظاهر المراد منه، والناسخ لهذا الحكم هو إجماع الأمة على أنه لا حق في مال الميت، بعد جهازه وقضاء دينه، وتنفيذ وصيته، إلا الميراث فنسخ بذلك كل ما كان مأمورا به أن يدفع من مال الميت مثل الوصية في قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك الوصية للوالدين) الآية، ومثل الوصية بسكنى الزوجة وإنفاقها في قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم) ونسخ منه حكم هذه

الآية وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إن الله أعطى كل ذي حق حقه ألا لا وصية لوارث هذا إذا حمل الوارث في الآية على وارث الميت أي إن ذلك حق على جميع الورثة أي كانوا بمعنى أنه مبدأ الموارث. وإذا حمل الوارث على من هو بحيث يرث الميت لو ترك الميت مالا، أعني قريبه، بمعنى أن عليه إنفاق ابن قريبه، فذلك منسوخ بوضع بيت المال وذلك أن هذه الآية شرعت هذا الحكم، في وقت ضعف المسلمين، لإقامة أود نظامهم بتربية أطفال فقرائهم، وكان أولى المسلمين بذلك أقربهم من الكفل فكما كان يرث قريبه، لو ترك مالا ولم يترك ولدا، فكذلك عليه أن يقوم ببينة، كما كان حكم القبيلة في الجاهلية، في ضم أيتامهم، ودفع دياتهم، فلما اعتز الإسلام وصار لجامعة المسلمين مال، كان حقا على جماعة المسلمين القيام بتربية أبناء فقرائهم. وفي الحديث الصحيح من ترك كلا، أو ضياعا، فعلي، ومن ترك مالا، فلوارثه ولا فرق بين إطعام الفقير وبين إرضاعه، وما هو إلا نفقة، ولمثله وضع بيت المال.

وقوله (فإن أراد فصالا) عطف على قوله (يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة) لأنه متفرع عنه، والضمير عائذ على الوالدة والمولود له: الواقعين في الجمل قبل هذه. والفصال: الفطام عن الإرضاع، لأنه فصل عن ثدي مرضعة. وعن في قوله (عن أحدهما في نفس الأمر مرعمل على الإرادة، بخوف، أو اضطرار. وقوله (وتشاور) هو مصدر شاور إذا طلب المشورة. والمشورة قيل مشتقة من الإشارة لأن كل واحد من المتشاورين يشير بما يراه نافعا فلذلك يقول المستشار لمن يستشيره بماذا تشير علي كأن أصله أنه يشير للأمر الذي فيه النفع، مشتق من الإشارة باليد، لأن الناصح المدبر كالذي يشير إلى الصواب ويعينه له من لم يهتد إليه، ثم عدي بعلي لما ضمن معنى التدبير، وقال الراغب: إنها مشتقة من شار العسل إذا استخرجه، وأياما كان اشتقاقها فمعناها إبداء الرأي في عمل يريد أن يعمله من يشاور وقد تقدم الكلام عليها، عند قوله تعالى (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة) وسيجيء الكلام عليها عند قوله تعالى (وشاورهم في الأمر) في سورة آل عمران، وعطف التشاور على التراضي تعليما للزوجين شئون تدبير العائلة، فإن التشاور يظهر الصواب ويحصل به التراضي.

وأفاد بقوله (فلا جناح عليهما) أن ذلك مباح، وأن حق إرضاع الحولين مراعي فيه حق الأبوين وحق الرضيع، ولما كان ذلك يختلف باختلاف أمزجة الرضعاء جعل اختلاف الأبوين دليلاً على توقع حاجة الطفل إلى زيادة الرضاع، فأعمل قول طالب الزيادة منهما، كما تقدم، فإذا تشاور الأبوان وتراضيا، بعد ذلك، على الفصال كان تراضيهما دليلاً على أنهما رأيا من حال الرضيع ما يغنيه عن الزيادة، إذ لا يظن بهما التمالؤ على ضرر الولد، ولا يظن إخفاء المصلحة عليهما، بعد تشاورهما، إذ لا يخفي عليهما حال ولدهما.

وقوله (وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم) انتقال إلى حالة إرضاع الطفل غير والدته، إذا تعذر على الوالدة إرضاعه، لمرضها، أو تزوجها أو إن أبت ذلك حيث يجوز لها الإباء، كما تقدم في الآية السابقة، أي إن أردتم أن تطلبوا الإرضاع لأولادكم فلا إثم في ذلك، والمخاطب بأردتم: الأبوان باعتبار تعدد الأبوين في الأمة وليس المخاطب خصوص الرجال، لقوله تعالى فيما سبق (والوالدات يرضعن أولادهن) فعلم السامع أن هذا الحكم خاص بحالة تراضي الأبوين على ذلك لعذر الأم، وبحالة فقد الأم. وقد علم من قوله (فلا جناح عليكم) أن حالة التراضي هي المقصودة أولاً، لأن نفي الجناح مؤذن بتوقعه، وإنما يتوقع ذلك إذا كانت الأم موجودة، وأريد صرف الابن عنها إلى موضع آخر، لسبب مصطلح عليه، وهما لا يريدان ذلك إلا حيث يتحقق عدم الضرر للابن، فلو علم ضرر الولد لم يجز، وقد كانت العرب تسترضع لأولادها، لا سيما أهل الشرف. وفي الحديث واسترضعت في بني سعد .

والاسترضاع أصله طلب إرضاع الطفل، أي طلب أن ترضع الطفل غير أمه، فالسين والتاء في تسترضعوا للطلب ومفعوله محذوف، وأصله أن تسترضعوا مرضعاً لأولادكم، لأن الفعل يعدي بالسين والتاء- الدالين على الطلب- إلى المفعول المطلوب منه الفعل فلا يتعدى إلا إلى مفعول واحد، وما بعده يعدي إليه بالحرف وقد يحذف الحرف لكثرة الاستعمال، كما حذف في استرضعوا واستنجد، فعدي الفعل إلى المجرور على الحذف والإيصال، وفي الحديث واسترضعت في بني سعد ووقع في الكشاف ما يقتضي أن السين والتاء دخلتا على الفعل المهموز المتعدي إلى واحد فزادته تعدياً لثان، وأصله أرضعت المرأة الولد، فإذا قلت: استرضعتها صار متعدياً إلى مفعولين، وكان وجهه أننا ننظر إلى الحدث المراد طلبه، فإن كان حدثاً قاصراً، فدخلت عليه السين والتاء، عدي إلى مفعول واحد، نحو استنهضته فنهض، وإن كان متعدياً فدخلت عليه السين والتاء، عدي إلى مفعولين، نحو استرضعتها فأرضعت، والتعويل على القرينة، إذ لا يطلب أصل الرضاع لا من الولد ولا من الأم، وكذا:

استنجحت الله سعيي، إذ لا يطلب من الله إلا إنجاز السعي، ولا معنى لطلب نجاح الله، فبقطع النظر عن كون الفعل تعدى إلى مفعولين، أو إلى الثاني بحذف الحرف، نرى أنه لا معنى لتسلط الطلب على الفعل هنا أصلاً، على أنه لولا هذا الاعتبار، لتعذر طلب وقوع الفعل المتعدي بالسین والتاء، وهو قد يطلب حصوله فما أوردوه على الكشاف: من أن حروف الزيادة إنما تدخل على المجرد لا المزيد مدفوع بأن حروف الزيادة إذا تكررت، وكانت لمعان مختلفة جاز اعتبار بعضها داخلاً بعد بعض، وإن كان مدخولها كلها هو الفعل المجرد.

صفحة : 666

وقد دل قوله (وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم فلا جناح عليكم) على أنه ليس المراد بقوله (يرضعن) تشريع وجوب الإرضاع على الأمهات، بل المقصود تحديد مدة الإرضاع، وواجبات المرضع على الأب، وأما إرضاع الأمهات فموكول إلى ما تعارفه الناس، فالمرأة التي في العصمة، إذا كان مثلها يرضع، يعتبر إرضاعها أولادها من حقوق الزوج عليها في العصمة، إذ العرف كالشرط. والمرأة المطلقة لا حق لزوجها عليها، فلا ترضع له إلا باختيارها. ما لم يعرض في الحالين مانع أو موجب، مثل عجز المرأة في العصمة عن الإرضاع لمرض، ومثل امتناع الصبي من رضاع غيرها، إذا كانت مطلقة بحيث يخشى عليه، والمرأة التي لا يرضع مثلها وهي ذات القدر، قد علم الزوج حينما تزوجها أن مثلها لا يرضع، فلم يكن له عليها حق الإرضاع. هذا قول مالك، إذ العرف كالشرط، وقد كان ذلك عرفاً من قبل الإسلام وتقرر في الإسلام، وقد جرى في كلام المالكية، في كتب الأصول: أن مالكا خصص عموم الوالدات بغير ذوات القدر، وأن المخصص هو العرف، وكنا نتابعهم على ذلك، ولكني الآن لا أرى ذلك متجهاً ولا أرى مالكا عمداً إلى التخصيص أصلاً، لأن الآية غير مسوقة لإيجاب الإرضاع، كما تقدم.

وقوله (إذا سلمتم ما آتيتن بالمعروف) أي إذا سلمتم إلى المرضع أجورهن. فالمراد بما آتيتن: الأجر، ومعنى آتى في الأصل دفع؛ لأنه معدي آتى بمعنى وصل، ولما كان أصل إذا أن يكون ظرفاً للمستقبل، مضمناً معنى الشرط، لم يلتئم أن يكون مع فعل آتيتن الماضي.

وتأول في الكشاف آتيتن بمعنى: أردتم إيتاءه، كقوله تعالى (إذا قمتم إلى الصلاة) تبعاً لقوله: وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم،

والمعنى: إذا سلمتم أجور المراضع بالمعروف، دون إجحاف ولا مطلق.

وقرأ ابن كثير (أنتيم) بترك همزة التعدية. فالمعنى عليه: إذا سلمتم ما جئتم، أي ما قصدتم، فالإتيان حينئذ مجاز عن القصد، كقوله تعالى (إذ جاء ربه بقلب سليم) وقال زهير:

وما كان من خير أتوه فإنما توارثه

آباء آبائهم قبل وقوله (واتقوا الله) تذييل للتخويف، والحث على مراقبة ما شرع الله، من غير محاولة ولا مكيدة، وقوله (واعلموا أن الله) تذكير لهم بذلك، وإلا فقد علموه. وقد تقدم نظيره أنفاً. (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً فإذا بلغن أجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف والله بما تعملون خبير)[234] (انتقال إلى بيان عدة الوفاة، بعد الكلام عن عدة الطلاق، وما اتصل بذلك من أحكام الإرضاع، عقب الطلاق، تقصياً لما به إصلاح أحوال العائلات، فهو عطف قصة على قصة، ويتوفون مبني للمجهول، وهو من الأفعال التي التزمت العرب فيها البناء للمجهول: مثل عني واضطر، وذلك في كل فعل قد عرف فاعله ما هو، أو لم يعرفوا له فاعلاً معيناً. وهو من توفاه الله، أو توفاه الموت، فاستعمال التوفي منه مجاز، تنزيلاً لعمر الحي منزلة حق الموت، أو الخالق الموت، فقالوا: توفى فلان كما يقال: توفى الحق ونظيره قبض فلان، وقبض الحق فصار المراد من توفى: مات، كما صار المراد من قبض وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية وجاء الإسلام فقال الله تعالى (الله يتوفى الأنفس) وقال (حتى يتوفاهن الموت) وقال: (قل يتوفاكم ملك الموت) فظهر الفاعل، المجهول عندهم، في مقام التعليم أو الموعظة، وأبقى استعمال الفعل مبيناً للمجهول فيما عدا ذلك: إيجازاً وتبعاً للاستعمال.

صفحة : 667

وقوله (يتربصن بأنفسهن) خبر (الذين) وقد حصل الربط بين المبتدأ والخبر بضمير (يتربصن)، العائد إلى الأزواج، الذي هو مفعول الفعل المعطوف على الصلة، فهن أزواج المتوفين؛ لأن الضمير قائم مقام الظاهر، وهذا الظاهر قائم مقام المضاف إلى ضمير المبتدأ، بناء على مذهب الأخفش والكسائي: من الاكتفاء في الربط بعود الضمير على اسم، مضاف إلى مثل العائد، وخالف الجمهور في ذلك، كما في التسهيل وشرحه، ولذلك قدروا هنا: ويذرون أزواجاً

يتربصن بعدهم كما قالوا السمن منوان بدرهم أي منه، وقيل:
التقدير: وأزواج الذين يتوفون منكم إلخ يتربصن، بناء على أنه حذف
لمضاف، وبذلك قدر في الكشاف ولا داعي إليه كما قال التفتازاني،
وقيل التقدير: ومما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم، ونقل ذلك
عن سيبويه، فيكون يتربصن: استئنافا، وكلها تقديرات لا فائدة فيها،
بعد استقامة المعنى.

وقوله (يتربصن بأنفسهن) تقدم بيانه عند قوله تعالى (والمطلقات
يتربصن بأنفسهن).

وتأنيث اسم العدد في قوله (عشرا) لمراعاة الليالي، والمراد:
الليالي بأيامها؛ إذ لا تكون ليلة بلا يوم، ولا يوم بلا ليلة، والعرب
تعتبر الليالي في التاريخ والتأجيل، يقولون: كتب لسبع خلون في
شهر كذا، وربما اعتبروا الأيام كما قال تعالى: (فصيام ثلاثة أيام في
الحج وسبعة إذا رجعتن) وقال (أياما معدودات) لأن عمل الصيام إنما
يظهر في اليوم لا في الليلة، قال في الكشاف: والعرب تجري
أحكام التأنيث والتذكير، في أسماء الأيام، إذا لم تجر على لفظ
مذكور، بالوجهين. قال تعالى (يتخافتون بينهم إن لبثتم إلا عشرا نحن
أعلم بما يقولون إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما) فأراد
بالعشر: الأيام ومع ذلك جردها من علامة تذكير العدد، لأن اليوم
يعتبر مع ليلته، وقد جعل الله عدة الوفاة منوطة بالأمد الذي يتحرك
في مثله الجنين تحركا بينا، محافظة على أنساب الأموات؛ فإنه
جعل عدة الطلاق ما يدل على براءة الرحم دلالة ظنية؛ وهو الأقران،
على ما تقدم؛ لأن المطلق يعلم حال مطلقته من طهر وعدمه،
ومن قربانه إياها قبل الطلاق وعدمه، وكذلك العلوق لا يخفى، فلو
أنها ادعت عليه نسبا، وهو يوقن بانتفائه، كان له في اللعان
مندوحة، أما الميت فلا يدافع عن نفسه، فجعلت عدته أمدا مقطوعا
بانتفاء الحمل في مثله: وهو الأربعة الأشهر والعشرة، فإن الحمل
يكون نطفة أربعين يوما، ثم علقة أربعين يوما، ثم مضغة أربعين
يوما، ثم ينفخ فيه الروح. فما بين استقرار النطفة في الرحم، إلى
نفخ الروح في الجنين، أربعة أشهر، وإذ قد كان الجنين، عقب نفخ
الروح فيه، يقوى تدريجا، جعلت العشر الليالي: الزائدة على الأربعة
الأشهر، لتحقيق تحرك الجنين تحركا بينا، فإذا مضت هذه المدة
حصل اليقين بانتفاء الحمل؛ إذ لو كان ثمة حمل لتحرك لا محالة،
وهو يتحرك لأربعة أشهر، وزيدت عليها العشر احتياطا لاختلاف
حركات الأجنة قوة وضعفا، باختلاف قوى الأمزجة.

وعموم (الذين) في صلته، وما يتعلق بها من الأزواج، يقتضي عموم هذا الحكم في المتوفي عنهن، سواء كن حرائر أم إماء، وسواء كن حوامل أم غير حوامل، وسواء كن مدخولا بهن أم غير مدخول بهن، فأما الإماء فقال جمهور العلماء: إن عدتهن على نصف عدة الحرائر. قياسا على تنصيف الحد، والطلاق، وعلى تنصيف عدة الطلاق، ولم يقل بمساواتهن للحرائر، في عدة الوفاة إلا الأصم، وفي رواية عن ابن سيرين، إلا أمهات الأولاد فقالت طائفة: عدتهن مثل الحرائر، وهو قول سعيد الزهري والحسن والأوزاعي وإسحاق وروي عن عمرو بن العاص، وقالت طوائف غير ذلك. وإن إجماع فقهاء الإسلام على تنصيف عدة الوفاة في الأمة المتوفى زوجها لمن معضلات المسائل الفقهية، فبنا أن ننظر إلى حكمة مشروعية عدة الوفاة، وإلى حكمة مشروعية التنصيف لذي الرق، فيما نصف له فيه حكم شرعي، فنرى بمسلك السبر والتقسيم أن عدة الوفاة إما أن تكون لحكمة تحقق النسب أو عدمه، وإما أن تكون لقصد الإحداد على الزوج، لما نسخ الإسلام ما كان عليه أهل الجاهلية من الإحداد حولا كاملا، أبقى لهن ثلث الحول، كما أبقى للميت حق الوصية بثلث ماله، وليس لها حكمة غير هذين؛ إذ ليس فيها ما في عدة الطلاق من حكمة انتظار ندامة المطلق، وليس هذا الوجه الثاني بصالح التعليل، لأنه لا يظن بالشريعة أن تقرر أوهام أهل الجاهلية، فتبقى منه تراثا سيئا، ولأنه قد عهد من تصرف الإسلام بإبطال تهويل أمر الموت، والجزع له، الذي كان عند الجاهلية، عرف ذلك في غير ما موضع من تصرفات الشريعة، ولأن الفقهاء اتفقوا على أن عدة الحامل من الوفاة وضع حملها، فلو كانت عدة غير الحامل لقصد استبقاء الحزن لاستوتا في العدة، فتعين أن حكمة عدة الوفاة هي تحقق الحمل أو عدمه، فلننقل النظر إلى الأمة نجد فيها وصفين: الإنسانية والرق، فإذا سلطنا إليهما طريق تخريج المناط، وجدنا الوصف المناسب لتعليل الاعتداد الذي حكمته تحقق النسب هو وصف الإنسانية؛ إذ الحمل لا يختلف حاله باختلاف أصناف النساء، وأحوالهن الاصطلاحية أما الرق فليس وصفا صالحا للتأثير في هذا الحكم، وإنما نصفت للعبد أحكام ترجع إلى المناسب التحسيني: كتصنيف الحد لضعف مروءته، ولتفشي السرقة في العبيد، فطرد حكم التنصيف لهم في غيره. وتنصيف عدة الأمة في الطلاق الوارد في الحديث، لعله الرغبة في مراجعة أمثالها، فإذا جاء راغب فيها بعد قرأين تزوجت، ويطرد باب التنصيف أيضا. فالوجه أن تكون عدة الوفاة للأمة كمثل الحرة، وليس في تنصيفها أثر، ومستند الإجماع قياس مع وجود الفارق. وأما الحوامل فالخلاف

فيهن قوي؛ فذهب الجمهور إلى أن عدتهم من الوفاة وضع حملهن، وهو قول عمر وابنه وأبي سلمة بن عبد الرحمن وأبي هريرة، وهو قول مالك، قال عمر: لو وضعت حملها وزوجها على سريره لم يدفن لحلت للأزواج وحجتهم: حديث سبيعة الأسلمية زوج سعد بن خولة، توفى عنها بمكة عام حجة الوداع وهي حامل فوضعت حملها بعد نصف شهر كما في الموطأ، أو بعد أربعين ليلة، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لها: قد حلت فانكحي إن بدا لك واحتجوا أيضا بقوله تعالى في آية سورة الطلاق (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) وعموم أولات الأحمال، مع تأخر نزول تلك السورة عن سورة البقرة، يقضي بالمصير إلى اعتبار تخصيص عموم ما في سورة البقرة، وإلى هذا أشار قول ابن مسعود من شاء باهله، لنزلت سورة النساء القصرى يعني سورة يا أيها النبي إذا طلقتم بعد الطولي أي السورة الطولي أي البقرة وليس المراد سورة النساء الطولي.

صفحة : 669

وعندي أن الحجة للجمهور، ترجع إلى ما قدمناه من أن حكمة عدة الوفاة هي تيقن حفظ النسب، فلما كان وضع الحمل أدل شيء على براءة الرحم، كان مغنيا عن غيره، وكان ابن مسعود يقول: أتجعلون عليها التخليط ولا تجعلون عليها الرخصة يريد أنها لو طال أمد حملها لما حلت، وعن علي وابن مسعود أن عدة الحامل في الوفاة أقصى الأجلين، واختاره سحنون من المالكية فقال بعض المفسرين: إن في هذا القول جمعا بين مقتضى الآيتين، وقال بعضهم: في هذا القول احتياط، وهذه العبارة أحسن؛ إذ ليس في الأخذ بأقصى الأجلين جمع بين الآيتين بالمعنى الأصولي؛ لأن الجمع بين المتعارضين معناه أن يعمل بكل منهما؛ في حالة أو زمن أو أفراد، غير ما عمل فيه بالآخر، بحيث يتحقق في صورة الجمع عمل بمقتضى المتعارضين معا، ولذلك يسمون الجمع بإعمال النصين، والمقصود من الاعتداد تحديد أمد التريض والانتظار، فإذا نحن أخذنا بأقصى الأجلين، أبطلنا مقتضى إحدى الآيتين لا محالة؛ لأننا نلزم المتوفى عنها بتجاوز ما حددته لها إحدى الآيتين، ولا نجد حالة تحقق فيها مقتضاها، كما هو بين، فأحسن العبارتين أن تعبر بالاحتياط؛ وهو أن الآيتين تعارضتا بعموم وخصوص وجهي، فعمدنا إلى صورة التعارض وأعملنا فيها مرة مقتضى هذه الآية، ومرة مقتضى الأخرى، ترجيحاً لأحد المقتضيين في كل موضع بمرجح

الاحتياط، فهو ترجيح لا جمع لكن حديث سبيعة في الصحيح أبطل هذا المسلك للترجيح كما أن ابتداء سورة الطلاق بقوله تعالى (إذا طلقتم النساء) ينادي على تخصيص عموم قوله (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن) هنالك بالحوامل المطلقات، وقد قيل: إن ابن عباس رجع إلى قول الجمهور وهو ظاهر حديث الموطأ في اختلافه وأبي سلمة في ذلك، وإرسالهما من سأل أم سلمة رضی الله عنها، فأخبرتهما بحديث سبيعة، فإن قلت: كيف لا تلتفت السريعة، على هذا، إلى ما في طباع النساء من الحزن على وفاة أزواجهن؟ وكيف لا تبقى بعد نسخ حزن الحول الكامل مدة ما يظهر فيها حال المرأة؟ وكيف تحل الحامل للأزواج لو وضعت حملها وزوجها لما يوضع عن سيره كما وقع في قول عمر؟ قلت: كان أهل الجاهلية يجعلون إحداد الحول فرضاً على كل متوفى عنها، والأزواج في هذا الحزن متفاوتان، وكذلك هن متفاوتات في المقدرة على البقاء في الانتظار لقلة ذات اليد في غالب النساء، فكن يصبرن على انتظار الحول راضيات، أو كارهات، فلما أبطل الشرع ذلك فيما أبطل من أوهام الجاهلية، لم يكثرث بأن يشرع للنساء حكماً في هذا الشأن، ووكله إلى ما يحدث في نفوسهن، وجدتهن، كما يوكل جميع الجليليات والطبعيات إلى الوجدان؛ فإنه لم يعين للناس مقدار الأكلات والأسفار، والحديث، ونحو هذا. وإنما اهتم بالمقصد الشرعي: وهو حفظ الأنساب، فإذا قصي حقه، فقد بقي للنساء أن يفعلن في أنفسهن ما يشأن، من المعروف، كما قال (فلا جناح عليكم فيما فعلن) فإذا شاءت المرأة بعد انقضاء العدة أن تحبس نفسها فلتفعل.

أما الأزواج غير المدخول بهن، فعليهن عدة الوفاة، دون عدة الطلاق، لعموم هذه الآية ولأن لهن الميراث، فالعصمة تقررت بوجه معتبر، حتى كانت سبب إرث، وعدم الدخول بالزوجة، لا ينفي احتمال أن يكون الزوج قد قاربها خفية، إذ هي حلال له، فأوجب عليها الاعتداد احتياطاً لحفظ النسب، ولذلك قال مالك، وإن كان للنظر فيه مجال، فقد تقاس المتوفى عنها زوجها، الذي لم يدخل بها، على التي طلقها زوجها قبل أن يمسه، التي قال الله تعالى فيها (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها).

وقد ذكروا حديث بروع بنت واشق الأشجعية، رواه الترمذي عن معقل بن سنان الأشجعي: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى في بروع بنت واشق وقد مات زوجها، ولم يفرض لها صداقاً، ولم يدخل بها أن لها مثل صداق نساءها، وعليها العدة ولها الميراث

ولم يخالف أحد في وجوب الاعتداد عليها، وإنما اختلفوا في وجوب مهر المثل لها.

صفحة : 670

وقوله (فإذا بلغن أجلهن) أي إذا انتهت المدة المعنية بالتريص، أي إذا بلغن بتربصهن تلك المدة، وجعل امتداد التربص بلوغاً، على وجه الإطلاق الشائع في قولهم بلغ الأمد، وأصله اسم البلوغ وهو الوصول، استعير لإكمال المدة تشبيهاً للزمان بالطريق الموصلة إلى المقصود. والأجل مدة من الزمن جعلت ظرفاً لإيقاع فعل في نهايتها أو في أثنائها تارة.

وضمير (أجلهن) للأزواج اللاتي توفي عنهن أزواجهن، وعرف الأجل بالإضافة إلى ضميرهن دون غير الإضافة من طرق التعريف لما يؤذن به إضافة أجل من كونهن قاضين ما عليهن، فلا تضايقوهن بالزيادة عليه.

وأسند البلوغ إليهن، وأضيف الأجل إليهن، تنبيهاً على أن مشقة هذا الأجل عليهن ومعنى الجناح هنا: الحرج، لإزالة ما عسى أن يكون قد بقي في نفوس الناس من استفظاع تسرع النساء إلى التزوج بعد عدة الوفاة، وقيل الحول، فإن أهل الزوج المتوفى قد يتخرجون من ذلك، فنفي الله هذا الحرج، وقال (فيما فعلن في أنفسهن) تغليظاً لمن يتخرج من فعل غيره، كأنه يقول لو كانت المرأة ذات تعلق شديد بعهد زوجها المتوفى، لكان داعي زيادة تربصها من نفسها، فإذا لم يكن لها ذلك الداعي، فلماذا التحرج مما تفعله في نفسها، ثم بين الله ذلك وقيده بأن يكون (من المعروف) نهياً للمرأة أن تفعل ما ليس من المعروف شرعاً وعادة، كالإفراط في الحزن المنكر شرعاً، أو التظاهر بترك التزوج بعد زوجها، وتغليظاً للذين ينكرون على النساء تسرعهن بعد العدة، أو بعد وضع الحمل، كما فعلت سبيعة أي فإن ذلك من المعروف.

وقد دل مفهوم الشرط في قوله (فإذا بلغن أجلهن) على أنهن، في مدة الأجل، منهيات عن أفعال في أنفسهن كالتزوج وما يتقدمه من الخطبة والتزين، فأما التزوج في العدة فقد اتفق المسلمون على منعه، وسيأتي تفصيل القول فيه عند قوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء).

وأما ما عداه، فالخلاف مفروض في أمرين: في الإحداد، وفي ملازمة البيت.

فأما الإحداد فهو مصدر أحدث المرأة إذا حزنت، ولبست ثياب الحزن، وتركت الزينة، ويقال حداد، والمراد به في الإسلام ترك المعتدة من الوفاة الزينة، والطيب، ومصبوغ الثياب، إلا الأبيض، وترك الحلي، وهو واجب بالسنة ففي الصحيح لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحد على ميت فوق ثلاث إلا على زوج أربعة أشهر وعشرا ولم يخالف في هذا إلا الحسن البصري، فجعل الإحداد ثلاثة أيام لا غير وهو ضعيف.

والحكمة من الإحداد سد ذريعة كل ما يوسوس إلى الرجال: من رؤية محاسن المرأة المعتدة، حتى يبتعدوا عن الرغبة في التعجل بما لا يليق، ولذلك اختلف العلماء في الإحداد على المطلقة، فقال مالك، والشافعي، وربيعه، وعطاء: لا إحداد على مطلقة، أخذا بصريح الحديث، وبأن المطلقة يرقبها مطلقها، ويحول بينها وبين ما عسى أن تتساهل فيه، بخلاف المتوفى عنها كما قدمناه، وقال أبو حنيفة، والثوري، وسعيد بن المسيب، وسليمان بن يسار، وابن سيرين: تحد المطلقة طلاق الثلاث، كالمتوفى عنها، لأنهما جميعا في عدة يحفظ فيها النسب، والزوجة الكتابية كالمسلمة في ذلك، عند مالك، تجبر عليه وبه قال الشافعي، والليث، وأبو ثور، لاتحاد العلة، وقال أبو حنيفة، وأشهب، وابن نافع، وابن كنانة، من المالكية: لا إحداد عليها، وقولا عند قوله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر فوصفها بالإيمان، وهو متمسك ضئيل، لأن مورد الوصف ليس مورد التقييد، بل مورد التحريض على امتثال أمر الشريعة.

صفحة : 671

وقد شدد النبي صلى الله عليه وسلم في أمر الإحداد، ففي الموطأ: أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: إن ابنتي توفى عنها زوجها، وقد اشتكت عينيها، أفتكحلها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا لا مرتين أو ثلاثا إنما هي أربعة أشهر وعشرا وقد كانت إحدان في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول . وقد أباح النبي صلى الله عليه وسلم لأم سلمة في مدة إحدانها على أبي سلمة: أن تجعل الصبر في عينيها بالليل، وتمسحه بالنهار، وبمثل ذلك أفتت أم سلمة امرأة حجا اشتكت عينيها أن تكتحل بكحل الجلاء بالليل، وتمسحه بالنهار، روى ذلك كله في الموطأ، قال مالك وإذا كانت الضرورة فإن دين الله يسر : ولذلك حملوا نهي النبي صلى الله عليه وسلم المرأة

التي استفتته أمها أن تكحل علي أنه علم من المعتدة أنها أرادت الترخص، فقيضت أمها لتسأل لها.

وأما ملازمة معتدة الوفاة بيت زوجها فليست مأخوذة من هذه الآية؛ لأن التريص تريض بالزمان، لا بدل على ملازمة المكان، والظاهر عندي أن الجمهور أخذوا ذلك من قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج) فإن ذلك الحكم لم يقصد به إلا حفظ المعتدة، فلما نسخ عند الجمهور، بهذه الآية، كان النسخ واردا على المدة وهي الحول، لا على بقية الحكم، على أن المعتدة من الوفاة أولى بالسكنى من معتدة الطلاق التي جاء فيها (لا تخرجوهن من بيوتهن) وجاء فيها (أسكنوهن من حيث سكنتم) وقال المفسرون والفقهاء: ثبت وجوب ملازمة البيت، بالسنة، ففي الموطأ والصحاح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال للفريرة ابنة مالك بن سنان الخدري، أخت أبي سعيد الخدري لما توفى عنها زوجها: امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله وهو حديث مشهور، وقضى به عثمان بن عفان وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب كان يرد المتوفى عنهن أزواجهن من البيداء يمنعهن الحج، وبذلك قال ابن عمر، وبه أخذ جمهور فقهاء المدينة، والحجاز، والعراق، والشام، ومصر، ولم يخالف في ذلك إلا علي، وابن عباس، وعائشة، وعطاء، والحسن، وجابر بن زيد، وأبو حنيفة، وداود الظاهري، وقد أخرج عائشة رضي الله عنها أختها أم كلثوم، حين توفي زوجها، طلحة بن عبيد الله، إلى مكة في عمرة، وكانت تفتي بالخروج، فأنكر كثير من الصحابة ذلك عليها، قال الزهري: فأخذ المترخصون بقول عائشة، وأخذ أهل العزم والورع بقول ابن عمر، واتفق الكل على أن المرأة المعتدة تخرج للضرورة، وتخرج نهارا، لحوائجها، من وقت انتشار الناس إلى وقت هدوتهم بعد العتمة، ولا تبين إلا في المنزل، وشروط ذلك وأحكامه، ووجود المحل للزوج، أو في كرائه، وانتظار الورثة بيع المنزل إلى ما بعد العدة، وحكم ما لو ارتابت في الحمل فطالت العدة، مبسوطة في كتب الفقه، والخلاف، فلا حاجة بنا إليها هنا.

ومن القراءات الشاذة في هذه الآية: ما ذكره في الكشف أن عليا قرأ (والذين يتوفون) بفتح التحتية على أنه مضارع توفي، مبني للفاعل بمعنى مات بتأويل إنه توفي أجله أي استوفاه. وأنا، وإن كنت التزمت ألا أتعرض للقراءات الشاذة، فإنما ذكرت هذه القراءة لقصة طريفة فيها نكتة عربية، أشار إليها في الكشف، وفصلها السكاكي في المفتاح، وهي أن عليا كان يشيع جنازة، فقال له قائل من المتوفى بلفظ اسم الفاعل أي بكسر الفاء سائلا عن المتوفى - بفتح الفاء - فلم يقل: فلان بل قال (الله) مخطئا إياه،

منبها له بذلك على أنه يحق أن يقول: من المتوفى بلفظ اسم المفعول، وما فعل ذلك إلا لأنه عرف من السائل أنه ما أورد لفظ المتوفى على الوجه الذي يكسوه جزالة وفخامة، وهو وجه القراءة المنسوبة إليه -أي إلى علي- والذين يتوفون منكم بلفظ بناء الفاعل على إرادة معنى: (والذين يستوفون مدة أعمارهم).

صفحة : 672

وفي الكشاف أن القصة وقعت مع أبي الأسود الدؤلي، وأن عليا لما بلغته أمر أبا الأسود أن يضع كتابا في النحو، وقال: إن الحكاية تناقضها القراءة المنسوبة إلى علي، فجعل القراءة مسلمة وتردد في صحة الحكاية، وعن ابن جني: أن الحكاية رواها أبو عبد الرحمن السلمي عن علي، قال ابن جني وهذا عندي مستقيم لأنه على حذف المفعول أي والذين يتوفون أعمارهم أو آجالهم، وحذف المفعول كثير: في القرآن وفصيح الكلام وقال التفتازاني ليس المراد أن للمتوفى معنيين: أحدهما الإمانة، وثانيهما الاستيفاء، وأخذ الحق، بل معناه الاستيفاء وأخذ الحق لا غير، لكن عند الاستعمال قد يقدر مفعوله النفس فيكون الفاعل هو الله تعالى أو الملك، وهذا الاستعمال الشائع، وقد يقدر مدة العمر فيكون الفاعل هو الميت لأنه الذي استوفى مدة عمره، وهذا من المعاني الدقيقة التي لا يتنبه لها إلا البلغاء، فحين عرف علي من السائل عدم تنبهه لذلك لم يحمل كلامه عليه .

(ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء أو أكننتم في أنفسكم علم الله أنكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا إلا أن تقولوا قولا معروفا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب أجله) عطف على الجملة التي قبلها، فهذا من الأحكام المتعلقة بالعدة، وقد تضمنت الآيات التي قبلها أحكام عدة الطلاق، وعدة الوفاة، وأن أمد العدة محترم، وأن المطلقات إذا بلغن أجلهن جاز أن يفعلن في أنفسهن ما أردن من المعروف، فعلم من ذلك أنهن إذا لم يبلغنه لا يجوز ذلك فالتزوج في مدة الأجل حرام، ولما كان التحدث في التزوج إنما يقصد منه المتحدث حصول الزواج، وكان من عاداتهم أن يتسابقوا إلى خطبة المعتدة ومواعدها، حرصا على الاستئثار بها بعد انقضاء العدة فبينت الشريعة لهم تحريم ذلك، ورخصت في شيء منه ولذلك عطف هذا الكلام على سابقه. والجناح الإثم وقد تقدم في قوله تعالى (فلا جناح عليه أن يطوف بهما).

وقوله (ما عرضتم به) ما موصولة، وما صدقها كلام، أي كلام عرضتم به، لأن التعريض يطلق على ضرب من ضروب المعاني المستفاد من الكلام، بينه بقوله (من خطبة النساء) فدل على أن المراد كلام.

ومادة فعل فيه دلالة على الجعل: مثل صور مشتقة من العرض بضم العين وهو الجانب أي جعل كلامه بجانب، والجانب هو الطرف، فكأن المتكلم يحيد بكلامه من جادة المعنى إلى جانب. ونظير هذا قولهم جنبه، أي جعله في جانب. فالتعريض أن يريد المتكلم من كلامه شيئاً، غير المدلول عليه بالتركيب وضعا، لمناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود، مع قرينة على إرادة المعنى للتعريض، فعلم ألا بد من مناسبة بين مدلول الكلام وبين الشيء المقصود، وتلك المناسبة: إما ملازمة، أو مماثلة، وذلك كما يقول العافي، لرجل كريم: جئت لأسلم عليك ولأنظر وجهك، وقد عبر عن إرادتهم مثل هذا أميمة بن أبي الصلت في قوله:

إذا أثنى عليك المرء يوما
كفاه عن تعرضه الثناء وجعل الطيبي منه قوله تعالى (وإذا قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله).

صفحة : 673

فالمعنى التعريض في مثل هذا حاصل من الملازمة، وكقول القائل المسلم من سلم المسلمون من لسانه في حضرة من عرف بأذى الناس، فالمعنى التعريض حاصل من علم الناس بمماثلة حال الشخص المقصود للحالة التي ورد فيها معنى الكلام، ولما كانت المماثلة شبيهة بالملازمة لأن حضور المماثل في الذهن يقارن حضور مثيله، صح أن نقول إن المعنى التعريض، بالنسبة إلى المركبات، شبيه بالمعنى الكنائي، بالنسبة إلى دلالة الألفاظ المفردة وإن شئت قلت المعنى التعريضي من قبيل الكناية بالمركب فخص باسم التعريض كما أن المعنى الكنائي من قبيل الكناية باللفظ المفرد. وعلى هذا فالتعريض من مستتبعات التراكيب، وهذا هو الملاقي لما درج عليه صاحب الكشاف في هذا المقام، فالتعريض عنده مغاير للكناية، من هذه الجهة، وإن كان شبيها بها، ولذلك احتاج إلى الإشارة إلى الفرق بينهما. فالنسبة بينهما عنده التباين. وأما السكاكي فقد جعل بعض التعريض من الكناية وهو الأصوب، فصارت النسبة بينهما العموم والخصوص الوجهي، وقد حمل الطيبي

والتفتازاني كلام الكشاف على هذا، ولا إخاله يتحملة. وإذ قد تبين لك معنى التعريض، وعلمت حد الفرق بينه وبين الصريح فأمثلة التعريض والتصريح لا تخفى، ولكن فيما أثر من بعض تلك الألفاظ إشكال لا ينبغي الإغضاء عنه في تفسير هذه الآية.

إن المعرض بالخطبة تعريضه قد يريد له نفسه، وقد يريد له غيره بوساطته، وبين الحالتين فرق ينبغي أن يكون الحكم في المتشابه من التعريض، فقد روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لفاطمة ابنة قيس، وهي في عدتها من طلاق زوجها، عمرو بن حفص، آخر الثلاث كوني عند أم شريك ولا تسبقيني بنفسك أي لا تستبدي بالتزوج قبل استئذاني وفي رواية فإذا حلت فآذيني وبعد انقضاء عدتها، خطبها لأسامة بن زيد، فهذا قول لا خطبة فيه وإرادة المشورة فيه واضحة.

ووقع في الموطأ: أن القاسم بن محمد كان يقول، في قوله تعالى (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) أن يقول الرجل للمرأة، وهي في عدتها من وفاة زوجها، إنك علي لكريمة وإني فيك لراغب .

فأما إنك علي لكريمة فقريب من صريح إرادة التزوج بها، وما هو بصريح، فإذا لم تعقبه مواعدة من أحدهما فأمره محتمل، وأما قوله إني فيك لراغب فهو بمنزلة صريح الخطبة وأمره مشكل، وقد أشار ابن الحاجب إلى إشكاله بقوله قالوا ومثل إني فيك لراغب أكثر هذه الكلمات تصريحاً فينبغي ترك مثله ويذكر عن محمد الباقر أن النبي صلى الله عليه وسلم عرض لأم سلمة في عدتها، من وفاة أبي سلمة، ولا أحسب ما وري عنه صحيحاً.

وفي تفسير ابن عرفة: قيل إن شيخنا محمد بن أحمد بن حيدرة، كان يقول: إذا كان التعريض من أحد الجانبين فقط وأما إذا وقع التعريض منهما فظاهر المذهب أنه كصريح المواعدة .

ولفظ النساء عام لكن خص منه ذوات الأزواج، بدليل العقل ويخص منه المطلقات الرجعيات بدليل القياس ودليل الإجماع، لأن الرجعية لها حكم الزوجة بإلغاء الفارق، وحكي القرطبي الإجماع على منع خطبة المطلقة الرجعية في عدتها، وحكى ابن عبد السلام عن مذهب مالك جواز التعريض لكل معتدة: من وفاة أو طلاق، وهو يخالف كلام القرطبي، والمسألة محتملة لأن للطلاق الرجعي

شأبتين، وأجاز الشافعي التعريض في المعتدة بعدة وفاة، ومنعه في عدة الطلاق، وهو ظاهر ما حكاه في الموطأ عن القاسم بن محمد. وقوله (وأوكنتم في أنفسكم) الإكنان الإخفاء.

وفائدة عطف الإكنان على التعريض في نفي الجناح، مع ظهور أن التعريض لا يكون إلا عن عزم في النفس، فنفي الجناح عن عزم

النفس المجرد ضروري من نفي الجناح عن التعريض، أن المراد التنبيه على أن العزم أمر لا يمكن دفعه ولا النهي عنه، فلما كان كذلك، وكان تكلم العازم بما عزم عليه جيلة في البشر، لضعف الصبر على الكتمان، بين له موضع الرخصة أنه الرحمة بالناس، مع الإبقاء على احترام حالة العدة، مع بيان علة هذا الترخيص: وأنه يرجع إلى نفي الحرج، ففيه حكمة هذا التشريع الذي لم يبين لهم من قبل.

صفحة : 674

وأخر الإكنان، في الذكر، للتنبيه على أنه أفضل وأبقى على ما للعدة من حرمة، مع التنبيه على أنه نادر وقوعه، لأنه لو قدمه لكان الانتقال من ذكر الإكنان إلى ذكر التعريض جاريا على مقتضى ظاهر نظم الكلام: في أن يكون اللاحق زائد المعنى على ما يشملته الكلام السابق، فلم يتفطن السامع لهذه النكتة، فلما خولف مقتضى الظاهر علم السامع أن هذه المخالفة ترمي إلى غرض، كما هو شأن البليغ في مخالفة مقتضى الظاهر، وقد زاد ذلك إيضاحا بقوله، عقبه: (علم الله أنكم ستذكرونهن) أي علم أنكم لا تستطيعون كتمان ما في أنفسكم، فأباح لكم التعريض تيسيرا عليكم، فحصل بتأخير ذكر أو أكنتم فائدة أخرى وهي التمهيد لقوله (علم الله أنكم ستذكرونهن) وجاء النظم بديعا معجزا، ولقد أهمل معظم المفسرين التعرض لفائدة هذا العطف، وحاول الفخر توجيهه بما لا ينتلج له الصدر ووجهه ابن عرفة بما هو أقرب من توجيه الفخر، ولكنه لا تطمئن له نفس البليغ.

فقوله (ولكن لا تواعدوهن سرا) استدراك دل عليه الكلام، أي علم الله أنكم ستذكرونهن صراحة وتعريضا؛ إذ لا يخلو ذو عزم من ذكر ما عزم عليه بأحد الطريقتين، ولما كان ذكر العلم في مثل هذا الموضع كناية عن الإذن، كما تقول: علمت أنك تفعل كذا تريد: إني لا أؤخذك لأنك لو كنت تؤأخذه، وقد علمت فعله، لأخذته كما قال: (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتأب عليكم وعفا عنكم) هذا أظهر ما فسر به هذا الاستدراك وقيل: هذا استدراك على كلام محذوف: أي فاذكروهن ولكن لا تواعدوهن، أي لا تصرخوا وتواعدوهن، أي تعدوهن ويعدنكم بالتزوج. والسر أصله ما قابل الجهر، وكنى به عن قربان المرأة قال الأعشى:

عليك

ولا تقربن جارة إن سرها
حرام فانكحن أو تأبدا وقال امرؤ القيس:
ألا زعمت بسياسة الحي أنني

كبرت وأن لا يحسن السر أمثالي والظاهر أن المراد به في هاته الآية حقيقة، فيكون سرا منصوبا على الوصف لمفعول مطلق أي وعدا صريحا سرا، أي لا تكتموا المواعدة، وهذا مبالغة في تجنب مواعدة صريح الخطبة في العدة. وقوله (إلا أن تقولوا قولا معروفا) استثناء من المفعول المطلق أي إلا وعدا معروفا، وهو التعريض الذي سبق في قوله (فيما عرضتم به) فإن القول المعروف من أنواع الوعد، إلا أنه غير صريح، وإذا كان النهي عن المواعدة سرا، علم النهي عن المواعدة جهرا بالأولى، والاستثناء على هذا في قوله (إلا أن تقولوا قولا معروفا)، متصل، والقول المعروف هو المأذون فيه، وهو التعريض، فهو تأكيد لقوله (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به) الآية.

وقيل: المراد بالسر هنا كناية، أي تواعدوهن قربانا، وكنى به عن النكاح أي الوعد الصريح بالنكاح، فيكون سرا مفعولا به لتواعدوهن، ويكون الاستثناء منقطعا، لأن القول ليس من أنواع النكاح، إذ النكاح عقد بإيجاب وقبول، والقول خطبة: صراحة أو تعريضا وهذا بعيد: لأن فيه كناية على كناية، وقيل غير ذلك مما لا ينبغي التعرّيج عليه، فإن قلتم حظر: صريح الخطبة والمواعدة، وإباحة التعريض بذلك يلوح بصور التعارض، فإن مأل التصريح والتعريض واحد، فإذا كان قد حصل، بين الخاطب والمعمّدة، العلم بأنه يخطبها وبأنها توافقه، فما فائدة تعلق التحريم والتحليل بالألفاظ والأساليب، إن كان المفاد واحد قلت: قصد الشارع من هذا حماية أن يكون التعجل ذريعة إلى الوقوع فيما يعطل حكمة العدة، إذ لعل الخوض في ذلك يتخطى إلى باعث تعجل الراغب إلى عقد النكاح على المعمّدة، بالبنت بها؛ فإن ديبب الرغبة يوقع في الشهوة، والمكاشفة تزيل ساتر الحياء فإن من الوازع الطبيعي الحياء الموجود في الرجل، حينما يقصد مكاشفة المرأة بشيء من رغبته فيها، والحياء في المرأة أشد حينما يواجهها بذلك الرجل، وحينما تقصد إجابته لما يطلب منها، فالتعريض أسلوب من أساليب الكلام يؤذن بما لصاحبه من وقار الحياء فهو يقبض عن التدرج إلى ما نهى عنه، وإيدانه بهذا الاستحياء يزيد ما طبعت عليه المرأة من الحياء فتقبض نفسها عن صريح الإجابة، بله المواعدة، فيبقى حجاب الحياء مسدولا بينهما وبرقع المروءة غير منضي وذلك من توفير شأن العدة، فلذلك رخص التعريض تيسيرا على الناس، ومنع التصريح إبقاء على حرّمات العدة.

وقوله (ولا تعزموا عقدة النكاح) العزم هنا عقد النكاح، لا التصميم على العقد، ولهذا فعقدة النكاح منصوب على المفعول به، والمعنى: لا تعقدوا عقدة النكاح، أخذ من العزم بمعنى القطع والبت، قال النحاس وغيره، ولك أن تجعله بمعناه المشهور أي لا تصمموا على عقدة النكاح، ونهى عن التصميم لأنه إذا وقع وقع ما صمم عليه. وقيل: نهى عن العزم مبالغة، والمراد النهي عن المعزوم عليه، مثل النهي من الاقتراب في قوله (تلك حدود الله فلا تقربوها) وعلى هذين الوجهين فعقدة النكاح منصوب على نزع الخافض، كقولهم ضربة الظهر والبطن، وقيل ضمن (عزم) معنى (أبرم) قاله صاحب المغنى في الباب الثامن. والكتاب هنا بمعنى المكتوب أي المفروض من الله: وهو العدة المذكورة بالتعريف للعهد. والأجل المدة المعينة لعمل ما، والمراد به هنا مدة العدة المعينة بتمام، كما أشار إليه قوله (فإذا بلغن أجلهن) (أنفا). والآية صريحة في النهي عن النكاح في العدة وفي تحريم الخطبة في العدة، وفي إباحة التعريض.

فأما النكاح أي عقده في العدة، فهو إذا وقع ولم يقع بناء بها في العدة فالنكاح مفسوخ اتفاقا، وإنما اختلفوا هل يتأبد به تحريم المرأة على العاقد أولا: فالجمهور على أنه لا يتأبد، وهو قول عمر بن الخطاب، ورواية ابن القاسم عن مالك في المدونة، وحكى ابن الجلاب عن مالك رواية: أنه يتأبد، ولا يعرف مثله عن غير مالك. وأما الدخول في العدة، ففيه الفسخ اتفاقا، واختلف في تأييد تحريمها عليه: فقال عمر ابن الخطاب، ومالك، والليث، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل، بتأبد تحريمها عليه، ولا دليل لهم على ذلك إلا أنهم بنوه على أصل المعاملة بنقيض المقصود الفاسد، وهو أصل ضعيف وقال علي، وابن مسعود، وأبو حنيفة، والثوري، والشافعي: بفسخ النكاح، ولا يتأبد التحريم، وهو بعد العدة خاطب من الخطاب، وقد قيل: إن عمر رجع إليه وهو الأصح، وعلى الزوج مهرها بما استحل منها، وقد تزوج رويشد الثقفي طليحة الأسيدي، في عدتها، ففرق عمر بينهما، وجعل مهرها على بيت المال، فبلغ ذلك عليا فقال: يرحم الله أمير المؤمنين ما بال الصداق وبيت المال، إنما جهلا فينبغي للإمام أن يردهما للسنة قيل له فما تقول أنت؟ قال لها الصداق بما استحل منها ويفرق بينهما ولا جلد عليهما واستحسن المتأخرون من فقهاء المالكية: للقاضي إذا حكم بفسخ نكاح الناكح في العدة ألا يتعرض في حكمه للحكم بتأييد تحريمها،

لأنه لم يقع التنازع في شأنه لديه، فينبغي له أن يترك التعرّيج عليه، لعلهما أن يأخذا بقول من لا يرون تأييد التحريم. وأما الخطبة في العدة، والمواعدة، فحرام مواجهة المرأة بها، وكذلك مواجهة الأب في ابنته البكر، وأما مواجهة ولي غير مجبر فالكراهة، فإذا لم يقع البناء في العدة بل بعدها، فقال مالك: يفرق بينهما بطلقة ولا يتأبد تحريمها، وروى عنه ابن وهب: فراقها أحب إلى وقال الشافعي: الخطبة حرام، والنكاح الواقع بعد العدة صحيح. (واعلموا أن الله يعلم ما في أنفسكم فاحذروه واعلموا أن الله غفور حلِيم [235]) عطف على الكلام السابق من قوله (ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) إلى قوله (حتى يبلغ الكتاب أجله) وابتدئ الخطاب باعلموا لما أريد قطع هواجس التساهل والتأول، في هذا الشأن، ليأتي الناس ما شرع الله لهم عن صفاء سريرة من كل دخل وحيلة، وقدم تقدم نظيره في قوله (واعلموا أنكم ملاقوه).

وقوله (واعلموا أن الله غفور حلِيم) تذييل، أي فكما يؤاخذكم على ما تضررون من المخالفة، يغفر لكم ما وعد بالمغفرة عنه كالتعريض، لأنه حلِيم بكم، وهذا دليل على أن إباحة التعريض رخصة، كما قدمنا، وأن الذريعة تقتضي تحريمه، لولا أن الله علم مشقة تحريمه على الناس: للوجوه التي قدمناها، فلعل المراد من المغفرة هنا التجاوز، لا مغفرة الذنب؛ لأن التعريض ليس بإثم، أو يراد به المعنى الأعم الشامل لمغفرة الذنب، والتجاوز عن المشاق، وشأن التذييل التعميم.

صفحة : 676

(لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا على المحسنين [236] وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم إن الله بما تعملون بصير [237]) استئناف تشريع لبيان حكم ما يترتب على الطلاق من دفع المهر كله، أو بعضه، وسقوطه وحكم المتعة مع إفادة إباحة الطلاق قبل المسيس. فالجملة مستأنفة استئنافا ابتدائيا، ومناسبة موقعها لا تخفى، فإنه لما جرى الكلام، في الآيات السابقة، على الطلاق: الذي تجب فيه العدة، وهو طلاق المدخول بهن، عرج هنا على الطلاق الواقع قبل الدخول، وهو الذي

في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن) الآية، في سورة الأحزاب، وذكر مع ذلك هنا تنصيف المهر والعفو عنه وحقيقة الجناح الإثم، كما تقدم في قوله (فلا جناح عليه أن يطوف بهما). ولا يعرف إطلاق الجناح على غير معنى الإثم، ولذلك حمله جمهور المفسرين هنا على نفي الإثم في الطلاق، ووقع في الكشاف تفسير الجناح بالتبعية فقال (لا جناح عليكم: لا تبعة عليكم من إيجاب المهر ثم قال والدليل على أن الجناح تبعه المهر، قوله (وإن طلقتموهن) إلى قوله (فنصف ما فرضتم) فقوله (فنصف ما فرضتم) إثبات للجناح المنفي ثمة). وقال ابن عطية وقال قوم: لا جناح عليكم معناه لا طلب بجميع المهر).
فعلمنا أن صاحب الكشاف مسبوق بهذا التأويل، وهو لم يذكر في الأساس هذا المعنى للجناح حقيقة ولا مجازاً، وإنما تأوله من تأوله تفسيراً لمعنى الكلام كله لا لكلمة (جناح) وفيه بعد، ومحملة على أن الجناح كناية بعيدة عن التبعة بدفع مهر. والوجه ما حمل عليه الجمهور لفظ الجناح، وهو معناه المتعارف، وفي تفسير ابن عطية عن مكي بن أبي طالب لا جناح عليكم في الطلاق قبل البناء؛ لأنه قد يقع الجناح على المطلق بعد إن كان قاصداً للتذوق، وذلك مأمور قبل المسيس وقريب منه في الطيبي عن الراغب أي في تفسيره.
فالمقصود من الآية تفصيل أحوال دفع المهر، أو بعضه، أو سقوطه، وكان قوله (لا جناح عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن) إلى آخره تمهيد لذلك وإدماج لإباحة الطلاق قبل المسيس لأنه بعيد عن قصد التذوق، وأبعد من الطلاق بعد المسيس عن إثارة البغضاء بين الرجل والمرأة، فكان أولى أنواع الطلاق بحكم الإباحة الطلاق قبل البناء، قال ابن عطية وغيره: إنه لكثرة ما حض الرسول عليه الصلاة والسلام المؤمنين على أن يقصدوا من التزوج دوام المعاشرة، وكان ينهى عن فعل الذواقين الذين يكثرون تزوج النساء وتبديلهن، ويكثر النهي عن الطلاق حتى قد يظن محرماً، فأبانت الآية إباحته بنفي الجناح بمعنى الوزر.
والنساء: الأزواج، والتعريف فيه تعريف الجنس، فهو في سياق النفي للعموم، أي لا جناح في تطليقكم الأزواج، وما ظرفية مصدرية، والمسيس هنا كناية عن قربان المرأة.
وأو في قوله (أو تفرضوا لهن فريضة) عاطفة على تمسوهن المنفي، وأو إذا وقعت في سياق النفي تفيد مفاد واو العطف فتدل على انتفاء المعطوف والمعطوف عليه معاً، ولا تفيد المفاد الذي تفيده في الإثبات، وهو كون الحكم لأحد المتعاطفين، نبه على ذلك

الشيخ ابن الحاجب في أماليه، وصرح به التفتازاني في شرح الكشاف، وقال الطيبي: إنه يؤخذ من كلام الراغب، وهو التحقيق؛ لأن مفاد (أو) في الإثبات نظير مفاد النكرة: وهو الفرد المبهم، فإذا دخل النفي استلزم نفي الأمرين جميعا، ولهذا كان المراد في قوله تعالى (ولا تطع منهم أثما أو كفورا) النهي عن طاعة كليهما، لا عن طاعة أحدهما دون الآخر، وعلى هذا انبنت المسألة الأصولية وهي: هل وقع في اللغة ما يدل على تحريم واحد لا بعينه، بناء على أن ذلك لا يكون إلا بحرف أو، وأن أو إذا وقعت في سياق النهي كانت كالتي تقع في سياق النفي.

صفحة : 677

وجعل صاحب الكشاف أو في قوله (أو تفرضوا لهن فريضة) بمعنى إلا أو حتى، وهي التي ينتصب المضارع بعدها بأن واجبة الإضمار، بناء على إمكانه هنا وعلى أنه أبعد عن الخفاء في دلالة أو العاطفة في سياق النفي، على انتفاء كلا المتعاطفين؛ إذ قد يتوهم أنها لنفي أحدهما كشأنها في الإثبات، وبناء على أنه أنسب بقوله تعالى، بعد ذلك، (وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة، حيث اقتصر في التفصيل على أحد الأمرين: هو الطلاق قبل المسيس، مع فرض الصداق، ولم يذكر حكم الطلاق قبل المسيس، أو بعده، وقبل فرض الصداق، فدل بذلك على أن الصورة لم تدخل في التقسيم السابق، وذلك أنسب بأن تكون للاستثناء أو الغاية، لا للعطف، ولا يتوهم أن صاحب الكشاف أهمل تقدير العطف لعدم ايتقامته، بل لأن غيره هنا أوضح وأنسب: يعني والمراد قد ظهر من الآية ظهورا لا يدع لتوهم قصد نفي أحد الأمرين خطورا بالأذهان، ولهذا استدركه البيضاوي فجوز تقديرها عاطفة في هذه الآية.

وقد أفادت الآية حكما بمنطوقها: وهو أن المطلقة قبل البناء إذا لم يسم لها مهر لا تستحق شيئا من المال، وهذا مجمع عليه فيما حكاه ابن العربي، وحكي القرطبي عن حماد بن سليمان أن لها نصف صداق أمثالها، والجمهور على خلافه وأن ليس لها إلا المتعة، ثم اختلفوا في وجوبها كما سيأتي.

وهذا الحكم دلنا على أن الشريعة قد اعتبرت النكاح عقدا لازما بالقول، واعتبرت المهر الذي هو من موماته غير لازم بمجرد صيغة النكاح، بل يلزم بواحد من أمرين إما بصيغة تخصه، وهي تعيين مقداره بالقول، وهي المعبر عنها في الفقه بنكاح التسمية، وإما

بالفعل وهو الشروع في اجتناء المنفعة المقصودة ابتداء من النكاح وهي الميسيس، فالمهر إذن من توابع العقود التي لا تثبت بمجرد ثبوت متبوعها، بل تحتاج إلى موجب آخر كالحوز في عقود التبرعات، وفيه نظر، والنفس لقول حماد بن سليمان أميل. والآية دلت على مشروعية أصل الطلاق، لما أشعرت بنفي الجناح عن الطلاق قبل الميسيس وحيث أشعرت بإباحة بعض أنواعه: بالتصدي لبيان أحكامها، ولما لم يتقدم لنا موضع هو أنسب بذكر مشروعية الطلاق من هذه الآية، فنحن نبسط القول في ذلك: إن القانون العام لانتظام المعاشرة هو الوفاق: والأخلاق، والأهواء، والأميال، وقد وجدنا المعاشرة نوعين: أولهما معاشرة حاصلة بحكم الضرورة، وهي معاشرة النسب، المختلفة في القوة والضعف، بحسب شدة قرب النسب وبعده: كمعاشرة الآباء مع الأبناء، والإخوة بعضهم مع بعض، وأبناء العم والعشيرة، واختلافها في القوة والضعف يستتبع اختلافها في استغراق الأزمان، فنجد في قصر زمن المعاشرة، عند ضعف الآصرة، ما فيه دافع للسامة والتخالف الناشئين عما يتطرق إلى المتعاشرين من تنافر في الأهواء والأميال، وقد جعل الله في مقدار قرب النسب تأثيراً في مقدار الملاءمة؛ لأنه بمقدار قرب النسب، يكون التئام الذات مع الأخرى أقوى وأتم، وتكون المحاكاة والممارسة والتقارب أطول، فنشأ من السببين الجبلي، والاصطحابي، ما يقوي اتحاد النفوس في الأهواء والأميال بحكم الجبلية، وحكم التعود والإلف، وهكذا يذهب ذلك السببان يتباعداً بمقدار ما يتباعد النسب.

والنوع الثاني: معاشرة بحكم الاختيار وهي معاشرة الصحبة، والخلة، والحاجة، والمعاونة، وما هي إلا معاشرة مؤقتة: تطول أو تقصر، وتستمر أو تغب، بحسب قوة الداعي وضعفه، وبحسب استطاعة الوفاء بحقوق تلك المعاشرة، والتقصير في ذلك، والتخلص من هذا النوع ممكن إذا لم تتحد الطباع.

صفحة : 678

ومعاشرة الزوجين، في التنوع، هي من النوع الثاني، وفي الآثار محتاجة إلى آثار النوع الأول، وينقصها من النوع الأول سببه الجبلي لأن الزوجين، يكثر ألا يكونا قريبين وسببه الاصطحابي، في أول عقد التزوج، حتى تطول المعاشرة، ويكتسب كل من الآخر خلقه، إلا أن الله تعالى جعل رغبة الرجل في المرأة. إلى حد أن خطبها، وفي ميله إلى التي يراها، مذ انتسبت به واقتترنت، وفي نيته معاشرتها

معاشرة طيبة، وفي مقابلة المرأة الرجل يمثل ذلك ما يعزز في نفس الزوجين نوايا وخواطر شريفة، وثقة بالخير، تقوم مقام السبب الجبلي، ثم تعقبها معاشرة وإلف تكمل ما يقوم مقام السبب الاصطحابي، وقد أشار الله تعالى إلى هذا السر النفساني الجليل، بقوله: (ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة).

وقد يعرض من تنافر الأخلاق، وتجافيها، كما لا يطمع معه في تكوين هذين السبيين أو أحدهما، فأحتج إلى وضع قانون للتخلص من هذه الصعبة، لئلا تنقلب سبب شقاق وعداوة فالتخلص قد يكون مرغوبا لكلا الزوجين، وهذا لا إشكال فيه، وقد يكون مرغوبا لأحدهما ويمتنع منه الآخر، فلزم ترجيح أحد الجانبين: وهو جانب الزوج لأن رغبته في المرأة أشد، كيف وهو الذي سعى إليها، ورغب في الاقتران بها؛ ولأن العقل في نوعه أشد، والنظر منه في العواقب أسد، ولا أشد احتمالا لأذى، وصبرا على سوء خلق من المرأة، فجعل الشرع التخلص من هذه الورطة بيد الزوج، وهذا التخلص هو المسمى: بالطلاق، فقد يعمد إليه الرجل بعد لأي، وقد تسأله المرأة من الرجل، وكان العرب في الجاهلية تسأل المرأة الرجل الطلاق فيطلقها، قال سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل يذكر زوجته:

تلك عرساي تنطقان علي عم
اليوم قول زور وهتر

سالتاني الطلاق أن رأتما
قد جتتماني بنكر وقال عبيد بن الأبرص:

تلك عرساي غضبي تريد زيالي
تريد أم لـدلال

إن يكن طبعك الفراق فلا أح
تعطفي صدور الجمال وجعل الشرع للحاكم، إذا أبى الزوج الفراق، والحق الزوجة الضر من عشرته، بعد ثبوت موجباته، أن يطلقها عليه.

فالطلاق فسخ لعقدة النكاح: بمنزلة الإقالة في البيع، إلا أنه فسخ لم يشترط فيه رضا كلا المتعاقدين بل اكتفى برضا واحد: وهو الزوج، تسهيلات للفراق عند الاضطرار إليه، ومقتضى هذا الحكم أن يكون الطلاق قبل البناء بالمرأة ممنوعا؛ إذ لم تقع تجربة الأخلاق، لكن لما كان الداعي إلى الطلاق قبل البناء لا يكون إلا لسبب عظيم لأن أفعال العقلاء تصان عن العبث، كيف يعمد راغب في امرأة، بأذى لها ماله ونفسه إلى طلاقها قبل التعرف بها، لولا أن قد علم من شأنها ما أزال رجاءه في معاشرتها، فكان التخلص وقتئذ قبل التعارف، أسهل منه بعد التعارف.

وقرأ الجمهور ما لم تمسوهن بفتح المثناة الفوقية مضارع مس
المجرد، وقرأ حمزة والكسائي وخلف، تماسوهن بضم المثناة
الفوقية وبالف بعد الميم مضارع ماس ؛ لأن كلا الزوجين يمس
الآخر.

وقوله (ومتعوهن على الوسع قدره) الآية عطف على قوله (لا جناح
عليكم)، عطف التشريع على التشريع، على أن الاتحاد بالإنشائية
والخبرية غير شرط عند المحققين، والضمير عائد إلى النساء:
المعمول للفعل المقيد بالظرف وهو: ما لم تمسوهن أو تفرضوا، كما
هو الظاهر، أي متعوا المطلقات قبل المسيس، وقبل الفرض، ولا
أحسب أحدا يجعل معاد الضمير على غير ما ذكرنا، وأما ما يوجد
من الخلاف بين العلماء في حكم المتعة للمطلقة المدخول بها،
فذلك لأدلة أخرى غير هذه الآية.

والأمر في قوله (ومتعوهن) ظاهره الوجوب وهو قول علي، وابن
عمر، والحسن، والزهري، وابن جبير، وقتادة، والضحاك، وإسحاق بن
راهويه، وقاله أبو حنيفة والشافعي وأحمد؛ لأن أصل الصيغة للوجوب
مع قرينة قوله تعالى (حقا على المحسنين) وقوله، بعد ذلك، في
الآية الآتية: (حقا على المتقين) لأن كلمة (حقا) تؤكد الوجوب، والمراد
بالمحسنين عند هؤلاء المؤمنون، فالمحسن بمعنى المحسن إلى
نفسه بإبعادها عن الكفر، وهؤلاء جعلوا المتعة للمطلقة غير
المدخول بها وغير المسمى لها مهر واجبة، وهو الأرجح: لئلا يكون
عقد نكاحها خليا عن عوض المهر.

صفحة : 679

وجعل جماعة الأمر هنا للندب، لقوله بعد: (حقا على
المحسنين) فإنه قرينة على صرف الأمر إلى أحد ما يقتضيه، وهو
ندب خاص مؤكد للندب العام في معنى الإحسان، وهو قول مالك
وشريح، فجعلها حقا على المحسنين، ولو كانت واجبة، لجعلها حقا
على جميع الناس، ومفهوم جعلها حقا على المحسنين أنها ليست
حقا على جميع الناس، وكذلك قوله المتقين في الآية الآتية، لأن
المتقي هو كثير الامتثال، على أننا لو حملنا المتقين على كل مؤمن
لكان بين الآيتين تعارض المفهوم والعموم، فإن المفهوم الخاص
يخصص العموم، وفي تفسير الآتي عن ابن عرفة: قال محمد بن
مسلمة من أصحاب مالك: المتعة واجبة يقضي بها إذ لا يابى أن
يكون من المحسنين ولا من المتقين إلا رجل سوء، ثم ذكر ابن
عرفة عن ابن عبد السلام، عن ابن حبيب، أنه قال بتقديم العموم

على المفهوم عند التعارض، وأنه الأصح عند الأصوليين، قلت: فيه نظر، فإن القائل بالمفهوم، لا بد أن يخصص بخصوصه عموم العام في مرتبة التحسيني، فلا تبلغ مبلغ الوجوب، ولأنها مال بذل في غير عوض، فيرجع إلى التبرعات، والتبرعات مندوبة لا واجبة، وقرينة ذلك قوله تعالى: (حقاً على المحسنين) فإن فيه إيحاء إلى أن ذلك من الإحسان لا من الحقوق، على أنه قد نفي الله الجناح عن المطلق، ثم أثبت المتعة، فلو كانت المتعة واجبة لا تنقض نفي الجناح، إلا أن يقال: إن الجناح نفي لأن المهر شيء معين، قد يحذف بالمطلق، بخلاف المتعة، فإنها على حسب وسعه ولذلك نفي مالك ندب المتعة: للتي طلقت قبل البناء وقد سمي لها مهراً، قال: فحسبها ما فرض لها أي لأن الله قصرها على ذلك، رفقا بالمطلق، أي فلا تندب لها ندبا خاصا، بأمر القرآن.

وقد قال مالك: بأن المطلقة المخول بها، يستحب تمتيعه، أي بقاعدة الإحسان الأعم ولما مضى من عمل السلف. وقوله (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره) الموسع من أوسع، إذا صار ذا سعة، والمقتر من أقتّر إذا صار ذا قتر: وهو ضيق العيش، والقدر بسكون الدال وبفتحها ما به تعيين ذات الشيء، أو حاله، فيطلق على ما يساوي الشيء من الأجرام، ويطلق على ما يساويه في القيمة، والمراد به هنا الحال التي يقدر بها المرء، في مراتب الناس في الثروة، وهو الطبقة من القوم، والطاقة من المال، وقرأه الجمهور بسكون الدال، وقرأه ابن دكوان عن ابن عامر، وحمزة، والكسائي، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر بفتح الدال. وقوله (فنصف ما فرضتم) مبتدأ محذوف الخبر: إيجازاً، لظهور المعنى، أي فنصف ما فرضتم لهن، بدليل قوله (وقد فرضتم لهن) لا يحسن فيها إلا هذا الوجه. والاقتصار على قوله (فنصف ما فرضتم) يدل على أنها حينئذ لا متعة لها.

صفحة : 680

وقوله (إلا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح) استثناء من عموم الأحوال أي إلا في حالة عفوهم أي النساء: بأن يسقطن هذا النصف، وتسمية هذا الإسقاط عفوا ظاهرة، لأن نصف المهر حق وجب على المطلق للمطلقة قبل البناء بما استخف بها، أو بما أوحشها، فهو حق وجب لغرم ضرر، فإسقاطه عفو لا محالة، أو عند عفو الذي بيده عقدة النكاح، وأل في النكاح للجنس، وهو متبادر في عقد نكاح المرأة، لا في قبول الزوج، وإن كان كلاهما سمي

عقدا، فهو غير النساء لا محالة لقوله (الذي بيده عقدة النكاح) فهو ذكر، وهو غير المطلق أيضا، لأنه لو كان المطلق، لقال: أو تعفو بالخطاب، لأن قبله (وإن طلقتموهن) ولا داعي إلى خلاف مقتضى الظاهر، وقيل: جيء بالموصول تحريضا على عفو المطلق، لأنه كانت بيده عقدة النكاح فأفاتها بالطلاق، فكان جديرا بأن يعفو عن إمساك النصف، ويترك لها جميع صداقها، وهو مردود بأنه لو أريد هذا المعنى، لقال، أو يعفو الذي كان بيده عقدة النكاح، فتعين أن يكون أريد به ولي المرأة؛ لأن بيده عقدة نكاحها؛ إذ لا ينعقد نكاحها إلا به، فإن كان المراد به الولي المجرى: وهو الأب في ابنته البكر، والسيد في أمته، فكونه بيده عقدة النكاح ظاهر، إلا أنه جعل ذلك من صفته باعتبار ما كان، إذ لا يحتمل غير ذلك، وإن كان المراد مطلق الولي، فكونه بيده عقدة النكاح، من حيث توقف عقد المرأة على حضوره، وكان شأنهم أن يخطبوا الأولياء في ولاياتهم فالعفو في الموضوعين حقيقة، والاتصاف بالصلة مجاز، وهذا قول مالك؛ إذ جعل في الموطأ: الذي بيده عقدة النكاح هو الأب في ابنته البكر، والسيد في أمته، وهو قول الشافعي في القديم، فتكون الآية ذكرت عفو الرشيدة، والمولي عليها، ونسب ما يقرب من هذا القول إلى جماعة من السلف، منهم ابن عباس، وعلقمة، والحسن، وقتادة، وقيل: الذي بيده عقدة النكاح هو المطلق لأن بيده عقد نفسه وهو القبول، ونسب هذا إلى علي، وشريح، وطاووس، ومجاهد، وهو قول أبي حنيفة، والشافعي: في الجديد، ومعنى بيده عقدة النكاح، أن بيده التصرف فيها: بالإبقاء، والفسخ بالطلاق، ومعنى عفو: تكميلة الصداق، أي إعطاؤه كاملا.

وهذا قول بعيد من وجهين: أحدهما، أن فعل المطلق حينئذ لا يسمه عفو بل تكميلا، وسماحة؛ لأن معناه أن يدفع الصداق كاملا، قال في الكشف: وتسمية الزيادة على الحق عفو فيه نظر إلا أن يقال: كان الغالب عليهم أن يسوق إليها المهر عند التزوج، فإذا طلقها استحق أن يطالبها بنصف الصداق، فإذا ترك ذلك فقد عفا، أو سماه عفو على طريق المشاكلة.

الثاني أن دفع المطلق المهر كاملا للمطلقة، إحسان لا يحتاج إلى تشريع مخصوص، بخلاف عفو المرأة أو وليها، فقد يظن أحد أن المهر لما كان ركنا من العقد لا يصح إسقاط شيء منه. وقوله (وأن تعفوا أقرب لتقوى) تذييل أي العفو من حيث هو، ولذلك حذف المفعول، والخطاب لجميع الأمة، وجيء بجمع المذكر للتغليب، وليس خطابا للمطلقين، وإلا لما شمل عفو النساء مع أنه كله مرغوب فيه، ومن الناس من استظهر بهذه الآية على أن المراد بالذي بيده عقدة النكاح المطلق، لأنه عبر عنه بعد، بقوله

(وَأَنْ تَعْفُوا) وهو زاهر في المذكر، وقد غفل عن مواقع التذليل في أي القرآن كقوله (أَنْ يَصْلِحَا بَيْنَهُمَا صِلْحًا وَالصِّلْحُ خَيْرٌ). ومعنى كون العفو أقرب للتقوى: أن العفو أقرب إلى صفة التقوى من التمسك بالحق؛ لأن التمسك بالحق لا ينافي التقوى لكنه يؤذن بتصلب صاحبه وشدته، والعفو يؤذن بسماحة صاحبه ورحمته، والقلب المطبوع على السماحة والرحمة، أقرب إلى التقوى من القلب الصلب الشديد، لأن التقوى تقرب بمقدار قوة الوازع، والوازع شرعي وطبيعي، وفي القلب المفطور على الرأفة والسماحة لين يزعه عن المظالم والقساوة، فتكون التقوى أقرب إليه لكثرة أسبابها فيه.

وقوله (وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ) تذليل ثان، معطوف على التذليل الذي قبله، لزيادة الترغيب في العفو بما فيه من التفضل الدنيوي، وفي الطباع السليمة حب الفضل. فأمرُوا في هاته الآية بأن يتعاهدوا الفضل، ولا ينسوه؛ لأن نسيانه يباعد بينهم وبينه، فيضمحل منهم، وموشك أن يحتاج إلى عفو غيره عنه في واقعة أخرى، ففي تعاهده عون كبير على الإلف والتحابب، وذلك سبيل واضحة إلى الاتحاد والمؤاخاة والانتفاع بهذا الوصف عند حلول التجربة.

صفحة : 681

والنسيان هنا مستعار للإعمال، وقلة الاعتناء كما في قوله تعالى (فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ لِقَاءَ يَوْمِكُمْ هَذَا) وهو كثير في القرآن، وفي كلمة (بينكم) إشارة إلى هذا العفو، إذا لم ينس تعامل الناس به بعضهم مع بعض، وقوله: (إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) تليق للترغيب في عدم إهمال الفضل وتعرض بأن في العفو مرضاة الله تعالى، فهو يرى ذلك منا فيجازى عليه، ونظيره قوله (فَأَنْتُمْ بِأَعْيُنِنَا). (حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين) [238] (الانتقال من غرض إلى غرض، في أي القرآن، لا تلزم له قوة ارتباط، لأن القرآن ليس كتاب تدريس يرتب بالتبويب وتفرع المسائل بعضها على بعض ولكنه كتاب تذكير، وموعظة فهو مجموع ما نزل من الوحي في هدي الأمة، وتشريعها وموعظتها، وتعليمها، فقد يجمع فيه الشيء للشيء، من غير لزوم ارتباط، وتفرع مناسبة، وربما كفى في ذلك نزول الغرض الثاني، عقب الغرض الأول، أو تكون الآية مأمورا بإلحاقها بموضع معين من إحدى سور القرآن. كما تقدم في المقدمة الثامنة، ولا يخلو ذلك من مناسبة في المعاني، أو

في انسجام نظم الكلام، فلعل آية (حافظوا على الصلوات) نزلت عقب آيات تشريع العدة والطلاق، لسبب اقتضى ذلك: من غفلة عن الصلاة الوسطى، أو استشعار مشقة في المحافظة عليها، فموقع هذه الآية موقع الجملة المعترضة بين أحكام الطلاق والعدد، وإذا أبيت ألا تطلب الارتباط فالظاهر أنه لما طال تبيان أحكام كثيرة متوالية: ابتداء من قوله (يسألونك ماذا ينفقون)، جاءت هذه الآية مرتبطة بالتذييل الذي ذيلت به الآية السابقة: وهو قوله (وأن تعفوا أقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم) فإن الله دعانا إلى خلق حميد، وهو العفو عن الحقوق، ولما كان ذلك الخلق قد يعسر على النفس، لما فيه من ترك ما تحبه من الملائم، من مال وغيره: كالانتقام من الظالم، وكان في طباع الأنفس الشح، علمنا الله تعالى دواء هذا الداء بدواءين، أحدهما دينوي عقلي، وهو قوله (ولا تنسوا الفضل بينكم)، المذكر بأن العفو يقرب إليك البعيد، ويصير العدو صديقا وإنك إن عفوت فيوشك أن تقترب ذنبا فيعفى عنك، إذا تعارف الناس الفضل بينهم، بخلاف ما إذا أصبحوا لا يتنازعون عن الحق.

الدواء الثاني أخروي روحاني: وهو الصلاة التي وصفها الله تعالى في آية أخرى بأنها تنهي عن الفحشاء والمنكر، فلما كانت معينة على التقوى، ومكارم الأخلاق، حث الله على المحافظة عليها، ولك أن تقول: لما طال تعاقب الآيات المبينة لتشريعات تغلب فيها الحظوظ الدنيوية للمكلفين، عقب تلك التشريعات بتشريع تغلب فيه الحظوظ الأخروية، لكي لا يشتغل الناس بدراسة أحد الصنفين من التشريع، عن دراسة الصنف الآخر، قال البيضاوي: أمر بالمحافظة عليها في تضاعيف أحكام الأولاد والأزواج، لئلا يلهيهم الاشتغال بشأنهم عنها .

وقال بعضهم: (لما ذكر حقوق الناس دلهم على المحافظة على حقوق الله) وهو في الجملة. مع الإشارة إلى أن في العناية بالصلوات أداء حق الشكر لله تعالى على ما وجه إلينا من عنايته بأمورنا التي بها قوام نظامنا وقد أومأ إلى ذلك قوله في آخر الآية (كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون) أي من قوانين المعاملات النظامية.

وعلى هذين الوجهين الآخرين تكون جملة (حافظوا على الصلوات) معترضة وموقعها ومعناها مثل موقع قوله (واستعينوا بالصبر والصلاة) بين جملة (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي). وبين جملة (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين). وكموقع جملة (يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع

الصابرين) بين جملة (فلا تخشوهم واخشوني) الآية وبين جملة (ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات) الآية.
(حافظوا) صيغة مفاعلة استعملت هنا للمبالغة على غير حقيقتها.
والمحافظة عليها هي المحافظة على أوقاتها من أن تؤخر عنها
والمحافظة تؤذن بأن المتعلق بها حق عظيم يخشى التفريط فيه.
والمراد: الصلوات المفروضة (وأل) في الصلوات للعهد، وهي
الصلوات الخمس المتكررة؛ لأنها التي تطلب المحافظة عليها.

صفحة : 682

(والصلاة الوسطى) لا شك أنها صلاة من جملة الصلوات
المفروضة: لأن الأمر بالمحافظة عليها يدل على أنها من الفرائض،
وقد ذكرها الله تعالى في هذه الآية معرفة بلام التعريف، وموصوفة
بأنها وسطى، فسمعها المسلمون وقرأوها، فإما عرفوا المقصود منها
في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم، ثم طرأ عليهم الاحتمال
بعده فاختلفوا، وإما شغلتهم العناية بالسؤال عن مهمات الدين في
حياة الرسول عن السؤال عن تعيينها: لأنهم كانوا عازمين على
المحافظة على الجميع، فلما تذكروها بعد وفاته صلى الله عليه
وسلم اختلفوا في ذلك فنيح من ذلك خلاف شديد: أنهيت الأقوال
فيه إلى نيف وعشرين قولاً، بالتفريق والجمع، وقد سلخوا للكشف
عنها مسالك؛ مرجعها إلى أخذ ذلك من الوصف بالوسطى، أو من
الوصاية بالمحافظة عليها.

فأما الذين تعلقوا بالاستدلال بوصف الوسطى: فمنهم من حاول
جعل الوصف من الوسط بمعنى الخيار والفضل، فرجع إلى تتبع ما
ورد في تفضيل بعض الصلوات على بعض، مثل قوله تعالى: (إن
قرآن الفجر كان مشهوداً) وحديث عائشة (أفضل الصلوات عند الله
صلاة المغرب).

ومنهم من حاول جعل الوصف من الوسط: وهو الواقع بين جانبين
متساويين من العدد فذهب يتطلب الصلاة التي هي بين صلاتين من
كل جانب، ولما كانت كل واحدة من الصلوات الخمس صالحة لأن
تعتبر واقعة بين صلاتين، لأن ابتداء الأوقات اعتباري، ذهبوا يعينون
المبدأ: فمنهم من جعل المبدأ ابتداء النهار، فجعل مبدأ الصلوات
الخمس صلاة الصبح فقضي بأن الوسطى: العصر، ومنهم من جعل
المبدأ الظهر، لأنها أول صلاة فرضت؛ كما في حديث جبريل في
الموطأ، فجعل الوسطى: المغرب.

وأما الذين تعقلوا بدليل الوصاية على المحافظة، فذهبوا يتطلبون أشق صلاة على الناس: تكثر المتطلبات عنها، فقال قوم: هي الظهر لأنها أشق صلاة عليهم بالمدينة، كانوا أهل شغل، وكانت تأتيهم الظهر وهم قد أتعبتهم أعمالهم، وربما كانوا في إكمال أعمالهم، وقال قوم: هي العشاء؛ لما ورد أنها أثقل صلاة على المنافقين، وقال بعضهم: هي العصر لأنها وقت شغل وعمل؛ وقال قوم: هي الصبح لأنها وقت نوم في الصيف، ووقت تطلب الدفء في الشتاء. وأصح ما في هذا الخلاف: ما جاء من جهة الأثر وذلك قولان: أحدهما أنها الصبح. هذا قول جمهور فقهاء المدينة، وهو قول عمر، وابنه عبد الله وعلى، وابن عباس، وعائشة، وحفصة، وجابر بن عبد الله، وبه قال مالك، وهو عن الشافعي أيضا، لأن الشائع عندهم أنها الصبح، وهم أعلم الناس بما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: من قول، أو فعل، أو قرينة حال.

القول الثاني: أنها العصر، وهذا قول جمهور من أهل الحديث، وهو قول عبد الله بن مسعود، وروى عن علي أيضا، وهو الأصح عن ابن عباس أيضا، وأبي هريرة، وأبي سعيد الخدري، ونسب إلى عائشة، وحفصة، والحسن، وبه قال أبو حنيفة، والشافعي في رواية، ومال إليه ابن حبيب من المالكية، وحجتهم ما روى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق حين نسي أن يصلي العصر من شدة الشغل في حفر الخندق، حتى غربت الشمس فقال: شغلونا أي المشركين عن الصلاة الوسطى، أضرم الله قبورهم نارا . والأصح من هذين القولين أولهما: لما في الموطأ والصحيحين، أن عائشة وحفصة أمرتا كاتبي مصحفيهما أن يكتبتا قوله تعالى (حافظوا على الصلوات الوسطى وصلاة العصر وقوموا لله قانتين) وأسندت عائشة ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولم تسنده حفصة، فإذا بطل أن تكون الوسطى هي العصر، بحكم عطفها على الوسطى تعين كونها الصبح، هذا من جهة الأثر.

وأما من جهة مسالك الأدلة المتقدمة، فأفضلية الصبح ثابتة بالقرآن، قال تعالى، مخصصا لها بالذكر (وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهودا) وفي الصحيح أن ملائكة الليل، وملائكة النهار، يجتمعون عند صلاة الصبح، وتوسطها بالمعنى الحقيقي ظاهر، لأن وقتها بين الليل والنهار، فالظهر والعصر نهاريتان، والمغرب والعشاء ليلتان، والصبح وقت متردد بين الوقتين، حتى إن الشرع عامل نافلة معاملة نوافل النهار: فشرع فيها الإسرار، وفريضته معاملة فرائض الليل: فشرع فيها الجهر.

ومن جهة الوصايا بالمحافظة عليها، هي أجدر الصلوات بذلك: لأنها الصلاة التي تكثر المطبات عنها، باختلاف الأقاليم والعصور والأمم، بخلاف غيرها فقد تشق إحدى الصلوات الأخرى على طائفة دون أخرى، بحسب الأحوال والأقاليم والفصول.

ومن الناس من ذهب إلى أن الصلاة الوسطى قصد إخفائها ليحافظ الناس على جميع الصلوات، وهذا قول باطل؛ لأن الله تعالى عرفها باللام ووصفها. فكيف يكون مجموع هذين المعرفين غير مفهوم، وأما قياس ذلك على ساعة الجمعة وليلة القدر ففاسد، لأن كليهما قد ذكر بطريق الإبهام وصحت الآثار بأنها غير معينة. هذا خلاصة ما يعرض هنا من تفسير الآية.

وقوله تعالى (وقوموا لله قانتين) أمر بالقيام في الصلاة بخضوع، فالقيام: الوقوف، وهو ركن في الصلاة فلا يترك إلا لعذر، وأما القنوت: فهو الخضوع والخشوع قال تعالى: (وكانت من القانتين) وقال (إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا) وسمي به الدعاء المخصوص الذي يدعى به في صلاة الصبح أوفي صلاة المغرب، على خلاف بينهم، وهو هنا محمول على الخضوع والخشوع، وفي الصحيح عن ابن مسعود: كنا نسلم على رسول الله وهو يصلي فيرد علينا، فلما رجعنا من عند النجاشي سلمنا عليه فلم يرد علينا، وقال: إن الصلاة لشغلا وعن زيد بن أرقم: كان الرجل يكلم الرجل إلى جنبه، في الصلاة، حتى نزلت (وقوموا لله قانتين) فأمرنا بالسكوت.

فليس (قانتين) هنا بمعنى قارئين دعاء القنوت، لأن ذلك الدعاء إنما سمي قنوتا استرواحا من هذه الآية عند الذين فسروا الوسطى بصلاة الصبح كما في حديث أنس دعا النبي على رعل وذكوان في صلاة الغداة شهرا وذلك بدء القنوت وما كنا نقنت . (فإن خفتم فرجالا أو ركبانا فإذا أمنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون[239]) تفرغ على قوله (وقوموا لله قانتين) للتنبيه على أن حالة الخوف لا تكون عذرا في ترك المحافظة على الصلوات، ولكنها عذر في ترك القيام لله قانتين، فأفاد هذا التفرغ غرضين: أحدهما بصريح لفظه، والآخر بلازم معناه.

والخوف هنا خوف العدو، وبذلك سميت صلاة الخوف، والعرب تسمى الحرب بأسماء الخوف: فيقولون الروع ويقولون الفزع، قال عمرو بن كلثوم:

وتحملنا غداة الروع جرد وقال سبرة بن عمر الفقعسي:

ونسوتكم في الروع باد وجودها

يخلن إماء وإماء حرائر وفي الحديث (إنكم لتكثررون عند الفزع

وتقلون عند الطمع) ولا يعرف إطلاق الخوف على الحرب قبل القرآن قال تعالى (ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع). والمعنى: فإن حاربتم أو كنتم في حرب، ومنه سمي الفقهاء (صلاة الخوف) الصلاة التي يؤديها المسلمون وهم يصابون العدو، في ساحة الحرب: وإيثار كلمة الخوف في هذه الآية لتشمل خوف العدو، وخوف السباع، وقطاع الطريق، وغيرها. (ورجالاً) جمع راجل كالصحاب (وركباناً) جمع راكب وهما حالان من محذوف أي فصلوا رجالاً أو ركباناً وهذا في معنى الاستثناء من قوله (وقوموا لله قانتين) لأن هاته الحالة تخالف القنوت في حالة الترجل، وتخالفهما معا في حالة الركوب. والآية إشارة إلى أن صلاة الخوف لا يشترط فيها الخشوع، لأنها تكون مع الاشتغال بالقتال ولا يشترط فيها القيام.

وهذا الخوف يسقط ما ذكر من شروط الصلاة، وهو هنا صلاة الناس فرادي، وذلك عند مالك، إذا اشتد الخوف، وأظلم العدو، ولم يكن حصن بحيث تتعذر الصلاة جماعة مع الإمام، وليست هذه الآية لبيان صلاة الجيش في الحرب جماعة: المذكورة في سورة النساء، والظاهر أن الله شرع للناس في أول الأمر صلاة الخوف فرادي على الحال التي يتمكنون معها من مواجهة العدو، ثم شرع لهم صلاة الخوف جماعة في سورة النساء، وأيضا شملت هذه الآية كل خوف من سباع، أو قطاع طريق، أو من سيل الماء، قال مالك: وتستحب إعادة الصلاة، قال أبو حنيفة: يصلون كما وصف الله ويعيدون، لأن القتال في الصلاة مفسد عنده. وقوله (فإذا أمنتم فاذكروا الله) أراد الصلاة أي ارجعوا إلى الذكر المعروف.

وجاء في الأمن إذا وفي الخوف بأن بشارة للمسلمين بأنهم سيكون لهم النصر والأمن.

صفحة : 684

وقوله (كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون) الكاف للتشبيه: أي اذكروه ذكرا يشابه ما من عليكم من علم الشريعة في تفاصيل هذه الآيات المتقدمة، والمقصود من المشابهة المشابهة في التقدير الاعتباري، أي أن يكون الذكر بنية الشكر على تلك النعمة والجزاء، فإن الشيء المجازي به شيء آخر، يعتبر كالمشابه له، ولذلك يطلق عليه اسم المقدار، وقد يسمون هذه الكاف كاف التعليل، والتعليل مستفاد من التشبيه، لأن العلة على قدر المعلول.

(والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم متاعا إلى الحول غير إخراج فإن خرجن فلا جناح عليكم في ما فعلن في أنفسهن من معروف والله عزيز حكيم[240]) موقع هذه الآية هنا، بعد قوله (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن) إلى آخرها في غاية الإشكال: فإن حكمها يخالف، في الظاهر، حكم نظيرتها التي تقدمت، وعلى قول الجمهور هاته الآية سابقة في النزول على آية (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن) يزداد موقعها غرابة: إذ هي سابقة في النزول متأخرة في الوضع. والجمهور على أن هذه الآية شرعت حكم تربص المتوفى عنها حولا في بيت زوجها وذلك في أول الإسلام، ثم نسخ ذلك بعدة الوفاة بالميراث، روى هذا عن ابن عباس، وقتادة، والربيع، وجابر بن زيد. وفي البخاري، في كتاب التفسير، عن عبد الله بن الزبير قال: قلت لعثمان هذه الآية (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لأزواجهم) قد نسختها الآية الأخرى، فلم تكتبها، قال: لا أغير شيئا منه عن مكانه يابن أخي فاقضى أن هذا هو موضع هذه الآية، وأن الآية التي قبلها ناسخة لها، وعليه فيكون وضعها هنا بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم لقول عثمان لا أغير شيئا منه عن مكانه) ويحتمل أن ابن الزبير أراد بالآية الأخرى آية سورة النساء في الميراث.

وفي البخاري: قال مجاهد شرع الله العدة أربعة أشهر وعشرا تعتد عند أهل زوجها واجبا، ثم نزلت وصية لأزواجهم فجعل لله لها تمام السنة وصية، إن شاءت سكنت في وصيتها وإن شاءت خرجا، ولم يكن لها يومئذ ميراث معين، فكان ذلك حقا في تركة زوجها، ثم نسخ ذلك بالميراث فلا تعرض في هذه الآية للعدة ولكنها في بيان حكم آخر وهو إيجاب الوصية لها بالسكنى حولا: إن شاءت أن تحتبس عن التزوج حولا مراعاة لما كانوا عليه، ويكون الحول تكميلا لمدة السكنى لا العدة، وهذا الذي قاله مجاهد أصرح ما في هذا الباب، وهو المقبول.

واعلموا أن العرب، في الجاهلية، كان من عاداتهم المتبعة أن المرأة إذا توفى عنها زوجها تمكث في شر بيت لها حولا، محدة لابسة شر ثيابها متجنبة الزينة والطيب، كما تقدم في حاشية تفسير قوله تعالى (فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف) عن الموطأ، فلما جاء الإسلام أبطل ذلك الغلو في سوء الحالة، وشرع عدة الوفاة والإحداد، فلما ثقل ذلك على الناس، في مبدأ أمر تغيير العادة، أمر الأزواج بالوصية لأزواجهم بسكنى الحول بمنزل الزوج والإنفاق عليها من ماله، إن شاءت السكنى بمنزل الزوج، فإن خرجت وأبت السكنى هنالك لم ينفق عليها، فصار الخيار للمرأة في

ذلك بعد أن كان حقا عليها لا تستطيع تركه، ثم نسخ الإنفاق والوصية بالميراث، فالله لما أراد نسخ عدة الجاهلية، وراعى لطفه بالناس في قطعهم عن معتادهم، أقر الاعتداد بالحوال، وأقر ما معه من المكث في البيت مدة العدة، لكنه أوقفه على وصية الزوج، عند وفاته، لزوجته بالحسنى، وعلى قبول الزوجة ذلك، فإن لم يوص لها أو لم تقبل، فليس عليها السكنى، ولها الخروج، وتعتد حيث شاءت، ونسخ وصية السكنى حولا بالمواريث، وبقي لها السكنى في محل زوجها مدة العدة مشروعا بحديث الفريضة. وقوله (وصية لأزواجهم) قرأه نافع، وابن كثير، والكسائي، وأبو بكر عن عاصم، وأبو جعفر، ويعقوب، وخلف: برفع وصية على الابتداء، محولا عن المفعول المطلق، وأصله وصية بالنصب بدلا من فعله، فحول إلى الرفع لقصد الدوام كقولهم: حمد وشكر، وصبر جميل كما تقدم في تفسير (الحمد لله، وقوله: فإمسك بمعروف أو تسريح بإحسان).

صفحة : 685

ولما كان المصدر في المفعول المطلق، في مثل هذا، دالا على النوعية، جاز عند وقوعه مبتدأ أن يبقى منكرا، إذ ليس المقصود فردا غير معين حتى ينافي الابتداء، بل المقصود النوع، وعليه فقوله: لأزواجهم خبر، وقرأه أبو عمرو، وابن عامر، وحمزة، وحفص عن عاصم: وصية بالنصب فيكون قوله (لأزواجهم) متعلقا به على أصل المفعول المطلق الآتي بدلا من فعله لإفادة الأمر. وظاهر الآية أن الوصية وصية المتوفين، فتكون من الوصية التي أمر بها من تحضره الوفاة: مثل الوصية التي في قوله تعالى (كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين) فعلى هذا الاعتبار إذا لم يوص المتوفى لزوجته بالسكنى فلا سكنى لها، وقد تقدم أن الزوجة مع الوصية مخيرة بين أن تقبل الوصية، وبين أن تخرج وقال ابن عطية: قالت فرقة: منهم ابن عباس، والضحاك، وعطاء، والربيع: أن قوله وصية لأزواجهم هي وصية من الله تعالى للأزواج بلزوم البيوت حولا، وعلى هذا القول فهو كقوله تعالى (يوصيكم الله في أولادكم) وقوله (وصية من الله) فذلك لا يتوقف عن إيصال المتوفين ولا على قبول الزوجات، بل هو حكم من الله يجب تنفيذه، وعليه يتعين أن يكون (لأزواجهم) متعلقا بوصية، وتعلقه به هو الذي سوغ الابتداء به، والخبر محذوف دل عليه المقام لعدم تأتي ما قرر في الوجه الأول.

وقوله (متاعا إلى الحول): تقدم معنى المتاع في قوله (متاعا بالمعروف حقا على المحسنين) والمتاع هنا هو السكنى، وهو منصوب على حذف فعله أي ليمتعوهن متاعا، وانتصب متاعا على نزع الخافض، فهو متعلق بوصية والتقدير وصية لأزواجهم بمتاع. وإلى مؤذنة بشيء جعلت غايته الحول، وتقديره متاعا بسكنى إلى الحول، كما دل عليه قوله (غير إخراج).

والتعريف في الحول تعريف العهد، وهو الحول المعروف عند العرب من عهد الجاهلية الذي تعدت به المرأة المتوفى عنها، فهو كتعريفه في قول لبيد:

إلى الحول ثم اسم السلام عليكما
ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر وقوله (غير إخراج) حال من متاعا مؤكدة، أو بدل من متاعا بدلا مطابقا، والعرب تؤكد الشيء بنفي ضده، ومنه قول أبي العباس الأعمى يمدح بني أمية:

خطباء على المناير فرسا
وقالة غير خرس وقوله (فإن خرجن فلا جناح عليكم) هو على قول فرقة معناه: فإن أبين قبول الوصية فخرجن، فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن: من الخروج وغيره من المعروف عدا الخطبة والتزوج، والتزين في العدة، فذلك ليس من المعروف.

وعلى قول الفرقة الأخرى التي جعلت الوصية من الله، يجب أن يكون قوله (فإن خرجن) عطفا على مقدر للإيجاز، مثل (أن اضرب بعصاك البحر فانفلق) أي فإن تم الحول فخرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن: أي من تزوج وغيره، من المعروف عدا، المنكر كالزنا وغيره، والحاصل أن المعروف يفسر: بغير ما حرم عليها في الحالة التي وقع فيها الخروج وكل ذلك فعل في نفسها، قال ابن عرفة في تفسيره (وتنكير معروف هنا وتعريفه في الآية المتقدمة، لأن هذه الآية نزلت قبل الأخرى، فصار هنالك معهودا).

وأحسب هذا غير مستقيم، وأن التعريف تعريف الجنس، وهو والنكرة سواء، وقد تقدم الكلام عن القراءة المنسوبة إلى علي -بفتح ياء يتوفون- وما فيها من نكتة عربية عند قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن) الآية.

(وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) [241] (عطف على جملة) (والذين يتوفون منكم) جعل استيفاء لأحكام المتعة للمطلقات، بعد أن تقدم حكم متعة المطلقات قبل المسيس وقبل الفرض، فعمم بهذه الآية طلب المتعة للمطلقات كلهن. فاللام في قوله (وللمطلقات متاع) لام الاستحقاق.

والتعريف في المطلقات يفيد الاستغراق. فكانت هذه الآية قد زادت أحكاما على الآية التي سبقتها. وعن جابر بن زيد قال: لما نزل قوله

تعالى (ومتعوهم على الموسع قدره) إلى قوله (حقا على المحسنين) قال رجل: إن أحسنت فعلت وإن لم أرد ذلك لم أفعل، فنزل قوله تعالى (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) فجعلها بيانا للآية السابقة، إذ عوض وصف المحسنين بوصف المتقين.

صفحة : 686

والوجه أن اختلاف الوصفين في الآيتين لا يقتضي اختلاف جنس الحكم باختلاف أحوال المطلقات، وأن جميع المتعة من شأن المحسنين والمتقين. وأن دلالة صيغة الطلب في الآيتين سواء: إن كان استحبابا، أو كان إيجابا. فالذين حملوا الطلب في الآية السابقة على الاستحباب، حملوه في هذه الآية على الاستحباب بالأولى، ومعولهم في محمل الطلب في كلتا الآيتين ليس إلا على استنباط علة مشروعية المتعة: وهي جبر خاطر المطلقة استبقاء للمودة، ولذلك لم يستثن مالك من مشمولات هذه الآية إلا المختلعة؛ لأنها هي التي دعت إلى الفرقة دون المطلق.

والذين حملوا الطلب في الآية المتقدمة على الوجوب، اختلفوا في محمل الطلب في هذه الآية فمنهم من طرد قوله بوجوب المتعة لجميع المطلقات، ومن هؤلاء عطاء، وجابر بن زيد، وسعيد ابن جبير، وابن شهاب، والقاسم بن محمد، وأبو ثور، ومنهم من حمل الطلب في هذه الآية على الاستحباب، وهو قول الشافعي، ومرجه إلى تأويل ظاهر قوله (وللمطلقات) بما دل عليه مفهوم قوله في الآية الأخرى (ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة).
(كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون[242]) (أي كهذا البيان الواضح، بين الله آياته، فالآيات هنا دلائل الشريعة. وقد تقدم القول في نظيره في قوله تعالى (وكذلك جعلناكم أمة وسطا).

(ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم إن الله لذو فضل على الناس ولكن أكثر الناس لا يشكرون[243]) وقاتلوا في سبيل الله وأعلموا أن الله سميع عليم[244]) استئناف ابتدائي للتحريض على الجهاد، والتذكير بأن الحذر لا يؤخر الأجل، وأن الجبان قد يلقي حتفه في مظنة النجاة، وقد تقدم: أن هذه السورة نزلت في مدة صلح الحديبية وأنها تمهيد لفتح مكة، فالقتال من أهم أغراضها، والمقصود من هذا الكلام هو قوله (وقاتلوا في سبيل الله) الآية.

فالكلام رجوع إلى قوله (كتب عليكم القتال وهو كره لكم) وفصلت بين الكلامين الآيات النازلة خلالهما المفتحة ب(يسألونك.) وموقع (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) قبل قوله (وقاتلوا في سبيل الله) موقع ذكر الدليل قبل المقصود، وهذا طريق من طرق الخطابة أن يقدم الدليل قبل المستدل عليه لمقاصد كقول علي رضي الله عنه، في بعض خطبه لما بلغه استيلاء جند الشام على أكثر البلاد، إذا افتتح الخطبة فقال ما هي إلا الكوفة أقبضها وأبسطها أنبت بسرا هو ابن أبي أرتاة من قادة جنود الشام قد اطلع اليمن، وإنني والله لأظن أن هؤلاء القوم سيدالون منكم باجتماعهم على باطلهم، وتفرقكم عن حقكم فقوله (ما هي إلا الكوفة) موقعة موقع الدليل على قوله لأظن هؤلاء القوم إلخ وقال عيسى بن طلحة لما دخل على عروة بن الزبير، حين قطعت رجله ما كنا نعدك للصراع، والحمد لله الذي أبقي لنا أكثرك: أبقي لنا سمعك، وبصرك، ولسانك، وعقلك، وإحدى رجلك فقدم قوله: ما كنا نعدك للصراع، والمقصود من مثل ذلك الاهتمام والعناية بالحجة، قبل ذكر الدعوى، أو حملا على التعجيل بالامثال.

واعلم أن تركيب (ألم تر إلى كذا) إذا جاء فعل الرؤية فيه متعديا إلى ما ليس من شأن السامع أن يكون رآه، كان كلاما مقصودا منه التحريض على علم ما عدى إليه فعل الرؤية، وهذا مما اتفق عليه المفسرون ولذلك تكون همزة الاستفهام مستعملة في غير معنى الاستفهام بل في معنى مجازي أو كنائي، من معاني الاستفهام غير الحقيقي، وكان الخطاب به غالبا موجها إلى غير معين، وربما كان المخاطب مفروضا متخيلا.

ولنا في بيان وجه إفادة هذا التحريض من ذلك التركيب وجوه ثلاثة:

صفحة : 687

الوجه الأول: أن يكون الاستفهام مستعملا في التعجب، أو التعجب، من عدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية، ويكون فعل الرؤية علميا من أخوات ظن، على مذهب الفراء وهو صواب؛ لأن إلى ولام الجر يتعاقبان في الكلام كثيرا، ومنه قوله تعالى (والأمر إليك) أي لك وقالوا (أحمد الله إليك) كما يقال (أحمد لك الله) والمجرور بالي في محل المفعول الأول، لأن حرف الجر الزائد لا يطلب متعلقا، وجملة وهم ألوف في موضع الحال، سادة مسد المفعول الثاني: لأن أصل المفعول الثاني لأفعال القلوب أنه حال، على تقدير: ما كان من حقهم الخروج، وتفرع على قوله (وهم

ألوف) قوله (فقال لهم الله موتوا) فهو من تمام معنى المفعول الثاني أو تجعل (إلى) تجريدا لاستعارة فعل الرؤية لمعنى العلم، أو قرينة عليها، أو لتضمنين فعل الرؤية معنى النظر، ليحصل الادعاء أن هذا الأمر المدرك بالعقل كأنه مدرك بالمضمر، لكونه بين الصدق لمن علمه، فيكون قولهم (ألن تر إلى كذا) في قوله: جملتين: ألم تعلم كذا وتنظر إليه.

الوجه الثاني: أن يكون الاستفهام تقريريا فإنه كثر مجيء الاستفهام التقريري في الأفعال المنفية، مثل (ألم نشرح لك صدرك) (ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير).

والقول في فعل الرؤية وفي تعدية حرف (إلى) نظير القول فيه في الوجه الأول.

الوجه الثالث: أن تجعل الاستفهام إنكاريا، إنكارا لعدم علم المخاطب بمفعول فعل الرؤية والرؤية علمية، والقول في حرف (إلى) نظير القول فيه على الوجه الأول، أو أن تكون الرؤية بصرية ضمن الفعل معنى تنظر على أن أصله أن يخاطب به من غفل عن النظر إلى شيء مبصر ويكون الاستفهام إنكاريا: حقيقة أو تنزيلا، ثم نقل المركب إلى استعماله في غير الأمور المبصرة فصار كالمثل، وقريب منه قول الأعشى:

ترى الجود يجري ظاهرا فوق وجهه واستفادة التحريض، على الوجوه الثلاثة إنما هي من طريق الكناية بلازم معنى الاستفهام لأن شأن الأمر المتعجب منه، أو المقرر به، أو المنكور علمه، أن يكون شأنه أن تتوافر الدواعي على علمه، وذلك مما يحرض على علمه.

واعلم أن هذا التركيب جرى مجرى المثل، في ملازمته لهذا الأسلوب، سوى أنهم غيروه باختلاف أدوات الخطاب التي يشتمل عليها: من تذكير وضده، وإفراد وضده، نحو ألم ترى في خطاب المرأة وألم تريا وألم تروا وألم ترين، في التثنية والجمع هذا إذا خوطب بهذا المركب في أمر ليس من شأنه أن يكون مبصر للمخاطب أو مطلقا.

وقد اختلف في المراد من هؤلاء الذين خرجوا من ديارهم، والأظهر أنهم قوم خرجوا خائفين من أعدائهم فتركوا ديارهم جبا، وقرينة ذلك عندي قوله تعالى: (وهم ألوف) فإنه جملة حال وهي محل التعجب، وإنما تكون كثرة العدد محلا للتعجب إذا كان المقصود الخوف من العدو، فإن شأن القوم الكثيرين ألا يتركوا ديارهم خوفا وهلعا والعرب تقول للجيش إذا بلغ الألوف لا يغلب من قلة). فقيل هم من بني إسرائيل خالفوا على نبي لهم في دعوته إياهم للجهاد، ففارقوا وطنهم فرارا من الجهاد، وهذا الأظهر، فتكون القصة تمثيلا لحال أهل الجبن في القتال، بحال الذين خرجوا من ديارهم، بجامع

الجبن وكانت الحالة المشبه بها أظهر في صفة الجبن وأقطع، مثل تمثيل حال المتردد في شيء بحال من يقدم رجلا ويؤخر أخرى، فلا يقال إن ذلك يرجع إلى تشبيه الشيء بمثله. وهذا أرجح الوجوه لأن أكثر أمثال القرآن أن تكون بأحوال الأمم الشهيرة وبخاصة بني إسرائيل. وقيل هم من قوم من بني إسرائيل من أهل داوردان قرب واسط وقع طاعون ببلدهم فخرجوا إلى واد أفيح فرماهم الله بداء موت ثمانية أيام، حتى انتفخوا وتنتت أجسامهم ثم أحيها. وقيل هم من أهل أذرعات، بجهات الشام. واتفقت الروايات كلها على أن الله أحياهم بدعوة النبي حزقيال بن بوزي فتكون القصة استعارة: شبه الذين يجبنون عن القتال بالذين يجبنون من الطاعون، بجامع خوف الموت، والمشبهون يحتمل أنهم قوم من المسلمين خامرهم الجبن لما دعوا إلى الجهاد في بعض الغزوات، ويحتمل أنهم فريق مفروض وقوعه قبل أن يقع، لقطع الخواطر التي قد تخطر في قلوبهم.

وفي تفسير ابن كثير، عن ابن جريج عن عطاء: أن هذا مثل لا قصة واقعة، وهذا بعيد يبعده التعبير عنهم بالموصول، وقوله (فقال لهم الله.) وانتصب (حذر الموت) على المفعول لأجله، وعامله (خرجوا.).

صفحة : 688

والأظهر أنهم قوم فروا من عدوهم، مع كثرتهم، وأخلوا له الديار، فوقعت لهم في طريقهم مصائب أشرفوا بها على الهلاك، ثم بحوا، أو أوبئة وأمراض، كانت أعراضها تشبه أعراض الموت، مثل داء السكت ثم برئوا منها: فهم غب حالهم تلك مثل قول الراجز:
وخارج أخرجه حب الطمع
الموت وفي الموت وقع ويؤيد أنها إشارة إلى حادثة وليست مثلاً قوله (إن الله لذو فضل على الناس) الآية ويؤيد أن المتحدث عنهم ليسوا من بني إسرائيل قوله تعالى (ألم تر إلى الملاء من بني إسرائيل من بعد موسى) والآية تشير إلى معنى قوله تعالى (إينما تكونوا يدرككم الموت) وقوله (قل لو كنتم في بيوتكم لبز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم.)

فأما الذين قالوا إنهم قوم من بني إسرائيل أحياهم الله بدعوة حزقيال، والذين قالوا إنما هذا مثل لا قصة واقعة، فالظاهر أنهم أرادوا الرؤيا التي ذكرت في كتاب حزقيال في الإصحاح 37 منه إذ قال أخرجني روح الرب وأنزلي في وسط بقعة ملانة عظاما ومر

بي من حولها وإذا هي كثيرة وبابسة فقال لي يا بن آدم أتخيا هذه العظام، فقلت يا سيدي أنت تعلم، فقال لي تنبأ على هذه العظام وقل لها أيتها العظام اليابسة اسمعي كلمة الرب، فتقاربت العظام، وإذا بالعصب والحكم كساها وبسط الجلد عليها من فوق وليس فيها روح فقال لي تنبأ للروح وقل قال الرب هلم يا روح من الرياح الأربع وهب على هؤلاء القتلى فتنبأت كما أمرني فدخل فيهم الروح فحيوا وقاموا على أقدامهم جيش عظيم جدا جدا وهذا مثل ضربه النبي لاستماتة قومه، واستسلامهم لأعدائهم، لأنه قال بعده (هذه العظام هي كل بيوت إسرائيل هم يقولون يبست عظامنا وهلك رجاؤنا قد انقطعنا فتنبأ وقل لهم قال السيد الرب ها أنذا أفتح قبوركم وأصعدكم منها يا شعبي وآتي بكم إلى أرض إسرائيل وأجعل روحي فيكم فتحيون فلعل هذا المثل مع الموضع الذي كانت فيه مرأى هذا النبي، وهو الخابور، وهو قرب واسط، هو الذي حدا بعض أهل القصص إلى دعوى أن هؤلاء القوم من أهل داوردان: إذ لعل داوردان كانت بجهات الخابور الذي رأى عنده النبي حزقيال ما رأى.

وقوله تعالى (فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم) القول فيه إما مجاز في التكوين والموت حقيقة أي جعل فيهم حالة الموت، وهي وقوف القلب وذهاب الإدراك والإحساس، استعيرت حالة تلقي المكون لأثر الإرادة بتلقي المأمور للأمر، فأطلق على الحالة المشبهة المركب الدال على الحالة المشبه بها على طريقة التمثيل، ثم أحياهم بزوال ذلك العارض فعلموا أنهم أصيبوا بما لو دام لكان موتا مستمرا، وقد يكون هذا من الأدوية النادرة المشبهة داء السكت وإما أن يكون القول مجازا عن الإنذار بالموت، والموت حقيقة، أي أراهم الله مهالك شموا منها رائحة الموت، ثم فرج الله عنهم فأحياهم. وإما أن يكون كلاما حقيقيا بوحى الله، لبعض الأنبياء، والموت موت مجازي، وهو أمر للتحقير شتما لهم، ورماهم بالذل والصغار، ثم أحياهم، وثبت فيهم روح الشجاعة.

والمقصود من هذا موعظة المسلمين بترك الجبن، وأن الخوف من الموت لا يدفع الموت، فهؤلاء الذين ذرب بهم هذا المثل خرجوا من ديارهم خائفين من الموت، فلم يغن خوفهم عنهم شيئا، وأراهم الله الموت ثم أحياهم، ليصير خلق الشجاعة لهم حاصلا بإدراك الحس. ومحل العبرة من القصة: هو أنهم ذاقوا الموت الذي فروا منه، ليعلموا أن الفرار لا يغني عنهم شيئا، وأنهم ذاقوا الحياة بعد الموت، ليعلموا أن الموت والحياة بيد الله، كما قال تعالى (قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل).

وجملة (إن الله لذو فضل على الناس) واقعة موقع التعليل لجملة (ثم أحياهم) والمقصود منها بث خلق الاعتماد على الله في نفوس المسلمين في جميع أمورهم، وأنهم إن شكروا الله على ما آتاهم من النعم، زادهم من فضله، ويسر لهم ما هو صعب. وجملة (وقاتلوا في سبيل الله) الآية هي المقصود الأول، فإن ما قبلها تمهيد لها، كما علمت، وقد جعلت في النظم معطوفة على جملة (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) عطفا على الاستئناف، فيكون لها حكم جملة مستأنفة، استئنافا ابتدائيا، ولولا طول الفصل بينها وبين جملة (كتب عليكم القتال وهو كره لكم)، لقلنا: إنها معطوفة عليها على أن اتصال الغرضين يلحقها بها بدون عطف.

صفحة : 689

وجملة (واعلموا أن الله سميع عليم) حث على القتال، وتحذير من تركه، بتذكيرهم بإحاطة علم الله تعالى بجميع المعلومات: ظاهرها وباطنها. وقدم وصف سميع، وهو أخص من عليم، اهتمام به هنا؛ لأن معظم أحوال القتال في سبيل الله من الأمور المسموعة، مثل جلبه الجيش، وقعقة السلاح، وصهيل الخيل. ثم ذكر وصف عليم لأنه يعم العلم بجميع المعلومات، وفيها ما هو من حديث النفس مثل خلق الخوف، وتسويل النفس القعود عن القتال، وفي هذا تعريض بالوعد والوعيد. وافتتاح الجملة بقوله (واعلموا) للتنبيه على ما تحتوي عليه من معنى صريح وتعريض، وقد تقدم قريبا عند قوله تعالى (واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه).

(من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون)[245] (اعتراض بين جملة (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) إلى آخرها، وجملة (ألم تر إلى الملا من بني إسرائيل) الآية، قصد به الاستطراد للحث على الإنفاق لوجه الله في طرق البر، لمناسبة الحث على القتال، فإن القتال يستدعي إنفاق المقاتل على نفسه في العدة والمؤونة مع الحث على إنفاق الواجد فضلا في سبيل الله: بإعطاء العدة لمن لا عدة له، والإنفاق على المعسر من الجيش، وفيها تبيين لمضمون جملة (واعلموا أن الله سميع عليم) فكانت ذات ثلاثة أغراض. و(القرض) إسلاف المال ونحوه بنية إرجاع مثله، ويطلق مجازا على البذل لأجل الجزاء، فيشمل بهذا المعنى بذل النفس والجسم رجاء الثواب، ففعل بقرض مستعمل في حقيقته ومجازه.

والاستفهام في قوله (من ذا الذي يقرض الله) مستعمل في التحضيض والتهيج على الاتصاف بالخير كان المستفهم لا يدري من هو أهل هذا الخير والجدير به، قال طرفة:

إذا القوم قالوا من فتى خلت أني
عنيت فلم أكسل ولم أتبلد و(ذا) بعد أسماء الاستفهام قد يكون مستعملا في معناه كما تقول، وقد رأيت شخصا لا تعرفه: (من ذا) فإذا لم يكن في مقام الكلام شيء يصلح لأن يشار إليه بالاستفهام كان استعمال (ذا) بعد اسم الاستفهام للإشارة المجازية بأن يتصور المتكلم في ذهنه شخصا موهوما مجهولا صدر منه فعل فهو يسأل عن تعيينه، وإنما يكون ذلك للاهتمام بالفعل الواقع وتطلب معرفة فاعله ولكون هذا الاستعمال يلزم ذكر فعل بعد اسم الإشارة، قال النحاة كلهم بصريهم وكوفيهم: بأن (ذا) مع الاستفهام تتحول إلى اسم موصول مبهم غير معهود، فعدوه اسم موصول، وبوب سيويه في كتابه فقال باب إجرائهم ذا وحده بمنزلة الذي وليس يكون كالذي إلا مع (ما) و(من) في الاستفهام فيكون (ذا) بمنزلة الذي ويكون ما أي أو من حرف الاستفهام وإجراؤهم إياه مع ما أي أو من بمنزلة اسم واحد مثله بقوله تعالى (ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا) وبقية أسماء الإشارة مثل اسم (ذا) عند الكوفيين، وأما البصريون فقصرُوا هذا الاستعمال على (ذا) وليس مرادهم أن ذا مع الاستفهام يصير اسم موصول؛ فإنه يكثر في الكلام أن يقع بعده اسم موصول، كما في هذه الآية، ولا معنى لوقوع اسمي موصول صلتها واحدة، ولكنهم أرادوا أنه يفيد مفاد اسم الموصول، فيكون ما بعده من فعل أو وصف في معنى صلة الموصول، وإنما دونوا ذلك لأنهم تناسوا ما في استعمال ذا في الاستفهام من المجاز، فكان تدوينها قليل الجدوى.

والوجه أن (ذا) في الاستفهام لا يخرج عن كونه للإشارة وإنما هي إشارة مجازية، والفعل الذي يجيء بعده يكون في موضع الحال. فوزان قوله تعالى (ماذا أنزل ربكم) وزان قول يزيد بن ربيعة بن مفرغ يخاطب بغلته:

نجوت وهذا تحملين طليق والإقراض: فعل القرض. والقرض: السلف، وهو بذل شيء ليرد مثله أو مساويه، واستعمل هنا مجازا في البذل الذي يرجى الجزاء عليه تأكيدا في تحقيق حصول التعويض والجزاء. ووصف القرض بالحسن لأنه لا يرضي الله به إلا إذا كان معبرا عن شوائب الرياء والأذى، كما قال النابغة:

ليست بذات عقارب

وقيل: القرض هنا على حقيقته وهو السلف، ولعله علق باسم الجلالة لأن الذي يقرض الناس طمعا في الثواب كأنه أقرض الله تعالى؛ لأن القرض من الإحسان الذي أمر الله به وفي معنى هذا ما جاء في الحديث القدسي أن الله عز وجل يقول يوم القيامة: يا ابن آدم استطعمك فلم تطعمني قال يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين قال أما علمت أنه استطعمك عبدي فلان فلم تطعمه الحديث. وقد رووا: أن ثواب الصدقة عشر أمثالها وثواب القرض ثمانية عشر من أمثاله. وقرأ الجمهور (فيضاعفه) بألف بعد الضاد، وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو جعفر، ويعقوب. بدون ألف بعد الضاد وتتشديد العين.

ورفع (فيضاعفه) في قراءة الجمهور، على العطف على (يقرض) ليدخل في حيز التحضيض معاقبا للإقراض في الحصول، وقرأه ابن عامر، وعاصم، ويعقوب: بنصب الفاء هلى جواب التحضيض، والمعنى على كلتا القراءتين واحد.

وقوله (والله يقبض ويبسط) أصل القبض: الشد والتماسك، وأصل البسط: ضد القبض وهو الإطلاق والإرسال، وقد تفرعت عن هذا المعنى معان: منها القبض بمعنى الأخذ (فرهان مقبوضة) بمعنى الشح (ويقبضون أيديهم) ومنها البسط بمعنى البذل (الله يبسط الرزق لمن يشاء) وبمعنى السخاء (بل يدها مبسوطتان) ومن أسمائه تعالى: القابض، الباسط، بمعنى المانع، المعطي، وقرأ الجمهور: ويبسط بالسين، وقرأه نافع، والبيزي عن ابن كثير، وأبو بكر عن عاصم، والكسائي، وأبو جعفر، وروح عن يعقوب، بالصاد وهو لغة.

يحتمل أن المراد هنا: يقبض العطايا والصدقات، ويبسط الجزاء والثواب، ويحتمل أن المراد بقبض نفوسا عن الخير، ويبسط نفوسا للخير، وفيه تعريض بالوعد بالتوسعة على المنفق في سبيل الله، والتقتير على البخيل. وفي الحديث، اللهم أعط منقفا خلفا وممسكا تلفا، وفي ابن عطية عن الحلواني عن قالون عن نافع: أنه لا يبالي كيف قرأ يبسط وبسطه بالسين أو بالصاد أي لأنهما لغتان مثل الصراط والسرط، والأصل هو السين، ولكنها قلبت صادًا في بصطه ويبسط لوجود الطاء بعدها، ومخرجها بعيد من مخرج السين؛ لأن الانتقال من السين إلى الطاء ثقيل بخلاف الصاد.

وقوله (وإليه ترجعون) خير مستعمل في التنبيه والتذكير بأن ما أعد لهم في الآخرة من الجزاء على الإنفاق في سبيل الله أعظم مما وعدوا به من الخير في الدنيا، وفيه تعريض بأن الممسك البخيل عن الإنفاق في سبيل الله محروم من خير كثير.

روى أنه لما نزلت الآية جاء أبو الدحداح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال أو أن الله يريد منا القرض؟ قال: نعم يا أبا الدحداح، قال: أرني يدك فناوله يده فقال: فإني أقرضت الله حائطا فيه ستمائة نخلة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كم من عذق رداح ودار فساح في الجنة لأبي الدحداح .
(ألم تر إلى الملا من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم إن كتب عليكم القتال ألا تقاتلوا قالوا وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا إلا قليلا منهم والله عليم بالظالمين[246])

صفحة : 691

جملة (ألم تر إلى الملا من إسرائيل) استئناف ثان بعد جملة (ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم) سيق مساق الاستدلال لجملة (وقاتلوا في سبيل الله) وفيها زيادة تأكيد لفضاعة حال التقاعس عن القتال بعد التهيؤ في سبيل الله، والتكرير في مثله يفيد مزيد تحذير وتعريض بالتوبيخ؛ فإن المأمورين بالجهاد في قوله (وقاتلوا في سبيل الله) لا يخلون من نفر تعربهم هواجس تشبطهم عن القتال، حبا للحياة ومن نفر تعترضهم خواطر تهون عليهم الموت عند مشاهدة أقدار الحياة، ومصائب المذلة، فضرب الله لهذين الحالين مثلين: أحدهما ما تقدم في قوله (ألم تر إلى الذين أخرجوا من ديارهم) والثاني قوله (ألم تر إلى الملا من بني إسرائيل) وقد قدم أحدهما وآخر الآخر: ليقع التحريض على القتال بينهما، ومناسبة تقديم الأولى أنها تشنع حال الذين استسلموا واستضعفوا أنفسهم، فخرجوا من ديارهم مع كثرتهم، وهذه الحالة أنسب بأن تقدم بين يدي الأمر بالقتال والدفاع عن البيضة؛ لأن الأمر بذلك بعدها يقع موقع القبول من السامعين لا محالة، ومناسبة تأخير الثانية أنها تمثيل حال الذين عرفوا فائدة القتال في سبيل الله لقولهم (وما لنا ألا نقاتل) إلخ. فسألوه دون أن يفرض عليهم فلما عين لهم القتال نكصوا على أعقابهم، وموضع العبرة هو التحذير من الوقوع في مثل حالهم، بعد الشروع في القتال، أو بعد كتبه عليهم، فله بلاغة هذا الكلام، وبراعة هذا الأسلوب: تقديمًا وتأخيرًا. وتقدم القول على (ألم تر) في الآية قبل هذه.

والملا: الجماعة الذين أمرهم واحد، وهو اسم جمع كالقوم والرهط، وكأنه مشتق من الملاء وهو تعمير الوعاء بالماء ونحوه، وأنه مؤذن بالتشاور لقولهم: تمالأ القوم إذا اتفقوا على شيء والكل مأخوذ من

ملء الماء؛ فإنهم كانوا يملأون قربهم وأوعيتهم كل مساء، عند الورد، فإذا ملأ أحد لآخر فقد كفاه شيئاً مهما؛ لأن الماء قوام الحياة، فضربوا ذلك مثلاً للتعاون على الأمر النافع الذي به قوام الحياة، والتمثيل بأحوال الماء في مثل هذا منه قول على اللهم عليك بقريش فإنهم قد قطعوا رحمي وأكفأوا إنائي تمثيلاً لإضاعتهم حقه.

وقوله (من بعد موسى) إعلام بأن أصحاب هذه القصة كانوا مع نبي بعد موسى، فإن زمان موسى لم يكن فيه نصب ملوك على بني إسرائيل وكأنه إشارة إلى أنهم أضاعوا الانتفاع بالزمن الذي كان فيه رسولهم بين ظهرائهم، فكانوا يقولون: اذهب أنت وربك فقاتلا، وكان النصر لهم معه أرجى لهم ببركة رسولهم والمقصود: التعريض بتحذير المسلمين من الاختلاف على رسولهم. وتنكير نبي لهم للإشارة إلى أن محل العبرة ليس هو شخص النبي فلا حاجة إلى تعيينه، وإنما المقصود حال القوم وهذا دأب القرآن في قصصه، وهذا النبي هو صمويل وهو بالعربية شمويل بالشين المعجمة ولذلك لم يقل: إذ قالوا لنبيهم، إذ لم يكن هذا النبي معهوداً عنه السامعين حتى يعرف لهم بالإضافة. وفي قوله (لنبي لهم) تأييد لقول علماء النحو إن أصل الإضافة أن تكون على تقدير لام الجر، ومعنى (ابعث لنا ملكاً) عين لنا ملكاً؛ وذلك أنه لما لم يكن فيهم ملك في حالة الحاجة إلى ملك فكان الملك غائب عنهم، وكان حالهم يستدعي حضوره فإذا عين لهم شخص ما كل فكانه كان غائباً عنهم فبعث أي أرسل إليهم، أو هو مستعار من بعث البعير أي إنهاضه للمشى.

صفحة : 692

وقوله (هل عسيتم إن كتب عليكم القتال) الآية، استفهام تقريرى وتحذير، فقوله: (ألا تقاتلوا)، مستفهم عنه بهل وخبر لعسى متوقع، ودليل على جواب الشرط (إن كتب عليكم القتال) وهذا من أبداع الإيجاز: فقد حكي جملاً كثيرة وقعت في كلام بينهم، وذلك أنه قررهم على إضمارهم نية عدم القتال اختباراً وسبراً لمقدار عزمهم عليه، ولذلك جاء في الاستفهام بالنفي فقال ما يؤدي معنى (هل لا تقاتلون) ولم يقل: هل تقاتلون؛ لأن المستفهم إلى معانيه المجازية كانت حاجة المتكلم إلى اختيار الطرف الراجح متأكدة. وتوقع منهم عدم القتال وحذرهم من عدم القتال إن فرض عليهم، فجملة: (ألا تقاتلوا) يتنازع معناها كل من هل وعسى وإن، وأعطيت لعسى،

فلذلك قرنت بأن، وهي دليل للبقية فيقدر لكل عامل ما يقتضيه. والمقصود من هذا الكلام التحريض: لأن ذا الهمة يأنف من نسبه إله التقصير، فإذا سجل ذلك عليه قبل وجود دواعيه كان على حذر من وقوعه في المستقبل، كما يقول من يوصي غيره: افعل كذا وكذا وما أظنك تفعل. وقرأ نافع وحده عسيتم بكسر السين على غير قياس، وقرأه الجمهور بفتح السين وهما لعتان في عسى إذا اتصل بها ضمير المتكلم أو المخاطب، وكأنهم قصدوا من كسر السين التخفيف بإمانة سكون الياء.

وقوله (قالوا وما لنا ألا نقاتل في سبيل الله) جاءت واو العطف في حكاية قولهم؛ إذ كان في كلامهم ما يفيد إرادة أن يكون جوابهم عن كلامه معطوفاً على قولهم (أبعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله) ما يؤدي مثله بواو العطف فأرادوا تأكيد رغبتهم، في تعيين ملك يدبر أمور القتال، بأنهم ينكرون كل خاطر يخطر في نفوسهم من التثيبت عن القتال، فجعلوا كلام نبيهم بمنزلة كلام معترض في أثناء كلامهم الذي كملوه، فما يحصل به جوابهم عن شك نبيهم في ثباتهم، فكان نظم كلامهم على طريقة قوله تعالى حكاية عن الرسل (وعلى الله فليتوكل المؤمنون وما لنا ألا نتوكل على الله وقد هدانا سبلنا).

و(ما) اسم استفهام بمعنى أي شيء واللام للاختصاص والاستفهام إنكاري وتعجبي من قول نبيهم (هل عسيتم إن كتب عليكم القتال إلا تقاتلوا) لأن شأن المتعجب منه أن يسأل عن سببه. واسم الاستفهام في موضع الابتداء، ولنا خبره، ومعناه ما حصل لنا أو ما استقر لنا، فاللام في قوله (لنا) لام الاختصاص و(أن) حرف مصدر واستقبال، ونقاتل منصوب بأن، ولما كان حرف المصدر يقتضي أن يكون الفعل بعده في تأويل المصدر، فالمصدر المنسب من أن وفعلها إما أن يجعل مجروراً بحرف جر مقدر قبل أن مناسب لتعلق لا نقاتل بالخبر، والتقدير: ما لنا في ألا نقاتل أي انتفاء قتالنا أو ما لنا لألا نقاتل أي لأجل انتفاء قتالنا، فيكون معنى الكلام إنكارهم أن يثبت لهم سبب يحملهم على تركهم القتال، أو سبب لأجل تركهم القتال، أي لا يكون لهم ذلك.

وإما أن يجعل المصدر المنسب بدلاً من ضمير لنا؛ بدل اشتغال، والتقدير: ما لنا لتركنا القتال.

ومثل هذا النظم يجيء بأشكال خمسة: مثل مالك لا تأمنا على يوسف ومالي لا أعبد الذي فطرني ما لكم كيف تحكمون فما لك والتلد حول نجد فما لكم في المنافقين فئتين، والأكثر أن يكون ما بعد الاستفهام في موضع حال، ولكن الإعراب يختلف ومآل المعنى متحد.

و(ما) مبتدأ و(لنا) خبره، والمعنى: أي شيء كان لنا. وجملة (ألا نقاتل) حال وهي قيد للاستفهام الإنكاري: أي لا يثبت لنا شيء في حالة تركنا القتال. وهذا كنظائره في قولك: مالي لا أفعل أو مالي أفعل، فإن مصدرية مجرورة بحرف جر محذوف يقدر بفي أو لام الجر، متعلق بما تعلق به لنا. وجملة (وقد أخرجنا) حال معللة لوجه الإنكار: أي أنهم في هذه الحال أبعد الناس عن ترك القتال؛ لأن أسباب حب الحياة تضعف في حالة الضر والكدر بالإخراج من الديار والأبناء. وعطف الأبناء على الديار لأن الإخراج يطلق على إبعاد الشيء من حيزه، وعلى إبعاده من بين ما يصاحبه، ولا حاجة إلى دعوى جعل الواو عاطفة عاملا محذوفا تقديره وأبعدنا عن أبنائنا.

صفحة : 693

وقوله (فلما كتب عليهم القتال تولوا) إلخ. جملة معترضة، وهي محل العبرة والموعظة لتحذير المسلمين من حال هؤلاء أن يتولوا عن القتال بعد أن أخرجهم المشركون من ديارهم وأبنائهم، وبعد أن تمنوا قتال أعدائهم وفرضه الله عليهم والإشارة إلى ما حكاه الله عنهم بعد بقوله (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه) إلخ. وقوله (والله عليم بالظالمين) تذييل: لأن فعلهم هذا من الظلم؛ لأنهم لما طلبوا القتال خيلوا أنهم محبون له ثم نكصوا عنه. ومن أحسن التأديب قول الراجز:
من قال لا في حاجة
ظلّم

مسؤولة فما

وإنما الظالم من يقول لا بعد نعم وهذه الآية أشارت إلى قصة عظيمة من تاريخ بني إسرائيل، لما فيها من العلم والعبرة، فإن القرآن يأتي بذكر الحوادث التاريخية تعليما للأمة بفوائد ما في التاريخ، ويختار لذلك ما هو من تاريخ أهل الشرائع، لأنه أقرب للغرض الذي جاء لأجله القرآن: هذه القصة هي حادث انتقال نظام حكومة بني إسرائيل من الصبغة الشورية، المعبر عنها عندهم بعصر القضاة، إلى الصبغة الملكية، المعبر عنها بعصر الملوك وذلك أنه لما توفى موسى عليه السلام في حدود سنة 1380 قبل الميلاد المسيحي، خلفه في الأمة الإسرائيلية يوشع بن نون، الذي عهد له موسى في آخر حياته بأن يخلفه فلما صار أمر بني إسرائيل إلى يوشع جعل لأسباط بني إسرائيل حكاما يسوسونهم. ويقضون بينهم، وسماهم القضاة فكانوا في مدن

متعددة، وكان من أولئك الحكام أنبياء، وكان هنالك أنبياء غير حكام، وكان كل سبط من بني إسرائيل يسرون على ما يظهر لهم، وكان من قضائهم وأنبيائهم صمويل بن القانة، من سبط أفرايم، قاضيا لجميع بني إسرائيل، وكان محبوبا عندهم، فلما شاخ وكبر وقعت حروب بين بني إسرائيل والفلسطينيين وكانت سجلا بينهم، ثم كان الانتصار للفلسطينيين، فأخذوا بعض قري بني إسرائيل: حتى إن تابوت العهد، الذي سيأتي الكلام عليه، أسره الفلسطينيون، وذهبوا به إلى أشدود بلادهم وبقي بأيديهم عدة أشهر، فلما رأت بنو إسرائيل ما حل بهم من الهزيمة، ظنوا أن سبب ذلك هو ضعف صمويل عن تدبير أمورهم، وظنوا أن انتظام أمر الفلسطينيين، لم يكن إلا بسبب النظام الملكي، وكانوا يومئذ يتوقعون هجوم ناحاش: ملك العمونيين عليهم أيضا، فاجتمعت إسرائيل وأرسلوا عرفاءهم من كل مدينة، وطلبوا من صمويل أن يقيم لهم ملكا يقاتل بهم في سبيل الله، فاستاء صمويل من ذلك، وحذرهم عواقب حكم الملوك قائلا إن الملك يأخذ بنيكم لخدمته وخدمة خيله، ويتخذ منكم من يركض أمام مراكبه، ويسخر منكم حراثين لحرثه، وعملة لعدد حربته، وأدوات مراكبه، ويجعل بناتكم عطارات وطباخات وخبازات، ويصطفى من حقولكم، وكرومكم، وزياتينكم، أجودها فيعطيا لعبيده، ويتخذكم عبيدا، فإذا صرختم بعد ذلك في وجه ملككم لا يستجيب الله لكم، فقالوا: لا بد لنا من ملك لنكون مثل سائر الأمم، وقال لهم: هل عسيتم إن كتب عليكم القتال إلا تقاتلوا قالوا (وما لنا إلا نقاتل الخ).

وكان ذلك في أوائل القرن الحادي عشر قبل المسيح. وقوله (وقد أخرجنا من ديارنا وأبناؤنا) يقتضي أن الفلسطينيين أخذوا بعض مدن بني إسرائيل، وقد صرح بذلك إجمالا في الإصحاح السابع من سفر صمويل الأول، وأنهم أسروا أبناءهم، وأطلقوا كهولهم وشيوخهم، وفي ذكر الإخراج من الديار والأبناء تلهيب للمهاجرين، من المسلمين، على مقاتلة المشركين الذين أخرجوهم من مكة، وفرقوا بينهم وبين نسائهم، وبينهم وبين أبناءهم، كما قال تعالى (وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان...).

(وقال لهم نبيهم إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك علينا ونحن أحق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم[247])

أعاد الفعل، في قوله (وقال لهم نبيهم) للدلالة على أن كلامه هذا ليس من بقية كلامه الأول، بل هو حديث آخر متأخر عنه: وذلك أنه بعد أن حذرهم عواقب الحكومة الملكية، وحذرهم التولي عن القتال، تكلم معهم كلاما آخر في وقت آخر.
وتأكيد الخبر بأن: إيذان بأن من شأن هذا الخبر أن يتلقى بالاستغراب والشك، كما أنبا عنه قولهم أنى يكون له الملك علينا

ووقع في سفر صمويل، في الإصحاح التاسع، أنه لما صمم بنو إسرائيل في سؤالهم أن يعين لهم ملكا، صلى لله تعالى فأوحى الله إليه: أن أجبهم إلى كل ما طلبوه، فأجابهم وقال لهم: اذهبوا إلى مدنكم، ثم أوحى الله إليه صفة الملك الذي سيعينه لهم، وأنه لقيه رجل من بنيامين اسمه شاول بن قيس، فوجد فيه الصفة: وهي أنه أصول القوم، ومسحه صمويل ملكا على إسرائيل، إذ صب على رأسه زيتا، وقبله وجمع بني إسرائيل، بعد أيام، في بلد المصفاة، وأحضره، وعينه لهم ملكا، وذلك سنة 1095 قبل المسيح. وهذا الملك هو الذي سمي في الآية (طالوت) وهو (شاول) وطالوت لقبه، وهو وزن اسم مصدر: من الطول، على وزن فعلوت مثل جبروت وملكوت ورهبوت ورغبوت ورحموت، ومنه طاغوت أصله طغيوت فوقع فيه قلب مكاني، وطالوت وصف به للمبالغة في طول قامته، ولعله جعل لقبا له في القرآن للإشارة إلى الصفة التي عرف بها لصمويل، في الوحي الذي أوحى الله إليه، كما تقدم، ولمراعاة التنظير بينه وبين جالوت غريمه في الحرب، أو كان ذلك لقباله في قومه قبل أن يؤتى الملك، وإنما يلقب بأمثال هذا اللقب، من كان من العموم. ووزن فعلوت وزن نادر في العربية ولعله من بقايا العربية القديمة السامية، وهذا هو الذي يؤذن به منعه من الصرف، فإن منعه من الصرف لا علة له إلا العلمية والعجمة، وجزم الراجب بأنه اسم عجمي ولم يذكر في كتب اللغة لذلك ولعله عومل معاملة الاسم العجمي لما جعل علما على هذا العجمي في العربية، فعجمته عارضة وليس هو عجميا بالأصالة، لأنه لم يعرف هذا الاسم في لغة العبرانيين كداوود وشاؤول، ويجوز أن يكون منعه من الصرف لمصيره بالإبدال إلى شبه وزن فاعول، ووزن فاعول في الأعلام عجمي، مثل هاروت وماروت وشاؤول وداوود، ولذلك منعوا قابوس من الصرف، ولم يعتدوا باشتقاقه من القبس، وكان عدول القرآن عن ذكره باسمه شاول لثقل هذا اللفظ وخفة طالوت.

وأنى في قوله (أنى يكون له الملك علينا) بمعنى كيف، وهو استفهام مستعمل في التعجب، تعجبوا من جعل مثله ملكا، وكان رجلا فلاحا من بيت حقير، إلا أنه كان شجاعا، وكان أطول القوم، ولما اختاره صمويل لذلك، فتح الله عليه بالحكمة، وتنبأ نبوءات كثيرة، ورضيت به بعض إسرائيل، وأباه بعضهم، ففي سفر صمويل: أن الذين لم يرضوا به هم بنو بليعال والقرآن ذكر أن بني إسرائيل قالوا: أنى يكون له الملك علينا، وهو الحق؛ لأنهم لا بد أن يكونوا قد ظنوا أن ملكهم سيكون من كبرائهم وقوادهم. والسر في اختيار نبيهم لهم هذا الملك: أنه أراد أن تبقى لهم حالتهم الشورية بقدر الإمكان، فجعل ملكهم من عامتهم لا من سادتهم، لتكون قدمه في الملك غير راسخة، فلا يخشى منه أن يشتد في استعباد أمته، لأن الملوك في ابتداء تأسيس الدول يكونون أقرب إلى الخير، لأنهم لم يعتادوا عظمة الملك ولم ينسوا مساواتهم لأمثالهم، وما يزالون يتوقعون الخلع، ولهذا كانت الخلافة سنة الإسلام. وكانت الوراثة مبدأ الملك في الإسلام: إذ عهد معاوية ابن أبي سفيان لابنه يزيد بالخلافة بعده، والظن به أنه لم يكن يسعه يومئذ إلا ذلك؛ لأن شيعة بني أمية راغبون فيه، ثم كانت قاعدة الوراثة للملك في دول الإسلام وهي من تقاليد الدول من أقدم عصور التاريخ. وهي سنة سيئة ولهذا تجد مؤسسي الدول أفضل ملوك عائلاتهم. وقواد بني إسرائيل لم يتفطنوا لهذه الحكمة لقصر أنظارهم، وإنما نظروا إلى قلة جدته، فتوهموا ذلك مانعا من تمليكه عليهم، ولم يعلموا أن الاعتبار بالخلال النفسانية، وأن الغنى غنى النفس لا وفرة المال وماذا تجدي وفرته إذا لم يكن ينفقه في المصالح، وقد قال الراجز:

قدني من نصر الخبيين قدي
الإمام بالشحيح الملحد

ليس

صفحة : 695

فقولهم ونحن أحق بالملك جملة حالية، والضمير من المتكلمين، وهم قادة بني إسرائيل وجعلوا الجملة حالا للدلالة على أنهم لما ذكروا أحقيتهم بالملك لم يحتاجوا إلى الاستدلال على ذلك؛ لأن هذا الأمر عندهم مسلم معروف، إذ هم قادة وعرفاء، وشاؤول رجل من السوق، فهذا تسجيل منهم بأرجحيتهم عليه، وقوله (ولم يؤت سعة من المال) معطوفة على جملة الحال فهي حال ثانية. وهذا إبداء مانع فيه من ولايته الملك في نظرهم، وهو أنه فقير، وشأن الملك أن يكون ذا مال ليكفي نواب الأمة فينفق المال في العدد، والعطاء، وإغاثة المهوف فكيف يستطيع من ليس بذي مال

أن يكون ملكا، وإنما قالوا هذا لقصورهم في معرفة سياسة الأمم ونظام الملك؛ فإنهم رأوا الملوك المجاورين لهم في بذخة وسعة، فظنوا ذلك من شروط الملك.

ولذا أجابهم نبيهم بقوله (إن الله اصطفاه عليكم) رادا على قولهم (ونحن أحق بالملك منه) فإنهم استندوا إلى اصطفاء الجمهور إياهم فأجابهم بأنه أرجح منهم لأن الله اصطفاه، وبقوله (وزاده بسطة في العلم والجسم) رادا عليهم قولهم: ولم يؤت سعة من المال، أي زاده عليكم بسطة في العلم والجسم، فأعلمهم نبيهم أن الصفات المحتاج إليها في سياسة أمر الأمة ترجع إلى أصالة الرأي، وقوة البدن؛ لأنه بالرأي يهتدي لمصالح الأمة، لا سيما في وقت المضائق، وعند تعذر الاستشارة، أو عند خلاف أهل الشورى وبالقوة يستطيع الثبات في مواقع القتال فيكون بثباته ثبات نفوس الجيش، وقدم النبي في كلامه العلم على القوة لأن وقعه أعظم، قال أبو الطيب: الرأي قبا شجاعة الشجعان هو أول

وهي المحل الثاني فالعلم المراد هنا، هو علم تدبير الحرب وسياسة الأمة، وقيل: هو علم النبوة، ولا يصح ذلك لأن طالوت لم يكن معدودا من أنبيائهم.

ولم يجيبهم نبيهم عن قوله (ولم يؤت سعة من المال) اكتفاء بدلالة اقتضاره على قوله: وزاده بسطة في العلم والجسم؛ فإنه يبسطه العلم وبالنصر يتوافر له المال؛ لأن المال تجلبه الرعية كما قال أرسططاليس، ولأن الملك ولو كان ذا ثروة، فثروته لا تكفي لإقامة أمور المملكة ولهذا لم يكن من شرط ولاة الأمور من الخليفة فما دونه أن يكون ذا سعة، وقد ولي على الأمة أبو بكر وعمر وعلي ولم يكونوا ذوي يسار. وغني الأمة في بيت مالها ومنه تقوم مصالحها، وأرزاق ولاة أمورها.

والبسطة اسم من البسط وهو السعة والانتشار، فالبسطة الوفرة والقوة من الشيء، وسيجيء كلام عليها عند قوله تعالى (وزادكم في الخلق بسطة) في الأعراف.

وقوله (والله يؤتي ملكه من يشاء) يحتمل أن يكون من كلام النبي، فيكون قد رجع بهم إلى التسليم إلى أمر الله، بعد أن بين لهم شيئا من حكمة الله في ذلك.

ويحتمل أن يكون تذييلا للقصة من كلام الله تعالى، وكذلك قوله (والله واسع عليم).

(وقال لهم نبيهم إن آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين)[248]

أراد نبيهم أن يتحداهم بمعجزة تدل على أن الله تعالى اختار لهم شاوول ملكا، فجعل لهم آية تدل على ذلك: وهي أن يأتيهم التابوت، أي تابوت العهد، بعد أن كان في يد الفلسطينيين كما تقدم، وهذا إشارة إلى قصة تيسير الله تعالى لإرجاع التابوت إلى بني إسرائيل بدون قتال: وذلك أن الفلسطينيين أرجعوا التابوت إلى بني إسرائيل في قصة ذكرت في سفر صمويل: حاصلها أن التابوت بقي سبعة أشهر في بلاد فلسطين موضوعا في بيت صنمهم داجون ورأى الفلسطينيون آيات من سقوط صنمهم على وجهه، وانكسار يديه ورأسه، وإصابتهم بالبواسير في أشدود، وتخومها، وسلطت عليهم الجرذان تفسد الزروع، فلما رأوا ذلك استشاروا الكهنة، فأشاروا عليهم بإلهام من الله بإرجاعه إلى إسرائيل لأن إله إسرائيل قد غضب لتابوته وأن يرجعوه مصحوبا بهدية: صرة خمس بواشير من ذهب، وصورة خمس فيران من ذهب، على عدد مدن الفلسطينيين العظيمة: أشدود، وغزة، واشقلون، وجت، وعفرون. ويوضع التابوت على عجلة جديدة تجرها بقرتان ومعه صندوق به التماثيل الذهبية، ويطلقون البقرتين تذهبان بإلهام إلى أرض إسرائيل، ففعلوا واهتدت البقرتان إلى أن بلغ التابوت والصندوق إلى يد اللاويين في تخم بيت شمس: هكذا وقع في سفر صمويل غير أن ظاهر سياقه أن رجوع التابوت إليهم كان قبل تملك شاوول، وصريح القرآن يخالف ذلك، ويمكن تأويل كلام السفر بما يوافق هذا بأن تحمل الحوادث على غير ترتيبها في الذكر، وهو كثير في كتابهم. والذي يظهر لي أن الفلسطينيين لما علموا اتحاد الإسرائيليين تحت ملك علموا أنهم ما أجمعوا أمرهم إلا لقصد أخذ الثار من أعدائهم وتخليص تابوت العهد من أيديهم، فدبروا أن يظهرُوا إرجاع التابوت بسبب آيات شاهدها، ظنا منهم أن حدة بني إسرائيل تغفل إذا أرجع إليهم التابوت بالكيفية المذكورة، أنفا، ولا يمكن أن يكون هذا الرعب حصل لهم قبل تملك شاوول، وابتداء ظهور الأنصار به.

والتابوت اسم عجمي معرب فوزنه فاعول، وهذا الوزن قليل في الأسماء العربية، فيدل على أن ما كان على وزنه إنما هو معرب: مثل ناقوس وناموس، واستظهر الزمخشري أن وزنه فعلول بتحريك العين لقلة الأسماء التي فاؤها ولامها حرفان متحدان: مثل سلس وقلق، ومن أجل هذا أثبتته الجوهري في مادة توب لا في تبت.

والتابوت بمعنى الصندوق المستطيل: وهو صندوق أمر موسى عليه السلام بصنعه صنعه بصليلى الملمم في صناعة الذهب والفضة والنحاس ونجارة الخشب، فصنعه من خشب السنط وهو شجرة

من صنف القرظ وجعل طوله ذراعين ونصفا وعرضه ذراعا ونصفا وارتفاعه ذراعا ونصفا، وغشاه بذهب من داخل ومن خارج، وصنع له إكليلا من ذهب، وسبك له أربع حلق من ذهب على قوائمه الأربع، وجعل له عصوين من خشب مغشأتين بذهب لتدخل في الحلقات لحمل التابوت، وجعل غطاءه من ذهب، وجعل على طريق الغطاء صورة تخيل بها اثنين من الملائكة من ذهب باسطين أجنحتهما فوق الغطاء، وأمر الله موسى أن يضع في هذا التابوت لוחي الشهادة اللذين أعطاه الله إياهما وهي الألواح التي ذكرها الله في قوله (ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح).

والسكينة فعيلة بمعنى الاطمئنان والهدوء، وفي حديث السعي إلى الصلاة (عليكم بالسكينة) وذلك أن من بركة التابوت أنه إذا كان بينهم في حرب أو سلم كانت نفوسهم واثقة بحسن المنقلب، وفيه أيضا كتب موسى عليه السلام، وهي مما تسكن رؤيتها نفوس الأمة وتطمئن لأحكامها، فالظرفية على الأول مجازية، وعلى الثاني حقيقية، وورد في حديث أسيد حضير إطلاق السكينة على شئ شبه الغمام ينزل من السماء عند قراءة القرآن، فلعلها ملائكة يسمون بالسكينة.

والبقية في الأصل: ما يفضل من شيء بعد انقضاء معظمه، وقد بينت هنا بأنها مما ترك آل موسى وآل هارون، وهي بقايا من آثار الألواح، ومن الثياب التي ألبسها موسى أخاه هارون، حين جعله الكاهن لبني إسرائيل، والحافظ لأمر الدين، وشعائر العبادة قيل: ومن ذلك عصا موسى.

وبجوز أن تكون البقية مجازا عن النفيس من الأشياء؛ لأن الناس إنما يحافظون، على النفائس فتبقى كما قال النابغة:

بقية قدر من قدور توورثت
الجلاح كابرا بعد كابر وقد فسر بهذا المعنى قول رويشد الطائي:
إن تذنبوا ثم تأتيني بقتكم
بذنب منكم فوت
لآل

صفحة : 697

أي تأتيني الجماعة الذين ترجعون إليهم في مهامكم، وقريب منه إطلاق التليد على القديم من المال الموروث.
والمراد من آل موسى وآل هارون أهل بيتهما: من أبناء هارون؛ فإنهم عصبة موسى؛ لأن موسى لم يترك أولادا، أو ما تركه ألها هو آثارهما، فيئول إلى معنى ما ترك موسى وهارون وألها، أو أراد

مما ترك موسى وهارون فلفظ آل مقحم كما في قوله (أدخلوا آل فرعون أشد العذاب).

وهارون هو أخو موسى عليهما السلام وهو هارون بن عمران من سبط لاوي ولد قبل أن يأمر فرعون بقتل أطفال بني إسرائيل وهو أكبر من موسى، ولما كلم الله موسى بالرسالة أعلمه بأنه سيسرك معه أخاه هاروف فيكون كالوزير له، وأوحى إلى هاروف أيضا، وكان موسى هو الرسول الأعظم، وكان معظم وحي الله إلى هارون على لسان موسى، وقد جعل الله هارون أول كاهن لبني إسرائيل لما أقام لهم خدمة خيمة العبادة، وجعل الكهانة في نسله، فهم يختصون بأحكام لا تشاركهم فيها بقية الأمة منها تحريم الخمر على الكاهن، ومات هارون سنة ثمان أو سبع وخمسين وأربعمائة وألف قبل المسيح، في جبل هور على تخوم أرض أدوم في مدة التيه في السنة الثالثة من الخروج من مصر.

وقوله (تحمله الملائكة) حال من (التابوت)، والحمل هنا هو الترحيل كما في قوله تعالى (قلت لا أجد ما أحملكم عليه) لأن الراحلة تحمل راكبها؛ ولذلك تسمى حمولة وفي حديث غزوة خيبر: كانت الجمر حمولتهم وقال النابغة:

يخال به راعي الحمولة طائرا فمعنى حمل الملائكة التابوت هو تسييرهم بإذن الله البقرتين السائرتين بالعجلة التي عليها التابوت إلى محلة بني إسرائيل، من غير أن يسبق لهما إلف بالسير إلى تلك الجهة، هذا هو الملاقي لما في كتب بني إسرائيل. وقوله (إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين) الإشارة إلى جميع الحالة أي في رجوع التابوت من يد أعدائكم إليكم، بدون قتال، وفيما يشتمل عليه التابوت من آثار موسى عليه السلام، وفي مجيئه من غير سائق. ولا إلف سابق.

(فلما فصل طالوت بالجنود قال إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه إلا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله والله مع الصابرين] [249] ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرا وثبت أقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين] [250] فهزموهم بإذن الله وقتل داود جالوت وأتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء) عطف الفاء جملة: لما قصل، على جملة (وقال لهم نبينهم إن الله قد يعث لكم) لأن بعث الملك، لأجل القتال، يترتب عليه الخروج للقتال الذي سألو لأجله بعث النبي، وقد حذف بين الجملتين كلام كثير مقدر:

وهو الرضا بالملك، ومجيء التابوت، وتجنيد الجنود؛ لأن ذلك مما يدل عليه جملة: فصل طالوت بالجنود.
ومعنى فصل بالجنود: قطع وابتعد بهم، أي تجاوزوا مساكنهم وقراهم التي خرجوا منها وهو فعل متعد: لأن أصله فصل الشيء عن الشيء ثم عدوه إلى الفاعل فقالوا فصل نفسه حتى صار بمعنى انفصل، فحذفوا مفعوله لكثرة الاستعمال، ولذلك تجد مصدره الفصل بوزن مصدر المتعدى، ولكنهم ربما قالوا فصل فصولا نظرا لحالة قصوره، كما قالوا صده صدا، ثم قالوا صد هو صدا، ثم قالوا صد صدودا. ونظيره في حديث صفة الوحي أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال أي يفصل نفسه عني، والمعنى فينفضل عني.

صفحة : 698

وضمير قال راجع إلى طالوت، ولا يصح رجوعه إلى نبيهم، لأنه لم يخرج معهم، وإنما أخبر طالوت عن الله تعالى بأنه مبتليهم، مع أنه لم يكن نبيا يوحى إليه: إما استناد الإخبار تلقاه من صموئيل، وإما لأنه اجتهد أن يختبرهم بالشرب من النهر لمصلحة رآها في ذلك، فأخبر عن اجتهاده، إذ هو حكم الله في شرعهم فأسنده إلى الله، وهذا من معنى قول علماء أصول الفقه إن المجتهد يصح له أن يقول فيما ظهر له باجتهاده إنه دين الله أو لأنه في شرعهم أن الله أوجب على الجيش طاعة أميرهم فيما يأمرهم به، وطاعة الملك فيما يراه من مصالحهم، وكان طالوت قد رأى أن يختبر طاعتهم ومقدار صبرهم بهذه البلوى فجعل البلوى من الله؛ إذ قد أمرهم بطاعته بها وعلى كل فتسمية هذا التكليف ابتلاء تقريب للمعنى إلى عقولهم: لأن المقصود إظهار الاعتناء بهذا الحكم، وأن فيه مرضاة الله تعالى على المتمثل، وغضبه على العاصي، وأمثال هذه التقريبات في مخاطبات العموم شائعة، وأكثر كلام كتب بني إسرائيل من هذا القبيل، والظاهر أن الملك لما علم أنه سائر بهم إلى عدو كثير العدد، قوى العدد أراد أن يختبر قوة يقينهم في نصرة الدين، ومخاطرتهم بأنفسهم، وتحملهم المتاعب، وعزيمة معاكستهم نفوسهم، فقال لهم إنكم ستمرون على نهر، وهو نهر الأردن، فلا تشربوا منه فمن شرب منه فليس مني، ورخص لهم في غرفة يغترفها الواحد بيده يبل بها ريقه، وهذا غاية ما يختبر به طاعة الجيش، فإن السير في الحرب يعطش الجيش، فإن السير في الحرب يعطش الجيش، فإذا وردوا الماء توافرت دواعيهم إلى

الشرب منه عطشا وشهوة، ويحتمل أنه أراد إبقاء نشاطهم: لأن المحارب إذا شرب ماء كثيرا بعد التعب، انحلت عراه ومال إلى الراحة، وأثقله الماء. والعرب تعرف ذلك قال طفيل يذكر خيلهم: فلما شارفت أعلام طي

المغار وفي الشعاب

سقيناهن من سهل الأداوي

فمصطبح على عجل وآبى يريدأن الذي مارس الحرب مرارا لم يشرب؛ لأنه لا يسأم من الركض والجهد، فإذا كان حاجزا كان أخف له وأسرع، والغر منهم يشرب لجهله لما يراد منه، ولأجل هذا رخص لهم في اغتراف غرفة واحدة.

والنهر بتحريك الهاء، وبسكونها للتخفيف ونظيره في ذلك شعر وبحر وحجر فالسكون ثابت لجميعها.

وقوله (فليس مني) أي فليس متصلا بي ولا علقه بيني وبينه، وأصل من في مثل هذا التركيب للتبعيض، وهو تبعيض مجازي في الاتصال، وقال تعالى (ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء) وقال النابغة:

إذا حاولت في أسد فجورا

فإني لست منك ولست مني وسمى بعض النحاة من هذه بالاتصالية. ومعنى قول طالوت ليس مني يحتمل أنه أراد الغضب عليه والبعد المعنوي، ويحتمل أنه أراد أنه يفصله عن الجيش، فلا يكمل الجهاد معه، والظاهر الأول: لقوله ومن لم يطعمه فإنه مني لأنه أراد به إظهار مكانة من ترك الشرب من النهر وولائه وقربه، ولو لم يكن هذا مراده لكان في قوله (فمن شرب منه فليس مني) غنية عن قوله (ومن لم يطعمه فإنه مني) لأنه إذا كان الشارب مبعدا من الجيش فقد علم أن من لم يشرب هو باقي الجيش.

صفحة : 699

والاستثناء في قوله (إلا من اغترف غرفة بيده) من قوله فمن شرب منه لأنه من الشاربين، وإنما أخره عن هذه الجملة، وأتى به بعد جملة (ومن لم يطعمه) ليقع بعد الجملة التي فيها المستثنى منه مع الجملة المؤكدة لها؛ لأن التأكيد شديد الاتصال بالمؤكد، وقد علم أن الاستثناء راجع إلى منطوق الأول ومفهوم الثانية، فإن مفهوم من لم يطعمه فإنه مني أن من طعمه ليس منه، ليعلم السامعون أن المغترف غرفة بيده هو كمن لم يشرب منه شيئا،

وأنه ليس دون من لم يشرب في الولاء والقرب، وليس هو قسما واسطة. والمقصود من هذا الاستثناء الرخصة للمضطر في بلال ريقه، ولم تذكر كتب اليهود هذا الأمر بترك شرب الماء من النهر حين مرور الجيش في قصة شاوول، وإنما ذكرت قريبا منه قال في سفر صمويل: لما ذكر أشد وقعة بين اليهود وأهل فلسطين، وظنك رجال إسرائيل في ذلك اليوم؛ لأن شاوول حلف القوم قائلا ملعون من يأكل خبزا إلى المساء حتى انتقم من أعدائي وذكر في سفر القضاة في الإصحاح السابع مثل واقعة النهر، في حرب جدعون قاضي إسرائيل للمديانيين، والظاهر أن الواقعة، تكررت لأن مثلها يتكرر فأهملتها كتبهم في أخبار شاوول.

وقوله (لم يطعمه) بمعنى لم يذقه، فهو من الطعم بفتح الطاء، وهو الذوق أي اختبار المطعوم، وكان أصله اختبار طعم الطعام أي ملوحته أو ضدها، أو حلاوته أو ضدها، ثم توسع فيه فأطلق على اختبار المشروب، ويعرف ذلك بالقرينة، قال الحارث بن خالد المخزومي. وقيل العرجي:

فإن شئت حرمت النساء سواكم
وإن شئت لم أطعم نقاها ولا بردا فالمعنى لم أذق. فأما أن يطلق الطعم على الشرب أي ابتلاع الماء فلا، لأن الطعم الأكل ولذلك جاء في الآية والبيت منفيًا، لأن المراد أنه لم يحصل أقل ما يطلق عليه اسم الذوق، ومن أجل هذا عيروا خالد بن عبد الله القسري لما أخبر وهو على المنبر بخروج المغيرة بن سعيد عليه فقال أطعموني ماء إذ لم يعرف في كلام العرب من الإطعام إلا بمعنى الأكل، وأما من يطلب الشراب فإنما يقول اسقوني لأنه لا يقال طعم بمعنى شرب، وإنما هو بمعنى أكل.

والغرفة بفتح الغين في قراءة نافع، وابن كثير، وابن عامر وأبي جعفر المرة من الغرف وهو أخذ الماء باليد، وقرأه حمزة، وعاصم، والكسائي، ويعقوب، وخلف، بضم الغين، وهو المقدار المغروف من الماء ووجه تقييده بقوله (بيده) مع أن الغرف لا يكون إلا باليد لدفع توهم أن يكون المراد تقدير مقدار الماء المشروب، فيتناوله بعضهم كرها، فربما زاد على المقدار فجعلت الرخصة الأخذ باليد. وقد دل قوله (فشربوا منه) على قلة صبرهم، وأنهم ليسوا بأهل لمزاولة الحروب، ولذلك لم يلبثوا أن صرحوا بعد مجاوزة النهر فقالوا (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) فيحتمل أن ذلك قالوه لما رأوا جنود الأعداء، ويحتمل أنهم كانوا يعلمون قوة العدو، وكانوا يسرون الخوف، فلما اقترب الجيشان، لم يستطيعوا كتمان ما بهم.

وفي الآية انتقال بديع إلى ذكر جند جالوت، والتصريح باسمه، وهو قائد من قواد الفلسطينيين اسمه في كتب اليهود جليات كان طوله

سنة أذرع وشبرا، وكان مسلحا مدرعا، وكان لا يستطيع أن يبارزه أحد من بني إسرائيل، فكان إذا خرج للصف عرض عليهم مبارزته وغيرهم بجنبهم.

وقوله (قال الذين يظنون أنهم ملاقوا الله) الآية، أي الذين لا يحبون الحياة ويرجون الشهادة في سبيل الله فلقاء الله هنا كناية عن الموت في مرضاة الله شهادة وفي الحديث من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه فالظن على بابه. وكم في قوله (كم من فئة) خبرة لا محالة إذ لا موقع للاستفهام فإنهم قصدوا بقولهم هذا تثبت أنفسهم وأنفس رفاقهم، ولذلك دعوا إلى ما به النصر وهو الصبر والمتوكل فقالوا (والله مع الصابرين).
والفئة الجماعة من الناس مشتقة من الفيء وهو الرجوع، لأن بعضهم يرجع إلى بعض، ومنه سميت مؤخرة الجيش فئة، لأن الجيش يفيء إليها. وقوله (ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا أفرغ علينا صبرنا) وهذا دعاؤهم حين اللقاء بطلب الصبر من الله، وعبروا عن إلهامهم إلى الصبر بالإفراغ استعارة لقوة الصبر والكثرة يتعاوران الألفاظ الدالة عليهما، كقول أبي كبير الهذلي:
كثير الهوى شتى النوى والمسالك

صفحة : 700

وقد تقدم نظيره، فاستعير الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة وتثبيت الأقدام استعارة لعدم الفرار شبه الفرار والخوف بزلق القدم، فشبه عدمه بثبات القدم في المأزق.
وقد أشارت الآية في قوله (فهزموهم) إلخ إلى انتصار بني إسرائيل على الفلسطينيين وهو انتصار عظيم كان به نجاح بني إسرائيل في فلسطين وبلاد العمالقة، مع قلة عددهم فقد قال مؤرخوهم إن طالوت لما خرج لحرب الفلسطينيين جمع جيشا فيه ثلاثة آلاف رجل، فلما رأوا كثرة الفلسطينيين حصل لهم ضنك شديد واختبأ معظم الجيش في جبل افرايم في المغارات والغياض والآبار، ولم يعبروا الأردن، ووجم طالوت واستخار صموئيل، وخرج للقتال فلما اجتاز نهر الأردن عد الجيش الذي معه فلم يجد إلا نحو ستمائة رجل، ثم وقعت مقاتلات كان النصر فيها لبني إسرائيل، وتشجع الذين جنبوا واختبأوا في المغارات وغيرها فخرجوا وراء الفلسطينيين وغنموا غنيمة كثيرة، وفي تلك الأيام من غير بيان في كتب اليهود لمقدار المدد بين الحوادث ولا تنصيب على المتقدم منها والمتأخر ومع انتقالات في القصص غير متناسبة، وظهر داود بن يسي اليهودي إذا أوحى الله إلى صمويل أن يذهب إلى بيت يسي

في بيت لحم ويمسح اصغر ابناء يسي ليكون ملكا على إسرائيل بعد حين، وساق الله داود إلى شاول طالوت بتقدير عجيب فخطى عند شاول، وكان داود من قبل راعي غنم أبيه، وكان ذا شجاعة ونشاط وحسن سميت، وله نبوغ في رمي المقلع، فكان ذات يوم التقى الفلسطينيين مع جيش طالوت وخرج زعيم من زعماء فلسطين اسمه جليات كما تقدم، فلم يستطع أحد مبارزته فانبرى له داود ورماه بالمقلع فأصا بالحجر جبهته وأسقطه إلى الأرض واعتلاه داود واخترط سيفه وقطع رأسه، فذهب به إلى شاول وانهزم الفلسطينيون، وزوج شاول ابنته المسماة ميكال من داود، وصار داود بعد حين ملكا عوض شاول، ثم آتاه الله النبوة فصار ملكا نبيا، وعلمه مما يشاء. ويأتي ذكر داود عند قوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) في سورة الأنعام.

(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين)[251] (ذيلت هذه الآية العظيمة، كل الوقائع العجيبة، أشارت بها الآيات السالفة: لتدفع عن السامع المتبصر ما يخامر من تطلب الحكمة في حدثان هذه الوقائع وأمثالها في هذا العالم ولكون مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكوان، وحكمة من حكم التاريخ، ونظم العمران التي لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية، وقبل إدراك ما في مطاوبها، عطفت على العبر الماضية كما عطف قوله (وقال لهم نبينهم) وما بعده من رؤوس الآي. وعدل عن التعارف في أمثالها من ترك العطف، وسلوك سبيل الاستئناف. وقرأ نافع، وأبو جعفر، ويعقوب (ولولا دفاع الله الناس) بصيغة المفاعلة، وقرأه الجمهور (دفع) بصيغة المجرر.

والدفاع مصدر دافع الذي هو مبالغة في دفع لا للمفاعلة، كقول موسى جابر الجنفي:

باب
لا أشتهي يا قوم إلا كارها
الأمير ولا دفاع الحاجب وإضافته إلى الله مجاز عقلي: كما هو في قوله (إن الله يدافع عن الذين آمنوا) أي يدفع لأن الذي يدفع حقيقة هو الذي يباشر الدفع في متعارف الناس وإنما أسند إلى الله لأنه الذي قدره وقدر أسبابه. ولذلك قال (بعضهم ببعض) فجعل سبب الدفاع بعضهم وهو من باب: وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى. وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن المرام. قال:
فدفعتها فتدافعت

وقد تقدم نظيره، فاستعير الإفراغ هنا للكثرة مع التعميم والإحاطة وتثبيت الأقدام استعارة لعدم الفرار شبه الفرار والخوف بزلق القدم، فشبه عدمه بثبات القدم في المأزق.

وقد أشارت الآية في قوله (فهزموهم) إرخ إلى انتصار بني إسرائيل على الفلسطينيين وهو انتصار عظيم كان به نجاح بني إسرائيل في فلسطين وبلاد العمالقة، مع قلة عددهم فقد قال مؤرخوهم إن طالوت لما خرج لحرب الفلسطينيين جمع جيشا فيه ثلاثة آلاف رجل، فلما رأوا كثرة الفلسطينيين حصل لهم ضنك شديد واختبأ معظم الجيش في جبل افرام في المغارات والغياض والآبار، ولم يعبروا الأردن، ووجم طالوت واستخار صموئيل، وخرج للقتال فلما اجتاز نهر الأردن عد الجيش الذي معه فلم يجد إلا نحو ستمائة رجل، ثم وقعت مقاتلات كان النصر فيها لبني إسرائيل، وتشجع الذين جنبوا واختبأوا في المغارات وغيرها فخرجوا وراء الفلسطينيين وغنموا غنيمة كثيرة، وفي تلك الأيام من غير بيان في كتب اليهود لمقدار المدد بين الحوادث ولا تنصيص على المتقدم منها والمتأخر ومع انتقالات في القصص غير متناسبة، وظهر داود بن يسي اليهودي إذا أوحى الله إلى صمويل أن يذهب إلى بيت يسي في بيت لحم ويمسح اصغر ابناء يسي ليكون ملكا على إسرائيل بعد حين، وساق الله داود إلى شاوول طالوت بتقدير عجيب فخطى عند شاوول، وكان داود من قبل راعي غنم أبيه، وكان ذا شجاعة ونشاط وحسن سمت، وله نبوغ في رمي المقلع، فكان ذات يوم التقى الفلسطينيين مع جيش طالوت وخرج زعيم من زعماء فلسطين اسمه جليات كما تقدم، فلم يستطع أحد مبارزته فانبرى له داود ورماه بالمقلع فأصا بالحجر جبهته وأسقطه إلى الأرض واعتلاه داود واخترط سيفه وقطع رأسه، فذهب به إلى شاوول وانهزم الفلسطينيون، وزوج شاوول ابنته المسماة ميكال من داود، وصار داود بعد حين ملكا عوض شاوول، ثم آتاه الله النبوة فصار ملكا نبيا، وعلمه مما يشاء. ويأتي ذكر داود عند قوله تعالى (وتلك حجتنا آتيناها إبراهيم على قومه) في سورة الأنعام.

(ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين[251]) ذيلت هذه الآية العظيمة، كل الوقائع العجيبة، أشارت بها الآيات السالفة: لتدفع عن السامع المتبصر ما يخامر من تطلب الحكمة في حدثان هذه الوقائع وأمثالها في هذا العالم ولكون مضمون هذه الآية عبرة من عبر الأكوان، وحكمة من حكم التاريخ، ونظم العمران التي لم يهتد إليها أحد قبل نزول هذه الآية، وقبل إدراك ما في مطاويها، عطفت على العبر الماضية كما عطف قوله (وقال لهم نبيهم) وما بعده من رؤوس الآي. وعدل عن

التعارف في أمثالها من ترك العطف، وسلوك سبيل الاستئناف. وقرأ نافع، وأبو جعفر، ويعقوب (ولولا دفاع الله الناس) بصيغة المفاعلة، وقرأه الجمهور (دفع) بصيغة المجرّد.

والدفاع مصدر دافع الذي هو مبالغة في دفع لا للمفاعلة، كقول موسى جابر الجنفي:

باب
لا أشتهي يا قوم إلا كارها
الأمير ولا دفاع الحاجب وإضافته إلى الله مجاز عقلي: كما هو في قوله (إن الله يدافع عن الذين آمنوا) أي يدفع لأن الذي يدفع حقيقة هو الذي يباشر الدفع في متعارف الناس وإنما أسند إلى الله لأنه الذي قدره وقدر أسبابه. ولذلك قال (بعضهم ببعض) فجعل سبب الدفاع بعضهم وهو من باب: وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى. وأصل معنى الدفع الضرب باليد للإقصاء عن المرام. قال:
فدفعتها فتدافعت

صفحة : 701

وهو ذب عن مصلحة الدافع ومعنى الآية: أنه لولا وقوع دفع بعض الناس بعضاً آخر بتكوين الله وإبداعه قوة الدفع وبواعثه غي الدافع، لفسدت الأرض: أي من على الأرض، واختل نظام ما عليها: ذلك أن الله تعالى لما خلق الموجودات التي على الأرض من أجناس، وأنواع، وأصناف، خلقها قابلة للاضمحلال، وأودع في أفرادها سنناً دلت على أن مراد الله بقاءها إلى أمد أرادته، ولذلك نجد قانون الخلفية منبثاً في جميع أنواع الموجودات فما من نوع إلا وفي أفرادها قوة إيجاد أمثالها لتكون تلك الأمثال أخلافاً عن الأفراد عند اضمحلالها، وهذه القوة هي المعبر عنها بالتناسل في الحيوان، والبذر في النبات، والنضح في المعادن، والتولد في العناصر الكيماوية. ووجود هذه القوة في جميع الموجودات أول دليل على أن موجدتها قد أراد بقاء الأنواع، كما أراد اضمحلال الأفراد عند آجال معينة، لاختلال أو انعدام صلاحيتها، ونعلم من هذا أن الله خالق هذه الأكوان لا يحب فسادها، وقد تقدم لنا تفسير قوله (وإذا تولى سعي في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد). ثم إن الله تعالى كما أودع في جميع الكائنات إدراكات تنساق بها، بدون تأمل أو بتأمل، إلى ما فيه صلاحها وبقاؤها، كأنسياق الوليد للتهام الثدي، وأطفال الحيوان إلى الأثداء والمراعي، ثم تتوسع هذه الإدراكات، فيتفرع عنها كل ما فيه جلب النافع الملائم عن بصيرة واعتياد. ويسمى ذلك بالقوة الشاهية. وأودع أيضاً في جميع الكائنات إدراكات تندفع بها إلى الذب عن أنفسها، ودفع العوادي عنها، عن

غير نصيرة، كتعريض اليد بين الهاجم وبين الوجه، وتعريض البقرة رأسها بمجرد الشعور بما يهجم عليها من غير تأمل في تفوق قوة الهاجم على قوة المدافع ثم تتوسع هاته الإدراكات فتتفرع إلى كل ما فيه دفع المنافر من ابتداء بإهلاك من يتوقع منه الضر، ومن طلب الكن، وأتخاذ السلاح، ومقاومة العدو عند توقع الأخطار حتى في الحيوان. وما جعله الله في كل أنواع الموجودات من أسباب الأذى لمربد السوء به أدل دليل على أن الله خلقها لإرادة بقائها، وقد عوض الإنسان عما وهبه إلى الحيوان العقل والفكرة في التحيل على النجاة ممن يريد به ضررا، وعلى إيقاع الضر بمن يريده به قبل أن يقصده به، وهو المعبر عنه بالاستعداد. ثم إنه تعالى جعل لكل نوع من الأنواع، أو فرد من الأفراد خصائص فيها منافع لغيره ولنفسه ليحرص كل على بقاء الآخر. فهذا ناموس عام. وجعل الإنسان بما أودعه من العقل هو المهيمن على بقية الأنواع. وجعل له العلم بما في الأنواع من الخصائص، وبما في أفراد نوعه من الفوائد.

فخلق الله تعالى أسباب الدفاع بمنزلة دفع من الله يدفع مريد الضر بوسائل يستعملها المراد إضراره، ولولا هذه الوسائل التي حولها الله تعالى أفراد الأنواع، لاشتد طمع القوى في إهلاك الضعيف، ولاشتدت جراءة من يجلب النفع إلى نفسه على منافع يجدها في غيره، فابتزها منه، ولأفرطت أفراد كل نوع في جلب النافع الملائم إلى أنفسها بسلب النافع الملائم لغيرها، مما هو له، ولتناسى صاحب الحاجة، حين الاحتياج، ما في بقاء غيره من المنفعة له أيضا. وهكذا يتسلط كل ذي شهوة على غيره، وكل قوي على ضعيفه، فيهلك القوي الضعيف، ويهلك الأقوى القوي، وتذهب الأفراد تباعا، والأنواع كذلك حتى لا يبقى إلا أقوى الأفراد من أقوى الأنواع، وذلك شيء قليل، حتى إذا بقي أعوزته حاجات كثيرة لا يجدها في نفسه، وكان يجدها في غيره: من أفراد نوعه، كحاجة أفراد البشر بعضهم إلى بعض، أو من أنواع آخر، كحاجة الإنسان إلى البقرة، فيذهب هدرًا.

ولما كان نوع الإنسان هو المهيمن على بقية موجودات الأرض وهو الذي تظهر في أفرادها جميع التطورات والمساعي، خصته الآية بالكلام فقالت: (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض) إذ جعل الله في الإنسان القوة الشاهية لبقائه وبقاء نوعه، وجعل فيه القوة الغاضبة لرد المفرط في طلب النافع لنفسه، وفي ذلك استبقاء بقية الأنواع؛ لأن الإنسان يذب عنها في بقائها من منافع له.

وبهذا الدفاع حصلت سلامة القوي، وهو ظاهر، وسلامة الضعيف أيضا لأن القوي إذا وجد التعب والمكدرات في جلب النافع، سئم ذلك، واقتصر على ما تدعو إليه الضرورة. وإنما كان الحاصل هو الفساد، ولولا الدفاع، دون الصلاح، لأن الفساد كثيرا ما تندفع إليه القوة الشاهية بما يوجد في أكثر المفاسد من اللذات العاجلة لقصيرة الزمن، لأن في كثير من النفوس أو أكثرها الميل إلى مفاسد كثيرة، ولأن طبع النفوس الشريرة ألا تراعي مضرة غيرها، بخلاف النفوس الصالحة، فالنفوس الشريرة أعمد إلى انتهاك حرمت غيرها، ولأن الأعمال الفاسدة أسرع في حصول آثارها، وانتشارها، فالقليل منها يأتي على الكثير من الصالحات، فلا جرم لولا دفاع الناس بأن يدافع صالحهم المفسدين، لأسرع ذلك في فساد حالهم، ولعم الفساد أمورهم في أسرع وقت.

وأعظم مظاهر هذا الدفاع هو الحروب؛ فبالحرب الحائرة يطلب المحارب غصب منافع غيره، وبالحرب العادلة ينتصف المحق من المبتطل، ولأجلها تتألف العصبيات والدعوات إلى الحق، والإنحاء على الظالمين، وهزم الكافرين. ثم إن دفاع الناس بعضهم بعضا يصد المفسد عن محاولة الفساد، ونفس شعور المفسد يتأهب غيره لدفاعه بصدده عن اقتحام مفاسد جملة.

ومعنى فساد الأرض: إما فساد الجامعة البشرية. كما دل عليه تعليق الدفاع بالناس، أي لفسد أهل الأرض، وإما فساد جميع ما يقبل الفساد، فيكون في الآية احتباك، والتقدير: ولولا دفاع الله الناس بعضهم ببعض وبقية الموجودات بعضها ببعض لفسدت الأرض: أي من على الأرض ولفسد الناس.

والآية مسوقة مساق الامتنان، فلذلك قال تعالى (لفسدت الأرض) لأننا لا نحب فساد الأرض: إذ في فسادها بمعنى فساد ما عليها اختلال نظامنا، وذهاب أسباب سعادتنا، ولذلك عقبه بقوله (ولكن الله ذو فضل على العالمين) فهو استدراك مما تضمنته (لولا) من تقدير انتفاء الدفاع؛ لأن أصل (لولا) (لو) مع (لا) النافية: أي لو كان انتفاء الدفاع موجودا لفسدت الأرض وهذا الاستدراك في هذه الآية أدل دليل على تركيب (لولا) من (لو) و(لا): إذ لا يتم الاستدراك على قوله (لفسدت الأرض) لأن فساد الأرض غير واقع بعد فرض وجود الدفاع، إن قلنا (لولا) حرف امتناع لوجود. وعلق الفضل بالعالمين كلهم لأن هذه المنة لا تختص.

(تلك آيات الله تتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين[252])
(الإشارة إلى ما تضمنته القصص الماضية وما فيها من العبر، ولكن الحكم العالية في قوله (ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض)، وقد نزلها منزلة المشاهد لوضوحها وبيانها وجعلت آيات لأنها دلائل على عظم تصرف الله تعالى وعلى سعة علمه.
وقوله (وإنك لمن المرسلين) خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم: تنوبها بشأنه، وتثبينا لقلبه، وتعريضا بالمنكرين رسالته. وتأكيد الجملة بأن للاهتمام بهذا الخبر، وجيء بقوله (من المرسلين) دون أن يقول: (وإنك لرسول الله)، للرد على المنكرين بتذكيرهم أنه ما كان بدعا من الرسل، وأنه أرسله كما أرسل من قبله، وليس في حالة ما ينقص عن أحوالهم.
بسم الله الرحمن الرحيم
سورة آل عمران

سميت هذه السورة، في كلام النبي صلى الله عليه وسلم وكلام الصحابة: سورة آل عمران، ففي صحيح مسلم، عن أبي أمامة: قال سمعت رسول الله يقول أقرأوا الزهراوين: البقرة وآل عمران وفيه عن النواس بن سمعان: قال سمعت النبي يقول يؤتى بالقرآن يوم القيامة تقدمه سورة البقرة وآل عمران وروى الدارمي في مسنده: أن عثمان بن عفان قال: من قرأ سورة آل عمران في ليلة كتب له قيام ليلة وسماها ابن عباس، في حديثه في الصحيح، قال: بت في بيت رسول الله فنام رسول الله حتى إذا كان نصف الليل أو قبله بقليل أو بعده بقليل استيقظ رسول الله فقرأ الآيات من آخر سورة آل عمران . ووجه تسميتها بسورة آل عمران أنها ذكرت فيها فضائل آل عمران وهو عمران بن ماثان أبو مريم وآله هم زوجة حنة وأختها زوجة زكريا النبي، وزكريا كافل مريم إذ كان أبوها عمران توفي وتركها حملا فكفلها زوج خالتها.
ووصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزهراء في حديث أبي أمامة المتقدم.

صفحة : 703

وذكر الآكوسي أنها تسمى: الأمان، والكنز، والمجادلة، وسورة الاستغفار. ولم أره لغيره، ولعله اقتبس ذلك من أوصاف وصفت بها هذه السورة مما ساقه القرطبي، في المسألة الثالثة والرابعة، من تفسير أول السورة.

وهذه السورة نزلت بالمدين بالاتفاق، بعد سورة البقرة، ف قيل، أنها ثانية لسورة البقرة على أن البقرة أول سورة نزلت بالمدينة، وقيل: نزلت بالمدينة سورة المطففين أولا، ثم البقرة، ثم نزلت سورة آل عمران، ثم نزلت الأنفال في وقعة بدر، وهذا يقتضي: أن سورة آل عمران نزلت قبل وقعة بدر، للاتفاق على أن الأنفال نزلت في وقعة بدر، ويبعد ذلك أن سورة آل عمران اشتملت على التذكير بنصر المسلمين يوم بدر، وأن فيها ذكر يوم أحد، ويجوز أن يكون بعضها نزل متأخرا. وذكر الواحدي في أسباب النزول، عن المفسرين: أن أول هذه السورة إلى قوله (ونحن له مسلمون) نزل بسبب وفد نجران، وهو وفد السيد والعاقب، أي سنة اثنين من الهجرة، ومن العلماء من قالوا: نزلت سورة آل عمران بعد سورة الأنفال، وكان نزولها في وقعة أحد، أي شوال سنة ثلاث، وهذا أقرب، فقد اتفق المفسرون على أن قوله تعالى (وإذ غدوت من أهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال) أنه قتال يوم أحد. وكذلك قوله (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفأن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم) فإنه مشير إلى الإرجاف يوم أحد بقتل النبي صلى الله عليه وسلم.

وبجوز أن يكون أولها نزل بعد البقرة إلى نهاية ما يشير إلى حديث وفد نجران، وذلك مقدار ثمانين آية من أولها إلى قوله (وإذ غدوت من أهلك) قاله القرطبي في أول السورة، وفي تفسير قوله (ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب) الآية. وقد تقدم القول في صدر سورة الفاتحة: إننا بينا إمكان تقارن نزول السور عدة في مدة واحدة، فليس معنى قولهم: نزلت سورة كذا بعد سورة كذا، مرادا منه أن المعدودة نازلة بعد أخرى أنها ابتدئ نزولها بعد نزول الأخرى، بل المراد أنها ابتدئ نزولها بعد ابتداء نزول التي سبقتها. وقد عدت هذه السورة الثامنة والأربعين في عداد سور القرآن. وعدد آياتها مائتان في عد الجمهور وعددها عند أهل العدد بالشام مائة وتسع وتسعون.

صفحة : 704

واشتملت هذه السورة، من الأغراض: على الابتداء بالتنويه بالقرآن، ومحمد صلى الله عليه وسلم، وتقسيم آيات القرآن، ومراتب الأفهام في تلقيها، والتنويه بفضيلة الإسلام وأنه لا يعدله دين، وأنه لا يقبل دين عند الله، بعد ظهور الإسلام، غير الإسلام، والتنويه بالتوراة والإنجيل، والإيماء إلى أنهما أنزلا قبل القرآن، تمهيدا

لهذا الدين فلا يحق للناس أن يكفروا به، وعلى التعريف بدلائل إلهية الله تعالى، وانفراده، وإبطال ضلالة الذين اتخذوا آلهة من دون الله: من جعلوا له شركاء، أو اتخذوا له أبناء، وتهديد المشركين بأن أمرهم إلى زوال، وألا يغرهم ما هم فيه من البذخ، وأن ما أعد للمؤمنين خير من ذلك، وتهديدهم بزوال سلطانهم، ثم الثناء على عيسى عليه السلام وآل بيته، وذكر معجزة ظهوره، وأنه مخلوق لله، وذكر الذين آمنوا به حقاً، وإبطال إلهية عيسى، ومن ثم أفضى إلى قضية وفد نجران ولجارتهم، ثم محاجة أهل الكتابين في حقيقة الحنفية وأنهم بعداء عنها، وما أخذ الله من العهد على الرسل كلهم: أن يؤمنوا بالرسول الخاتم، وأن الله جعل الكعبة أول بيت وضع للناس، وقد أعاد إليه الدين الحنيف كما ابتدأه فيه، وأوجب حجه على المؤمنين، وأظهر ضلالات اليهود، وسوء مقالته، وافترائهم في دينهم وكتمانهم ما أنزل إليهم. وذكر المسلمين بنعمته عليهم بدين الإسلام، وأمرهم بالاتحاد والوفاق، وذكرهم بسابق سوء حالهم في الجاهلية، وهون عليهم تظاهر معانديهم من أهل الكتاب والمشركين، وذكرهم بالحذر من كيدهم وكيد الذين أظهروا الإسلام ثم عادوا إلى الكفر فكانوا مثلاً لتمييز الخبيث من الطيب، وأمرهم بالاعتزاز بأنفسهم، والصبر على تلقي الشدائد، والبلاء، وأذى العدو، ووعدهم على ذلك بالنصر والتأييد وإلقاء الرعب منهم في نفوس عدوهم، ثم ذكرهم بيوم أحد، ويوم بدر، وضرب لهم الأمثال بما حصل فيهما، ونوه، بشأن الشهداء من المسلمين، وأمر المسلمين بفضائل الأعمال: من بذل المال في مواساة الأمة، والإحسان، وفضائل الأعمال، وترك البخل، ومذمة الربا وختمت السورة بآيات التفكير في ملكوت الله.

وقد علمت أن سبب نزول هذه السورة قضية وفد نجران من بلاد اليمن.

ووفد نجران هم قوم من نجران بلغهم مبعث النبي صلى الله عليه وسلم، وكان أهل نجران متدينين بالنصرانية، وهم من أصدق العرب تمسكا بدين المسيح، وفيهم رهبان مشاهير، وقد أقاموا للمسيحية كعبة ببلادهم هي التي أشار إليها الأعشى حين مدحهم بقوله:

فكعبة نجران حتم عليك حتى تناخي بأبوابها فاجتمع وفد منهم يرأسه العاقب فيه ستون رجلا وأسمه عبد المسيح، وهو أمير الوفد، ومعه السيد واسمه الأيهم، وهو ثمال القوم وولي تدبير الوفد، ومشيروه وذو الرأي فيه، وفيهم أبو حارثة بن علقمة البكري وهو أسقفهم وصاحب مدارسهم وولي دينهم، وفيهم أخو أبي حارثة، ولم يكن من أهل نجران، ولكنه كان ذا رتبة: شرفه ملوك الروم ومولوه.

فلقوا النبي صلى الله عليه وسلم، وجادلهم في دينهم، وفي شأن إلهية المسيح، فلما قامت الحجة عليهم أصروا على كفرهم وكابروا، فدعاهم النبي صلى الله عليه وسلم إلى المباهلة، فأجابوا ثم استعظموا ذلك، وتخلصوا منه، ورجعوا إلى أوطانهم، ونزلت بضع وثمانون آية من أول هذه السورة في شأنهم كما في سيرة ابن هشام عن ابن إسحاق. وذكر ذلك الواحدي والفخر، فمن ظن من أهل السير أن وفد نجران وفدوا في سنة تسع فقد وهم وهما انجر إليه من اشتهار سنة تسع بأنها سنة الوفود. والإجماع على أن سورة آل عمران من أوائل المدنيات، وترجيح أنها نزلت في وفد نجران يعين أن وفد نجران كان قبل سنة الوفود.
(الم[1])

صفحة : 705

لما كان أول أغراض هذه السورة، الذي نزلت فيه، هو قضية مجادلة نصارى نجران حين وفدوا إلى المدينة، وبيان فضل الإسلام على النصرانية، لا جرم افتتحت بحروف التهجي، المرموز لها إلى تحدي المكذبين بهذا الكتاب، وكان الحظ الأوفر من التكذيب بالقرآن للمشركين منهم، ثم للنصارى من العرب؛ لأن اليهود الذين سكنوا بلاد العرب فتكلموا بلسانهم لم يكونوا معدودين من أهل اللسان، ويندر فيهم البلغاء بالعربية مثل السموأل، وهذا وما بعده إلى قوله (إن الله اصطفى آدم ونوحاً) تمهيد لما نزلت السورة بسببه وبراعة استهلال لذلك.

وتقدم القول في معاني (آلم) أول البقرة.
(الله لا إله إلا هو الحي القيوم[2] نزل عليك الكتب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل[3] من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان) ابتدئ الكلام بمسند إليه خبره فعلي: لإفادة تقوية الخبر اهتماماً به.

وجيء بالاسم العلم: لتربية المهابة عند سماعه، ثم أردف بجملة (لا إله إلا هو)، جملة معترضة أو حالية، رداً على المشركين، وعلى النصارى خاصة. وأتبع بالوصفين (الحي القيوم) لنفي اللبس عن مسمى هذا الاسم، والإيماء إلى وجه انفراده بالإلهية، وأن غيره لا يستأهلها؛ لأنه غير حي أو غير قيوم، فالأصنام لا حياة لها، وعيسى في اعتقاد النصارى قد أميت، فما هو الآن بقيوم، ولا هو في حال حياته بقيوم على تدبير العالم، وكيف وقد أودى في الله، وكذب، واختفى من أعدائه. وقد مضى القول في معنى (الحي القيوم) في تفسير آية الكرسي.

وقوله (نزل عليك الكتاب) خبر عن اسم الجلالة. والخبر هنا مستعمل في الامتنان، أو هو تعريض ونكايه بأهل الكتاب: الذين أنكروا ذلك. وجيء بالمسند فعلا لإفادة تقوية الخبر، أو للدلالة مع ذلك على الاختصاص: أي الله لا غيره نزل عليك الكتاب إبطالا لقول المشركين: إن القرآن من كلام الشيطان، أو من طرائق الكهانة، أو يعلمه بشر.

والتضعيف في (نزل) للتعدية فهو يساوي الهمز في أنزل، وإنما التضعيف يؤذن بقوة الفعل في كلفيته أو كميته، في الفعل المتعدي بغير التضعيف، من أجل أنهم قد أتوا ببعض الأفعال المتعدية، للدلالة على ذلك، كقولهم: فسر وفسر، وفرق وفرق، وكسر وكسر، كما أتوا بأفعال قاصرة بصيغة المضاعفة، دون تعدية للدلالة على قوة الفعل، كما قالوا: مات وموت وصاح وصيح. فإما إذا صار التضعيف للتعدية فلا أوقن بأنه يدل على تقوية الفعل، إلا أن يقال: إن العدول عن التعدية بالهمز، إلى التعدية بالتضعيف، بقصد ما عهد في التضعيف من تقوية معنى الفعل، فيكون قوله (نزل عليك الكتاب) أهم من قوله (وأنزل التوراة) على عظم شأن نزول القرآن، وقد بينت ذلك مستوفى في المقدمة الأولى من هذا التفسير، ووقع في الكشاف، هنا وفي مواضع متعددة، أن قال: إن نزل يد على التنجيم وإن أنزل يدل على أن الكتابين أنزلا جملة واحدة وهذا لا علاقة له بمعنى التقوية المدعى للفعل المضاعف، إلا أن يعني أن نزل مستعمل في لازم التكرير، وهو التوزيع ورده أبو حيان بقول تعالى (وقال الذين كفروا لولا نزل عليك القرآن جملة واحدة) فجمع بين التضعيف وقوله (جملة واحدة). وأزيد أن التوراة والإنجيل نزلا مفترقين كشأن كل ما ينزل على الرسل في مدة الرسالة، وهو الحق؛ إذ لا يعرف أن كتابا نزل على رسوله دفعة واحدة. والكتاب: القرآن. والباء في قوله (بالحق) للملابسة، ومعنى ملابسته للحق اشتماله عليه في جميع ما يشتمل عليه من المعاني قال تعالى (وبالحق أنزلناه وبالحق نزل). ومعنى (مصدقا لما بين يديه) أنه مصدق للكتب السابقة له، وجعل السابق بين يديه: لأنه يجيء قبله. فكأنه يمشي أمامه.

صفحة : 706

والتوراة اسم للكتاب المنزل على موسى عليه السلام. وهو اسم عبراني أصله طورا بمعنى الهدى، والظاهر أنه اسم للألواح التي فيها الكلمات العشر التي نزلت على موسى عليه السلام في جبل

الطور؛ لأنها أصل الشريعة التي جاءت في كتب موسى، فأطلق ذلك الاسم على جميع كتب موسى، واليهود يقولون سفر طورا فلما دخل هذا الاسم إلى العربية أدخلوا عليه لام التعريف التي تدخل على الأوصاف والنكرات لتصير أعلاما بالغلبة: مثل العقبة، ومن أهل اللغة والتفسير من حاولوا توجيهها لاشتقاقه اشتقاقا عربيا، فقالوا: إنه مشتق من الوري وهو الوقد، بوزن تفعلة أو فوعلة، وربما أقدمهم على ذلك أمران: أحدهما دخول حرف التعريف عليه، وهو لا يدخل على الأسماء العجمية، وأجيب بأن لا مانع من دخولها على المعرب كما قالوا: الإسكندرية، وهذا جواب غير صحيح؛ لأن الإسكندرية وزن عربي؛ إذ هو نسب إلى إسكندر، فالوجه في الجواب أنه إنما ألزم التعريف لأنه معرب عن اسم بمعنى الوصف اسم علم فلما عربوه ألزموه اللام لذلك.

الثاني أنها كتبت في المصحف بالياء، وهذا لم يذكروه في توجيه كونه عربيا، وسبب كتابته كذلك الإشارة إلى لغة إمامته.

وأما الإنجيل فاسم للوحي الذي أوحى به إلى عيسى عليه السلام فجمعه أصحابه.

وهو اسم معرب قيل من الرومية وأصله (إثانجيليوم) أي الخبر الطيب، فمدلوله مدلول اسم الجنس، ولذلك أدخلوا عليه كلمة التعريف في اللغة الرومية، فلما عربها العرب أدخلوا عليه حرف التعريف، وذكر القرطبي عن الثعلبي أن الإنجيل في السريانية وهي الآرامية (أنكليون) ولعل الثعلبي اشتبه عليه الرومية بالسريانية، لأن هذه الكلمة ليست سريانية وإنما لما نطق بها نصارى العراق ووطنها سريانية، أو لعل في العبارة تحريفا وصوابها اليونانية وهو في اليونانية (أووانيليون) أي اللفظ الفصيح. وقد حاول بعض أهل اللغة والتفسير جعله مشتقا من النجل وهو الماء الذي يخرج من الأرض، وذلك تعسف أيضا. وهمزة الإنجيل مكسورة في الأشهر ليجري على وزن الأسماء العربية؛ لأن إفعيلا موجود بقلة مثل إبزيم. وربما نطق به يفتح الهمزة، وذلك لا نظير له في العربية.

(من قبل) يتعلق بأنزل، والأحسن أن يكون حالا أولى من التوراة والإنجيل، و(هدى) حال ثانية. والمضاف إليه قبل محذوف منوي معنى، كما اقتضاه بناء قبل على الضم، والتقدير من قبل هذا الزمان، وهو زمان نزول القرآن.

وتقديم (من قبل) على (هدى للناس) للاهتمام به. وأما ذكر هذا القيد فلكي لا يتوهم أن هدى التوراة والإنجيل مستمر بعد نزول القرآن. وفيه إشارة إلى أنها كالمقدمات لنزول القرآن، الذي هو تمام مراد الله من البشر (إن الدين عند الله الإسلام)، فالهدى الذي سبقه غير تام.

و(للناس) تعريفه إما للعهد: وهم الناس الذين خوطبوا بالكتابين، وإما للاستغراق العرفي: فإنهما وإن خوطب بهما ناس معروفون، فإن ما اشتملا عليه يهتدي به كل من أراد أن يهتدي، وقد تهود وتنصر كثير ممن لم تشملهم دعوة موسى عليه وعيسى عليهما السلام، ولا يدخل في العموم الناس الذين دعاهم محمد صلى الله عليه وسلم: لأن القرآن أبطل أحكام الكتابين، وأما كون شرع من قبلنا شرعا لنا عند معظم أهل الأصول، فذلك فيما حكاه عنهم القرآن لا ما يوجد في الكتابين، فلا يستقيم اعتبار الاستغراق بهذا الاعتبار بل بما ذكرناه.

والفرقان في الأصل مصدر فرق كالشكران والكفران والبهتان، ثم أطلق عليه ما يفرق به بين الحق والباطل قال تعالى (وما أنزلنا على عبدنا يوم الفرقان) وهو يوم بدر. وسمي به القرآن قال تعالى (تبارك الذي نزل الفرقان على عبده) والمراد بالفرقان هنا القرآن؛ لأنه يفرق بين الحق والباطل، وفي وصفه بذلك تفضيل لهديه على هدي التوراة والإنجيل، لأن التفرقة بين الحق والباطل أعظم أحوال الهدى، لما فيها من البرهان، وإزالة الشبهة. وإعادة قوله (وأنزل الفرقان) بعد قوله (نزل عليك الكتاب بالحق) للاهتمام، وليوصل الكلام به في قوله (إن الذين كفروا بآيات الله) الآية أي بآياته في القرآن.

(إن الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام[4])

صفحة : 707

استئناف بياني ممهد إليه بقوله (نزل عليك الكتاب بالحق) لأن نفس السامع تتطلع إلى معرفة عاقبة الذين أنكروا هذا التنزيل. وشمل قوله (الذين كفروا بآيات الله) المشركين واليهود والنصارى في مرتبة واحدة، لأن جميعهم اشتركوا في الكفر بالقرآن، وهو المراد بآيات الله هنا لأنه الكتاب الوحيد الذي يصح أن يوصف بأنه آية من آيات الله؛ لأنه معجزة. وعبر عنهم بالوصول إيجازاً؛ لأن الصلة تجمعهم، والإيماء إلى وجه بناء الخبر وهو قوله (لهم عذاب شديد).

وعطف قوله (والله عزيز ذو انتقام) على قوله (إن الذين كفروا بآيات الله) لأنه من تكلمة هذا الاستئناف: لمجيئه مجيء التبيين لشدة عذابهم؛ إذ هو عذاب عزيز منتقم كقوله (فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر).

والعزیز تقدم عند قوله تعالى في سورة البقرة (فاعلموا أن الله عزیز حكيم).

والانتقام: العقاب على الاعتداء بغضب، ولذلك قيل للكاره: ناقم. وحيء في هذا الوصف بكلمة (ذو) الدالة على الملك للإشارة إلى أنه انتقام عن اختيار لإقامة مصالح العباد وليس هو تعالى مندفعاً للانتقام بدافع الطبع أو الحنق.

(إن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء[5])
(استئناف يتنزل منزلة البيان لوصف الحي لأن عموم العلم يبين كمال الحياة. وحيء ب(شيء) هنا لأنه من الأسماء العامة. وقوله (في الأرض ولا في السماء) قصد منه عموم أمكنة الأشياء، فالمراد هنا من الأرض الكرة الأرضية: بما فيها من بحار، والمراد بالسماء جنس السماوات: وهي العوالم المتباعدة عن الأرض. وابتدئ في الذكر بالأرض ليتسنى التدرج في العطف إلى الأبعد في الحكم؛ لأن أشياء الأرض يعلم كثيراً منها كثير من الناس، أما أشياء السماء فلا يعلم أحد بعضها فضلاً عن علم جميعها.

(هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء) استئناف ثان يبين شيئاً من معنى القيومية، فهو كبديل البعض من الكل، وخص من بين شؤون القيومية تصوير البشر لأنه من أعجب مظاهر القدرة؛ ولأن فيه تعريضاً بالرد على النصارى في اعتقادهم إلهية عيسى من أجل أن الله صورته بكيفية غير معتادة فبين لهم أن الكيفيات العارضة للموجودات كلها من صنع الله وتصويره: سواء المعتاد، وغير المعتاد. و(كيف) هنا ليس فيها معنى الاستفهام، بل هي دالة على مجرد معنى الكيفية؛ أي الحالة، فهي هنا مستعملة في أصلها الموضوعية له في اللغة؛ إذ لا ريب في أن (كيف) مشتملة على حروف مادة الكيفية، والتكيف، وهو الحالة والهيئة، وإن كان الأكثر في الاستعمال أن تكون اسم استفهام، وليست (كيف) فعلاً؛ لأنها لا دلالة فيها على الزمان، ولا حرفاً لاشتمالها على مادة اشتقاق. وقد تجيء (كيف) اسم شرط إذا اتصلت بها ما الزائدة وفي كل ذلك لا تفارقها الدلالة على الحالة، ولا يفارقها إيلاء الجملة الفعلية إياها إلا ما شذ من قولهم: كيف أنت. فإذا كانت استفهاماً فالجملة بعدها هي المستفهم عنه فتكون معمولة للفعل الذي بعدها، ملتزماً بتقديمها عليه؛ لأن للاستفهام الصدارة، وإذا جردت عن الاستفهام كان موقعها من الإعراب على حسب ما يطلبه الكلام الواقعة هي فيه من العوامل كسائر الأسماء.

وأما الجملة التي بعدها حينئذ فالأظهر أن تعتبر مضافاً إليها اسم كيف ويعتبر كيف من الأسماء الملازمة للإضافة. وجرى في كلام بعض أهل العربية أن فتحة (كيف) فتحة بناء.

والأظهر عندي أن فتحة كيف فتحة نصب لزمته لأنها دائما متصلة بالفعل فهي معمولة له على الحالية أو نحوها، فلملازمة ذلك الفتح إياها أشبهت فتحة البناء.

فكيف في قوله هنا (كيف يشاء) يعرب مفعولا مطلقا (ليصوركم)، إذ التقدير: حال تصوير يشاؤها كما قاله ابن هشام في قوله تعالى (كيف فعل ربك).

وجوز صاحب المغني أن تكون شرطية، والجواب محذوف لدلالة قوله (يصوركم) عليه وهو بعيد؛ لأنها لا تأتي في الشرط إلا مقترنة بما. وأما قول الناس (كيف شاء فعل) فلحن. وكذلك جزم الفعل بعدها قد عد لحن عند جمهور أئمة العربية.

صفحة : 708

ودل تعريف الجزأين على قصر صفة التصوير عليه تعالى وهو قصر حقيقي لأنه كذلك في الواقع؛ إذ هو مكون أسباب ذلك التصوير وهذا إيماء إلى كشف شبهة النصارى إذ توهموا أن تخلق عيسى بدوم ماء أب دليل على أنه غير بشر وأنه إله وجهلوا أن التصوير في الأرحام وإن اختلفت كفياته لا يخرج عن كونه خلقا لما كان معدوما فكيف يكون ذلك المخلوق المصور في الرحم إله. (لا إله إلا هو العزيز الحكيم[6]) تذييل لتقرير الأحكام المتقدمة. وتقدم معنى العزيز الحكيم في قوله تعالى: (فاعلموا أن الله عزيز حكيم) وفي افتتاح السورة بهذه الآيات براءة استهلال لنزولها في مجادلة نصارى نجران، ولذلك تكرر في هذا الطالع قصر الإلهية على الله تعالى في قوله (الله لا إله إلا هو) وقوله (هو الذي يصوركم) وقوله (لا إله إلا هو).

(هو الذي أنزل عليك الكتب منه آيات محكمات هن أم الكتب وأخر متشابهات) استئناف ثالث بإخبار عن شأن من شؤون الله تعالى، متعلق بالغرض المسوق له الكلام: وهو تحقيق إنزاله القرآن والكتابين من قبله، فهذا الاستئناف مؤكد لمضمون قوله (نزل عليك الكتب بالحق) وتميهد لقوله (منه آيات محكمات) لأن الآيات نزلت في مجادلة وفد نجران، وصدرت بإبطال عقيدتهم في إلهية المسيح؛ بالإشارة إلى أوصاف الإله الحق، توجه الكلام هنا إلى إزالة شبهتهم في شأن زعمهم اعتراف نصوص القرآن بإلهية المسيح؛ إذ وصف فيها بأنه روح إله؛ وأنه يحي الموتى وأنه كلمة الله، وغير ذلك فنودي عليهم بأن ما تعلقوا به تعلق اشتباه وسوء تأويل.

وفي قوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب) قصر صفة إنزال القرآن على الله تعالى: لتكون الجملة، مع كونها تأكيداً وتمهيداً، إبطالاً أيضاً لقول المشركين: (إنما يعلمه بشر) وقولهم (أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً). وكقوله (وما تنزلت به الشياطين وما ينبغي لهم وما يستطيعون إنهم عن السمع لمعزولون) وذلك أنهم قالوا: هو قول كاهن، وقول شاعر، واعتقدوا أن أقوال الكهان وأقوال الشعراء من إملاء الأربياء جمع رأي .
ومن بدائع البلاغة أن ذكر في القصر فعل أنزل، الذي هو مختص بالله تعالى ولو بدون صيغة القصر، إذ الإنزال يرادف الوحي ولا يكون إلا من الله بخلاف ما لو قال هو الذي أتاك الكتاب.
وضمير (منه) عائد إلى القرآن. و(منه) خبر مقدم و(آيات محكمات) مبتدأ.

والإحكام في الأصل المنع؛ قال جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم
إني أخاف عليكم أن أغضبا واستعمل الإحكام في الإتيان والتوثيق؛ لأن ذلك يمنع تطرق ما يضاد المقصود، ولذا سميت الحكمة حكمة، وهو حقيقة أو مجاز مشهور.

أطلق المحكم في هذه الآية على واضح الدلالة على سبيل الاستعارة لأن في وضوح الدلالة، منعا لتطرق الاحتمالات الموجبة للتردد في المراد.

وأطلق التشابه هنا على خفاء الدلالة على المعنى، على طريقة الاستعارة لأن تطرق الاحتمال في معاني الكلام يفضي إلى عدم تعيين أحد الاحتمالات، وذلك مثل تشابه الذوات في عدم تمييز بعضها عن بعض.

وقوله (أم الكتاب) أم الشيء أصله وما ينضم إليه كثيرة وتتفرع عنه فروعه، ومنه سميت خريطة الرأس، الجامعة له: أم الرأس وهي الدماغ، وسميت الراية الأم؛ لأن الجيش ينضوي إليها، وسميت المدينة العظيمة أم القرى، وأصل ذلك أن الأم حقيقة في الوالدة، وهي أصل للمولود وجامع للأولاد في الحضانة، فباعترار هذين المعنيين، أطلق اسم الأم على ما ذكرنا، على وجه التشبيه البليغ. ثم شاع ذلك الإطلاق حتى ساوى الحقيقة، وتقدم ذلك في تسمية الفاتحة أم القرآن.

والكتاب: القرآن لا محالة؛ لأنه المتحدث عنه بقوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب) فليس قوله (أم الكتاب) هنا يمثل قوله (وعنده أم الكتاب).

وقوله (وأخر متشابهات) المتشابهات المتماثلات، والتماثل يكون في صفات كثيرة فيبين بما يدل على وجه التماثل، وقد يترك بيانه إذا

كان وجه التماثل ظاهرا، كما في قوله تعالى (إن البقر تشابه علينا) ولم يذكر في هذه الآية جهة التشابه.

صفحة : 709

وقد أشارت الآية: إلى أن آيات القرآن صنفان: محكمات وأضدادها، التي سميت متشابهات، ثم بين أن المحكمات هي أم الكتاب، فعلمنا أن المتشابهات هي أضداد المحكمات، ثم أعقب ذلك بقوله (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله) أي تأويله الذي لا قبل لأمثالهم به فعلمنا أن المتشابهات هي التي لم يتضح المقصود من معانيها، فعلمنا أن صفة المحكمات، والمتشابهات، راجعة إلى ألفاظ الآيات.

ووصف المحكمات بأنها أم الكتاب فاحتمل أن يكون المراد من الأم الأصل، المرجع، وهما متقاربان: أي هن أصل القرآن أو مرجعه، وليس يناسب هذين المعنيين إلا دلالة القرآن؛ إذ القرآن أنزل للإرشاد والهدى، فالمحكمات هي أصول الاعتقاد والتشريع، والآداب والمواعظ، وكانت أصولا لذلك: باتضاح دلالتها، بحيث تدل على معان لا تحتمل غيرها أو تحتمله احتمالا ضعيفا غير معتد به، وذلك كقوله (ليس كمثله شيء) (لا يسأل عما يفعل) (يريد الله بكم اليسر) (والله لا يحب الفساد) (وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى). وبتضاح معانيها بحيث تتناولها أفهام معظم المخاطبين بها وتتأهل لفهمها فهي أصل القرآن المرجوع إليه في حمل معاني غيرها عليها للبيان أو التفرع.

والمتشابهات مقابل المحكمات، فهي التي دلت على معان تشابهت في أن يكون كل منها هو المراد. ومعنى تشابهها: أنها تشابهت في صحة القصد إليها، أي لم يكن بعضها أرجح من بعض، أو يكون معناها صادقا بصور كثيرة متناقضة أو غير مناسبة لأن تكون مرادا، فلا يتبين الغرض منها، فهذا وجه تفسير الآية فيما أرى.

وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين المقصود من المحكمات والمتشابهات على أقوال: مرجعها إلى تعيين مقدار الوضوح والخفاء. فعن ابن عباس: أن المحكم مالا تختلف فيه الشرائع كتوحيد الله تعالى، وتحريم الفواحش، وذلك ما تضمنته الآيات الثلاث من أواخر سورة الأنعام (قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم) والآيات من سورة الإسراء (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه) ، وأن المتشابهة المجملات التي لم تبين كحروف أوائل السور.

وعن ابن مسعود، وابن عباس أيضا: أن المحكم ما لم ينسخ والمتشابه المنسوخ وهذا بعيد عن أن يكون مرادا هنا لعدم مناسبته للوصفين ولا لبقية الآية.

وعن الأصم: المحكم ما اتضح دليله، والمتشابه ما يحتاج إلى التدبر، وذلك كقوله تعالى: (والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتا كذلك تخرجون) فأولها محكم وآخرها متشابه. وللجمهور مذهبان: أولهما أن المحكم ما اتضحت دلالاته، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، ونسب هذا القول لمالك، في رواية أشهب، من جامع العتبية، ونسبه الخفاجي إلى الحنفية وإليه مال الشاطبي في الموافقات.

وثانيهما أن المحكم الواضح الدلالة، والمتشابه الخفيها، وإليه مال الفخر: فالنص والظاهر هما المحكم، لاتضح دلالتهما، وإن كان أحدهما أي الظاهر يتطرقه احتمال ضعيف، والمجمل والمؤول هما المتشابه، لاشتراكهما في خفاء الدلالة وإن كان أحدهما: أي المؤول دالا على معنى مرجوح، يقابله معنى راجح، والمجمل دالا على معنى مرجوح يقابله مرجوح آخر، ونسبت هذه الطريقة إلى الشافعية. قال الشاطبي: فالتشابه: حقيقي، وإضافي، فالحقيقي: ما لا سبيل إلى فهم معناه، وهو المراد من الآية، والإضافي: ما اشتبه معناه، لاحتياجه إلى مراعاة دليل آخر. فإذا تقصى المجتهد أدلة الشريعة وجد فيها ما يبين معناه، والتشابه بالمعنى الحقيقي قليل جدا في الشريعة وبالمعنى الإضافي كثير.

وقد دلت هذه الآية على أن من القرآن محكما ومتشابهها، ودلت آيات أخر على أن القرآن كله محكم، قال تعالى (كتاب أحكمت آياته) وقال (تلك آيات الكتاب الحكيم) والمراد أنه أحكم وأتقن في بلاغته، كما دلت آيات على أن القرآن كله متشابه، قال تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها) والمعنى أنه تشابه في الحسن والبلاغة والحقية، وهو معنى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فلا تعارض بين هذه الآيات: لاختلاف المراد بالإحكام والتشابه في مواضعها، بحسب ما تقتضيه المقامات.

صفحة : 710

وسبب وقوع المتشابهات في القرآن: هو كونه دعوة، وموعظة، وتعلima، وتشريعا باقيا، ومعجزة، وخوطب به قوم لم يسبق لهم عهد بالتعليم والتشريع، فجاء على أسلوب مناسب لجمع هذه الأمور، بحسب حال المخاطبين الذين لم يعتادوا الأساليب التدريسية، أو

الأمالى العلمىة؁ وإنما كانت هجىراهم الخطابة والمقاولة؁ فأسلوب الموعظ والدعوة قرىب من أسلوب الخطابة؁ وهو لذلك لا ىأى على أسالىب الكتب المؤلفة للعلم؁ أو القوانىن الموضوعة للتشرىع؁ فأودعت العلوم المقصودة منه فى تضاعىف الموعظة والدعوة؁ وكذلك أودع فىه التشرىع؁ فلا تجد أحكام نوع من المعاملات؁ كالبرىع؁ متصلا بعضها ببرىع؁ بل تلفىه موزعا على حسب ما اقتضته مقامات الموعظة والدعوة؁ لىخف تلقىه على السامعىن؁ وىعتادوا علم ما لم ىألفوه فى أسلوب قد ألفوه فكانت متفرقة ىضم بعضها إلى بعض بالتدبرى. ثم إن إلقاء تلك الأحكام كان فى زمن طوىل؁ ىزىد على عشرىن سنة؁ ألقى إلهم فىها من الأحكام بمقدار ما دعت إله حاجتهم؁ وتحملته مقدرتهم؁ على أن بعض تشرىعه أصول لا تتغىر؁ وبعضه فروع تختلف باختلاف أحوالهم؁ فلذلك تجد بعضها عاما؁ أو مطلقا؁ أو مجملا؁ وبعضها خاصا؁ أو مقىدا؁ أو مىبنا؁ فإذا كان بعض المجهدىن ىرى تخصىص عموم بعض عموماته بخصوص بعض الخصوصىات مثلا؁ فلعل بعضا منهم لا ىتمسك إلا بعمومه؁ حىنئذ؁ كالذى ىرى الخاص والوارد بعد العام ناسخا؁ فىحتاج إلى تعىىن التارىخ؁ ثم إن العلوم التى تعرض لها القرآن هى من العلوم العلىا: وهى علوم فىما بعد الطبىعة؁ وعلوم مراتب النفوس؁ وعلوم النظام العمرانى؁ والحكمة؁ وعلوم الحقوق. وفى ضىق اللغة الموضوعة عن الإىفاء بغاىات المرادات فى هاته العلوم؁ وقصور حالة استعداد أفهام عموم المخاطبىن لها؁ ما أوجب تشابها فى مدلولات الآىات الدالة عىلها. وإعجاز القرآن: منه إعجاز نظمى ومنه إعجاز علمى؁ وهو فن جلىل من الإعجاز بىنته فى المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسىر. فلما تعرض القرآن إلى بعض دلائل الأكوان وخصائصها؁ فىما تعرض إله؁ جاء به محكىا بعبارة تصلح لحكایة حالته على ما هو فى نفس الأمر؁ وربما إدراك كنه حالته فى نفس الأمر مجهولا لأقوام؁ فىعدون تلك الآى الدالة عىله من المتشابهة فإذا جاء من بعدهم علموا أن ما عدو الذىن قبلهم متشابهة ما هو إلا محكم. على أن من مقاصد القرآن أمرىن آخرىن: أحدهما كونه شرىعة دائمة؁ وذلك ىقتضى فتح أبواب عباراته لمختلف استنباط المستنبطىن؁ حتى تؤخذ منه أحكام الأولىن والآخرىن؁ وثانىهما تعوىد حملة هذه الشرىعة؁ وعلماء هذه الأمة؁ بالتنقىب؁ والبرىث؁ واستخراج المقاصد من عوىصات الأدلة؁ حتى تكون طبقات علماء الأمة صالحة فى كل زمان لفهم تشرىع الشارع ومقصده من التشرىع؁ فىكونوا قادرىن على استنباط الأحكام التشرىعىة؁ ولو صىغ لهم التشرىع فى أسلوب سهل التناول لاعتمادوا العكوف على ما بىن أنظارهم فى المطالعة الواحدة. من أجل هذا كانت صلوحىة عباراته لاختلاف منازع

المجتهدين، قائمة مقام تلاحق المؤلفين في تدوين كتب العلوم، تبعاً لاختلاف مراتب العصور. فإذا علمت هذا علمت أصل السبب في وجود ما يسمى بالمتشابه في القرآن. وبقي أن نذكر لك مراتب التشابه وتفاوت أسبابها. وأنها فيما انتهى إليه استقراؤنا الآن عشر مراتب: أولها: أن قصد إيداعها في القرآن، وقصد إجمالها: إما لعدم قابلية البشر لفهمها، ولو في الجملة، إن قلنا بوجود المجمل، الذي أسأثر الله بعلمه، على ما سيأتي، ونحن لا نختاره، وإما لعدم قابليتهم لكنه فهمها، فألقيت إليهم على وجه الجملة أو لعدم قابلية بعضهم في عصر، أو جهة، لفهمها ولكنه ومن هذا أحوال القيامة، وبعض شؤون الربوبية كالإتيان في ظلل من الغمام، والرؤية، والكلام، ونحو ذلك. وثانيها: معان قصد إشعار المسلمين بها، وتعين إجمالها، مع إمكان حملها على معان معلومة، لكن بتأويلات: كحروف أوائل السور، ونحو (الرحمان على العرش استوى) (ثم استوى إلى السماء). ثالثها: معان عالية ضاقت عن إيفاء كنهها اللغة الموضوعية لأقصى ما هو متعارف أهلها، فعبر عن تلك المعاني بأقصى ما يقرب معانيها إلى الأفهام، وهذا مثل أكثر صفات الله نحو الرحمان، الرؤوف، المتكبر، نور السماوات والأرض.

صفحة : 711

رابعها: معان قصرت عنها الأفهام في بعض أحوال العصور، وأودعت في القرآن ليكون وجودها معجزة قرآنية عند أهل العلم في عصور قد يضعف فيها إدراك الإعجاز النظمي، نحو قوله (والشمس تجري لمستقر لها) (وأرسلنا الرياح لواقح) (يكور الليل على النهار) (وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب) (تنبت بالدهن) (زيتونة لا شرقية ولا غربية) (وكان عرشه على الماء) (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) وذكر سد يأجوج ومأجوج.

خامستها: مجازات وكنيات مستعملة في لغة العرب، إلا أن ظاهرها أوهم معاني لا يليق الحمل عليها في جانب الله تعالى: لإشعارها بصفات تخالف كمال الإلهية، وتوقف فريق في حملها تنزيهاً، نحو (فإنك بأعيننا) (والسمااء بنيناها بأيدي) (ويبقى وجه ربك). وسيادستها: ألفاظ من لغات العرب لم تعرف لدى الذين نزل القرآن بينهم: قريش والأنصار مثل (وفاكهة وأبا) ومثل (أو يأخذهم على تخوف) (إن إبراهيم لأواه حليم) (ولا طعام إلا من غسلين).

سابعتها: مصطلحات شرعية لم يكن للعرب علم بخصوصها، فما اشتهر منها بين المسلمين معناها، صار حقيقة عرفية: كالتيمة، والزكاة، وما لم يشتهر بقي فيه إجمال: كالربا قال عمر نزلت آيات الربا في آخر ما أنزل فتوفي رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبينها وقد تقدم في سورة البقرة. ثامتها: أساليب عربية خفيت على أقوام فظنوا الكلام بها متشابهًا، وهذا مثل زيادة الكاف في قوله تعالى (ليس كمثل شيء) ومثل المشاكلة في قوله (يخادعون الله وهو خادعهم) فيعلم أن إسناد خادع إلى ضمير الجلالة إسناد بمعنى مجازي اقتضته المشاكلة. وتاسعتها: آيات جاءت على عادات العرب، ففهمها المخاطبون، وجاء من بعدهم فلم يفهموها، فظنوها من المتشابه، مثل قوله (فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما)، في الموطأ قال ابن الزبير قلت لعائشة وكنت يومئذ حدثًا لم أتفقه لأرى بأسًا على أحد إلا يطوف بالصفة والمروة فقالت له: ليس كما قلت إنما كان الأنصار يهلون لمناة الطاغية الخ. ومنه (علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم) (ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا إذا ما اتقوا وآمنوا) الآية فإن المراد فيما شربوا من الخمر قبل تحريمها.

عاشرتها: أفهام ضعيفة عدت كثيرًا من المتشابه وما هو منه، وذلك أفهام الباطنية، وأفهام المشبه، كقوله تعالى (يوم يكشف عن ساق). وليس من المتشابه ما صرح فيه بأننا لا نصل إلى علمه كقوله (قل الروح من أمر ربي) ولا ما صرح فيه بجهل وقته كقوله (لا تأتيكم إلا بغتة).

وليس من المتشابه ما دل على معنى يعارض الحمل عليه دليل آخر، منفصل عنه؛ لأن ذلك يرجع إلى قاعدة الجمع بين الدليلين المتعارضين، أو ترجيح أحدهما على الآخر، مثل قوله تعالى خطابًا لإبليس (واستفز من استطعت منهم بصوتك) الآية في سورة الإسراء مع ما في الآيات المقتضية (إن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر) و(الله لا يحب الفساد).

وقد علمتم من هذا أن ملاك التشابه هو عدم التواطؤ بين المعاني واللغة: إما لضيقها عن المعاني، وإما لضيق الأفهام عن استعمال اللغة في المعنى، وإما لتناسي بعض اللغة، فيتبين لك أن الإحكام والتشابه: صفتان للألفاظ، باعتبار فهم المعاني.

وإنما أخبر عن ضمير آيات محكمات، وهو ضمير جمع، باسم مفرد ليس دالا على أجزاء وهو (أم)، لأن المراد أن صنف الآيات المحكمات يتنزل من الكتاب منزلة أمه أي أصله ومرجعته الذي يرجع إليه في فهم الكتاب ومقاصده. والمعنى: هن كأم للكتاب. ويعلم

منه أن كل آية من المحكمات أم للكتاب في ما تتضمنه من المعنى. وهذا كقول النابغة يذكر بني أسد:
فهم درعي التي استلأمت فيها أي مجموعهم كالدرع لي، ويعلم منه أنه كل أحد من بني أسد بمنزلة حلقة من حلق الدرع. ومن هذا المعنى قوله تعالى (واجعلني للمتقين إماما).
والكلام على (أخر) تقدم عند قوله تعالى (فعدة من أيام أخر).
(فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشبه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله)

صفحة : 712

تفصيل لإجمال اقتضاه الكلام السابق؛ لأنه لما قسم الكتاب إلى محكم ومتشابه، وكان ذلك التقسيم باعتبار دلالة الألفاظ على المعاني، تشوقت النفس إلى معرفة تلقي الناس للمتشابه. أما المحكم فتلقي الناس له على طريقة واحدة، فلا حاجة إلى تفصيل فيه، واقتصر في التفصيل على ذكر قسم من أقسامه: وهو حال الذين في قلوبهم زيغ كيف تلقيهم للمتشابهات؛ لأن بيان هذا هو الأهم في الغرض المسوق له الكلام، وهو كشف شبهة الذين غرتهم المتشابهات ولم يهتدوا إلى حق تأويلها، ويعرف حال قسيمهم وهم الذين لا زيغ في قلوبهم بطريق المقابلة ثم سيصرح بإجمال حال المهتدين في تلقي متشابهات القرآن.
والقلوب محال الإدراك، وهي العقول، وتقدم ذلك عند قوله تعالى (ومن يكتمها فإنه أثم قلبه) في سورة البقرة.
والزيغ: الميل والانحراف عن المقصود: (ما زاغ البصر) ويقال: زاغت الشمس. فالزيغ أخص من الميل؛ لأنه ميل عن الصواب والمقصود. والاتباع هنا مجاز عن الملازمة والمعاودة، أي يعكفون على الخوض في المتشابه، يحصونه. شبهت تلك الملازمة بملازمة التابع متبوعه. وقد ذكر علة الاتباع، وهو طلب الفتنة، وطلب أن يؤولوه، وليس طلب تأويله في ذاته بمذمة، بدليل قوله (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) كما سنبينه وإنما محل الذم أنهم يطلبون تأويلا ليسوا أهلا له فيؤولونه بما يوافق أهواءهم. وهذا يدن الملاحظة وأهل الأهواء: الذين يتعمدون حمل الناس على متابعتهم تكثيرا لسوادهم.

ولما وصف أصحاب هذا المقصد بالزيغ في قلوبهم، علمنا أنه ذمهم بذلك لهذا المقصد، ولاشك أن كل اشتغال بالمتشابه إذا كان مفضيا إلى هذا المقصد يناله شيء من هذا الذم. فالذين اتبعوا المتشابه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله المنافقون، والزنادقة، والمشركون مثال

تأويل المشركين: قصة العاصي بن وائل من المشركين إذ جاءه خباب بن الارت من المسلمين يتقاضاه أجرا، فقال العاصي متهمًا به وإنني لمبعوث بعد الموت أي حسب اعتقادكم فسوف أقضيك إذا رجعت إلى مال وولد فالعاصي توهم، أو أراد الإيهام، أن البعث بعد الموت رجوع إلى الدنيا، أو أراد أن يوهم دهماً المشركين ذلك ليكون أدعى إلى تكذيب الخبر بالبعث، بمشاهدة عدم رجوع أحد من الأموات، ولذلك كانوا يقولون (فأتوا بآبائنا إن كنتم صادقين). ومثال تأويل الزنادقة: ما حكاه محمد بن علي بن رازم الطائي الكوفي قال: كنت بمكة حين كان الجنابي زعيم القرامطة بمكة، وهم يقتلون الحجاج، ويقولون: أليس قال لكم محمد المكي ومن دخله كان أمنا فأمن هنا قال: فقلت له: هذا خرج في صورة الخير، والمراد به الأمر أي ومن دخله فأمنوه، كقوله (والمطلقات يتربصن). والذين شابهوهم في ذلك كل قوم يجعلون البحث في المتشابه ديدنهم، ويفضون بذلك إلى خلافات وتعصبات. وكل من يتأول المتشابه على هواه، بغير دليل على تأويله مستند إلى دليل أو استعمال عربي.

وقد فهم أن المراد: التأويل بحسب الهوى، أو التأويل الملقى في الفتنة، بقريته قوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون أمنا به) (الآية)، كما فهم من قوله (فيتبعون) أنهم يهتمون بذلك، ويستتثرون به، وهذا ملاك التفرقة بين حال من يتبع المتشابه للإيقاع في الشك والإلحاد، وبين حال من يفسر المتشابه ويؤوله إذا دعاه داع إلى ذلك، وفي البخاري عن سعيد بن جبير أن رجلا قال لابن عباس إني أجد في القرآن أشياء تختلف علي قال: (فلا أنساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون) قال (وأقبل بعضهم على بعض يتساءلون) وقال (ولا يكتُمون الله حديثا) قال (قالوا والله ربنا ما كنا مشركين). قال ابن عباس فلا أنساب بينهم في النفخة الأولى ثم في النفخة الثانية أقبل بعضهم على بعض يتساءلون . فأما قوله (والله ربنا ما كنا مشركين) فإن الله يغفر لأهل الإخلاص ذنوبهم فيقول المشركون: تعالوا نقل: ما كنا مشركين، فيختم الله على أفواههم فتنتطق جوارحهم بأعمالهم فعند ذلك لا يكتُمون الله حديثا . وأخرج البخاري، عن عائشة: قالت تلا رسول الله هذه الآية إلى قوله (أولو الألباب) قالت قال رسول الله: فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سماهم الله فاحذروهم .

ويقصد من قوله تعالى (فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه) التعريض بنصاري نجران؛ إذ ألزموا المسلمين بأن القرآن يشهد لكون الله ثالث ثلاثة بما يقع في القرآن من ضمير المتكلم ومعه غيره من نحو خلقنا وأمرنا وقضينا، وزعموا أن ذلك الضمير له وعيسى ومريم ولاشك أن هذا إن صح عنهم هو تمويه؛ إذ من المعروف أن في ذلك الضمير طريقتين مشهورتين إما إرادة التشريك أو إرادة التعظيم فما أرادوا من استدلالهم هذا إلا التمويه على عامة الناس.

(وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب[7]) (جملة حال أي وهم لا قبل لهم بتأويله؛ إذ ليس تأويله لأمثالهم، كما قيل في المثل ليس بعشك فادرجي .

ومن هنا أمسك السلف عن تأويل المتشابهات، غير الراجعة إلى التشريع، فقال أبو بكر رضي الله عنه أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في كتاب الله بما لا أعلم وجاء في زمن عمر رضي الله عنه رجل إلى المدينة من البصرة، يقال له صبيغ بن شريك أو ابن عسل التميمي فجعل يسأل الناس عن متشابه القرآن، وعن أشياء فأحضره عمر، وضربه ضربا موجعا، وكرر ذلك أياما، فقال حسبك يا أمير المؤمنين فقد ذهب ما كنت أجد في رأسي ثم أرجعه إلى البصرة وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن يمنع الناس من مخالطته. ومن السلف من تأول عند عروض الشبهة لبعض الناس، كما فعل ابن عباس فيما ذكرناه آنفا.

قال ابن العربي في العواصم من القواصم من الكائدين للإسلام الباطنية والظاهرية . قلت: أما الباطنية فقد جعلوا معظم القرآن متشابهها، وتأولوه بحسب أهوائهم، وأما الظاهريون فقد أكثروا في متشابهه، واعتقدوا سبب التشابه واقعا، فالأولون دخلوا في قوله (وابتغاء تأويله)، والأخرون خردوا من قوله (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) أو وما يعلم تأويله إلا الله، فخالفوا الخلف والسلف. قال ابن العربي في العواصم وأصل الظاهريين الخوارج الذين قالوا: لا حكم إلا لله يعني أنهم أخذوا بظاهر قوله تعالى (إن الحكم إلا لله) ولم يتأولوه بما هو المراد من الحكم.

والمراد الراسخون في العلم: الذين تمكنوا في علم الكتاب، ومعرفة محامله، وقام عندهم من الأدلة ما أرشدهم إلى مراد الله تعالى، بحيث لا تروج عليهم الشبه. والرسوخ في كلام العرب: الثبات والتمكن في المكان، يقال: رسخت القدم ترسخ رسوخا إذا ثبتت عند المشي ولم تتزلزل، واستعير الرسوخ لكمال العقل والعلم بحيث لا تضلله الشبه، ولا تتطرقه الأخطاء غالبا، وشاعت هذه

الاستعارة حتى صارت كالحقيقة. فالراسخون في العلم: الثابتون فيه العارفون بدقائقه، فهم يحسنون مواقع التأويل، ويعلمونه. ولذا فقوله (والراسخون) معطوف على اسم الجلالة، وفي هذا العطف تشریف عظیم: كقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا العلم) وإلى هذا التفسير مال ابن عباس، ومجاهد، والربيع بن سليمان، والقاسم بن محمد، والشافعية، وابن فورك، والشيخ أحمد القرطبي، وابن عطية، وعلي هذا فليس في القرآن آية استأثر الله بعلمها، ويؤيد هذا أن الله أثبت للراسخين في العلم فضيلة، ووصفهم بالرسوخ، فأذن بأن لهم مزية في فهم المتشابه؛ لأن المحكم يستوي في علمه جميع من يفهم الكلام، ففي أي شيء رسوخهم. وحكى إمام الحرمين، عن ابن عباس: أنه قال في هاته الآية أنا ممن يعلم تأويله .

وقيل: الوقف على قوله (إلا الله) وإن جملة (والراسخون في العلم) مستأنفة، وهذا مروى عن جمهور السلف، وهو قول ابن عمر، وعائشة، وابن مسعود، وأبي، ورواه أشهب عن مالك في جامع العتبية، وقاله عروة بن الزبير، والكسائي، والأخفش والفراء، والحنفية، وإليه مال فخر الدين.

صفحة : 714

ويؤيد الأول وصفهم بالرسوخ في العلم؛ فإنه دليل بين على أن الحكم الذي أثبت لهذا الفريق، هو حكم من معنى العلم والفهم في المعضلات، وهو تأويل المتشابه، على أن ال العطف هو عطف المفردات دون عطف الجمل، فيكون الراسخون معطوفا على اسم الجلالة فيدخلون في أنهم يعلمون تأويله. ولو كان الراسخون مبتدأ وجملة (يقولون آمنا به) خبرا، لكان حاصل هذا الخبر مما يستوي فيه سائر المسلمين الذين لا زيغ في قلوبهم، فلا يكون لتخصيص الراسخين فائدة. قال ابن عطية تسميتهم راسخين تقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه الجميع وما الرسوخ إلا المعرفة بتصاريف الكلام بقريحة معدة وما ذكرناه وذكره ابن عطية لا يعدو إن يكون ترجيحا لأحد التفسيرين، وليس إبطالا لمقابله إذ قد يوصف بالرسوخ من يفرق بين ما يستقيم تأويله، وما لا مطمع في تأويله.

وفي قوله (وما يذكر إلا أولوا الألباب) إشعار بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه.

واحتج أصحاب الرأي الثاني، وهو رأي الوقف على اسم الجلالة: بأن الظاهر أن يكون جملة (والراسخون) مستأنفة لتكون معادلا لجملة (فأما الذين في قلوبهم زيغ)، والتقدير: وأما الراسخون في العلم. وأجاب التفتازاني بأن المعادل لا يلزم أن يكون مذكورا، بل قد يحذف لدلالة الكلام عليه. واحتجوا أيضا بقوله تعالى (يقولون آمنا به كل من عند ربنا) قال الفخر: لو كانوا عالمين بتأويله لم يكن لهذا الكلام فائدة؛ إذ الإيمان بما ظهر معناه أمر غير غريب وسنجيب عن هذا عند الكلام على هذه الجملة، وذكر الفخر حججا غير مستقيمة.

ولا يخفى أن أهل القول الأول لا يثبتون متشابهها غير ما خفي المراد منه، وأن خفاء المراد متفاوت، وأن أهل القول الثاني يثبتون متشابهها استأثر الله بعلمه، وهو أيضا متفاوت؛ لأن منه ما يقبل تأويلات قريبة، وهو مما ينبغي ألا يعد من المتشابه في اصطلاحهم، لكن صنيعهم في الإمساك عن تأويل آيات كثيرة سهل تأويلها مثل (فإنك بأعيننا) دل على أنهم يسدون باب التأويل في المتشابه، قال الشيخ ابن عطية (إن تأويل ما يمكن تأويله لا يعلم تأويله) على الاستيفاء إلا الله تعالى فمن قال، من العلماء الحذاق: بأن الراسخين لا يعلمون تأويل المتشابه، فإنما أراد هذا النوع، وخافوا أن يظن أحد أن الله وصف الراسخين بعلم التأويل على الكمال. وعلى الاختلاف في محمل العطف في قوله تعالى (والراسخون في العلم) انبني اختلاف بين علماء الأمة في تأويل ما كان متشابهها: من آيات القرآن، ومن صحاح الأخبار، عن النبي صلى الله عليه وسلم.

فكان رأي فريق منهم الإيمان بها، على إبهامها وإجمالها، وتفويض العلم بكنه المراد منها إلى الله تعالى، وهذه طريقة سلف علمائنا، قبل ظهور شكوك الملحدين أو المتعلمين، وذلك في عصر الصحابة والتابعين وبعض عصر تابعيهم، ويعبر عنها بطريقة السلف، ويقولون: طريقة السلف أسلم، أي أشد سلامة لهم من أن يتأولوا تأويلات لا يدرى مدى ما تفضي إليه من أمور لا تليق بجلال الله تعالى ولا تتسق مع ما شرعه للناس من الشرائع، مع ما رأوا من اقتناع أهل عصرهم بطريقتهم، وانصرافهم عن التعمق في طلب التأويل. وكان رأي جمهور من جاء بعد عصر السلف تأويلها بمعان من طرائق استعمال الكلام العربي البليغ من مجاز، واستعارة، وتمثيل، مع وجود الداعي إلى التأويل، وهو تعطش العلماء الذين اعتادوا التفكير والنظر وفهم الجمع بين أدلة القرآن والسنة، ويعبر عن هذه الطريقة بطريقة الخلف، ويقولون: طريقة الخلف أعلم، أي أنسب بقواعد العلم وأقوى في تحصيل العلم لجداول الملحدين، والمقنع

لمن يتطلبون الحقائق من المتعلمين، قد يصفونها بأنها أحكم أي أشد إحكاماً؛ لأنها تقنع أصحاب الأغراض كلهم. وقد وقع هذان الوصفان في كلام المفسرين وعلماء الأصول، ولم اقف على تعيين أول من صدر عنه، وقد تعرض الشيخ ابن تيمية في العقيدة الحموية إلى رد هذين الوصفين ولم ينسبهما إلى قائل. والموصوف بأسلم وبأعلم الطريقة لا أهلها؛ فإن أهل الطريقتين من أئمة العلم، وممن سلموا في دينهم من الفتن.

صفحة : 715

وليس في وصف هذه الطريقة، بأنها أعلم أو أحكم، غضاضة من الطريقة الأولى؛ لأن العصور الذين درجوا على الطريقة الأولى، فيهم من لا تخفى عليهم محاملها بسبب ذوقهم العربي، وهديهم النبوي، وفيهم من لا يعير البحث عنها جانبا من همته، مثل سائر العامة. فلا جرم كان طي البحث عن تفصيلها أسلم للعموم، وكان تفصيلها بعد ذلك أعلم لمن جاء بعدهم، بحيث لو لم يؤولوها به لأوسعوا، للمتطلعين إلى بيانها، مجالا للشك أو الإلحاد. أو ضيق الصدر في الاعتقاد.

واعلم أن التأويل منه ما هو واضح بين، فصرف اللفظ المتشابه عن ظاهره إلى ذلك التأويل يعادل حمل اللفظ على أحد معنييه المشهورين لأجل كثرة استعمال اللفظ في المعنى غير الظاهر منه. فهذا القسم من التأويل حقيق بالأ يسمى تأويلا، وليس أحد محمليه بأقوى من الآخر إلا أن أحدهما أسبق في الوضع من الآخر، والمحملان متساويان في الاستعمال وليس سبق إطلاق اللفظ على أحد المعنيين بمقتض ترجيح ذلك المعنى، فكم من إطلاق مجازي للفظ هو أسبق إلى الإفهام من إطلاقه الحقيقي. وليس قولهم في علم الأصول بأن الحقيقة أرجح من المجاز بمقبول على عمومه. وتسمية هذا النوع بالمتشابه ليست مرادة في الآية. وعده من المتشابه جمود.

ومن التأويل ما ظاهر معنى اللفظ فيه أشهر من معنى تأويله ولكن القرائن أو الأدلة أوجبت صرف اللفظ عن ظاهر معناه فهذا حقيق بأن يعد من المتشابه.

ثم إن تأويل اللفظ في مثله يتيسر بمعنى مستقيم يغلب على الظن أنه المراد إذا جرى حمل اللفظ على ما هو من مستعملاته في الكلام البليغ مثل الأيدي والأعين في قوله (بنيناها بأيدي) وقوله

(فإنك بأعيننا) فمن أخذوا من مثله أن لله أعينا لا يعرف كنهها، أو له يدا ليست كأيدينا، فقد زادوا في قوة الاشتباه. ومنه ما يعبر تأويله احتمالا وتجويزا بأن يكون الصرف عن الظاهر متعينا وأما حمله على ما أولوه به فعلى وجه الاحتمال والمثال، وهذا مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم ظلل من الغمام) فمثل ذلك مقطوع بوجوب تأويله ولا يدعي أحد أن ما أوله به المراد منه ولكنه وجه تابع لإمكان التأويل، وهذا النوع أشد مواقع التشابه والتأويل. وقد استبان لك من هذه التأويلات: أن نظم الآية جاء على أبلغ ما يعبر به في مقام يسع طائفتين من علماء الإسلام في مختلف العصور.

وقوله (يقولون آمنا) حال من (الراسخون) أي يعلمون تأويله في هذه الحالة والمعنى عليه: يحتمل أن يكون المراد من القول الكناية عن الاعتقاد؛ لأن شأن المعتقد أن يقول معتقده، أي يعلمون تأويله ولا يهجس في نفوسهم شك من جهة وقوع المتشابه حتى يقولوا: لماذا لم يجيء الكلام كله واضحا، ويتطرقهم من ذلك إلى الريبة في كونه من عند الله، فلذلك يقولون (كل من عند ربنا). ويحتمل أن المراد يقولون لغيرهم: أي من لم يبلغ مرتبة الرسوخ من عامة المسلمين، الذين لا قبل لهم بإدراك تأويله، ليعلموهم الوقوف عند حدود الإيمان، وعدم التطلع إلى ما ليس بالإمكان، وهذا يقرب مما قاله أهل الأصول: إن المجتهد لا يلزمه بيان مدركه للعامة، إذا سأله عن مأخذ الحكم، إذا كان المدرك خفيا. وبهذا يحصل الجواب عن احتجاج الفخر بهذه الجملة لترجيح الوقف على اسم الجلالة. وعلى قول المتقدمين يكون قوله (يقولون) خبرا، ومعنى قوله (آمنا به) آمنا بكونه من عند الله، وإن لم نفهم معناه. وقوله (كل من عند ربنا) أي كل من المحكم والمتشابه. وهو على الوجهين بيان لمعنى قولهم (آمنا به) فلذلك قطعت الجملة. أي كل من المحكم والمتشابه، منزل من الله. وزيدت كلمة (عند) للدلالة على أن من هنا للابتداء الحقيقي دون المجازي، أي هو منزل من وحي الله تعالى وكلامه، وليس كقوله (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك). وجملة (وما يذكر إلا أولوا الأبواب) تذييل، ليس من كلام الراسخين، مسوق مساق الثناء عليهم في اهتدائهم إلى صحيح الفهم. والأبواب: العقول، وتقدم عند قوله تعالى (واتقون يا أولي الأبواب) في سورة البقرة.

(ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب[8] ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه إن الله لا يخلف الميعاد[9]) دعاء علمه النبي صلى الله عليه وسلم، تعليماً للأمة: لأن الموقع المحكي موقع عبرة ومثار لهواجس الخوف من سوء المصير إلى حال الذين في قلوبهم زيغ فما هم إلا من عقلاء البشر، لا تفاوت بينهم وبين الراسخين في الإنسانية، ولا في سلامة العقول والمشاعر، فما كان ضلالهم إلا من حرمانهم التوفيق، واللفظ، ووسائل الاهتداء.

وقد علم من تعقيب قوله (هو الذي أنزل عليك الكتاب) الآيات بقوله (ربنا لا تزغ قلوبنا) أن من جملة ما قصد بوصف الكتاب بأن منه محكما ومنه متشابهها، إيقاظ الأمة إلى ذلك لتكون على بصيرة في تدبر كتابها: تحذيرا لها من الوقوع في الضلال، الذي أوقع الأمم في كثير منه وجود المتشابهات في كتبها، وتحذيرا للمسلمين من اتباع البوارق الباطلة مثل ما وقع فيه بعض العرب من الردة والعصيان، بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، لتوهم أن التدين بالدين إنما كان لأجل وجود الرسول بينهم، ولذلك كان أبو بكر يدعو بهذه الآية في صلاته مدة ارتداد من ارتد من العرب، ففي الموطأ، عن الصنابحي: أنه قال قدمت المدينة في خلافة أبي بكر الصديق فصليت وراءه المغرب فقام في الثالثة فدنوت منه حتى إن ثيابي لتكاد تمس ثيابه فسمعتة يقرأ بأم القرآن وهذه الآية (ربنا لا تزغ قلوبنا) الآية .

فزيج القلب يتسبب عن عوارض تعرض للعقل: من خلل في ذاته، أو دواع من الخلطة أو الشهوة، أو ضعف الإرادة، تحول بالنفس عن الفضائل المتحلية بها إلى رذائل كانت تهجس بالنفس فتذودها النفس عنها بما استقر في النفس من تعاليم الخير المسماة بالهدى، ولا يدري المؤمن، ولا العاقل، ولا الحكيم، ولا المهذب: أية ساعة تحل فيها به أسباب الشقاء، وكذلك لا يدري الشقي، ولا المنهمك، إلا أن: أية ساعة تحف فيها به أسباب الإقلاع عما هو متلبس به من تغير خلق، أو خلق، أو تبدل خليط، قال تعالى (ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) ولذا كان دأب القرآن قرن الثناء بالتحذير، والبشارة بالإنذار.

وقوله (بعد إذ هديتنا) تحقيق للدعوة على سبيل التلطف؛ إذ أسندوا الهدى إلى الله تعالى، فكان ذلك كرما منه، ولا يرجع الكريم في عطيته، وقد استعاذ النبي صلى الله عليه وسلم من السلب بعد العطاء.

وإذ: اسم للزمن الماضي متصرف، وهي هنا متصرفة تصرفا قليلا؛ لأنها لما أضيفت إليها الظرف كانت في معنى الظرفية، ولما كانت غير منصوبة كانت فيها شائبة تصرف، كما هي في يومئذ وحينئذ، أي بعد زمن هدايتك إيانا.

وقوله (وهب لنا من لدنك رحمة) طلبوا أثر الدوام على الهدى وهو الرحمة، في الدنيا والآخرة، ومنع دواعي الزيف والشر. وجعلت الرحمة من عند الله لأن تيسير أسبابها، وتكوين مهئاتها، بتقدير الله؛ إذ لو شاء الله لكان الإنسان معرضا لنزول المصائب والشرور في كل لمحة؛ فإنه محفوف بموجودات كثيرة، حية وغير حية، هو تلقائها في غاية الضعف، لولا لطف الله به إيقاظ عقله لاتقاء الحوادث، وإرشاده لاجتناب أفعال الشرور المهلكة، وبإلهامه إلى ما فيه نفعه، وبجعل تلك القوى الغالبة له قوى عمياء لا تهتدي سبيلا إلى قصده، ولا تصادفه إلا على سبيل الندور ولهذا قال تعالى (الله لطيف بعباده) ومن أجلى مظاهر اللطف أحوال الاضطرار والالتجاء وقد كنت قلت كلمة اللطف عند الاضطرار).

والقصر في قوله (إنك أنت الوهاب) للمبالغة، لأجل كمال الصفة فيه تعالى؛ لأن هبات الناس بالنسبة لما أفاض الله من الخيرات شيء لا يعبا به. وفي هذه الجملة تأكيد بأن، وبالجملة الاسمية، وبطريق القصر.

صفحة : 717

وقوله (ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه) استحضروا عند طلب الرحمة أوج ما يكونون إليها، وهو يوم تكون الرحمة سببا للفوز الأبدي، فأعقبوا بذكر هذا اليوم دعاءهم على سبيل الإيجاز، كأنهم قالوا: هب لنا من لدنك رحمة، وخاصة يوم تجمع الناس كقول إبراهيم (ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب). على ما في تذكر يوم الجمع من المناسبة بعد ذكر أحوال الغواية والمهتدين، والعلماء والراسخين.

ومعنى (لا ريب فيه) لا ريب فيه جديرا بالوقوع، فالمراد نفي الريب في وقوعه. ونفوه على طريقة نفي الجنس لعدم الاعتداد بارتباب المرتابين، هذا إذا جعلت (فيه) خبرا، ولك أن تجعله صفة لريب وتجعل الخبر محذوفا على طريقة لا النافية للجنس، فيكون التقدير: عندنا، أو لنا.

وجملة (إن الله لا يخلف الميعاد) تعليل لنفي الريب أي لأن الله وعد بجمع الناس له، فلا يخلف ذلك، والمعنى: إن الله لا يخلف خبره، والميعاد هنا اسم مكان.

(إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً وأولئك هم وقود النار[10] كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآياتنا فأخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب[11]) (استئناف كلام ناشئ عن حكاية ما دعا به المؤمنون: من دوام الهداية، وسؤال الرحمة، وانتظار الفوز يوم القيامة، بذكر حال الكافرين في ذلك اليوم، على عادة القرآن في إرداف البشارة بالندارة. وتعقيب دعاء المؤمنين، بذكر حال المشركين، إيماء إلى أن دعوتهم استجيبت. والمراد بالذين كفروا: المشركون، وهذا وصف غالب عليهم في اصطلاح القرآن وقيل: الذين كفروا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم أريد هنا قريظة والنضير وأهل نجران؛ ويرجح هذا بأنهم ذكروا بحال فرعون دون حال عاد وثمود، فإن اليهود والنصارى أعلق بأخبار فرعون. كما أن العرب أعلق بأخبار عاد وثمود، وأن الرد على النصارى من أهم أغراض هذه السورة. ويجوز أن يكون المراد جميع الكافرين: من المشركين، وأهل الكتابين، ويكون التذكير بفرعون لأن وعيد اليهود في هذه الآية أهم.

ومعنى (تغني) تجزي وتكفي وتدفع، وهو فعل قاصر يتعدى إلى المفعول بعن نحو (ما أغنى عني ماليه). ولدلالة هذا الفعل على الإجزاء والدفع، كان مؤذنا بأن هنالك شيئاً يدفع ضره، وتكفي كلفته، فلذلك قد يذكرون مع هذا الفعل متعلقاً ثانياً وبعدون الفعل إليه بحرف (من) كما في هذه الآية، فتكون (من) للبدل والعوض على ما ذهب إليه في الكشاف، وجعل ابن عطية (من) للابتداء.

وقوله (من الله) أي من أمر يضاف إلى الله؛ لأن تعليق هذا الفعل، تعليقا ثانياً، باسم ذات لا يقصد منه إلا أخص حال اشتهرت به، أو في الغرض المسوق له الكلام فيقدر معنى اسم مضاف إلى اسم الجلالة. والتقدير هنا من رحمة الله، أو من طاعته، إذا كانت (من) للبدل وكذا قدره في الكشاف، ونظره بقوله تعالى (وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً). وعلى جعل (من) للابتداء كما قال ابن عطية تقدر من غضب الله، أو من عذابه، أي غناء مبتدئاً من ذلك: على حد قولهم: نجاه من كذا أي فصله منه، ولا يلزم أن تكون (من) مع هذا الفعل، إذا عدي بعن، مماثلة لمن الواقعة بعد هذا الفعل الذي لم يعد بعن، لإمكان اختلاف معنى التعلق باختلاف مساق الكلام. والغالب أن يأتوا بعد فعل أغنى بلفظ (شيء) مع ذكر المتعلقين كما في الآية، وبدون ذكر متعلقين، كما في قول أبي

سفيان، يوم أسلم: (لقد علمت أن لو كان معه إله غيره لقد أغنى عني شيئاً).
وانتصب قوله (شيئاً) على النيابة عن المفعول المطلق أي شيئاً من الغناء. وتنكيره للتحقير أي غناء ضعيفاً، بله الغناء لهم، ولا يجوز أن يكون مفعول به لعدم استقامة معنى الفعل في التعدي.
وقد ظهر بهذا كيفية تصرف هذا الفعل التصرف العجيب في كلامهم، وانفتح لك ما انغلق من عبارة الكشاف، وما دونها، في معنى هذا التركيب.

صفحة : 718

وقد مر الكلام على وقوع لفظ شيء عند قوله (ولنبلونكم بشيء من الخوف). وإنما خص الأموال والأولاد من بين أعلق الذي كفروا؛ لأن الغناء يكون بالفداء لمال، كدفع الديات والغرامات، ويكون بالنصر والقتال، وأولى من يدافع عن الرجل، من عشرته، أبناؤه، وعن القبيلة أبناؤها، قال قيس بن الخطيم:

ثارت عديا والخطيم ولم أضع
أشياخ جعلت إزاءها والأموال المكاسب التي تقات وتدخر ويتعاض بها، وهي جمع مال، وغلب اسم المال في كلام جل العرب على الإبل قال زهير:

صحيحات مال طالعات بمخرم وغلب في كلام أهل الزرع والحرث على الجنات والحوائط وفي الحديث كان أبو طلحة أكثر أنصاري بالمدينة مالا وكان أحب أمواله إليه بئرحاء، ويطلق المال غالباً على الدراهم والدنانير كما في قول النبي صلى الله عليه وسلم للعباس أين المال الذي عند أم الفضل .

والظاهر أن هذا وعيد بعذاب الدنيا؛ لأنه شبه بأنه (كدأب آل فرعون) إلى قوله (فأخذهم الله بذنوبهم) وشأن المشبه به أن يكون معلوماً؛ ولأنه عطف عليه عذاب الآخرة في قوله (وأولئك هم وقود النار).

وجيء بالإشارة في قوله (وأولئك) لاستحضارهم كأنهم بحيث يشار إليهم، وللتنبية على أنهم أحرىء بما سيأتي من الخبر وهو قوله (هم وقود النار). وعطفت هذه الجملة، ولم تفصل؛ لأن المراد من التي قبلها وعيد في الدنيا وهذه في وعيد الآخرة بقرينة قوله، في الآية التي بعد هذه: (ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهادر).

والوقود بفتح الواو ما يوقد به كالضوء، وقد تقدم نظيره في قوله (التي وقودها الناس والحجارة) في سورة البقرة.

وقوله (كدأب آل فرعون) موقع كاف التشبيه موقع خبر لمبتدأ محذوف يدل عليه المشبه به، والتقدير: دأبهم في ذلك كدأب آل فرعون، أي عاداتهم وشأنهم كشأن آل فرعون. والدأب: أصله الكدح في العمل وتكريره، وكان أصل فعله متعد، ولذلك جاء مصدره على فعل، ثم أطلق على العادة لأنها تأتي من كثرة العمل، فصار حقيقة شائعة قال النابغة: كدأبك في قوم أراك اصطنعتهم أي عادتك، ثم استعمل الشأن كقول امرئ القيس:

كدأبك من أم الحويرث قبلها وهو المراد هنا، في قوله (كدأب آل فرعون)، والمعنى: شأنهم في ذلك كشأن آل فرعون؛ إذ ليس في ذلك عادة متكررة، وقد ضرب الله لهم هذا المثل عبرة وموعظة؛ لأنهم إذا استقروا الأمم التي أصابها العذاب، وجدوا جميعهم قد تماثلوا في الكفر: بالله، وبرسله، وبآياته، وكفى بهذا الاستقراء موعظة لأمثال مشركي العرب، وقد تعين أن يكون المشبه به هو وعيد الاستئصال والعذاب في الدنيا؛ إذ الأصل أن حال المشبه، أظهر من حال المشبه به عند السامع. وعليه فالأخذ في قوله (فأخذهم الله بذنوبهم) هو أخذ الانتقام في الدنيا كقوله (أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا).

وأريد بآل فرعون فرعون وآله؛ لأن الآل يطلق على أشد الناس اختصاصا بالمضاف إليه، والاختصاص هنا اختصاص في المتابعة والتوطؤ على الكفر، كقوله (أدخلوا آل فرعون أشد العذاب) فلذكر الآل هنا من الخصوصية ما ليس لذكر القوم؛ إذ قوم الرجل قد يخالفونه، فلا يدل الحكم المتعلق بهم على أنه مساو لهم في الحكم، قال تعالى (ألا بعدا لعاد قوم هود) في كثير من الآيات نظائرها، وقال (أن أئت القوم الظالمين قوم فرعون). وقوله (كذبوا) بيان لدأبهم، استئناف بياني. وتخصيص آل فرعون بالذكر من بين بقية الأمم لأن هلكهم معلوم عند أهل الكتاب، بخلاف هلك عاد وثمود فهو عند العرب أشهر؛ ولأن تحدي موسى إياهم كان بآيات عظيمة فما أغنتهم شيئا تجاه ضلالهم؛ ولأنهم كانوا أقرب الأمم عهدا بزمان النبي صلى الله عليه وسلم فهو كقول شعيب (وما قوم لوط منكم ببعيد) وكقول الله تعالى للمشركين (وإنها لبسبيل مقيم) وقوله (وإنهما ليأمام مبين) وقوله (وإنكم لتمرون عليهم مصبحين وبالليل أفلا تعقلون).

(قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد) [12]
قد كان لكم آية في فتية التقتا فئة تقتل في سبيل الله وأخرى
كافرة ترونهم مثلهم رأي العين والله يؤيد ب، نصره من يشاء إن
في ذلك لعبرة لأولى الأبصار [13]) استئناف ابتدائي، للانتقال من
الندارة إلى التهديد، ومن ضرب المثل لهم بأحوال سلفهم في
الكفر، إلى ضرب المثل لهم بسابق أحوالهم المؤذنة بأن أمرهم
صائر إلى زوال، وأن أمر الإسلام يستندك له صم الجبال. وحيء في
هذا التهديد بأطنب عبارة وأبلغها؛ لأن المقام مقام إطناب لمزيد
الموعظة، والتذكير بوصف يوم كان عليهم، يعلمونه. (والذين
كفروا) يحتمل أن المراد بهم المذكورون في قوله (إن الذين كفروا
لن تغني عنهم) فيجيء فيه ما تقدم والعدول عن ضمير (هم) إلى
الاسم الظاهر لاستقلال هذه الندارة.
والظاهر أن المراد بهم المشركون خاصة، ولذلك أعيد الاسم
الظاهر، ولم يؤت بالضمير بقرينة قوله بعده (قد كان لكم آية) إلى
قوله (ترونهم مثلهم رأي العين) وذلك مما شاهدته المشركون يوم
بدر.

وقد قيل: أريد بالذين كفروا خصوص اليهود، وذكروا لذلك سببا
رواه الواحدي، في أسباب النزول: أن يهود يثرب كانوا عاهدوا رسول
الله صلى الله عليه وسلم إلى مدة فلما أصاب المسلمين يوم أحد
ما أصابهم من النكبة. نقضوا العهد وانطلق كعب بن الأشرف في
ستين راكبا إلى أبي سفيان بمكة وقالوا لهم: لتكونن كلمتنا واحدة،
فلما رجعوا إلى المدينة أنزلت هذه الآية.
وروى محمد بن إسحاق: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما
غلب قريشا ببدر، ورجع إلى المدينة، جمع اليهود وقال لهم يا
معشر اليهود احذروا من الله مثل ما نزل بقريش وأسلموا فقد
عرفتم، أني نبي مرسل فقالوا يا محمد لا يغرنك أنك لقيت قوما
أغمارا لا معرفة لهم بالحرب فأصبت فيهم فرصة أما والله لو
قاتلناك لعرفت أنا نحن الناس فأنزل الله هذه الآية. وعلى هاتين
الروايتين فالغلب الذي أنذروا به هو فتح قريظة والنضير وخيبر،
وأیضا فالتهديد والوعيد شامل للفريقين في جميع الأحوال.
وعطف (بئس المهاد) على (ستغلبون) عطف الإنشاء على الخبر.
وقرأ الجمهور (ستغلبون وتحشرون) كليهما بتاء الخطاب وقرأه
حمزة، والكسائي، وخلف، بياء الغيبة، وهما وجهان فيما يحكى
بالقول لمخاطب، والخطاب أكثر: كقوله تعالى (ما قلت لهم إلا ما
أمرتني به أن اعبدوا الله وربي وربكم) ولم يقل ربك ربهم.

والخطاب في قوله (قد كان لكم آية) خطاب للذين كفروا، كما هو الظاهر؛ لأن المقام للمحاجة، فأعقب الإنذار والوعيد بإقامة الحجة. فيكون من جملة المقول، ويجوز أن يكون الخطاب للمسلمين، فيكون استئنافاً ناشئاً عن قوله ستغلبون؛ إذ لعل كثرة المخاطبين من المشركين، أو اليهود، أو كليهما، يثير تعجب السامعين من غلبهم فذكرهم الله بما كان يوم بدر.

والفتتان هما المسلمون والمشركون يوم بدر. والالتقاء: اللقاء، وصيغة الافتعال فيه للمبالغة، واللقاء مصادفة الشخص شخصاً في مكان واحد، ويطلق اللقاء على البروز للقتال كما في قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً فلا تولوهم الأدبار) وسيأتي. والالتقاء يطلق كذلك كقول أنيف بن زيان:

فلما التقينا بين السيف بيننا
عنا حفي سؤالها وهذه الآية تحتمل المعنيين.
وقوله (فئة تقاتل) تفصيل للفتتين، وهو مرفوع على أنه صدر جملة للاستئناف في التفصيل والتقسم، الوارد بعد الإجمال والجمع.
والفئة: الجماعة من الناس؛ وقد تقدم الكلام عليها في قوله تعالى (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) في سورة البقرة.
والخطاب في (ترونها) كالخطاب في قوله (قد كان لكم).

صفحة : 720

والرؤية هنا بصرية لقوله (رأي العين). والظاهر أن الكفار رأوا المسلمين يوم بدر عند اللقاء والتلاحم مثلي عددهم، فوق الرعب في قلوبهم فانهزموا. فهذه الرؤية جعلت آية لمن رأوها وتحققوا بعد الهزيمة أنهم كانوا واهمين فيما رأوه ليكون ذلك أشد حسرة لهم، وتكون هذه الرؤية غير الرؤية المذكورة في الأنفال بقوله (ويقلل لكم في أعينهم) فإن تلك يناسب أن تكون وقعت قبل التلاحم، حتى يتسخر المشركون بالمسلمين، فلا يأخذوا أهبتهم للقائم، فلما لاقوهم رأوهم مثلي عددهم فدخلهم الرعب والهزيمة، وتحققوا قلة المسلمين بعد انكشاف الملحمة فقد كانت إرادة القلة وإرادة الكثرة سببي نصر للمسلمين بعجيب صنع الله تعالى. وجوز أن يكون المسلمون رأوا المشركين مثلي عدد المؤمنين، وكان المشركون ثلاثة أمثالهم، فقللهم الله في أعين المسلمين لئلا يفشلوا؛ لأنهم قد علموا من قبل أن المسلم يغلب كافرين فلو علموا أنهم ثلاثة أضعافهم لخافوا الهزيمة، وتكون هذه الإراءة هي الإراءة المذكورة

في سورة الأنفال (وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا) ويكون ضمير الغيبة في قوله (مثلهم) راجعا للمسلمين على طريقة الالتفات، وأصله ترونهم مثلكم على أنه من المقول. وقرأ نافع وأبو جعفر ويعقوب: ترونهم بتاء الخطاب وقرأه الباقون بياء الغيبة: على أنه حال من (أخرى كافرة)، أو من (فئة تقاتل في سبيل الله) أي مثلي عدد المرئين، إن كان الرءون هم المشركين، أو مثلي عدد الرائيين، إن كان الرءون هم المسلمين؛ لأن كليهما جرى ضميره على الغيبة وكلتا الرؤيتين قد وقعت يوم بدر، وكل فئة علمت رؤيتها وتحديث بهاته الآية. وعلى هذه القراءة يكون العدول عن التعبير بفتنكم وفتنهم إلى قوله (فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة)، لقصد صلوحية ضمير الغيبة لكلتا الفئتين، فيفيد اللفظ آيتين على التوزيع، بطريقة التوجيه.

(و(رأى العين) مصدر مبين لنوع الرؤية: إذ كان (فعل رأى) يحتمل البصر والقلب، وإضافته إلى العين دليل على أنه يستعمل مصدرا لرأى القلبية، كيف والرأي اسم للعقل، وتشاركها فيها رأى البصرية، بخلاف الرؤية فخاصة بالبصرية.

وجملة (والله يؤيد بنصره من يشاء) تذييل؛ لأن تلك الرؤية كيفما فسرت تأييد للمسلمين، قال تعالى (وإذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلا ويقللكم في أعينهم ليقضي الله أمرا كان مفعولا). (زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعم والجرث ذلك متع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب[14]) استئناف نشأ عن قوله (لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم) إذ كانت إضافة أموال وأولاد إلى ضمير (هم) على أنها معلومة للمسلمين، قصد منه عظة المسلمين ألا يغتروا أولادهم بحال الذين كفروا فتعجبهم زينة الدنيا، وتلهيهم عن التهمم بها به الفوز في الآخرة، فإن التحذير يستدعي التحذير من البدايات، وقد صدر هذا الوعظ والتأديب ببيان مدخل هذه الحالة إلى النفوس، حتى يكونوا على أشد الحذر منها؛ لأن ما قرارته النفس ينساب إليها مع الأنفاس.

والتزيين تصيير الشيء زينا أي حسنا، فهو تحسين الشيء المحتاج إلى التحسين، وإزالة ما يعتره من القبح أو التشويه، ولذلك سمي الحلاق مزينا.

وقال امرؤ القيس:

تسعى

الحرب أول ما تكون فتية

بزينتها لكل جهول فالزينة هي ما في الشيء من المحاسن: التي ترغب الناظرين في اقتنائه، قال تعالى (تريد زينة الحياة الدنيا).

وكلمة زين قليلة الدوران في كلام العرب مع حسنها وخفتها قال
عمر بن أبي ربيعة:

أزمت خلتي مع الفجر بينا
جلل الله ذلك الوجه زينا وفي حديث سنن أبي داود: أن أبا برزة الأسلمي
دخل على عبيد الله بن زياد وقد أرسل إليه ليسأله عن حديث
الحوض فلما دخل أبو برزة قال عبيد الله لجلسائه: إن محمدكم
هذا الدحداح. قال أبو برزة: ما كنت أحسب أني أبقي في قوم
يعيرونني بصحبة محمد . فقال عبيد الله إن صحبة محمد لك زين
غير شين .

صفحة : 721

والشهوات جمع شهوة، وأصل الشهوة مصدر شهى كرضي،
والشهوة بزنة المرة، وأكثر استعمال مصدر شهى أن يكون بزنة
المرة. وأطلقت الشهوات هنا على الأشياء المشتهاة على وجه
المبالغة في قوة الوصف، وتعليق التزيين بالحب جرى على خلاف
مقتضى الظاهر؛ لأن المزين للناس هو الشهوات، أي المشتهايات
نفسها، لا حبها، فإذا زينت لهم أحبوها؛ فإن الحب ينشأ عن
الاستحسان، وليس الحب بمزين، وهذا إيجاز يغني عن أن يقال
زينت للناس الشهوات فأحبوها، وقد سكت المفسرون عن وجه نظم
الكلام بهذا التعليق.

والوجه عندي إما أن يجعل (حب الشهوات) مصدرا نائبا عن مفعول
مطلق، مبينا لنوع التزيين: أي زين لهم تزيين حب، وهو أشد
التزيين، وجعل المفعول المطلق نائبا عن الفاعل، وأصل الكلام: زين
للناس الشهوات حبا، فحول وأضيف إلى النائب عن الفاعل، وجعل
نائبا عن الفاعل، كما جعل مفعولا في قوله تعالى (فقال إني أحببت
حب الخير عن ذكر ربي). وإما أن يجعل حب مصدرا بمعنى
المفعول، أي محبوب الشهوات أي الشهوات المحبوبة. وإما أن يجعل
زين كناية مرادا به لازم التزيين وهو إقبال النفس على ما في
المزين من المستحسنات مع ستر ما فيه من الأضرار، فعبر عن
ذلك بالتزيين، أي تحسين ما ليس بخالص الحسن فإن مشتهايات
الناس تشمل على أمور ملائمة مقبولة، وقد تكون في كثير منها
مضار، أشهدا أنها تشغل عن كمالات كثيرة فلذلك كانت كالشيء
المزين تغطي نقائصه بالمزينات، وبذلك لم يبق في تعليق زين بحب
إشكال.

وحذف فاعل التزيين لخفائه عن إدراك عموم المخاطبين، لأن ما يدل على الغرائز والسجايا، لما جهل فاعله في متعارف العموم، كان الشأن إسناد أفعاله للمجهول: كقولهم عني بكذا، واضطر إلى كذا، لا سيما إذا كان المراد الكناية عن لازم التزيين، وهو الإغضاء عما في المزين من المساوي؛ لأن الفاعل لم يبق مقصودا بحال، والمزين في نفس الأمر هو إدراك الإنسان الذي أحب الشهوات، وذلك أمر جبلي جعله الله في نظام الخلقة قال تعالى (وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون).

ولما رجع التزيين إلى انفعال في الجبلة، كان فاعله على الحقيقة هو خالق هذه الجبلات، فالمزين هو الله بخلقه لا بدعوته، وروي مثل هذا عن عمر بن الخطاب، وإذا التفتنا إلى الأسباب القريبة المباشرة. كان المزين هو ميل النفس إلى المشتهى، أو ترغيب الداعين إلى تناول الشهوات: من الخلان والقرناء، وعن الحسن: المزين هو الشيطان، وكأنه ذهب إلى أن التزيين بمعنى التسويل والترغيب بالوسوسة للشهوات الذميمة والفساد، وقصره على هذا وهو بعيد لأن تزيين هذه الشهوات في ذاته قد يوافق وجه الإباحة والطاعة، فليس يلزمها تسويل الشيطان إلا إذا جعلها وسائل للحرام، وفي الحديث قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر. فقال: أرايتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر، فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر وسياق الآية تفضيل معالي الأمور وصالح الأعمال على المشتتهيات المخلوطة أنواعها بحلال منها وحرام، والمعرضة للزوال، فإن الكمال بتزكية النفس لتبلغ الدرجات القدسية، وتناول النعيم الأبدي العظيم، كما أشار إليه قوله (ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المآب).

وبيان الشهوات بالنساء والبنين وما بعدهما، بيان بأصول الشهوات البشرية: التي تجمع مشتتهيات كثيرة، والتي لا تختلف باختلاف الأمم والعصور والأقطار، فالميل إلى النساء مركز في الطبع، وضعه الله تعالى لحكمة بقاء النوع بداعي طلب التناسل؛ إذ المرأة هي موضع التناسل، فجعل ميل الرجل إليها في الطبع حتى لا يحتاج بقاء النوع إلى تكلف ربما تعقبه سامة، وفي الحديث: ما تركت بعدي فتننة أشد على الرجال من فتننة النساء ولم يذكر الرجال لأن ميل النساء إلى الرجال أضعف في الطبع، وإنما تحصل المحبة منهن للرجال بالإلف والإحسان.

ومحبة الأبناء أيضا في الطبع: إذ جعل الله في الوالدين. من الرجال والنساء، شعورا وجدانيا يشعر بأن الولد قطعة منهما، ليكون ذلك مدعاة إلى المحافظة على الولد الذي هو الجيل المستقبل، وبقائه بقاء النوع، فهذا بقاء النوع بحفظه من الاضمحلال المكتوب عليه، وفي الولد أيضا حفظ للنوع من الاضمحلال العارض بالاعتداء على الضعيف من النوع؛ لأن الإنسان يعرض له الضعف، بعد القوة، فيكون ولده دافعا عنه عدا من يعتدي عليه، فكما دفع الوالد عن ابنه في حال ضعفه، يدفع الولد عن الوالد في حال ضعفه.

والذهب والفضة شهوتان بحسن منظرهما وما يتخذ منهما من حلي للرجال والنساء، والنقدان منهما: الدنانير والدراهم، شهوة لما أودع الله في النفوس منذر العصور المتوغلة في القدم من حب النقود التي بها دفع أعواض الأشياء المحتاج إليها.

(والقناطر) جمع قنطار وهو ما يزن مائة رطل، وأصله معرب قيل عن الرومية اللاتينية الشرقية كما نقله النقاش عن الكلبي، وهو الصحيح؛ فإن أصله في اللاتينية كينتال وهو مائة رطل. وقال ابن سده: هو معرب عن السريانية. فما في الكشاف في سورة النساء أن القنطار مأخوذ من قنطرت الشيء إذا رفعت، تكلف. وقد كان القنطار عند العرب، وزنا ومقدارا، من الثروة، يبلغه بعض المثرين: وهو لأن يبلغ ماله مائة رطل فضة، ويقولون: قنطر الرجل إذا بلغ ماله قنطارا وهو اثنا عشر ألف دينار أي ما يساوي قنطارا من الفضة، وقد يقال: هو مقدار مائة ألف دينار من الذهب.

(والمقنطرة) أريد بها هنا المضاعفة المتكاثرة، لأن اشتقاق الوصف من اسم الشيء الموصوف، إذا اشتهر صاحب الاسم بصفة، يؤذن ذلك الاشتقاق بمبالغة في الحاصل به كقولهم: ليل أيل، وظل ظليل، وداهية دهياء، وشعر شاعر، وإبل مؤبلة، وآلاف مؤلفة.

(والخيل) محبوبة مرغوبة، في العصور الماضية وفيما بعدها، لم ينسها ما تفنن فيه البشر من صنوف المراكب برا وبحرا وجوا، فالأمم المتحضرة اليوم مع ما لديهم من القطارات التي تجري بالبخار والكهرباء على السكك الحديدية، ومن سفائن البحر العظيمة التي تسيرها آلات البخار، ومن السيارات الصغيرة المسيرة باللوالب تحركها حرارة النفط المصفى، ومن الطائرات في الهواء مما لم يبلغ إليه البشر في عصر مضى، كل ذلك لم يغن الناس عن ركوب ظهور الخيل، وجر العربات بمطهات الأفراس، والعناية بالمسابقة بين الأفراس.

وذكر الخيل لتواطؤ نفوس أهل البذخ علم محبة ركوبها، قال امرؤ القيس:

كأنني لم أركب جوادا للذة و(المسومة) الأظهر فيه ما قيل: إنه الراحية، فهو مشتق من السوم وهو الرعي، يقال: أسام الماشية إذا رعى بها في المرعى، فتكون مادة فعل للتكثير أي التي ترك في المراعي مددا طويلة وإنما يكون ذلك لسعة أصحابها وكثرة مراعيهم، فتكون خيلهم مكرمة في المروج والرياض وفي الحديث في ذكر الخيل فأطال لها في مرج أو روضة .
وقيل: المسومة من السومة بضم السين وهي السمة أي العلامة من صوف أو نحوه، وإنما يجعلون لها ذلك تنويها بكرمها وحسن بلائها في الحرب، قال العتابي:

ولولاهن قد سومت مهري
الرحمان للضعفاء كاف يريد جعلت له سومة أفراس الجهاد أي علامتها وقد تقدم اشتقاق السمة والسومة عند قوله تعالى (تعرفهم بسماهم) في سورة البقرة.

(والأنعام) زينة لأهل الوبر قال تعالى (ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون)، وفيها منافع عظيمة أشار إليها قوله تعالى (والأنعام خلقها لكم فيها دفء) الآيات في سورة النحل، وقد لا تتعلق شهوات أهل المدن بشدة الإقبال على الأنعام لكنهم يحبون مشاهدتها، ويعنون بالارتياح إليها إجمالا.
(والحرث) أصله مصدر حرث الأرض إذا شقها بآلة ليزرع فيها أو يغرس، وأطلق هذا المصدر على المحروث فصار يطلق على الجنات والحوائط وحقول الزرع، وتقدم عند قوله تعالى (نساؤكم حرث لكم) في سورة البقرة وعند قوله (ولا تسقي الحرث) فيها.

صفحة : 723

والإشارة بقوله (ذلك متاع الحياة الدنيا) إلى جميع ما تقدم ذكره. وأفرد كاف الخطاب لأن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم أو لغير معين، على أن علامة المخاطب الواحد هي الغالب في الاقتران بأسماء الإشارة لإرادة البعد، والبعد هنا بعد مجازي بمعنى الرفعة والنفاسة.

والمَتَاع مؤذن بالقلّة وهو ما يستمتع به مدة. ومعنى (والله عنده حسن المآب) أن ثواب الله خير من ذلك. والمآب: المرجع، وهو هنا مصدر، مفعول من أب يؤوب، وأصله مأوب نقلت حركة الواو إلى الهمزة، وقلبت الواو ألفا، والمراد به العاقبة في الدنيا والآخرة.

(قل أُوْنِبْنُكُمْ بِخَيْرٍ مِنْ ذَلِكُمْ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَأَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَرِضْوَانٌ مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ [15]) الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا إِنَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ [16] الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَانِتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالسَّحَارِ [16]) (استئناف بياني، فإنه نشأ عن قوله (زين للناس) المقتضي أن الكلام مسوق مساق الغض من هذه الشهوات. وافتتح الاستئناف بكلمة (قل) للاهتمام بالمقول، والمخاطب بقل النبي صلى الله عليه وسلم. والاستفهام للعرض تشويقاً من نفوس المخاطبين إلى تلقي ما سيقص عليهم كقوله تعالى (هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم) الآية.

وقرأ نافع، وابن كثير، وأبو عمرو، وأبو جعفر، ورويس عن يعقوب: (أُوْنِبْنُكُمْ) بتسهيل الهمزة الثانية واوا. وقرأه ابن عامر، وحمزة، وعاصم، والكسائي، وروح عن يعقوب، وخلف: بتحقيق الهمزتين. وجملة (الذين اتقوا عند ربهم جنات) مستأنفة وهي المنبأ به، ويجوز أن يكون (الذين اتقوا) متعلقاً بقوله (خير)، و(جنات) مبتدأ محذوف الخبر: أي لهم، أو خبراً لمبتدأ محذوف. وقد ألغى ما يقابل شهوات الدنيا في ذكر نعيم الآخرة؛ لأن لذة البنين ولذة المال هنالك مفقودة، للاستغناء عنها، وكذلك لذة الخيل والأنعام؛ إذ لا دواب في الجنة، فبقي ما يقابل النساء والحرث، وهو الجنات والأزواج، لأن بهما تمام النعيم والتأنس، وزيد عليهما رضوان الله الذي حرمه من جعل حظه لذات الدنيا وأعرض عن الآخرة. ومعنى المطهرة المنزهة مما يعتري نساء البشر مما تشمئز منه النفوس، فالطهارة هنا حسية ومعنوية.

وعطف (رضوان من الله) على ما أعد للذين اتقوا عند الله: لأن رضوانه أعظم من ذلك النعيم المادي؛ لأن رضوان الله تقريب روحاني قال تعالى (ورضوان من الله أكبر). وقرأ الجمهور: (رضوان) بكسر الراء وقرأه أبو بكر عن عاصم: بضم الراء وهما لغتان.

وأظهر اسم الجلالة في قوله (ورضوان من الله)، دون أن يقول (رضوان منه أي من ربهم: لما في اسم الجلالة من الإيماء إلى عظمة ذلك الرضوان).

وجملة (والله بصير بالعباد) اعتراض لبيان الوعد أي أنه عليم بالذين اتقوا ومراتب تقواهم، فهو يجازيهم، ولتضمن بصير معنى عليم عدي بالباء. وإظهار اسم الجلالة في قوله (والله بصير بالعباد) لقصد استقلال الجملة لتكون كالمثل.

وقوله (الذين يقولون) عطف بيان (للذين اتقوا) وصفهم بالتقوى وبالتوجه إلى الله تعالى بطلب المغفرة. ومعنى القول هنا الكلام

المطابق للواقع في الخبر، والجاري على فرط الرغبة في الدعاء، في قولهم (فاغفر لنا ذنوبنا) الخ، وإنما يجري كذلك إذا سعى الداعي في وسائل الإجابة وترقيتها بأسبابها التي ترشد إليها التقوى، فلا يجازى هذا الجزاء من قال ذلك بفمه ولم يعمل له.

صفحة : 724

وقوله (الصابرين والصادقين) الآية صفات (للذين اتقوا)، أو صفات للذين يقولون، والظاهر الأول. وذكر هنا أصول فضائل صفات المتدينين: وهي الصبر الذي هو ملاك فعل الطاعات وترك المعاصي. والصدق الذي هو ملاك الاستقامة وبث الثقة بين أفراد الأمة. والقنوت، وهو ملازمة العبادات في أوقاتها وإتقانها وهو عبادة نفسية جسدية. والإنفاق وهو أصل إقامة أود الأمة بكفاية حاج المحتاجين، وهو قرينة مالية والمال شقيق النفس. وزاد الاستغفار بالأسحار وهو الدعاء والصلاة المشتملة عليه في أواخر الليل، والسحر سدس الليل الأخير؛ لأن العبادة فيد أشد إخلاصاً، لما في ذلك الوقت من هدوء النفوس، ولدلالته على اهتمام صاحبه بأمر آخرته، فاختر له هؤلاء الصادقون آخر الليل لأنه وقت صفاء السرائر، والتجرد عن الشواغل.

وعطف الصفات في قوله: (الصابرين)، وما بعده: سواء كان قوله (الصابرين) صفة ثانية، بعد قوله (الذين يقولون)، أم كان ابتداء الصفات بعد البيان طريقة ثانية من طريقتي تعداد الصفات في الذكر في كلامهم، فيكون، بالعطف وبدونه، مثل تعدد الأخبار والأحوال؛ إذ ليست حروف العطف بمقصورة على تشريك الذوات. وفي الكشف؛ أن في عطف الصفات نكتة زائدة على ذكرها بدون العطف وهي الإشارة إلى كمال الموصوف في كل صفة منها، وأحال تفصيله على ما تقدم له في قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) مع أنه لم يبين هنالك شيئاً من هذا، وسكت الكاتبون عن بيان ذلك هنا وهناك، وكلامه يقتضي أن الأصل عنده في تعدد الصفات والأخبار ترك العطف فلذلك يكون عطفها مؤذناً بمعنى خصوصي، يقصد البليغ، ولعل وجهه أن شأن حرف العطف أن يستغنى به عن تكرير العامل فيناسب المعمولات، وليس كذلك الصفات، فإذا عطفت فقد نزلت كل صفة منزلة ذات مستقلة، وما ذلك إلا لقوة الموصوف في تلك الصفة، حتى كأن الواحد صار عدداً، كقولهم واحد كالف، ولا أحسب لهذا الكلام تسليماً. وقد تقدم

عطف الصفات عند قوله تعالى (والذين يؤمنون بما أنزل إليك) في سورة البقرة.

(شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط لا إله إلا هو العزيز الحكيم[18]) استئناف وتمهيد لقوله (إن الدين عند الله الإسلام) ذلك أن أساس الإسلام هو توحيد الله. وإعلان هذا التوحيد، وتخليصه من شوائب الإشراك، وفيه تعريض بالمشركين وبالنصارى واليهود، وإن تفاوتوا في مراتب الإشراك، وفيه ضرب من رد العجز على الصدر: لأنه يؤكد ما افتتحت به السورة من قوله (الله لا إله إلا هو الحي القيوم نزل عليك الكتاب بالحق).

والشهادة حقيقتها خبر يصدق به خبر مخبر وقد يكذب به خبر آخر كما تقدم عند قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) في سورة البقرة. وإذ قد كان شأنه أن يكون للتصديق والتكذيب في الحقوق، كان مظنة اهتمام المخبر به والتثبت فيه، فلذلك أطلق مجازا على الخبر الذي لا ينبغي أن يشك فيه قال تعالى (والله يشهد إن المنافقين لكاذبون) وذلك على سبيل المجاز المرسل بعلاقة التلازم، فشهادة الله تحقيقه وحدانيته بالدلائل التي نصبها على ذلك، وشهادة الملائكة تحقيقهم ذلك فيما بينهم، وتبليغ بعضهم ذلك إلى الرسل، وشهادة أولي العلم تحقيقهم ذلك بالحجج والأدلة.

فإطلاق الشهادة على هذه الأخبار مجاز بعلاقة اللزوم، أو تشبيه الأخبار بالإخبار أو المخبر بالمخبر، ولك أن تجعل (شهد) بمعنى بين وأقام الأدلة، شبه إقامة الأدلة على وحدانيته: من إيجاد المخلوقات ونصب الأدلة العقيلة، بشهادة الشاهد بتصديق الدعوى في البيان والكشف على طريق الاستعارة التبعية، وبين ذلك الملائكة بما نزلوا به من الوحي على الرسل، وما نطقوا به من محامد، وبين ذلك أولو العلم بما أقاموا من الحجج على الملاحدة، ولك أن تجعل شهادة الله بمعنى الدلالة ونصب الأدلة، وشهادة الملائكة وأولي العلم بمعنى آخر وهو الإقرار أو بمعنيين: إقرار الملائكة، واحتجاج أولي العلم، ثم تبنيه على استعمال شهد في معان مجازية، مثل: (إن الله وملائكته يصلون)، أو على استعمال شهد في مجاز أعم، وهو الإظهار، حتى يكون نصب الأدلة والإقرار والاحتجاج من أفراد ذلك العام، بناء على عموم المجاز.

صفحة : 725

وانتصب (قائما بالقسط) على الحال من الضمير في قوله (إلا هو) أي شهد بوحدانيته وقيامه بالعدل، ويجوز أن يكون حالا من اسم

الجلالة من قوله (شهد الله) فيكون حالا مؤكدة لمضمون شهد؛ لأن الشهادة هذه قيام بالقسط، فالشاهد بها قائم بالقسط، قال تعالى (كونوا قوامين لله شهداء بالقسط). وزعم ابن هشام في الباب الرابع: أن كونه حالا مؤكدة وهم، وعمله بما هو وهم، وقد ذكر الشيخ محمد الرصاع جريان بحث في إعراب مثل هذه الحال في سورة الصف في درس شيخه محمد ابن عقاب. والقيام هنا بمعنى المواظبة كقوله (أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) وقوله (ليقوم الناس بالقسط) وتقول: الأمير قائم بمصالح الأمة، كما تقول: ساهر عليها، ومنه (إقام الصلاة) وقول أيمن بن خريم الأنصاري:

أقامت غزاة سوق الضراب
العراقين حولا قميطا وهو في الجميع تمثيل.

والقسط: العدل وهو مختصر من القسطاس بضم القاف روى البخاري عن مجاهد أنه قال: القسطاس: العدل بالرومية وهذه الكلمة ثابتة في اللغات الرومية وهي من اللاتينية، ويطلق القسط والقسطاس على الميزان، لأنه آلة للعدل قال تعالى (وزنوا بالقسطاس المستقيم) وقال (ونضع الموازين القسط ليوم القيامة). وقد أقام الله القسط في تكوين العوالم على نظمها، وفي تقدير بقاء الأنواع، وإيداع أسباب المدافعة في نفوس الموجودات، وفيما شرع للبشر من الشرائع في الاعتقاد والعمل: لدفع ظلم بعضهم بعضا، وظلمهم أنفسهم، فهو القائم بالعدل سبحانه، وعدل الناس مقتبس من محاكاة عدله.

وقوله (لا إله إلا هو) تمجيد وتصديق، نشأ عن شهادة الموجودات كلها له بذلك فهو تلقين الإقرار له بذلك على نحو قوله تعالى (إن الله وملائكته يصلون على النبي يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما) أي اقتداء بالله وملائكته، على أنه يفيد مع ذلك تأكيد الجملة السابقة، ويمهد لوصفه تعالى بالعزيم الحكيم. (إن الدين عند الله الإسلام) قرأ جمهور القراء (إن الدين) بكسر همزة إن فهو استئناف ابتدائي لبيان فضيلة هذا الدين بأجمع عبارة وأجزها.

وهذا شروع في أول غرض أنزلت فيه هذه السورة: غرض محاجة نصارى نجران، فهذا الاستئناف من مناسبات افتتاح السورة بذكر تنزيل القرآن والتوراة والإنجيل، ثم بتخصيص القرآن بالذكر وتفضيله بأن هديه يفوق هدي ما قبله من الكتب، إذ هو الفرقان، فإن ذلك أس الدين القويم، ولما كان الكلام المتقدم مشتملا على تعريض باليهود والنصارى الذي كذبوا بالقرآن، وإبطال لقول وفد نجران لما طلب منهم الرسول صلى الله عليه وسلم الإسلام أسلمنا قبلك

فقال لهم كذبتهم روى الواحدي، ومحمد بن إسحاق: أن وفد نجران لما دخلوا المسجد النبوي تكلم السيد والعاقب فقال لهما رسول الله أسلما قالا قد أسلمنا قبلك قال كذبتما، يمنعكما من الإسلام دعاؤكما لله ولدا، وعبادتكما الصليب ، ناسب أن ينوه بعد ذلك بالإسلام الذي جاء به القرآن، ولذلك عطف على هذه الجملة قوله (وما اختلف الذين أتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءهم العلم). واعلم أن جمل الكلام البليغ لا يخلو انتظامها عن المناسبة، وإن كان بعضها استئنافا، وإنما لا تطلب المناسبة في المحادثات والاقتضابات.

وتوكيد الكلام بأن تحقيق لما تضمنه من حصر حقيقة الدين عند الله في الإسلام: أي الدين الكامل. وقرأ الكسائي (أن الدين) يفتح همزة أن على أنه بدل من (أنه لا إله إلا هو)، أي شهد الله بأن الدين عند الله الإسلام،

صفحة : 726

والدين: حقيقته في الأصل الجزاء، ثم صار حقيقة عرفية يطلق على: مجموع عقائد وأعمال يلقتها رسول من عند الله ويعد العاملين بها بالنعيم والمعرضين عنها بالعقاب. ثم أطلق على ما يشبه ذلك مما يضعه بعض زعماء الناس من تلقاء عقله فتلتزمه طائفة من الناس. وسمي الدين دينا لأنه يترقب منه متبعه الجزاء عاجلا أو آجلا، فما من أهل دين إلا وهم يترقبون جزاء من رب ذلك الدين، فالمشركون يطمعون في إعانة الآلهة ووساطتهم ورضاهم عنهم، ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله، وقال أبو سفيان يوم أحد: أعل هبل. وقال يوم فتح مكة لما قال له العباس: أما أن لك أن تشهد أن لا إله إلا الله: (لقد علمت أن لو كان معه إله غيره لقد أغنى عني شيئا). وأهل الأديان الإلهية يترقبون الجزاء الأوفى في الدنيا والآخرة، فأول دين إلهي كان حقا وبه كان اهتداء الإنسان، ثم طرأت الأديان المكذوبة، وتشبهت بالأديان الصحيحة، قال الله تعالى تعليما لرسوله (لكم دينكم ولي دين) وقال (ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك).

وقد عرف العلماء الدين الصحيح بأنه (وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير باطنا وظاهرا). والإسلام علم بالغلبة على مجموع الدين الذي جاء به محمد صلى الله عليه وسلم، كما أطلق على ذلك الإيمان أيضا، ولذلك لقب أتباع هذا الدين بالمسلمين وبالمؤمنين، وهو الإطلاق المراد به هنا، وهو تسمية بمصدر أسلم إذا أذعن ولم يعاند إذعانان عن اعتراف

بحق لا عن عجز، وهذا اللقب أولى بالإطلاق على هذا الدين من لقب الإيمان؛ لأن الإسلام هو المظهر البين لمتابعة الرسول فيما جاء به من الحق، واطراح كل حائل يحول دون ذلك، بخلاف الإيمان فإنه اعتقاد قلبي، ولذلك قال الله تعالى (هو سماكم المسلمين) وقال (فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني) ولأن الإسلام لا يكون إلا عن اعتقاد لأن الفعل أثر الإدراك، بخلاف العكس فقد يكون الاعتقاد مع المكابرة.

وربما أطلق الإسلام على خصوص الأعمال؛ والإيمان على الاعتقاد، وهو إطلاق مناسب لحالتي التفكيك بين الأمرين في الواقع، كما في قوله تعالى، خطابا لقوم أسلموا مترددين (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم)، أو التفكيك في تصوير الماهية عند التعليم لحقائق المعاني الشرعية أو اللغوية كما وقع في حديث جبريل: من ذكر معنى الإيمان، والإسلام، والإحسان. والتعريف في الدين تعريف الجنس، إذ لا يستقيم معنى العهد الخارجي هنا وتعريف الإسلام تعريف العلم بالغلبة: لأن الإسلام صار علما بالغلبة على الدين المحمدي.

فقوله: (إن الدين عند الله الإسلام) صيغة حصر، وهي تقتضي في اللسان حصر المسند إليه، وهو الدين، في المسند، وهو الإسلام، على قاعدة الحصر بتعريف جزئي الجملة، أي لا دين إلا الإسلام، وقد أكد هذا الانحصار بحرف التوكيد.

وقوله (عند الله) وصف للدين، والعندية عندية الاعتبار والاعتناء وليست عندية علم: فأفاد، أن الدين الصحيح هو الإسلام، فيكون قصرا للمسند إليه باعتبار قيد فيه، لا في جميع اعتباراته: نظير قول الخنساء:

إذا قبح البكاء على قتيل رأيت

بكاءك الحسن الجميلا فحصرت الحسن في بكائه قاعدة أن المقصور هو الحسن لأنه هو المعرف باللام، وهذا الحصر باعتبار التقييد بوقت قبح البكاء على القتلى وهو قصر حسن بكائها على ذلك الوقت، ليكون لبكائها على صخر مزية زائدة على بكاء القتلى المتعارف وإن أبي اعتبار القصر في البيت أصلا صاحب المطول. وإذ قد جاءت أديان صحيحة أمر الله بها فالحصر مؤول: إما باعتبار أن الدين الصحيح عند الله، حين الإخبار، وهو الإسلام، لأن الخبر ينظر إلى وقت الإخبار؛ إذ الأخبار كلها حقائق في الحال، ولا شك أن وقت الإخبار ليس فيه دين صحيح غير الإسلام؛ إذ قد عرض لبقية الأديان الإلهية، من خلط الفاسد بالصحيح، ما اختل لأجله مجموع الدين، وإما باعتبار الكمال عند الله فيكون القصر باعتبار سائر الأزمان والعصور؛ إذ لا أكمل من هذا الدين، وما تقدمه من

الأديان لم يكن بالغا غاية المراد من البشر في صلاح شؤونهم، وهذا المعنى أولى محملي الآية، لأن مفاده أعم، وتعبيره عن حاصل صفة دين الإسلام تجاه بقية الأديان الإلهية أتم.

صفحة : 727

ذلك أن مراد الله تعالى من توجيه الشرائع وإرسال الرسل، ليس مجرد قرع الأسماع بعبارات التشريع أو التذوق لدقائق تراكيبه، بل مراد الله تعالى مما شرع للناس هو عملهم بتعاليم رسله وكتبه، ولما كان المراد من ذلك هو العمل، فجعل الله الشرائع مناسبة لقابليات المخاطبين بها، وجارية على قدر قبول عقولهم ومقدرتهم، ليتمكنوا من العمل بها بدوام وانتظام، فلذلك كان المقصود من التدين أن يكون ذلك التعليم الديني دأبا وعادة لمنتحليه، وحيث النفوس لا تستطيع الانصياع إلى ما لا يتفق مع مدركاتها، لا جرم تعين مراعاة حال المخاطبين في سائر الأديان، ليتمكن للأمم العمل بتعاليم شرائعها بانتظام ومواظبة.

وقد كانت أحوال الجماعات البشرية، في أول عهود الحضارة، حالات عكوف على عوائد وتقاليد بسيطة، ائتلفت رويدا على حسب دواعي الحاجات، وما تلك الدواعي، التي تسببت في ائتلاف تلك العوائد، إلا دواع غير منتشرة؛ لأنها تنحصر فيما يعود على الفرد بحفظ حياته، ودفع الآلام عنه، ثم بحفظ حياة من يرى له مزيد اتصال به، وتحسين حاله، فبذلك ائتلف نظام الفرد، ثم نظام العائلة، ثم نظام العشيرة، وهاته النظم المتقاربة هي نظم متساوية الأشكال؛ إذ كلها لا يعدو حفظ الحياة، بالغذاء والدفاع عن النفس، ودفع الآلام بالكساء والمسكن والزواج، والانتصار للعائلة وللقبيلة؛ لأن بها الاعتزاز، ثم ما نشأ عن ذلك من تعاون الآحاد على ذلك، بإعداد المعدات؛ وهو التعاوض والتعامل، فلم تكن فكرة الناس تعدو هذه الحالة، وبذلك لم يكن لأحد الجماعات شعور بما يجري لدى جماعة أخرى، فضلا عن التفكير في اقتباس إحداها مما يجري لدى غيرها، وتلك حالة قناعة العيش، وقصور الهمة وانعدام الدواعي فإذا حصلت الأسباب الأنفة عد الناس أنفسهم في منتهى السعادة.

وكان التباعد بين الجماعات في المواطن مع مشقة التواصل، وما يعرض في ذلك من الأخطار والمتاعب، حائلا عن أن يصادفهم ما يوجب اقتباس الأمم بعضها عن بعض وشعور بعضها بأخلاق بعض، فصار الصارف عن التعاون في الحضارة الفكرية مجموع حائلين: عدم الداعي، وانسداد وسائل الصدفة، اللهم إلا ما يعرض من وفادة

وافد، أو اختلاط في نجعة أو موسم، على أن ذلك إن حصل فسرعان ما يطرأ عليه النسيان، فيصبح في خبر كان. فكيف يرجى من أقوام، هذه حالهم، أن يدعوهم الداعي إلى صلاح في أوسع من دوائر مدركاتهم، ومتقارب تصور عقولهم، أليسوا إذا جاءهم مصلح كذلك لبسوا له جلد النمر، فأحسن من سوء الطاعة حرق الجمر، لذلك لم تتعلق حكمة الله تعالى، في قديم العصور، بتشريع شريعة جامعة صالحة لجميع البشر، بل كانت الشرائع تأتي إلى أقوام معينين؛ وفي حديث مسلم، في صفة عرض الأمم للحساب أن رسول الله قال: فيجيء النبي ومعه الرهط، والنبي ومعه الرجل والرجلان، والنبي وليس معه أحد وفي رواية البخاري فجعل النبي والنبيا يمشون معهم الرهط الحديث. وبقي الحق في خلال ذلك مشاعا بين الأمم، ففي كل أمة تجد سدادا وأفنا، وبعض الحق لم يزل مخبوءا لم يسفر عنه البيان. ثم أخذ البشر يتعارفون بسبب الفتوح والهجرة، وتقاتلت الأمم المتقاربة المنازل، فحصل للأمم حظ من الحضارة، وتقاربت العوائد، وتوسعت معلوماتهم، وحضارتهم، فكانت من الشرائع الإلهية: شريعة إبراهيم عليه السلام، ومن غيرها شريعة حمورابي في العراق، وشريعة البراهمة، وشريعة المصريين، التي ذكرها الله تعالى في قوله (ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك.). ثم أعقبتها شريعة إلهية كبرى وهي شريعة موسى عليه السلام التي اختلط أهلها بأمم كثيرة في مسيرهم في التيه وما بعده، وجاورتها أو أعقبتها شرائع مثل شريعة زرادشت في الفرس، وشريعة كنفشيوس في الصين، وشريعة سولون في اليونان. وفي هذه العصور كلها لم تكن إحدى الشرائع عامة الدعوة، وهذه أكبر الشرائع وهي الموسوية لم تدع غير بني إسرائيل ولم تدع الأمم الأخرى التي مرت عليها، وامتزجت بها، وصاهرتها، وكذلك جاءت المسيحية مقصورة على دعوة بني إسرائيل حتى دعا الناس إليها القديس بولس بعد المسيح بنحو ثلاثين سنة.

صفحة : 728

إلى أن كان في القرن الرابع بعد المسيح حصول تقابس وتمازج بين أصناف البشر في الأخلاق والعائد، بسببين: اضطراري، واختياري. أما الاضطراري فذلك أنه قد ترامت الأمم بعضها على بعض، واتجه أهل الشرق إلى الغرب، وأهل الغرب إلى الشرق، بالفتوح العظيمة الواقعة بين الفرس والروم، وهما يومئذ قطبا العالم، بما يتبع كل

واحدة من أمم تنتمي إلى سلطانها، فكانت الحرب سجلا بين الفريقيين، وتوالت أزمانا طويلة.

وأما الاختياري فهو ما أبقاه ذلك التمازج من مشاهدة أخلاق وعوائد، حسنت في أعين رائيها، فاقتبسوها، وأشياء قبحت في أعينهم، فحذروها، وفي كلتا الحالتين نشأت يقظة جديدة، وتأسست مدنيات متفننة، وتهيات الأفكار إلى قبول التغييرات القوية، فتهيات جميع الأمم إلى قبول التعاليم الغربية عن عوائدها وأحوالها، وتساوت الأمم وتقاربت في هذا المقدار، وإن تفاوتت في الحضارة والعلوم تفاوتتا ربما كان منه ما زاد بعضها تهيتوا لقبول التعاليم الصحيحة، وقهقر بعضا عن ذلك بما داخلها من الإعجاب بمبلغ علمها، أو العكوف والإلف على حضارتها.

فبلغ الأجل المراد والمعين لمجيء الشريعة الحق الخاتمة العامة. فأظهر الله دين الإسلام في وقت مناسب لظهوره، واختار أن يكون ظهوره بين ظهري أمة لم تسبق لها سابقة سلطان، ولا كانت ذات سيادة يومئذ على شيء من جهات الأرض، ولكنها أمة سلمها الله من معظم رعونات الجماعات البشرية، لتكون أقرب إلى قبول الحق، وأظهر هذا الدين بواسطة رجل منها، لم يكن من أهل العلم، ولا من أهل الدولة، ولا من ذرية ملوك، ولا اكتسب خبرة سابقة بهجرة أو مخالطة، ليكون ظهور هذا الحق الصريح، والعلم الصحيح، من مثله آية على أن ذلك وحي من الله نفع به عباده. ثم جعل أسس هذا الدين متباعدة عن ذميم العوائد في الأمم، حتى الأمة التي ظهر بينها، وموافقة للحق ولو كان قد سبق إليه أعداؤها، وكانت أصوله مبنية على الفطرة بمعنى ألا تكون ناظرة إلا إلى ما فيه الصلاح في حكم العقل السليم، غير مأسور للعوائد ولا للمذاهب، قال تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون) قال الشيخ أبو علي ابن سينا الفطرة أن يتوهم الإنسان نفسه حصل في الدنيا دفعه وهو عاقل، لم يسمع رأيا، ولم يعتقد مذهبا، ولم يعاشر أمة، لكنه شاهد المحسوسات، ثم يعرض على ذهنه الأشياء شيئا فشيئا فإن أمكنه الشك في شيء فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشك فيه فالفطرة توجهه، وليس كل ما توجهه الفطرة بصادق، بل الصادق منه ما تشهد به فطرة القوة التي تسمى عقلا، قبل أن يعترضه الوهم .

ويدخل في الفطرة الآداب العتيقة التي اصطلح عليها كافة عقلاء البشر، وارتاضت نفوسهم بها، إذا كانت تفيدهم كمالا، ولا تفضي إلى فساد، وذلك أصول قواعد حفظ النسب والعرض خاص. فبهذا الأصل: أصل الفطرة كان الإسلام دينا صالحا لجميع الأمم في جميع الأعصر.

ثم ظهر هذا الأصل في تسعة مظاهر خادمة له ومهيئة لجميع الناس لقبوله.

المظهر الأول: إصلاح العقيدة بحمل الذهن على اعتقاد لا يشوبه تردد ولا تمويه ولا أوهام ولا خرافات، ثم يكون عقيدته مبنية على الخضوع لواحد عظيم، وعلى الاعتراف باتصاف هذا الواحد بصفات الكمال التامة التي تجعل الخضوع إليه اختياراً، ثم لتصير تلك الكمالات مطمح أنظار المعتقد في التخلق بها ثم بحمل جميع الناس على تطهير عقائدهم حتى يتحد مبدأ التخلق فيهم (قل ي أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله). وكان إصلاح الاعتقاد أهم ما ابتدأ به الإسلام، وأكثر ما تعرض له؛ وذلك لأن إصلاح الفكرة هو مبدأ كل إصلاح؛ ولأنه لا يرجى صلاح لقوم تلطخت عقولهم بالعقائد الضالة، وخسئت نفوسهم بأثار تلك العقائد المثيرة، خوفاً من لا شيء، وطمعاً في غير شيء. وإذا صلح الاعتقاد أمكن صلاح الباقي؛ لأن المرء إنسان بروحه لا بجسمه. ثم نشأ عن هذا الاعتقاد الإسلامي: عزة النفس، وأصالة الرأي، وحرية العقل، ومساواة الناس فيما عدا الفضائل.

صفحة : 729

وقد أكثر الإسلام شرح العقائد إكثاراً لا يشبهه فيد دين آخر، بل إنك تنظر إلى كثير من الأديان الصحيحة، فلا ترى فيها من شرح صفات الخالق إلا قليلاً.

المظهر الثاني: جمعه بين إصلاح النفوس، بالتزكية، وبين إصلاح نظام الحياة، بالتشريع، في حين كان معظم الأديان لا يتطرق إلى نظام الحياة بشيء، وبعضها وإن تطرق إليه إلا أنه لم يوفه حقه، بل كان معظم اهتمامها منصرفاً إلى المواعظ والعبادات، وقد قرن القرآن المصلحتين في غير ما آية قال تعالى (من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجزيه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون).

والمظهر الثالث: اختصاصه بإقامة الحجّة، ومجادلة المخاطبين بصنوف المجادلات، وتعليل أحكامه، بالترغيب وبالترهيب، وذلك رعي لمراتب نفوس المخاطبين، فمنهم العالم الحكيم الذي لا يقتنع إلا بالحجة والدليل، ومنهم المكابر الذي لا يرعوي إلا بالجدل والخطابة، ومنهم المترهب الذي اعتاد الرغبة فيما عند الله، ومنهم المكابر المعاند، الذي لا يقلعه عن شغبه إلا القوارع والزواجر.

المظهر الرابع: أنه جاء بعموم الدعوة لسائر البشر، وهذا شيء لم يسبق في دين قبله قط، وفي القرآن (قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعاً) وفي الحديث الصحيح أعطيت خمسا لم يعطهن أحد قبلي فذكر وكان الرسول يبعث إلى قومه خاصة وبعث إلى الناس عامة وقد ذكر الله تعالى الرسل كلهم فذكر أنه أرسلهم إلى أقوامهم.

والاختلاف في كون نوح رسولا إلى جميع أهل الأرض، إنما هو مبني: على أنه بعد الطوفان انحصر أهل الأرض في أتباع نوح، عند القائلين بعموم الطوفان سائر الأرض، ألا ترى قوله تعالى (ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه) وأياما كان احتمال كون سكان الأرض في عصر نوح هم من ضمهم وطن نوح؛ فإن عموم دعوته حاصل غير مقصود.

المظهر الرابع: الدوام ولم يدع رسول من الرسل أن شريعته دائمة، بل ما من رسول، ولا كتاب، إلا تجد فيه بشارة برسول يأتي من بعده.

المظهر الخامس: الإقلال من التفريع في الأحكام بل تأتي بأصولها ويترك التفريع لاستنباط المجتهدين وقد بين ذلك أبو إسحاق الشاطبي في تفسير قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء) لتكون الأحكام سالحة لكل زمان.

المظهر السادس: أن المقصود من وصايا الأديان إمكان العمل بها، وفي أصول الأخلاق أن التربية الصحيحة هي التي تأتي إلى النفوس بالحيلولة بينها خواطر الشرور؛ لأن الشرور، إذا تسربت إلى النفوس، تعذر أو عسر اقتلاعها منها، وكانت الشرائع تحمل الناس على متابعة وصاياها بالمباشرة، فجاء الإسلام يحمل الناس على الخير بطريقتين: طريقة مباشرة، وطريقة سد الذرائع الموصلة إلى الفساد، وغالب أحكام الإسلام من هذا القبيل وأحسبها أنها من جملة ما أريد بالمشبهات في حديث إن الحلال بين وإن الحرام بين وبينهما أمور مشبهات لا يعلمهن كثير من الناس .

المظهر السابع: الرأفة بالناس حتى في حملهم على مصالحهم بالاختصار في التشريع على موع المصلحة، مع تطلب إبراز ذلك التشريع في صورة لينة، وفي القرآن (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وكانت الشرائع السابقة تحمل على المتابعة بالشدّة، فلذلك لم تكن سالحة للبقاء؛ لأنها روعي فيها حال قساوة أمم في عصور خاصة، ولم تكن بالتي يناسبها ما قدر مصير البشر إليه من رقة الطباع وارتقاء الأفهام.

المظهر الثامن: امتزاج الشريعة بالسلطان في الإسلام، وذلك من خصائصه؛ إذ لا معنى للتشريع إلا تأسيس قانون للأمة، وما قيمة

قانون لا تحميه القوة والحكومة. وبامتزاج الحكومة مع الشريعة أمكن تعميم الشريعة، واتحاد الأمة في العمل والنظام.

المظهر التاسع: صراحة أصول الدين، بحيث يتكرر في القرآن ما تستقرى منه قواطع الشريعة، حتى تكون الشريعة معصومة من التأويلات الباطلة، والتحريفات التي طرأت على أهل الكتب السابقة، ويزداد هذا بيانا عند تفسير قوله تعالى (فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني).

(وما اختلف الذين أوتوا الكتب إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب)[19])

صفحة : 730

عطف (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) على قوله (إن الدين عند الله الإسلام) للإخبار عن حال أهل الكتاب من سوء تلقيهم لدين الإسلام، ومن سوء فهمهم في دينهم.

وجيء في هذا الإخبار بطريقة مؤذنة بورود سؤال؛ إذ قد جيء بصيغة الحصر: لبيان سبب اختلافهم، وكان اختلافهم أمر معلوم للسامع. وهذا أسلوب عجيب في الإخبار عن حالهم إخبارا يتضمن بيان سببه، وإبطال ما يترأى من الأسباب غير ذلك، مع إظهار المقابلة بين حال الدين الذي هم عليه يومئذ من الاختلاف، وبين سلامة الإسلام من ذلك.

وذلك أن قوله (إن الدين عند الله الإسلام) قد آذن بأن غيره من الأديان لم يبلغ مرتبة الكمال والصلاحية للعموم، والدوام، قبل التغيير، بله ما طرأ عليها من التغيير، وسوء التأويل، إلى يوم مجيء الإسلام، ليعلم السامعون أن ما عليه أهل الكتاب لم يصل إلى أكمل مراد الله من الخلق على أنه وقع فيه التغيير والاختلاف، وأن سبب ذلك الاختلاف هو البغي بعدما جاءهم العلم، مع التنبيه على أن سبب بطلان ما هم عليه يومئذ هو اختلافهم وتغييرهم، ومن جملة ما بدلوه الآيات الدالة على بعثة محمد صلى الله عليه وسلم. وفيه تنبيه على أن الإسلام بعيد عن مثل ما وقعوا فيه من التحريف، كما تقدم في المظهر التاسع، ومن ثم ذم علماؤنا التأويلات البعيدة، والتي لم يدع إليها داع صريح.

وقد جاءت الآية على نظم عجيب يشتمل على معان: منها التحذير من الاختلاف في الدين، أي في أصوله، ووجوب تطلب المعاني التي لا تناقض مقصد الدين، عبرة بما طرأ على أهل الكتاب من الاختلاف.

ومنها للتنبيه على أن اختلاف أهل الكتاب حصل مع قيام أسباب العلم بالحق، فهو تعريض بأنهم أساءوا فهم الدين. ومنها الإشارة إلى أن الاختلاف الحاصل في أهل الكتاب نوعان: أحدهما اختلاف كل أمة مع الأخرى في صحة دينها كما قال تعالى: (وقالت اليهود ليست النصراني على شيء وقالت النصراني ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب)، وثانيهما اختلاف كل أمة منهما فيما بينها وافتراقها فرقا متباينة المنازع. كما جاء في الحديث (اختلفت اليهود على اثنتين وسبعين فرقة) يحذر المسلمين مما صنعوا.

ومنها أن اختلافهم ناشئ عن بغي بعضهم على بعض. ومنها أنهم أجمعوا على مخالفة الإسلام والإعراض عنه بغيا منهم وحسدا، مع ظهور أحقيته عند علمائهم وأخبارهم كما قال تعالى (الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وإن فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين) وقال تعالى (ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا حسدا من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق) أي أعرضوا عن الإسلام، وصمموا على البقاء على دينهم، وودوا لو يردونكم إلى الشرك أو إلى متابعة دينهم، حسدا على ما جاءكم من الهدى بعد أن تبين لهم أنه الحق.

ولأجل أن يسمح نظم الآية بهذه المعاني، حذف متعلق الاختلاف في قوله (وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) ليشمل كل اختلاف منهم: من مخالفة بعضهم بعضا في الدين الواحد، ومخالفة أهل كل دين لأهل الدين الآخر، ومخالفة جميعهم للمسلمين في صحة الدين. وحذف متعلق العلم في قوله (من بعد ما جاءهم العلم) لذلك. وجعل (بغيا) عقب قوله (من بعد ما جاءهم العلم) ليتنازعه كل من فعل (اختلف) ومن لفظ (العلم).

وأخر بينهم عن جميع ما يصلح للتعليق به: ليتنازعه كل من فعل (اختلف) وفعل (جاءهم) ولفظ (العلم) ولفظ (بغيا).

وبذلك تعلم أن معنى هذه الآية أوسع معاني من معاني قوله تعالى (وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم) في سورة البقرة وقوله (وما تفرق الذين أوتوا الكتاب إلا من بعد ما جاءتهم البينة) في سورة البينة كما ذكرناه في ذينك الموضوعين لاختلاف المقامين.

فاختلاف الذين أوتوا الكتاب يشمل اختلافهم فيما بينهم: أي اختلاف أهل كل ملة في أمور دينهم، وهذا هو الذي تشعر بها صيغة اختلف كاختلاف اليهود بعد موسى غير مرة، واختلافهم بعد سليمان إلى مملكتين: مملكة إسرائيل، ومملكة يهوذا، وكيف صار لكل مملكة من المملكتين تدين يخالف تدين الأخرى، وكذلك اختلاف النصارى في شأن المسيح، وفي رسوم الدين، ويكون قوله (بينهم) حالا لبغيا: أي بغيا متفشيا بينهم، بأن بغى كل فريق على الآخر. ويشمل أيضا الاختلاف بينهم في أمر الإسلام؛ إذ قال قائل منهم: هو حق، وقال فريق: هو مرسل إلى الأميين، وكفر فريق، ووافق فريق. وهذا الوجه أوفى مناسبة بقوله تعالى (إن الدين عند الله الإسلام)، ويكون قوله (بينهم) على هذا وصفا لبغيا: أي بغيا واقعا بينهم.

ومجيء العلم هو الوحي الذي جاءت به رسلمهم وأنبياءهم؛ لأن كلمة جاء مؤذنة بعلم متلقى من الله تعالى، يعني أن العلم الذي جاءهم كان من شأنه أن يصددهم عن الاختلاف في المراد، إلا أنهم أساءوا فكانوا على خلاف مراد الله من إرسال الهدى. وانتصب (بغيا) على أنه مفعول لأجله، وعامل المفعول لأجله: هو الفعل الذي تفرغ للعمل فيما بعد حرف الاستثناء فالاستثناء كان من أزمان وعلل محذوفة والتقدير: ما اختلفوا إلا في زمن بعدما جاءهم العلم وما كان إلا بغيا بينهم. ولك أن تجعل بغيا منصوبا على الحال من (الذين أوتوا الكتاب)، وهو إن كان العامل فيه فعلا منفيا في اللفظ إلا إن الاستثناء المفرغ جعله في قوة المثبت، فجاء الحال منه عقب ذلك، أي حال كون المختلفين باغين، فالمصدر مؤول بالمشتق. ويجوز أن تجعله مفعولا لأجله من (اختلف) باعتبار كونه صار مثبتا كما قررنا.

وقد لمحت الآية إلى أن هذا الاختلاف والبغى كفر؛ لأنه أفضي بهم إلى نقض قواعد أديانهم، وإلى نكران دين الإسلام، ولذلك ذيله بقوله: (ومن يكفر بآيات الله) الخ. وقوله (فإن الله سريع الحساب) تعريض بالتهديد؛ لأن سريع الحساب إنما يتدئ بحساب من يكفر بآياته، والحساب هنا كناية عن الجزاء كقوله: (إن حسابهم إلا على ربي).

وفي ذكر هذه الأحوال الذميمة من أحوال أهل الكتاب تحذير للمسلمين أن يقعوا في مثل ما وقع فيه أولئك، والمسلمون وإن اختلفوا في أشياء كثيرة لم يكن اختلافهم إلا اختلافا علميا فرعيا، ولم يختلفوا اختلافا ينقض أصول دينهم بل غاية الكل الوصول إلى الحق من الدين، وخدمة مقاصد الشريعة. فبنوا إسرائيل عبدوا العجل والرسول بين ظهرانهم، وعبدوا آلهة الأمم غير مرة، والنصارى

عبدوا مريم والمسيح، ونقضوا أصول التوحيد، وادعوا حلول الخالق في المخلوق. فأما المسلمون لما قال أحد أهل التصوف منهم كلاما يوهم الحلول حكم علماؤهم بقتله.

(فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين أوتوا الكتب والأمين أسلمتم فإن أسلموا فقد اهتدوا وإن تولوا فإنما عليك البلاغ والله بصير بالعباد[20]) (تفرغ على قوله (إن الدين عند الله الإسلام وما اختلف الذين أوتوا الكتاب) الآية فإن الإسلام دين قد أنكروه، واختلفهم في أديانهم يفضي بهم إلى محاجة الرسول في تبرير ما هم عليه من الدين، وأنهم ليسوا على أقل مما جاء به دين الإسلام.

والمحاجة مفاعلة ولم يجيء فعلها إلا بصيغة المفاعلة. ومعنى المحاجة المخاصمة، وأكثر استعمال فعل حاج في معنى المخاصمة بالباطل: كما في قوله تعالى (وحاجه قومه) وتقدم عند قوله تعالى (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه) في سورة البقرة. فالمعنى: فإن خاصموك خصام مكابرة فقل أسلمت وجهي لله. وضمير الجمع في قوله (فإن حاجوك) عائد إلى غير مذكور في الكلام، بل معلوم من المقام، وهو مقام نزول السورة، أعني قضية وفد نجران؛ فإنهم الذين اهتموا بالمحاجة حينئذ. فأما المشركون فقد تباعد ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة، فانقطعت محاجتهم، وأما اليهود فقد تظاهروا بمسالمة المسلمين في المدينة.

ولقد لقن الله رسوله أن يجب مجادلتهم بقوله (أسلمت وجهي لله) والوجه أطلق على النفس كما في قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه) أي ذاته.

صفحة : 732

وللمفسرين في المراد من هذا القول طرائق ثلاث: إحداهما أنه متاركة وإعراض عن المجادلة أي اعترفت بأن لا قدرة لي على أن أزيدكم بيانا، أي أنني أتيت بمنتهى المقدور من الحجة فلم تقتنعوا، فإذا لم يقنعكم ذلك فلا فائدة في الزيادة من الأدلة النظرية، فليست محاجتكم إياي إلا مكابرة وإنكارا للبيهيات والضروريات، ومباهة، فالأجدر أن أكف عن الازدياد. قال الفخر: فإن المحق إذا ابتلي بالمبطل اللجوج يقول: أما أنا فمنقاد إلى الحق. وإلى هذا التفسير مال القرطبي.

وعلى هذا الوجه تكون إفادة قطع المجادلة بجملة (أسلمت وجهي لله ومن اتبعن) وقوله (أسلمتم) دون أن يقال: فأعرض عنهم وقل سلام، ضربا من الإدماج؛ إذ أدمج في قطع المجادلة إعادة الدعوة إلى الإسلام، بإظهار الفرق بين الدينين. والقصد من ذلك الحرص على اهتدائهم، والإعذار إليهم، وعلى هذا الوجه فإن قوله (وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين أسلمتم) خارج عن الحاجة، وإنما هو تكرر للدعوة، أي أترك محاجتهم ولا تترك دعوتهم.

وليس المراد بالحجاج الذي حاجهم به خصوص ما تقدم في الآيات السابقة، وإنما المراد ما دار بين الرسول وبين وفد نجران من الحجاج الذي علموه فمناه ما أشير إليه في الآيات السابقة، ومنه ما طوي ذكره.

الطريقة الثانية أن قوله (فقل أسلمت وجهي) تلخيص للحجة، واستدراج لتسليمهم إياها، وفي تقريره وجوه مألها إلى أن هذا استدلال على كون الإسلام حقا، وأحسنها ما قال أبو مسلم الأصفهاني: إن اليهود والنصارى والمشركين كانوا متفقين على أحقية دين إبراهيم عليه السلام إلا زيادات زادت شرائعهم، فكما أمر الله رسوله أن يتبع ملة إبراهيم في قوله (ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفا) أمره هنا أن يجادل الناس بمثل قول إبراهيم: فأبراهيم قال (إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض) ومحمد عليه لصلاة والسلام قال: (أسلمت وجهي لله) أي فقد قلت ما قاله الله، وأنتم معترفون بحقيقة ذلك، فكيف تنكرون أني على الحق، قال: وهذا من باب التمسك بالإلزامات وداخل تحت قوله (وجادلهم بالتي هي أحسن).

الطريقة الثالثة ما قاله الفخر وحاصله مع بيان أن يكون هذا مرتبطا بقوله (إن الدين عند الله الإسلام) أي فإن حاجوك في أن الدين عند الله الإسلام، فقل: إني بالإسلام أسلمت وجهي لله فلا ألتفت إلى عبادة غيره مثلكم، فديني الذي أرسلت به هو الدين عند الله (أي هو الدين الحق وما أنتم عليه ليس دينا عند الله).

وعلى الطريقتين الأوليين في كلام المفسرين جعلوا قوله (وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين أسلمتم) خارجا عن الحجة؛ إذ لا علاقة بينه وبين كون الإسلام هو ملة إبراهيم، ويكون مرادا منه الدعوة إلى الإسلام مرة أخرى بطريقة الاستفهام المستعمل في التحضيض كقوله (فهل أنتم منتهون) أي قل لأولئك: أتسلمون.

وعندي أن التعليق بالشرط لما اقتضى أنه للمستقبل فالمراد بفعل (حاجوك) الاستمرار على المحاجة؛ أي فإن استمر وفد نجران على محاجتهم فقل لهم قولا فصلا جامعا للفرق بين دينك الذي أرسلت

به وبين ما هم متدينون به. فمعنى (أسلمت وجهي لله) أخلصت عبوديتي له لا أوجه وجهي إلى غيره، فالمراد أن هذا كنه دين الإسلام، وتبين أنه الدين الخالص، وأنهم لا يلفون تدينهم على هذا الوصف.

وقوله (وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين أسلمتم) معطوف على جملة الشرط المفرعة على ما قبلها، فيدخل المعطوف في التفرع، فيكون تقدير النظم: ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع الحساب فقل للذين كفروا بآيات الله الذين أوتوا الكتاب والأمين: أسلمتم، أي فكرر دعوتهم إلى الإسلام.

والاستفهام مستعمل في الاستبطاء والتحضيض كما في قوله تعالى (فهل أنتم منتهون). وجيء بصيغة الماضي في قوله (أسلمتم) دون أن يقول أتسلمون على خلاف مقتضى الظاهر، للتنبيه على أنه يرجو تحقق إسلامهم، حتى يكون كالحاصل في الماضي.

صفحة : 733

واعلم أن قوله (أسلمت وجهي لله) كلمة جامعة لمعاني كنه الإسلام وأصوله ألقيت إلى الناس ليتدبروا مطاوبها فيهتدي الضالون، ويزداد المسلمون يقينا بدينهم؛ إذ قد علمنا أن مجيء قوله (أسلمت وجهي لله) عقب قوله (إن الدين عند الله الإسلام) وقوله (فإن حاجوك) وتعقيبها بقوله (أسلمتم) أن المقصود منه بيان جامع معاني الإسلام حتى تسهل المجادلة، وتختصر المناقشة، ويسهل عرض المتشككين أنفسهم على هذه الحقيقة، ليعلموا ما هم عليه من الديانة. بينت هذه الكلمة أن هذا الدين يترجم عن حقيقة اسمه؛ فإن اسمه الإسلام، وهو مفيد معنى معروفا في لغتهم يرجع إلى الإلقاء والتسليم، وقد حذف مفعوله ونزل الفعل منزلة اللازم فعلم أن المفعول حذف لدلالة معنى الفاعل عليه، فكأنه يقول: أسلمتني أي أسلمت نفسي، فبين هنا هذا المفعول المحذوف من اسم الإسلام لئلا يقع فيه التباس أو تأويل لما لا يطابق المراد، فعبر عنه بقوله (وجهي) أي نفسي: لظهور ألا يحسن محمل الوجه هنا على الجزء المعروف من الجسد، ولا يفيد حمله عليه ما هو المقصود، بل المعنى البين هو أن يراد بالوجه كامل الذات، كقوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه).

وإسلام النفس لله معناه إسلامها لأجله وصيرورتها ملكا له، بحيث يكون جميع أعمال النفس في مرضاة الله، وتحت هذا معان جملة هي جماع الإسلام: نحصرها في عشرة: المعنى الأول: تمام العبودية

لله تعالى، وذلك بألا يعبد غير الله، وهذا إبطال للشرك لأن المشرك بالله غير الله لم يسلم نفسه بل أسلم بعضها.
المعنى الثاني: إخلاص العمل لله تعالى فلا يلحظ في عمله غير الله تعالى، فلا يرائي ولا يصانع فيما لا يرضي الله ولا يقدم مرضاة غير الله تعالى على مرضاة الله.

الثالث: إخلاص القول لله تعالى فلا يقول ما لا يرضى به الله، ولا يصدر عنه قول إلا فيما أذن الله فيه أن يقال، وفي هذا المعنى تجيء الصراحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، على حسب المقدرة والعلم، والتصدي للحجة لتأييد مراد الله تعالى، وهي صفة امتاز بها الإسلام، ويندفع بهذا المعنى النفاق، والملق، قال تعالى في ذكر رسوله (وما أنا من المتكلفين).

الرابع: أن يكون ساعيا لتعرف مراد الله تعالى من الناس، ليجري أعماله على وفقه، وذلك بالإصغاء إلى دعوة الرسل المخبرين بأنهم مرسلون من الله، وتلقيها بالتأمل في وجود صدقها، والتمييز بينها وبين الدعاوى الباطلة، بدون تحفز للتكذيب، ولا مكابرة في تلقي الدعوة، ولا إعراض عنها بداعي الهوى وهو الإفحام، بحيث يكون علمه بمراد الله من الخلق هو ضالته المنشودة.

الخامس: امتثال ما أمر الله به، واجتناب ما نهى عنه، على لسان الرسل الصادقين، والمحافظة على اتباع ذلك بدون تغيير ولا تحريف، وأن يذود عنه من يريد تغييره.

السادس: ألا يجعل لنفسه حكما مع الله فيما حكم به، فلا يتصدى للتحكم في قبول بعض ما أمر الله به ونبذ البعض. كما حكي الله تعالى (وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم إذا فريق منهم معرضون وإن يكن لهم الحق يأتوا إليه مذعنين) وقد وصف الله المسلمين بقوله (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم)، فقد أعرض الكفار عن الإيمان بالبعث؛ لأنهم لم يشاهدوا ميتا بعث.

السابع: أن يكون متطلبا لمراد الله مما أشكل عليه فيه، واحتاج إلى جريه فيه على مراد الله: يتطلبه من إلحاقه بنظائره التامة التنظير بما علم أنه مراد الله، كما قال الله تعالى (ولو رده إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم) ولهذا أدخل علماء الإسلام حكم التفقه في الدين والاجتهاد، تحت التقوى المأمور بها في قوله تعالى (فاتقوا الله ما استطعتم).

الثامن: الإعراض عن الهوى المذموم في الدين، وعن القول فيه بغير سلطان (ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى من الله).

التاسع: أن تكون معاملة أفراد الأمة بعضها بعضا، وجماعاتها، ومعاملتها الأمم كذلك، جارية على مراد الله تعالى من تلك المعاملات.

العاشر: التصديق بما غيب عنا، مما أنبأنا الله به: من صفاته، ومن القضاء والقدر: وأن الله هو المتصرف المطلق.

صفحة : 734

وقوله (وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين أسلمتم) إبطال لكونهم حاصلين على هذا المعنى، فأما المشركون فبعدهم عنه أشد البعد ظاهرا، وأما النصارى فقد ألها عيسى، وجعلوا مريم صاحبة لله تعالى فهذا أصل لبطلان أن يكونوا أسلموا وجوههم لله؛ لأنهم عبدوا مع الله غيره، وصانعوا الأمم الحاكمة والملوك، فأسسوا الدين على حسب ما يلذ لهم ويكسبهم الحظوة عندهم.

وأما اليهود فإنهم وإن لم يشركوا بالله قد نقضوا أصول التقوى، فسفهاوا الأنبياء وقتلوا بعضهم، واستهزءوا بدعوة الخير إلى الله، وغيروا الأحكام اتباعا للهوى، وكذبوا الرسل، وقتلوا الأحبار، فأنى يكون هؤلاء قد أسلموا لله، وأكبر مبطل لذلك هو تكذيبهم محمدا صلى الله عليه وسلم دون النظر في دلائل صدقه.

ثم إن قوله (فإن أسلموا فقد اهتدوا) معناه: فإن التزموا النزول إلى التحقق بمعنى أسلمت وجهي لله فقد اهتدوا، ولم يبق إلا أن يتبعوك لتلقي ما تبلغهم عن الله؛ لأن ذلك أول معاني إسلام الوجه لله، وإن تولوا وأعرضوا عن قولك لهم: أسلمتم فليس عليك من إعراضهم تبعه، فإنما عليك البلاغ، فقوله (فإنما عليك البلاغ) وقع موقع جواب الشرط، وهو في المعنى علة الجواب، فوقوعه موقع الجواب إيجاز بديع، أي لا تحزن، ولا تظن أن عدم اهتدائهم، وخيبتك في تحصيل إسلامهم، كان لتقصير منك؛ إذ لم تبعث إلا للتبليغ، لا لتحصيل اهتداء المبلغ إليهم.

وقوله (والله بصير بالعباد) أي مطلع عليهم أتم الاطلاع، فهو الذي يتولى جزاءهم وهو يعلم أنك بلغت ما أمرت به.

وقرأ نافع، وأبو عمرو، وأبو جعفر (اتبعن) بإثبات ياء المتكلم في الوصل دون الوقف. وقرأ يعقوب بإثباتها في الحاليين، والباقون بحذفها وصلا ووقفا.

(إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يأمرون بالقسط من الناس فيشرهم بعذاب اليم[21] أولئك الذين حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين[22])

(استئناف لبيان بعض أحوال اليهود، المنافية إسلام الوجه لله، فالمراد بأصحاب هذه الصلوات خصوص اليهود، وهم قد عرفوا بمضمون هذه الصلوات في مواضع كثيرة من القرآن. والمناسبة: جريان الجدل مع النصارى وأن جعلوا جميعا في قرن قوله: (وقل للذين أوتوا الكتاب والأمين أسلمتم).)

وجيء في هاته الصلوات بالأفعال المضارعة لتدل على استحضر الحالة الفظيعة، وليس المراد إفادة التجدد؛ لأن ذلك وإن تأتى في قوله (يكفرون) لا يتأتى في قوله (ويقتلون) لأنهم قتلوا الأنبياء والذين يأمرون بالقسط في زمن مضى. والمراد من أصحاب هذه الصلوات يهود العصر النبوي: لأنهم الذين توعدهم بعذاب أليم، وإنما حمل هؤلاء تبعة أسلافهم لأنهم معتقدون سداد ما فعله أسلافهم، الذين قتلوا زكريا لأنه حاول تخليص ابنه يحيى من القتل، وقتلوا يحيى لإيمانه بعبسى، وقتلوا النبي إرمياء بمصر، وقتلوا حزقيال النبي لأجل توبيخه لهم على سوء أفعالهم، وزعموا أنهم قتلوا عبسى عليه السلام، فهود معدود عليهم بإقرارهم وإن كانوا كاذبين فيه، وقتل منشأ ابن حزقيال، ملك إسرائيل، النبي أشعيا: نشره بالمنشار لأنه نهاه عن المنكر، بمرأى ومسمع من بني إسرائيل، ولم يحموه، فكان هذا القتل معدودا عليهم، وكم قتلوا ممن يأمرون بالقسط، وكل تلك الجرائم معدودة عليهم؛ لأنهم رضوا بها، وألحوا في وقوعها.

وقوله (بغير حق) ظرف مستقر في موضع الحال المؤكدة لمضمون جملة (يقتلون النبيين) إذ لا يكون قتل النبيين إلا بغير حق، وليس له مفهوم لظهور عدم إرادة التقييد والاحتراز؛ فإنه لا يقتل نبي بحق، فذكر القيد في مثله لا إشكال عليه، وإنما يجيء الإشكال في القيد الواقع في حيز النفي، إذا لم يكن المقصود تسلط النفي عليه مثل قوله تعالى (لا يسألون الناس إلحافا) وقوله (ولا تكونوا أول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا) وقد تقدم في سورة البقرة. والمقصود من هذه الحال زيادة تشويه فعلهم.

صفحة : 735

ولما كان قوله (ويقتلون الذين يأمرون بالقسط) مومئا إلى وجه بناء الخبر: وهو أنهم إنما قتلوه لأنهم يأمرون بالقسط أي بالحق، فقد اكتفي بها في الدلالة على الشناعة، فلم تحتج إلى زيادة التشنيع.

وقرأ الجمهور من العشرة (يقتلون) الثاني مثل الأول بسكون القاف
وقرأه حمزة وحده (ويقاتلون) بفتح القاف بعدها بصيغة المفاعلة
وهي مبالغة في القتل.

والفاء في (فبشرهم) فاء الجواب المستعملة في شرط، دخلت
على خبر إن لأن اسم إن وهو موصول تضمن معنى الشرط، إشارة
إلى أنه ليس المقصود قوما معينين، بل كل من يتصف بالصلة
فجزاؤه أن يعلم أن له عذابا أليما. واستعمل بشرهم في معنى
أنذرهم تهكما.

وحقيقة التبشير: الإخبار بما يظهر سرور المخبر (بفتح الباء) وهو هنا
مستعمل في ضد حقيقته، إذ أريد به الإخبار بحصول العذاب، وهو
موجب لحزن المخبرين، فهذا الاستعمال في الضد معدود عند علماء
البيان من الاستعارة، ويسمونها تهكمية لأن تشبيه الضد بضده لا
يروج في عقل أحد إلا على معنى التهكم، أو التمليح، كما أطلق
عمرو ابن كلثوم. اسم الأضياف على الأعداء، وأطلق القرى على
قتل الأعداء، في قوله:

فعلنا

نزلتم منزل الأضياف منا

القرى أن تشتمونا

قبيل الصبح

قربناكم فعملنا قراكم

مرداة طحونا قال السكاكي: وذلك بواسطة انتزاع شبه التضاد

والحافه بشبه التناسب.

وجيء باسم الإشارة في قوله (أولئك الذين حبطت أعمالهم) لأنهم
تميزوا بهذه الأفعال التي دلت عليها صلات الموصول أكمل تمييز،
وللتبنيه على أنهم أحقاء بما سيخبر به عنهم بعد اسم الإشارة.
واسم الإشارة مبتدأ، وخبره (الذين حبطت أعمالهم)، وقيل هو خبر
(إن) وجملة (فبشرهم بعذاب أليم) وهو الجاري على مذهب سيبويه
لأنه يمنع دخول الفاء في الخبر مطلقا.

وحبط الأعمال إزالة آثارها النافعة من ثواب ونعيم الآخرة، وحية
طيبة في الدنيا. وإطلاق الحبط على ذلك تمثيل بحال الإبل التي
يصيبها الحبط وهو انتفاخ في بطونها من كثرة الأكل، يكون سبب
موتها، في حين أكلت ما أكلت للالتذاذ به.

وتقدم عند قوله تعالى (ومن يرد منكم عن دينه قيمت وهو كافر
فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة) في سورة البقرة.

والمعنى هنا أن اليهود لما كانوا متدينين يرجون من أعمالهم
الصالحة النفع بها في الآخرة بالنجاة من العقاب، والنفع في الدنيا
بآثار رضا الله على عباده الصالحين، فلما كفروا بآيات الله، ووجدوا
نبوءة محمد صلى الله عليه وسلم، وصوبوا الذين قتلوا الأنبياء
والذين يأمرون بالقسط، فقد ارتدوا عن دينهم فاستحقوا العذاب

الأليم، ولذلك ابتدئ به بقوله (فبشرهم بعذاب أليم.) فلا جرم تحبط أعمالهم فلا ينتفعون بثوابها في الآخرة، ولا بأثارها الطيبة في الدنيا، ومعنى (ومالهم من ناصرين) مالهم من ينقذهم من العذاب الذي أذروا به.

وجيء بمن الدالة على تنصيب العموم لئلا يترك لهم مدخل إلى التأويل.

(ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتب يدعون إلى كتب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون[23] ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودت وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون[24] فكيف إذا جمعهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون[25]) استئناف ابتدائي: للتعجب من حالة اليهود في شدة ضلالهم. فالاستفهام في قوله (ألم تر) للتقرير والتعجب، وقد جاء الاستعمال في مثله أن يكون الاستفهام داخلا على نفي الفعل والمراد حصول الإقرار بالفعل ليكون التقرير على نفيه محرضا للمخاطب على الاعتراف به بناء على أنه لا يرضى أن يكون ممن بجهله، وقد تقدم عند قوله تعالى: (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه) في سورة البقرة.

صفحة : 736

والرؤية بصرية بدليل تعديتها بحرف إلى: الذي يتعدى به فعل النظر، وجوز صاحب الكشاف في قوله تعالى (ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة) في سورة النساء: أن تكون الرؤية قلبية، وتكون (إلى) داخلة على المفعول الأول لتأكيد اتصال العلم بالمعلوم وانتهائه المجازي إليه، فتكون مثل قوله (ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم).

وعرف المتحدث عنهم بطريق الموصولية دون لقبهم، أعني اليهود، لأن في الصلة ما يزيد التعجب من حالهم؛ لأن كونهم على علم من الكتاب قليل أو كثير من شأنه أن يصدهم عما أخبر به عنهم. على ما في هذه الصلة أيضا من توهين علمهم المزعوم. والكتاب: التوراة فالتعريف للعهد، وهو الظاهر، وقيل: هو للجنس. والمراد بالذين أوتوه هم اليهود، وقيل: أريد النصارى، أي أهل نجران.

والنصيب: القسط والحظ وتقدم عند قوله تعالى (أولئك لهم نصيب مما كسبوا) في سورة البقرة.

وتتكبر (نصيباً) للنوعية، وليس للتعظيم؛ لأن المقام مقام تهاون بهم، ويحتمل أن يكون التنوين للتقليل.

(من) للتبعية، كما هو الظاهر من لفظ النصيب، فالمراد بالكتاب جنس الكتب، والنصيب هو كتابهم، والمراد: أوتوا بعض كتابهم، تعريضا بأنهم لا يعلمون من كتابهم إلا حظا يسيرا، ويجوز كون من للبيان. والمعنى: أوتوا حظا من حظوظ الكمال، هو الكتاب الذي أوتوه.

وجملة (يدعون إلى كتاب الله) في موضع الحال لأنها محل التعجيب، وذلك باعتبار ضمنية ما عطف عليها، وهو، قوله (ثم يتولى فريق منهم) لأن ذلك هو العجيب لا أصل دعوتهم إلى كتاب الله، وإذا جعلت (تر) قلبية فجملة يدعون في موضع المفعول الثاني وقد علمت بعده.

(و) كتاب الله: القرآن كما في قوله (نبذ فريق من الذين أوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم) فهو غير الكتاب المراد في قوله (من الكتاب) كما ينبئ به تغيير الأسلوب. والمعنى: يدعون إلى اتباع القرآن والنظر في معانيه ليحكم بينهم فيأبون. ويجوز أن يكون كتاب الله عين المراد من الكتاب، وإنما غير اللفظ تفننا وتنويها بالمدعو إليه، أي يدعون إلى كتابهم ليتأملوا منه، فيعلموا تبشيريه برسول يأتي من بعد، وتلميحه إلى صفاته.

روي، في سبب نزول هذه الآية: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مدراس اليهود فدعاهم إلى الإسلام، فقال له نعيم بن عمرو، والحارث بن زيد: على أي دين أنت قال: على ملة إبراهيم قال: فإن إبراهيم كان يهوديا. فقال لهما: إن بيننا وبينكم التوراة فهلما إليها، فأبيا.

وقوله (ثم يتولى فريق منهم) (ثم) عاطفة جملة (يتولى فريق منهم) على جملة (يدعون) فالمعطوف هنا في حكم المفرد فدلّت (ثم) على أن توليهم مستمر في أزمان كثيرة تبعد عن زمان الدعوة، أي أنهم لا يرعوون فهم يتولون ثم يتولون؛ لأن المرء قد يعرض غضبا، أو لعظم المفاجأة بالأمر غير المترقب، ثم يثوب إليه رشده، ويراجع نفسه، فيرجع، وقد علم أن توليهم إثر الدعوة دون تراخ حاصل بفحوى الخطاب.

فدخول (ثم) للدلالة على التراخي الرتبي؛ لأنهم قد يتولون إثر الدعوة، ولكن أريد التعجيب من حالهم كيف يتولون بعد أن أوتوا الكتاب ونقلوه، فإذا دعوا إلى كتابهم تولوا. والإتيان بالمضارع في قوله (يتولون) للدلالة على التجدد كقول جعفر ابن علبة الحارثي:

ولا يكشف الغمء إلا ابن حرة
غمرات الموت ثم يزورها والتولي مجاز عن النفور والإباء، وأصله
الإعراض والانصراف عن المكان.
وجملة (وهم معرضون) حال مؤكدة لجملة (يتولى فريق) إذ التولي
هو الإعراض، ولما كانت حالا لم تكن فيها دلالة على الدوام والثبات
فكانت دالة على تجدد الإعراض منهم المفاد أيضا من المضارع في
قوله (ثم يتولى فريق منهم).

صفحة : 737

وقوله (ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار) الإشارة إلى توليهم
وإعراضهم، والباء للسببية: أي إنهم فعلوا ما فعلوا بسبب زعمهم
أنهم في أمان من العذاب إلا أياما قليلة، فانعدم اكتراثهم باتباع
الحق؛ لأن اعتقادهم النجاة من عذاب الله على كل حال جرائهم
على ارتكاب مثل هذا الإعراض. وهذا الاعتقاد مع بطلانه مؤذن أيضا
بسفالة همتهم الدينية، فكانوا لا ينافسون في تزكية الأنفس. وعبر
عن الاعتقاد بالقول دلالة على أن هذا الاعتقاد لا دليل عليه وأنه
مفتري مدلس، وهذه العقيدة عقيدة اليهود، كما تقدم في البقرة.
وقوله (وغيرهم في دينهم ما كانوا يفترون) أي ما تقولوه على
الدين وأدخلوه فيه، فلذلك أتى بفي الدالة على الظرفية المجازية،
ومن جملة ما كانوا يفترونه قولهم (لن تمسنا النار إلا أياما
معدودة)، وكانوا أيضا يزعمون أن الله وعد يعقوب ألا يعذب أبناءه.
وقد أخبر الله تعالى عن مفاسد هذا الغرور والافتراء بإيقاعها في
الضلال الدائم، لأن المخالفة إذا لم تكن عن غرور فالإقلاع عنها
مرجو، أما المغرور فلا يتربص منه إقلاع. وقد ابتلى المسلمون بغرور
كثير في تفاريع دينهم وافتراءات من الموضوعات عادت على مقاصد
الدين وقواعد الشريعة بالإبطال، وتفصيل ذلك في غير هذا المجال.

وقوله (فكيف إذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه) تفرع عن قوله
(وغيرهم في دينهم) أي إذا كان ذلك غرورا فكيف حالهم أو جزاؤهم
إذا جمعناهم ووفيناهم جزاءهم والاستفهام هنا مستعمل في التعجب
والتفطيع مجازا.

(وكيف) هنا خبر لمحذوف دل على نوعه السياق، و(إذا) ظرف
منتصب بالذي عمل في مظهره: وهو ما في كيف من معنى
الاستفهام التفطيعي كقولك: كيف أنت إذا لقيت العدو، وسيجيء

زيادة بيان لمثل هذا التركيب عند قوله تعالى: (فكيف إذا جئنا من كل أمة شهيد) في سورة النساء.

(قل اللهم ملك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير)[26] تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب][27] (استئناف ابتدائي المقصود منه التعريض بأهل الكتاب بأن أعراضهم إنما هو حسد على زوال النبوة منهم، وانقراض الملك منهم، بتهديدهم وبإقامة الحجة عليهم في أنه لا عجب أنت تنتقل النبوة من بني إسرائيل إلى العرب، مع الإيماء إلى أن الشريعة الإسلامية شريعة مقارنة للسلطان والملك. و اللهم في كلام العرب بندا لله تعالى في الدعاء، ومعناه يا الله. ولما كثر حذف حرف النداء معه قال النحاة: إن الميم عوض من حرف النداء يريدون أن لحاق الميم باسم الله في هذه الكلمة لما لم يقع إلا عند إرادة الدعاء صار غنيا عن جلب حرف النداء اختصارا وليس المراد أن الميم تفيد النداء. والظاهر أن الميم علامة تنوين في اللغة المنقول منها كلمة (اللهم) من عبرانية أو قحطانية وأن أصلها وأن أصلها لا هم مرادف إله. ويدل على أن العرب نطقوا به هكذا في غير النداء كقول الأعرابي:

كدعوة من أبي رباح
الكبير وأنهم نطقوا به كذلك مع النداء كقول أبي خراش الهذلي:
إني إذا ما حدث ألما أقول يا اللهم
يا اللهم وأنهم يقولون يا الله كثيرا. وقال جمهور النحاة: إن الميم عوض عن حرف النداء المحذوف وإنه تعويض غير قياسي وإن ما وقع على خلاف ذلك شذوذ. وزعم الفراء أن اللهم مختزل من اسم الجلالة وجملة أصلها (يا الله أم) أي أقبل علينا بخير، وكل ذلك تكلف لا دليل عليه.

والمالك هو المختص بالتصرف في شيء بجميع ما يتصرف في أمثاله مما يقصد من ذواتها، ومنافعها، وثمراتها، بما يشاء فقد يكون ذلك بالانفراد، وهو الأكثر، وقد يكون بمشاركة: واسعة، أو ضيقة.

صفحة : 738

والمالك بضم الميم وسكون اللام نوع من الملك بكسر الميم فالملك بالكسر جنس والملك بالضم نوع منه وهو أعلى أنواعه،

ومعناه التصرف في جماعة عظيمة، أو أمة عديدة تصرف التدبير للشؤون، وإقامة الحقوق، ورعاية المصالح، ودفع العدوان عنها، وتوجيهها إلى ما فيه خيرها، بالرغبة والرغبة. وانظر قوله تعالى (قالوا أنى يكون له الملك علينا) في سورة البقرة وقد تقدم شيء من هذا عند قوله تعالى (ملك يوم الدين)، فمعنى مالك الملك أنه المتصرف في نوع الملك (بالضم) بما يشاء، بأن يراد بالملك هذا النوع. والتعريف في الملك الأول لاستغراق الجنس: أي كل ملك هو في الدنيا. ولما كان الملك ماهية من المواهي، كان معنى كون الله مالك الملك أنه المالك لتصرف الملك، أي لإعطائه، وتوزيعه، وتوسيعه، وتضييقه، فهو على تقدير مضاف في المعنى.

والتعريف في الملك الثاني والثالث للجنس، دون استغراق أي طائفة وحصّة من جنس الملك، والتعويل في الفرق بين مقدار الجنس على القرائن. ولذلك بينت صفة مالك الملك بقوله (تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء) فإن إيتاءه ونزعه مقول عليه بالتشكيك: إيجاباً، وسلباً، وكثرة وقلة. والنزع: حقيقة إزالة الجرم من مكانه: كنزع الثوب، ونزع الماء من البئر، ويستعار لإزالة الصفات والمعاني كما قال تعالى (ونزعنا ما في صدورهم من غل) بتشبيه المعنى المتمكن بالذات المتصلة بالمكان، وتشبيه إزالته بالنزع، ومنه قوله هنا (تنزع الملك) أي تزيل وصف الملك ممن تشاء.

وقوله (بيدك الخير) تمثيل للتصرف في الأمر؛ لأن المتصرف يكون أقوى تصرفه بوضع شيء بيده، ولو كان لا يوضع في اليد، قال عنتر بن الأخرس المعنى الطائي:

فما بيدك خير أرتجيه
صدودك الخطب الكبير وهذا يعد من المتشابه لأن فيه إضافة اليد إلى ضمير الجلالة، ولا تشابه فيه: لظهور المراد من استعماله في الكلام العربي. والاقتصار على الخير في تصرف الله تعالى اكتفاء كقوله تعالى (سرايل تقيكم الحر) أي والبرد.

وكان الخبر مقتضى بالذات أصله والشر مقتضى بالعرض قال الجلال الدواني في شرح ديباجة هياكل النور: وخص الخير هنا لأن المقام مقام ترجي المسلمين الخير من الله، وقد علم أن خيرهم شر لصددهم كما قيل:

مصائب قوم عند قوم فوائد أي الخير مقتضى الذات والشر مقتضى بالعرض وصادر بالتبع لما أن بعض ما يتضمن خيرات كثيرة هو مستلزم لشر قليل، فلو تركت تلك الخيرات الكثيرة لذلك الشر القليل، لصار تركها شراً كثيراً، فلما صدر ذلك الخير لزمه حصول ذلك الشر .

وحقيقة (تولج) تدخل وهو هنا استعارة لتعاقب ضوء النهار وظلمة الليل، فكان أحدهما يدخل في الآخر، ولإزدياد مدة النهار على مدة الليل وعكسه في الأيام والفصول عدا أيام الاعتدال وهي في الحقيقة لحظات قليلة ثم يزيد أحدهما لكن الزيادة لا تدرك في أولها فلا يعرفها إلا العلماء، وفي الظاهر هي يومان في كل نصف سنة شمسية قال ابن عرفة: كان بعضهم يقول: القرآن يشتمل على ألفاظ يفهمها العوام وألفاظ يفهمها الخواص وما يفهمه الفريقان ومنه هذه الآية؛ فإن الإيلاج يشمل الأيام التي لا يفهمها إلا الخواص والفصول التي يدركها سائر العوام .

وفي هذا رمز إلى ما حدث في العالم من ظلمات الجهالة والإشراك، بعد أن كان الناس على دين صحيح كدين موسى، وإلى ما حدث بظهور الإسلام من إبطال الضلالات، ولذلك ابتدئ بقوله (تولج الليل في النهار)، ليكون الانتهاء بقوله (وتولج النهار في الليل)، فهو نظير التعريض الذي بينته في قوله (تؤتي الملك من تشاء) الآية. والذي دل على هذا الرمز افتتاح الكلام بقوله (اللهم مالك الملك) الخ.

وإخراج الحي من الميت كخروج الحيوان من المضغة، ومن مح البيض، وإخراج الميت من الحي وعكس ذلك كله، وسيجيء زيادة بيان لهذا عند قوله (ومن يخرج الحي من الميت) في سورة يونس. وهذا رمز إلى ظهور الهدى والملك في أمة أمية، وظهور ضلال الكفر في أهل الكتابين، وزوال الملك من خلفهم بعد أن كان شعار أسلافهم، بقرينة افتتاح الكلام بقوله (اللهم مالك الملك) الخ.

صفحة : 739

وقرأ نافع، وحمزة، والكسائي، وحفص عن عاصم، وأبو جعفر، وخلف: (الميت) بتشديد التحتية. وقرأه ابن كثير، وابن عامر، وأبو عمرو، وأبو بكر عن عاصم، ويعقوب: بسكون التحتية وهما وجهان في لفظ الميت.

وقوله (وترزق من تشاء بغير حساب) هو كالتذييل لذلك كله. والرزق ما ينتفع به الإنسان فيطلق على الطعام والثمار كقوله (وجد عندها رزقا) وقوله (فليأتكم برزق منه)، ويطلق على أعم من ذلك مما ينتفع به كما في قوله تعالى (يدعون فيها بفاكهة كثيرة وشراب). وعندهم قاصرات الطرف أتراب ثم قال إن هذا لرزقنا ماله من نفاذ) وقوله (قل من يرزقكم من السماوات والأرض قل الله) ومن ثم سميت الدراهم والدنانير رزقا: لأن بها يعوض ما هو

رزق، وفي هذا إيماء إلى بشارة للمسلمين بما أخبئ لهم من كنوز الممالك الفارسية والقيصرية وغيرها.

(لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير[28]) استئناف عقب به الآي المتقدمة، المتضمنة عداة المشركين للإسلام وأهله، وحسد اليهود لهم، وتوليهم عنه: من قوله (إن الذين كفروا لن تغني عنهم) إلى هنا.

فالمناسبة أن هذه كالنتيجة لما تقدمها: نهى الله المؤمنين بعد ما بين لهم بغى المخالفين وإعراضهم أن يتخذوا الكفار أولياء من دون المؤمنين؛ لأن اتخاذهم أولياء بعد أن سفه الآخرون دينهم وسفهوا أحلامهم في اتباعه يعد ضعفا في الدين وتصويا للمعتدين.

وشاع في اصطلاح القرآن إطلاق وصف الكفر على الشرك،

والكافرين والذين كفروا على المشركين، ولعل تعليق النهي عن

الاتخاذ بالكافرين بهذا المعنى هنا لأن المشركين هم الذين كان

بينهم وبين المهاجرين صلوات، وأنساب، ومودات، ومخالطات مالية،

فكانوا بمظنة الموالاتة مع بعضهم. وقد علم كل سامع أن من يشابه

المشركين في موقفه تجاه الإسلام يكون تولي المؤمنين إياه

كتوليهم المشركين. وقد يكون بالمراد بالكافرين جميع المخالفين في

الدين: مثل المراد من قوله (ومن يكفر بآيات الله فإن الله سريع

الحساب)، فلذلك كله قيل: إن الآية نزلت في حاطب بن أبي بلتعة

وكان من أفاضل المهاجرين وخلص المؤمنين، إلا أنه تأول فكتب

كتابا إلى قريش يعلمهم بتجهز النبي صلى الله عليه وسلم لفتح

مكة. وقيل: نزلت في أسماء ابنة أبي بكر لما استفتت رسول الله

صلى الله عليه وسلم في بر والدتها وصلتها، أي قبل أن تجيء أمها

إلى المدينة راغبة؛ فإنه ثبتت في الصحيح أن النبي صلى الله عليه

وسلم قال لها: صلي أمك. وقيل: نزلت في فريق من الأنصار كانوا

متولين لكعب بن الأشرف، وأبي رافع ابن أبي الحقيق، وهما

يهوديان بيثرب. وقيل: نزلت في المنافقين وهم ممن يتولى اليهود؛ إذ

هم كفار جهتهم، وقيل: نزلت في عبادة بن الصامت وكان له حلف

مع اليهود، فلما كان يوم الأحزاب قال عبادة للنبي صلى الله عليه

وسلم: إن معي خمسمائة رجل من اليهود، وقد رأيت أن يخرجوا

معي فاستظهر بهم على العدو. وقيل: نزلت في عمار بن ياسر لما

أخذه المشركون فعذبوه عذابا شديدا، فقال ما أرادوا منه، فكفوا

عنه، فشكا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم، فقال له (كيف

تجد قلبك) قال (مطمئنا بالإيمان) فقال: فإن عادوا فعد.

وقوله (من دون المؤمنين) (من) لتأكيد الظرفية.

والمعنى: مباعدين المؤمنين أي في الولاية، وهو تقييد للنهي بحسب الظاهر، فيكون المنهي عنه اتخاذ الكافرين أولياء دون المؤمنين، أي ولاية المؤمن الكفار التي تنافي ولايته المؤمنين، وذلك عندما يكون في تولي الكافرين إضرار بالمؤمنين، وأصل القيود أن تكون للاحتراز، ويدل لذلك قوله بعده (ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء) لأنه نفي لوصلة من يفعل ذلك بجانب الله تعالى في جميع الأحوال، والعرب تقول (أنت مني وأنا منك) في معنى شدة الاتصال حتى كان أحدهما جزء من الآخر، أو مبتدأ منه، ويقولون في الانفصال والقطيعة: لست مني ولست منك؛ قال النابغة:

فإني لست منك ولست مني

صفحة : 740

فقوله (في شيء) تصريح بعموم النفي في جميع الأحوال لرفع احتمال تأويل نفي الاتصال بأغلب الأحوال فالمعنى أن فاعل ذلك مقطوع عن الانتماء إلى الله، وهذا ينادى على أن المنهي عنه هنا ضرب من ضروب الكفر، وهو الحال التي كان عليها المنافقون، وكانوا يظنون ترويجها على المؤمنين، ففضحهم الله تعالى، ولذلك قيل: إن هذه الآية نزلت في المنافقين، ومما يدل على ذلك أنها نظير الآية الأخرى (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين أولياء من دون المؤمنين أتريدون أن تجعلوا الله عليكم سلطانا مبينا إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار).

وقيل: لا مفهوم لقوله (من دون المؤمنين) لأن آيات كثيرة دلت على النهي عن ولاية الكافرين مطلقا: كقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء بعضهم بعض) وقوله (يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء) وإلى الوجه مال الفخر. واسم الإشارة في قوله (ذلك) بمعنى ذلك المذكور، وهو مضمون قوله (أولياء من دون المؤمنين).

والآية نهى عن موالة الكافرين دون المؤمنين باعتبار القيد أو مطلقا، والموالة تكون بالظاهر والباطن وبالظاهر فقط، وتعتورها أحوال تتبعها أحكام، وقد استخلصت من ذلك ثمانية أحوال. الحالة الأولى: أن يتخذ المسلم جماعة الكفر، أو طائفته، أولياء له في باطن أمره، ميلا إلى كفرهم، ونواء لأهل الإسلام، وهذه الحالة كفر، وهي حال المنافقين، وفي حديث عتيان بن مالك: أن قائلًا قال في مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم أين مالك بن الدخشن فقال آخر ذلك منافق لا يحب الله ورسوله فقال النبي

صلى الله عليه وسلم لا تقل ذلك أما سمعته يقول لا إله إلا الله
يبتغي بذلك وجه الله فقال القائل الله ورسوله أعلم فإننا نرى
وجهه ونصيحته إلى المنافقين . فجعل هذا الرجل الانحياز إلى
المنافقين علامة على النفاق لولا شهادة الرسول لمالك بالإيمان أي
في قلبه مع إظهاره بشهادة لا إله إلا الله.

الحالة الثانية: الركون إلى طوائف الكفر ومظاهرتهم لأجل قرابة
ومحبة دون الميل إلى دينهم، في وقت يكون فيه الكفار متجاهرين
بعداوة المسلمين، والاستهزاء بهم، وإذاهم كما كان معظم أحوال
الكفار، عند ظهور الإسلام مع عدم الانقطاع عن مودة المسلمين،
وهذه حالة لا توجب كفر صاحبها، إلا أن ارتكابها إثم عظيم، لأن
صاحبها يوشك أن يواليهم على مضرة الإسلام، على أنه من الواجب
إظهار الحمية للإسلام، والغيرة عليه، كما قال العتابي:

تود عدوي ثم تزعم أنني صديقك.

إن الرأي عنك لعازب وفي مثلها نزل قوله تعالى (يا أيها الذين
أمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزئاً ولعباً من الذين أوتوا الكتاب
من قبلكم والكفار أولياء) قال ابن عطية: كانت كفار قريش من
المستهزئين) وفي مثل ذلك ورد قوله تعالى (إنما ينهاكم الله عن
الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم) الآية وقوله تعالى
(يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالاً) الآية
نزلت في قوم كان، بينهم وبين اليهود، جوار وحلف في الجاهلية،
فداموا عليه في الإسلام فكانوا يأنسون بهم ويستنيمون إليهم، ومنهم
أصحاب كعب بن الأشرف، وأبي رافع ابن أبي الحقيق، وكانا يؤذيان
رسول الله صلى الله عليه وسلم.

الحالة الثالثة: كذلك، بدون أن يكون طوائف الكفار متجاهرين ببغض
المسلمين ولا بأذاهم، كما كان نصارى العرب عند ظهور الإسلام
قال تعالى (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى)
وكذلك كان حال الحبشة فإنهم حموا المؤمنين، وأووهم، قال الفخر:
وهذه واسطة، وهي لا توجب الكفر، إلا أنه منهي عنه، إذ قد يجر
إلى استحسان ما هم عليه وانطلاء مكائدهم على المسلمين.

صفحة : 741

الحالة الرابعة: موالاة طائفة من الكفار لأجل الإضرار بطائفة
معينة من المسلمين مثل الانتصار بالكفار على جماعة من
المسلمين، وهذه الحالة أحكامها متفاوتة، فقد قال مالك، في
الجاسوس يتجسس للكفار على المسلمين: إنه يوكل إلى اجتهاد

الإمام، وهو الصواب لأن التجسس يختلف المقصد منه إذ قد يفعله المسلم غرورا، ويفعله طمعا، وقد يكون على سبيل الفتنة، وقد يكون له دأبا وعادة، وقال ابن القاسم: ذلك زندقة لا توبة فيه، أي لا يستتاب ويقتل كالزنديق، وهو الذي يظهر الإسلام ويسر الكفار، إذا اطلع عليه، وقال ابن وهب ردة ويستتاب، وهما قولان ضعيفان من جهة النظر.

وقد استعان المعتمد ابن عباد صاحب أشبيلية بالجلالة على المرابطين اللمتونيين، فيقال: إن فقهاء الأندلس أفتوا أمير المسلمين عليا بن يوسف بن تاشفين، بكفر ابن عباد، فكانت سبب اعتقاله ولم يقتله ولم ينقل أنه استتابه.

الحالة الخامسة: أن يتخذ المؤمنون طائفة من الكفار أولياء لنصر المسلمين على أعدائهم، في حين إظهار أولئك الكفار محبة المسلمين وعرضهم النصر لهم، وهذه قد اختلف العلماء في حكمها: ففي المدونة قال ابن القاسم: لا يستعان بالمشركين في القتال لقوله عليه السلام لكافر تبعه يوم خروجه إلى بدر (ارجع فلن أستعين بمشرك) وروى أبو الفرج، وعبد الملك بن حبيب: أن مالكا قال: لا بأس بالاستعانة بهم عند الحاجة، قال ابن عبد البر: وحديث (لن أستعين بمشرك) مختلف في سنده، وقال جماعة: هو منسوخ، قال عياض: حمله بعض علمائنا على أنه كان في وقت خاص واحتج هؤلاء بغزو صفوان بن أمية مع النبي صلى الله عليه وسلم، في حنين، وفي غزوة الطائف، وهو يومئذ غير مسلم، واحتجوا أيضا بأن النبي صلى الله عليه وسلم لما بلغه أن أبا سفيان يجمع الجموع ليوم أحد قال لبني النضير من اليهود (إنا وأنتم أهل كتاب وإن لأهل الكتاب على أهل الكتاب النصر فإما قاتلتم معنا وإلا أعرتمونا السلاح) وإلي هذا ذهب أبو حنيفة، والشافعي، والليث، والأوزاعي، ومن أصحابنا من قال: لا نطلب منهم المعونة، وإذا استأذنونا لا نأذن لهم: لأن الإذن كالطلب، ولكن إذا خرجوا معنا من تلقاء أنفسهم لم نمنعهم، ورام بهذا الوجه التوفيق بين قول ابن القاسم ورواية أبي الفرج، قاله ابن رشد في البيان من كتاب الجهاد، ونقل ابن رشد عن الطحاوي عن أبي حنيفة: أنه أجاز الاستعانة بأهل الكتاب دون المشركين، قال ابن رشد: وهذا لا وجه له، وعن أصح المنع مطلقا بلا تأويل.

الحالة السادسة: أن يتخذ واحد من المسلمين واحدا من الكافرين بعينه وليا له، في حسن المعاشرة أو لقراءة، لكامل فيه أو نحو ذلك، من غير أن يكون في ذلك إضرار بالمسلمين، وذلك غير ممنوع، فقد قال تعالى في الأبوين (وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا

معروفا) واستأذنت أسماء النبي صلى الله عليه وسلم في بر والدتها
وصلتها، وهي كافرة، فقال لها (صلي أمك) وفي هذا المعنى نزل
قوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم
يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم) قيل نزلت في
والدة أسماء، وقيل في طوائف من مشركي مكة: وهم كنانة،
وخزاعة، ومزينة، وبنو الحرث ابن كعب، كانوا يودون انتصار
المسلمين على أهل مكة. وعن مالك تجوز تعزية الكافر بمن يموت
له. وكان النبي صلى الله عليه وسلم يرتاح للأخنس بن شريق
الثقفي، لما يبديه من محبة النبي، والتردد عليه، وقد نفعهم يوم
الطائف إذ صرف بني زهرة، وكانوا ثلاثمائة فارس، عن قتال
المسلمين، وخنس بهم كما تقدم في قوله تعالى (ومن الناس من
يعجبك قوله في الحياة الدنيا) الآية.

الحالة السابعة: حالة المعاملات الدنيوية: كالتجارات، والعهود،
والمصالحات، أحكامها مختلفة باختلاف الأحوال وتفاصيلها في الفقه.
الحالة الثامنة: حالة إظهار الموالات لهم لاتقاء الضر وهذه هي
المشار إليها بقوله تعالى (إلا أن تتقوا منهم تقاة).
والاستثناء في (إلا أن تتقوا) منقطع ناشئ عن جملة (فليس من
الله في شيء) لأن الاتقاء ليس مما تضمنه اسم الإشارة، لكنه أشبه
الولاية في المعاملة.

صفحة : 742

والاتقاء: تجنب المكروه، وتعديته بحرف (من) إما لأن الاتقاء تستر
فعدى بمن كما يعدى فعل تستر، وإما لتضمنه معنى تخافوا.
(وتقاة) قرأه الجمهور: بضم المثناة الفوقية وفتح القاف بعدها ألف،
وهو اسم مصدر الاتقاء، وأصله وقية فحذفت الواو التي هي فاء
الكلمة تبعا لفعل اتقى إذ قلبت واوه تاء ليتأتى إدغامها في تاء
الافتعال، ثم أتبعوا ذلك باسم مصدره كالتجاة والتكلة والتوعدة
والتخمة إذ لا وجه لإبدال الفاء تاء في مثل تقاة إلا هذا. وشذ
تراث. يدل لهذا المقصد قول الجوهري: (وقولهم تجاهك بني على
قولهم اتجه لهم رأي). وفي اللسان في تخمه، (لأنهم توهّموا التاء
أصلية لكثرة الاستعمال). ويدل لذلك أيضا قرن هذه الأسماء مع
أفعالها في نحو هذه الآية، ونحو قوله (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله
حق تقاته) وقرأه يعقوب بفتح الفوقية وكسر القاف وفتح التحتية
مشددة بوزن فعيلة.

وفائدة التأكيد بالمفعول المطلق هنا: الإشارة إلى تحقق كون الحالة حالة تقية، وهذه التقية مثل الحال التي كان عليها المستضعفون من المؤمنين الذين لم يجدوا سبيلا للهجرة، قال تعالى (إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان) ومثل الحالة التي لقيها مسلموا الأندلس حين أكرههم النصارى على الكفر فتظاهروا به إلى أن تمكنت طوائف منهم من الفرار، وطوائف من استئذان الكفار في الهجرة إلى بلاد الإسلام فأذن لهم العدو، وكذلك يجب أن تكون الثقة غير دائمة لأنها إذا طالت دخل الكفر في الذراري.

وقوله (ويحذركم الله نفسه) تحذير من المخالفة ومن التساهل في دعوى التقية واستمرارها أو طول زمانها.

وانتصاب (نفسه) على نزع الخافض وأصله ويحذركم الله من نفسه، وهذا النزع هو أصل انتصاب الاسم في باب التحذير في قولهم إياك الأسد، وأصله أحذرك من الأسد. وقد جعل التحذير هنا من نفس الله أي ذاته ليكون أعم في الأحوال، لأنه لو قيل يحذركم الله غضبه لتوهم أن لله رضا لا يضر معه تعمد مخالفة أوامره، والعرب إذا أردت تعميم أحوال الذات علقت الحكم بالذات: كقولهم لولا فلان لهلك فلان، وقوله تعالى (ولولا رجال مؤمنون إلى قوله لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا أليما) ومن هذا القبيل تعليق شرط لولا على الوجود المطلق الذي سوغ حذف الخبر بعد لولا. وسيجيء الكلام على صحة إطلاق النفس مضافا إلى الله تعالى في سورة العقود عند قوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك).

وهذا إعدار وموعظة وتهديد بالعقاب ما نهاهم الله عنه.

(والمصير): هو الرجوع، وأريد به البعث بعد الموت وقد علم مثبتو البعث أنه لا يكون إلا إلى الله، فالتقديم في قوله (وإلى الله) لمجرد الاهتمام، وهذا تعريض بالوعيد أكد به صريح التهديد الذي قبله.

(قل إن تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم ما في السماوات وما في الأرض والله على كل شيء قدير[29]) انتقال من التحذير المجمل إلى ضرب من ضروب تفصيله، وهو إشعار لمحذر بإطلاع الله على ما يخفونه من الأمر.

وذكر الصدور هنا والمراد البواطن والضمائر: جريا على معروف اللغة من إضافة الخواطر النفسية إلى الصدر والقلب، لأن الانفعالات النفسانية وترددات التفكير ونوايا النفوس كلها يشعر لها بحركات في الصدور.

وزاد (أو تبدوه) فأفاد تعميم العلم تعليما لهم بسعة علم الله تعالى لأن مقام إثبات صفات الله تعالى يقتضي الإيضاح.

وجملة (ويعلم ما في السماوات وما في الأرض) معطوفة على جملة الشرط فهي معمولة لفعل قل، وليست معطوفة على جواب الشرط: لأن علم الله بما في السماوات وما في الأرض ثابت مطلقا غير معلق على إخفاء ما في نفوسهم وإبدائه وما في الجملة من التعميم يجعلها في قوة التذييل.
وقوله (والله على كل شيء قدير) إعلام بأنه مع العلم ذو قدرة على كل شيء، وهذا من التهديد؛ إذ المهدد لا يحول بينه وبين تحقيق وعيده إلا أحد أمرين: الجهل بجريمة المجرم، أو العجز عنه، فلما أعلمهم بعموم علمه، وعموم قدرته، علموا أن الله لا يفلتهم من عقابه.

صفحة : 743

وإظهار اسم الله دون ضميره فلم يقل وهو على كل شيء قدير: لتكون الجملة مستقلة فتجري مجرى المثل، والجملة لها معنى التذييل. والخطاب للمؤمنين تبعا لقوله (لا يتخذ المؤمنون الكافرين) الآية.

(يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تودد لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رءوف بالعباد)[30] جملة مستأنفة، أصل نظم الكلام فيها: تود كل نفس لو أن بينها وبين ما عملت من سوء أمدا بعيدا يوم تجد ما عملت من خير محضرا. فقدم ظرفها على عامله على طريقة عربية مشهورة الاستعمال في أسماء الزمان، إذ كانت هي المقصود من الكلام، قضاء لحق الإيجاز بنسخ بديع. ذلك أنه إذا كان اسم الزمان هو الأهم في الغرض المسوق له الكلام، وكان مع ذلك ظرفا لشيء من علائقه، جيء به منصوبا على الظرفية، وجعل معنى بعض ما يحصل منه مصوغا في صيغة فعل عامل في ذلك الظرف. أو أصل الكلام: يحضر لكل نفس يوم الإحضر ما عملت من خير وما عملت من سوء، فتود في ذلك اليوم لو أن بينها وبين ما عملت من سوء أمدا بعيدا، أي زمانا متأخرا، وأنه لم يحضر ذلك اليوم. فالضمير في قوله وبينه على هذا يعود إلى ما عملت من سوء، فحول التركيب، وجعل (تود) هو الناصب ليوم، ليستغني بكون ظرفا عن كونه فاعلا. أو يكون أصل الكلام: يوم تجد كل نفس ما عملت من خير ومن شر محضرا، تود لو أن بينها وبين ذلك اليوم أمدا بعيدا؛ ليكون ضمير بينه عائدا إلى يوم أي تود أنه تأخر ولم يحضر كقوله (رب

لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق) وهذا التحويل من قبيل قول امرئ القيس:

يوما على ظهر الكتيب تعذرت علي
وآلت حلقة لم تحلل فإن مقصده ما حصل في اليوم، ولكنه جعل الاهتمام بنفس اليوم، لأنه ظرفه. ومنه ما يجيء في القرآن غير مرة، ويكثر مثل هذا في الجمل المفصول بعضها عن بعض بدون عطف لأن الظرف والمجرور يشبهان الروابط، فالجمله المفصولة إذا صدرت بواحد منها أكسبها ذلك نوع ارتباط بما قبلها: كما في هذه الآية، وقوله تعالى (إذ قالت امرأة عمران) ونحوهما، وهذا أحسن الوجوه في نظم هذه الآية وأوماً إليه في الكشف.

وقيل منصوب بأذكر. وقيل متعلق بقوله (المصير) وفيه بعد لطول الفصل، وقيل بقوله (يحذركم) وهو بعيد، لأن التحذير حاصل من وقت نزول الآية، ولا يحسن أن يجعل عامل الظرف في الآية التي قبل هذه لعدم التمام الكلام حق الالتئام.

فعل الوجه الأول قوله تود هو مبدأ الاستئناف، وعلى الوجوه الأخرى هو جملة حالية من قوله وما عملت من سوء. وقوله (ويحذركم الله نفسه) يجوز أن كون تكريرا للتحذير الأول لزيادة التأكيد لقول لبيد:

فتنازعا سبطا يطير ظلالة
مشعلة يشب ضرامها

كدخان مشمولة غلثت بنابت عرنج
كدخان نار ساطع أسنامها ويجوز أن يكون الأول تحذيرا من موالاة الكافرين، والثاني تحذيرا من أن يجدوا يوم القيامة ما عملوا من سوء محضرا.

والخطاب للمؤمنين ولذلك سمي الموعظة تحذيرا: لأن المحذر لا يكون متلبسا بالوقوع في الخطر، فإن التحذير تبعيد من الوقوع وليس انتشارا بعد الوقوع وذيله هنا بقوله (والله رؤوف بالعباد) للتذكير بأن هذا التحذير لمصلحة المحذرين. والتعريف في العباد للاستغراق: لأن رافة الله شاملة لكل الناس مسلمهم وكافرهم (ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة) (الله لطيف بعباده) وما وعيدهم إلا لجلب صلاحهم، وما تنفيذه بعد فوات المقصود منه إلا لصدق كلماته، وانتظام حكمته سبحانه. ولك أن تجعل (أل) عوضا عن المضاف إليه أي بعباده فيكون بشارة للمؤمنين.

(قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم)[31])

انتقال إلى الترغيب بعد الترهيب على عادة القرآن. والمناسبة أن الترهيب المتقدم ختم بقوله (والله رؤوف بالعباد) والرأفة تستلزم محبة المرؤوف به الرؤف، فجعل محبة الله فعلا للشرط في مقام تعليق الأمر باتباع الرسول عليه مبني على كون الرأفة تستلزم المحبة، أو هو مبني على أن محبة الله أمر مقطوع به من جانب المخاطبين، فالتعليق عليه تعليق شرط محقق، ثم رتب على الجزاء مشروط آخر وهو قوله (يحبكم الله) لكونه أيضا مقطوع الرغبة من المخاطبين، لأن الخطاب للمؤمنين، والمؤمن غاية قصده تحصيل رضا الله عنه ومحبته إياه.

والمحبة: انفعال نفساني ينشأ عند الشعور بحسن شيء: من صفات ذاتية. أو إحسان، أو اعتقاد أنه يحب المستحسن ويجر إليه الخير. فإذا حصل ذلك الانفعال عقبه ميل وانجذاب إلى الشيء المشعور بمحاسنه، فيكون المنفعل محبا، ويكون المشعور بمحاسنه محبوبا، وتعد الصفات التي أوجبت هذا الانفعال جمالا عند المحب، فإذا قوي هذا الانفعال صار تهيجا نفسانيا، فسمي عشقا للذوات، وافتنانا بغيرها.

والشعور بالحسن الموجب للمحبة يستمد من الحواس في إدراك المحاسن الذاتية المعروفة بالجمال، ويستمد أيضا من التفكير في الكمالات المستدل عليها بالعقل وهي المدعوة بالفضيلة، ولذلك يحب المؤمنون الله تعالى، ويحبون النبي صلى الله عليه وسلم، تعظيما للكمالات، واعتقادا بأنهما يدعوانهم إلى الخير، ويحب الناس أهل الفضل الأولين كالأنبياء والحكماء والفاضلين، ويحبون سعاة الخير من الحاضرين وهم لم يلقوهم ولا رأوهم.

ويرجع الجمال والفضيلة إلى إدراك النفس ما يلائمها: من الأشكال، والأنغام، والمحسوسات، والخلال. وهذه الملاءمة تكون حسية لأجل مناسبة الطبع كملاءمة البرودة في الصيف، والحر في الشتاء، وملاءمة اللين لسليم الجلد، والخشن لمن به داعي حكمة، أو إلى حصول منافع كملاءمة الإحسان والإغاثة. وتكون فكرية لأجل غايات نافعة كملاءمة الدوام للمريض، والتعب لجاني الثمرة، والسهر للمتفكر في العلم، وتكون لأجل الإلف، وتكون لأجل الاعتقاد المحض، كتلقي الناس أن العلم فضيلة، ويدخل في هذين محبة الأقسام عوائدهم من غير تأمل في صلاحها، وقد تكون مجهولة السبب كملاءمة الأشكال المنتظمة للنفوس وملاءمة الألوان اللطيفة.

وفي جميع ذلك تستطيع أن تزيد اتضاحا بأضدادها كالأشكال الفاسدة، والأصوات المنكرة، والألوان الكريهة، دائما، أو في بعض الأحوال، كاللون الأحمر يراه المحموم.

ولم يستطع الفلاسفة توضيح علة ملاءمة بعض ما يعبر عنه بالجمال للنفوس: ككون الذات جميلة أو قبيحة الشكل، وكون المربع أو الدائرة حسنا لجئ النفس، والشكل المختل قبيحا، ومع الاعتراف باختلاف الناس في بعض ما يعبر عنه بالجمال والقبح كما قال أبو الطيب:

ضروب الناس عشاق ضروبا وأن بعض الناس يستجيد من الملابس ما لا يرضى به الآخر ويستحسن من الألوان ما يستقبحه الآخر، ومع ذلك كله فالمشاهد أن معظم الأحوال لا يختلف فيها الناس السالم والأذواق.

فأما المتقدمون فقال سقراط: سبب الجمال حب النفع، وقال أفلاطون: (الجمال أمر إلهي أزلي موجود في عالم العقل غير قابل للتغير قد تمتعت الأرواح به قبل هبوطها إلى الأجسام فلما نزلت إلى الأجسام صارت مهما رأت شيئا على مثال ما عهدته في العوالم العقلية وهي عالم المثال مالت إليه لأنه مألوفها من قبل هبوطها). وذهب الطبائعيون: إلى أن الجمال شيء ينشأ عندنا الإحساس بالحواس. ورأيت في كتاب جامع أسرار الطب للحكيم عبد الملك ابن زهر القرطبي (العشق الحسي إنما هو ميل النفس إلى الشيء الذي تستحسنه وتستلذه، وذلك أن الروح النفساني الذي مسكنه الدماغ قريب من النور البصري الذي يحيط بالعين ومتصل بمؤخر الدماغ وهو الذكر فإذا نظرت العين إلى الشيء المستحسن انضم النوري البصري وارتعد فبذلك الانضمام والارتعاد يتصل بالروح النفساني فيقلبه قبولا حسنا ثم يودعه الذكر فيوجب ذلك المحبة. ويشترك أيضا بالروح الحيواني الذي مسكنه القلب لاتصاله بأفعاله في الجسد كله فحينئذ تكون الفكرة والهيم والسهر).

صفحة : 745

والحق أن منشأ الشعور بالجمال قد يكون عن الملائم، وعن التأثير العصبي، وهو يرجع إلى الملائم أيضا كتأثر المحموم باللون الأحمر، وعن الإلف والعادة بكثرة الممارسة، وهو يرجع إلى الملائم كما قال ابن الرومي:

مآرب

وحب أوطان الرجال إليهم
قضاها الشباب هنالك

إذا ذكروا أوطانهم ذكرتهم
الصبا فيها فحنوا لذلك وعن ترقب الخير والمنفعة وهو يرجع إلى
الملائم، وعن اعتقاد الكمال والفضيلة وهو يرجع إلى المألوف الراجح
إلى الممارسة بسبب ترقب الخير من صاحب الكمال والفضيلة.
ووراء ذلك كله شيء من الجمال ومن المحبة لا يمكن تعليقه وهو
استحسان الذوات الحسنة واستقباح الأشياء الموحشة فنرى الطفل
الذي لا إلف له بشيء ينفر من الأشياء التي نراها وحشة.
وقد اختلف المتقدمون في أن المحبة والجمال هل يقصران على
المحسوسات: فالذين قصرهما على المحسوسات لم يثبتوا غير
المحبة المادية، والذين لم يقصروهما عليها أثبتوا المحبة الرمزية،
أعني المتعلقة بالأكوان غير المحسوسة كمحبة العبد لله تعالى، وهذا
هو الحق، وقال به من المتقدمين أفلاطون، ومن المسلمين الغزالي
وفخر الدين وقد أضيفت هذه المحبة إلى أفلاطون، ف قيل محبة
أفلاطونية: لأنه بحث عنها وعللها فإننا نسمع بصفات مشاهير الرجال
مثل الرسل وأهل الخير والذين نفعوا الناس، والذين اتصفوا بمحامد
الصفات كالعلم والكرم والعدل، فنجد من أنفسنا ميلا إلى ذكرهم ثم
يقوى ذلك الميل حتى يصير محبة منا إياهم مع أننا ما عرفناهم، ألا
ترى أن مزاولة كتب الحديث والسيرة مما يقوى محبة المزاول في
الرسول صلى الله عليه وسلم، وكذلك صفات الخالق تعالى، لما
كانت كلها كمالات وإحسانا إلينا وإصلاحا لفسادنا، أكسبنا اعتقادها
إجلالا لموصوفها، ثم يذهب ذلك الإجلال يقوى إلى أن يصير محبة
وفي الحديث ثلاث من كن فيه وجد حلاوة لإيمان: أن يكون الله
ورسوله أحب إليه مما سواهما، وأن يحب المرء لا يحبه إلا لله،
وأن يكره أن يعود في الكفر كما يكره أن يقذف في النار فكانت
هذه الثلاثة من قبيل المحبة ولذلك جعل عندها وجدان حلاوة الإيمان
أي وجدانه جميلا عند معتقده.
فأصحاب الرأي الأول يرون تعليق المحبة بذات الله في هذه الآية
ونحوها مجازا بتشبيه الرغبة في مرضاته بالمحبة، وأصحاب الرأي
الثاني يرونه حقيقة وهو الصحيح.
ومن آثار المحبة تطلب القرب من المحبوب والاتصال به واجتناب
فراقه. ومن آثارها محبة ما يسره ويرضيه، واجتناب ما يفضبه،
فتعليق لزوم اتباع الرسول على محبة الله تعالى لأن الرسول دعا
إلي ما يأمر الله به وإلى أفراد الوجهة إليه، وذلك كمال المحبة.
وأما إطلاق المحبة في قوله (يحبكم الله) فهو مجاز لا محالة أريد
به لازم المحبة وهو الرضى وسوق المنفعة ونحو ذلك من تجليات
لله يعلمها سبحانه. وهما المعبر عنهما بقوله (يحبكم الله ويغفر لكم

ذنوبكم) فإن ذلك دليل المحبة وفي القرآن (وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم.)

وتعليق محبة الله إياهم على (فاتبعوني) المعلق على قوله (إن كنتم تحبون الله) ينتظم منه قياس شرطي اقتراحي. ويدل على الحب المزعوم إذا لم يكن معه اتباع الرسول فهو حب كاذب، لأن المحب لمن يحب مطيع، ولأن ارتكاب ما يكرهه المحبوب إغاضة له وتلبس بعده وقد قال أبو الطيب:

أحبه وأحب فيه ملامة
إن الملامة
فيه من أعدائه فعلم أن حب العدو لا يجمع الحب وقد قال
العتابي:

تود عدوي ثم تزعم أنني
ليس النوك عنك بعازب وجملة (والله غفور رحيم) في قوة التذييل
مثل جملة (والله على كل شيء قدير) المتقدمة. ولم يذكر متعلق
للصفتين ليكون الناس ساعين في تحصيل أسباب المغفرة والرحمة.
(قل أطيعوا الله والرسول فإن تولوا فإن الله لا يحب الكافرين)
[32]

صفحة : 746

عود إلى الموعظة بطريق الإجمال البحث: فذلكة للكلام، وحرصاً على الإجابة، فابتدأ الموعظة أولاً بمقدمة وهي قوله (إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيئاً) ثم شرع في الموعظة بقوله (قل للذين كفروا ستغلبون) الآية وهو ترهيب ثم بذكر مقابلة في الترغيب بقوله (قل أنبئكم بخير من ذلكم) الآية ثم بتأييد ما عليه المسلمون بقوله (شهد الله أنه لا إله إلا هو) الآية وفي ذلك تفصيل كثير. ثم جاء بطريق المجادلة بقوله (فإن حاجوك) الآية ثم بترهيب بغير استدلال صريح ولكن بالإيماء إلى الدليل وذلك قوله (إن الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق) ثم بطريق التهديد والإنذار التعريضي بقوله (قل اللهم مالك الملك) الآيات. ثم أمر بالقطيعة في قوله (لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء). ثم انتقل إلى طريقة الترغيب في قوله (قل إن كنتم تحبون الله إلى قوله الكافرين) وختم بذكر عدم محبة الكافرين رداً للعجز على الصدر المتقدم في قوله (إن الذين كفروا لن تغني عنهم أموالهم) الآية ليكون نفي المحبة عن جميع الكافرين، نفيًا عن هؤلاء الكافرين المعينين.

(إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين [33] ذرية بعضها من بعض والله سميع عليم [34]) انتقال من

تمهيدات سبب السورة إلى واسطة التمهيد والمقصد، كطريقة التخلص، فهذا تخلص لمحاجة وفد نجران وقد ذكرناه في أول السورة، فابتدئ هنا بذكر آدم ونوح وهما أبو البشر أو أحدهما وذكر إبراهيم وهو أبو المقصودين بالتفضيل وبالخطاب. فأما آدم فهو أبو البشر باتفاق الأمم كلها إلا شذوذاً من أصحاب النزعات الإلحادية الذين ظهروا في أوروبا واخترعوا نظيرة تسلسل أنواع الحيوان بعضها من بعض وهي نظيرة فائلة.

وآدم اسم أبس البشر عند جميع أهل الأديان، وهو علم عليه وضعه لنفسه بإلهام من الله تعالى كما وضع مبدأ اللغة. ولا شك أن من أول ما يحتاج إليه هو وزوجه أن يعبر أحدهما للآخر، وظاهر القرآن أن الله أسماه بهذا الاسم من قبل خروجه من جنة عدن ولا يجوز أن يكون اسمه مشتقاً من الأدمة، وهي اللون المخصوص لأن تسمية ذلك اللون بالأدمة خاص بكلام العرب فلعل العرب وضعوا اسم ذلك اللون أخذاً من وصف لون آدم أبي البشر. وقد جاء في سفر التكوين من كتاب العهد عند اليهود ما يقتضي: أن آدم وجد على الأرض في وقت يوافق سنة 3942 اثنين وأربعين وتسعمائة وثلاثة آلاف قبل ميلاد عيسى وأنه عاش تسعمائة وثلاثين سنة فتكون وفاته في سنة 3012 اثنتي عشرة وثلاثة آلاف قبل ميلاد عيسى هذا ما تقبله المؤرخون المتبعون لضبط السنين. والمظنون عند المحققين الناظرين في شواهد حضارة البشرية أن هذا الضبط لا يعتمد، وأن وجود آدم متقادم في أزمنة مترامية البعد هي أكثر بكثير مما حدده سفر التكوين.

وأما نوح فتقول التوراة: إنه ابن لامك وسمي عند العرب لمك بن متوشالخ بن أخنوخ (وهو إدريس عند العرب) ابن يارد بتحتية في أوله بن مهليل بميم مفتوحة فهاء ساكنة فلام مفتوحة بن قينان بن أنوش بن شيت بن آدم. وعلى تقديرها وتقدير سني أعمارهم يكون قد ولد سنة ست وثمانين وثمانمائة وألفين قبل ميلاد عيسى وتوفي سنة ست وثلاثين وتسعمائة وألف قبل ميلاد عيسى والقول فيه كما تقدم في ضبط تاريخ وجود آدم.

صفحة : 747

وفي زمن نوح وقع الطوفان على جميع الأرض ونجاه الله وأولاده وأزواجهم في الفلك فيكون أبا ثانياً للبشر. ومن الناس من يدعي أن الطوفان لم يعم الأرض وعلى هذا الرأي ذهب مؤرخو الصين وزعموا أن الطوفان لم يشمل قطرهم فلا يكون نوح عندهم أبا

ثانياً للبشر. وعلى رأي الجمهور فالبشر كلهم يرجعون إلى أبناء نوح الثلاثة سام، وحام، ويافت، وهو أول رسول بعثه الله إلى الناس حسب الحديث الصحيح. وعمر نوح تسعمائة وخمسين سنة على ما في التوراة فهو ظاهر قوله تعالى (فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً) وفي التوراة: أن الطوفان حدث وعمر نوح ستمائة سنة وأن نوحاً صار بعد الطوفان فلاحاً وغرس الكرم واتخذ الخمر. وذكر الألويسي صفته بدون سند فقال: كان نوح دقيق الوجه في رأسه طول عظيم العينين غليظ العضدين كثير لحم الفخذين ضخم السرة طويل القامة جسماً طويلاً اللحية. قيل: إن مدفنه بالعراق في نواحي الكوفة، وقيل في ذيل جبل لبنان، وقيل بمدينة الكرك. وسيأتي ذكر الطوفان: في سورة الأعراف، وفي سورة العنكبوت، وذكر شريعته في سورة الشورى، وفي سورة نوح.

ولآل: الرهط، وآل إبراهيم: أبناءه وحفيده وأسباطه، والمقصود تفضيل فريق منهم. وشمل آل إبراهيم الأنبياء من عقبه كموسى، ومن قبله، ومن بعده، وكمحمد عليه الصلاة والسلام، وإسماعيل، وحنظلة بن صفوان، وخالد بن سنان.

وأما آل عمران: فهم مريم، وعيسى، فمريم بنت عمران بن ماثان كذا سماه المفسرون، وكان من أحبار اليهود، وصالحهم، وأصله بالعبرانية عمران بميم في آخره فهو أبو مريم، قال المفسرون: هو من نسل سليمان بن داود، وهو خطأ، والحق أنه من نسل هارون أخي موسى كما سيأتي قريباً. وفي كتب النصارى: أن اسمه يوهانيم، فلعله كان له اسمان ومثله كثير. وليس المراد هنا عمران والد موسى وهارون؛ إذ المقصود هنا التمهيد لذكر مريم وابنها عيسى بدليل قوله (إذ قالت امرأت عمران).

وتقدم الكلام على احتمال معنى الآل عند قوله تعالى (وإذ نجيناكم من آل فرعون) في سورة البقرة ولكن الآل هنا متعين للحمل على رهط الرجل وقرابته.

ومعنى اصطفاء هؤلاء على العالمين اصطفاء المجموع على غيرهم، أو اصطفاء كل فاضل منهم على أهل زمانه.

وقوله (ذرية بعضها من بعض) حال من آل إبراهيم وآل عمران. والذرية تقدم تفسيرها عند قوله تعالى (قال ومن ذريتي) في سورة البقرة وقد أجمل البعض هنا: لأن المقصود بيان شدة الاتصال بين هذه الذرية، فمن للاتصال لا للتبعيض أي بين هذه الذرية اتصال القرابة، فكل بعض فيها هو متصل بالبعض الآخر، كما تقدم في قوله تعالى (فليس من الله في شيء).

والغرض من ذكر هؤلاء تذكير اليهود والنصارى بشدة انتساب أنبيائهم إلى النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فما كان ينبغي أن

يجعلوا موجب القرابة موجب عداوة وتفريق. ومن هنا ظهر موقع قوله (والله سميع عليم) أي سميع بأقوال بعضكم في بعض هذه الذرية: كقول اليهود في عيسى وأمه، وتكذيبهم وتكذيب اليهود والنصارى لمحمد صلى الله عليه وسلم.

(إذ قالت امرأت عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم[35] فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم[36]) تقدم القول في موقع إذ في أمثال هذا المقام عند تفسير قوله تعالى (وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة). وموقعها هنا أظهر في أنها غير متعلقة بعامل، فهي لمجرد الاهتمام بالخبر ولذا قال أبو عبيدة: إذ هنا زائدة، ويجوز أن تتعلق بأذكر محذوف، ولا يجوز تعلقها باصطفى: لأن هذا خاص بفضل آل عمران، ولا علاقة له بفضل آدم ونوح وآل إبراهيم.