

تفسير

التحرير والتوير

تأليف

بمناجاة الشيخ الإمام الشيخ محمد الطاهر بن عثمان

المجلد الأول
الجزء الأول

الدار التونسية للنشر

جميع حقوق الطبع محفوظة للدار التونسية للنشر

تونس 1984

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَكَصْدَهُ وَكَسَدَهُ عَلَى أَشْرَفِ كُرْسِيِّهِ

الحمد لله على أن يَبَيِّنَ للمستهدين معالم مُرادِهِ ، ونصب لجحافل المستفتحين أعلام أمداده
فأنزل القرآن قانونا عاما معصوما ، وأعجز بمجائبه فظهرت يوما فيوما ، وجعله مصدقا
لما بين يديه ومهيئنا ، وما فرط فيه من شيء يعظم مسيئا ويمد محسنا ، حتى عرفه المنصفون
من مؤمن وجاهد ، وشهد له الراغب والمُحْتَار والحاسد ، فكان الحال بتصديقه أنطقَ من
اللسان ، وبرهانُ العقل فيه أبصرَ من شاهد العيان ، وأبرز آياته في الآفاق فتبين للمؤمنين
أنه الحق ، كما أنزله على أفضل رسول فبشّر بأن لهم قَدَمَ صِدْقٍ ، فبه أصبح الرسول الأُمِّي
سيدَ الحكماء المريّين ، وبه شرح صدره إذ قال « إنك على الحق المبين » ، فلم يزل كتابه
مشعّاتيرا ، محفوظا من لدنه أن يُترك فيكون مبدّلا ومغفّرا .

ثم قيض لتبينته أصحابه الأشداء الرحاء ، وأبان أسراره من بَعْدِهِم في الأمة من العلماء .
فصلاة الله وسلامه على رسوله وآله الطاهرين ، وعلى أصحابه نجوم الاقتداء للسائرين والمآخرين^(١)
أما بمد فقد كان أكبر أمنيّتي منذ أمد بعيد ، تفسير الكتاب المجيد ، الجامع لمصالح
الدنيا والدين ، وموثق شديد العرى من الحق الثين ، والحاوي لكليات العلوم ومعاقد
استنباطها ، والآخذ قوس البلاغة من محل نياطها ، طمعا في بيان نكت من العلم وكليات
من التشريع ، وتفاصيل من مكارم الأخلاق ، كان يلوح انموذج من جميعها في خلال
تدبره ، أو مطالعة كلام مفسّره^(٢) ، ولكنني كنت على كافي بذلك أجهم التقمّم على هذا

(١) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم فبنيت على هذا التشبيه
تشبيه المهتدين بهم بفريقين : فريق سائر في البر وفي ذلك تشبيه عملهم في الإهداء ، وهو اتباع طريق
السنة ؛ بالسير في طرق البر . وفريق ماخرون أي سائر في الفلك المواخر في البحر ، وتضمن ذلك تشبيه
عملهم في الإهداء وهو الخوض في العلوم بالبحر في البحر . ومن ذلك الإشارة إلى أن العلم كالبحر كما هو
شائع ، وأن السنة كالسبيل المبلغ للمقصود .

(٢) أشير بهذا إلى أن المهم من كلام المفسرين يرشد إلى الزيادة على ما ذكره ، والذي دون ذلك من
كلامهم ينه إلى تقويم ما ذكره ، والمفسر هنا مراد به الجنس .

المجال ، وأحجم عن الزجِّ بِسِيَةِ قوسى فى هذا النضال . اتقاء ما عسى أن يعرض له المرء نفسه من متاعب تنوء بالقوة ، أو فلتات سهام الفهم وإن بلغ ساعدُ الذهن كآل الفتوة . فبقيتُ أسوف النفس مرة ومرة أسومها زجرا ، فإن رأيتُ منها تصميا أحلتها على فرصة أخرى ، وأنا أمل أن يُمنَح من التيسير ، ما يشجع على قصد هذا الغرض المسير . وفيما أنا بين إقدام وإحجام ، أتخيل هذا الحقل مرّة القتاَد وأخرى الثمام . إذا أنا بأملى قد خيل إلى أنه تباعد أو انقضى ، إذ قدر أن تسند إلى خطة القضاء^(١) . فبقيت متلهفا ولات حين مناص ، واضمرت تحقيق هاته الأمنية متى أجل الله الخلاص ، وكنت أحداث بذلك الأصحاب والإخوان ، وأضرب المثل بأبى الوليد ابن رشد فى كتاب البيان^(٢) ، ولم أزل كلما مضت مدة يزداد التمنى وأرجو إنجازه ، إلى أن أوشك أن تمضى عليه مدة الحيازة ، فإذا الله قد منّ بالنقلة إلى خطة الفتيا^(٣) . وأصبحت الهمة مصروفة إلى ما تنصرف إليه الهمم المُلما ، فتحول إلى الرجاء ذلك الياس ، وطمعت أن أكون ممن أوتى الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها الناس^(٤) . هنا لك عقدت العزم على تحقيق ما كنت أضمرته ، واستعنت بالله تعالى واستخرته ؟ وعلمت أن ما يهولُ من توقع كلل أو غلط ، لا ينبغى أن يحول بينى وبين نسج هذا النمط ، إذا بذلت الوسع من الاجتهاد ، وتوخيت طرق الصواب والسداد . أقدمت على هذا المهم إقدام الشجاع ، على وادى السباع^(٥) ؛ متوسطا فى معترك أنظار

(١) فى ٢٦ رمضان ١٣٣١ والقضاء هنا بالقصر لمرعاة السجع . (٢) حيث ذكر أنه شرع فيه ، ثم عاقه عنه تقليد خطة القضاء بقربة فعزم على الرجوع إليه لأن أربع من القضاء ، وأنه عرض عزمه على أمير المؤمنين على بن يوسف ابن تاشفين ، فأجابته لذلك وأعفاه من القضاء . ليعود إلى إكمال كتابه « البيان والتحصيل » وهذا الكتاب هو شرح جليل على كتاب العتبية الذى جمع فيه العتي سماع أصحاب مالك منه ، وسماع أصحاب ابن القاسم منه . (٣) فى ٢٦ رجب ١٣٤١ . (٤) أردت الإشارة إلى الحديث : « لا حسد إلا فى اثنتين » لأنه يتعين أن لا يكون المراد خصوص الجمع بين القضاء بها وتعليمها . بل يحصل المقصود ولو بأن يقضى بها مدة ، ويعلمها الناس مدة أخرى . (٥) وادى السباع موضع بين مكة والبصرة وهو واد قفر من السكان تكثر به السباع قال سحيم ابن وثيل :

مرتُ على وادى السباع ولا أرى
أقلَّ به ركبٌ أتوه تبيّة
كوادى السباع حين يُظلم واديا
وأخوفَ إلا ما وى الله ساريا

الناظرين . وزائرًا بين ضُباح الزائرين^(١) ، فجمعت حقا على أن أبدى في تفسير القرآن نكتا لم أر من سبقني إليها ، وأن أفق موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها ، فإن الاختصار على الحديث المُعاد ، تعطيل لفيض القرآن الذي ماله من نقاد . ولقد رأيت الناس حول كلام الأقدمين أحدَ رَجُلَيْنِ : رجل معتكف فيما شاده الأقدمون ، وآخر أخذ بمعوله في هدم ما مضت عليه القرون ، وفي كلتا الحالتين ضُرٌّ كثير ، وهناك حالة أخرى ينجبر بها الجناح الكسير ، وهي أن نعيد إلى ما أشاده الأقدمون فنهذبهُ وزيدهُ ، وحاشا أن ننقضه أو نبيدَهُ ، عالما بأن غمض فضلهم كُفران للنعمة ، وجحد مزاياسلفها ليس من حميد خصال الأُمَّة ، فالحمد لله الذي صدق الأمل ، ويسر إلى هذا الخير ودلّ .

والتفاسير وإن كانت كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق بحيث لاحظ مؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل . وإن أهم التفاسير « تفسير الكشاف » و « المحرر الوجيز » لابن عطية و « مفاتيح الغيب » لفخر الدين الرازي ، وتفسير البيضاوي الملخص من الكشاف ومن مفاتيح الغيب بتحقيق بديع ، وتفسير الشهاب الآلوسي ، وما كتبه الطيبي والقزويني والقطب والتفتزاني على الكشاف ، وما كتبه الخفاجي على تفسير البيضاوي ، وتفسير أبي السعود ، وتفسير القرطبي والموجود من تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي من تقييد تلميذه الأبي وهو بكونه تلميذاً على تفسير ابن عطية أشبه منه بالتفسير لذلك لا يأتي على جميع آي القرآن وتفسير الأحكام ، وتفسير الإمام محمد ابن جرير الطبري ، وكتاب « درة التنزيل » المنسوب لفخر الدين الرازي ، وربما ينسب للراغب الأصفهاني . ولقصد الاختصار أعرض عن العزو إليها ، وقد ميزت ما يفتح الله لي من فهم في معاني كتابه وما أجلبه من المسائل العلمية ، مما لا يذكره المفسرون ، وإنما حسبي في ذلك عدم عثوري عليه فيما بين يدي من التفاسير في تلك الآية خاصة ، ولست ادعى انفرادي به في نفس الأمر ، فكم من كلام تنشئه تجدك قد سبقك إليه متكلم ،

(١) الزائرين هنا اسم فاعل من زار بهمزة بعد الزاي ، وهو الذي مصدره الزئير ، وهو صوت

الأسد قال عنتره :

حَلَّتْ بِأَرْضِ زَائِرِينَ فَأَصْبَحَتْ عَسْرًا عَلَى طَلَابِكِ ابْنَةِ مَحْرَمٍ

وكم من فهم تستظهره وقد تقدمك إليه متفهم ، وقد يمّا قيل :
* هل غادر الشعراء من مُردِّم *

إن معاني القرآن ومقاصده ذات أفانين كثيرة بعيدة المدى مترامية الأطراف موزعة على آياته فالأحكام مبينة في آيات الأحكام ، والآداب في آياتها ، والقصص في مواقعها ، وربما اشتملت الآية الواحدة على فنين من ذلك أو أكثر . وقد نحا كثير من المفسرين بعض تلك الأفانين ، ولكن فناً من فنون القرآن لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن ، وهو فن دقائق البلاغة هو الذي لم يخصه أحد من المفسرين بكتاب كما خصوا الأفانين الأخرى ، من أجل ذلك التزمت أن لا أغفل التنبيه على ما يلوح لي من هذا الفن العظيم في آية من آي القرآن كلما ألهمته بحسب مبلغ الفهم وطاقة التدبر .

وقد اهتمت في تفسيري هذا ببيان وجوه الإعجاز ونكت البلاغة العربية وأساليب الاستعمال ، واهتمت أيضاً ببيان تناسب اتصال الآي بعضها ببعض ، وهو منزع جليل قد عني به نجر الدين الرازي ، وألف فيه برهان الدين البقاعي كتابه المسمى « نظم الدرر في تناسب الآي والسور » إلا أنهما لم يأتيا في كثير من الآي بما فيه مقنع ، فلم تزل أنظار التاملين لفصل القول تتطلع ، أما البحث عن تناسب مواقع السور بعضها إثر بعض ، فلا أراه حقا على المفسر .

ولم أغادر سورة إلا بينت ما أحيط به من أغراضها لئلا يكون الناظر في تفسير القرآن مقصوراً على بيان مفرداته ومعاني جملة كأنها فقر متفرقة تصرفه عن روعة انسجامه وتحجب عنه روائع جماله .

واهتمت بتبيين معاني المفردات في اللغة العربية بضبط وتحقيق مما خلت عن ضبط كثير منه قواميس اللغة . وعسى أن يجد فيه المطالع تحقيق مراده ، ويتناول منه فوائد ونكتنا على قدر استعداده ، فإني بذلت الجهد في الكشف عن نكت من معاني القرآن وإعجازه خلت عنها التفاسير ، ومن أساليب الاستعمال الفصيح ما تصبو إليه هم النحارير ، بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره مطولات القهاطير ، ففيه أحسن ما في التفاسير ، وفيه أحسن مما في التفاسير .

وسميته « تحرير المعنى السديد ، وتنوير العقل الجديد ، من تفسير الكتاب المجيد » .

واختصرت هذا الاسم باسم ﴿التحرير والتنوير من التفسير﴾ وها أنا^(١) أبتدى بتقديم مقدمات تكون عوناً للباحث في التفسير، وتفنيه عن مُعاد كثير.

(١) عن قصد قلت « وها أنا » ولم أقل « وها أناذا » كما التزمه كثير من المتحذلقين أخذاً بظاهر كلام مقي اللبيب لما بينته عند تفسير قوله تعالى : « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » . في سورة البقرة .

المقدمة الأولى

في التفسير والتأويل وكون التفسير علماً

التفسير مصدر فسر بتشديد السين الذي هو مضاعف فسر بالتخفيف (من بابي نصر وضرب) الذي مصدره الفسر، وكلاهما فعل متعد فالتضعيف ليس للتمدية .

والفسر الإبانة والكشف لدلول كلام أو لفظ بكلام آخر هو أوضح لمعنى الفسر عند السامع ، ثم قيل المصدران والفعلان متساويان في المعنى ، وقيل يختص المضاعف بإبانة المعقولات ، قاله الراغب وصاحب البصائر ، وكأن وجهه أن بيان المعقولان يكلف الذي يبينه كثرة القول ، كقول أوس بن حجر :

الألمى الذي يظن بك الظن كأن قدرأى وقد سما

فكان تمام البيت تفسيراً لمعنى الألمى ، وكذلك الحدود المنطقية الفسرة للمواهي والأجناس ، لاسيما الأجناس العالية الملقبة بالمقولات فناسب أن يخص هذا البيان بصيغة المضاعفة، بناء على أن فعل المضاعف إذا لم يكن للتمدية كان المقصود منه الدلالة على التكثير من المصدر ، قال في الشافية « وفعل للتكثير غالباً » وقد يكون التكثير في ذلك مجازياً واعتبارياً بأن ينزل كدُ الفكر في تحصيل المعاني الدقيقة ، ثم في اختيار أضبط الأقوال لإبانتها منزلة العمل الكثير كتفسير صُحارِ المَبْدِي^(١) وقد سأله معاوية عن البلاغة فقال: « أن تقول فلا تحطى ، وتجيّب فلا تبطى » ثم قال لسأله أفلنى « لا تحطى ولا تبطى » .

(١) صحار بضم الصاد وتخفيف الحاء المهملين ، وهو ابن عياش، يبلغ من بقاء قبيلة عبد القيس في صدر الدولة الأموية .

ويشهد لهذا قوله تعالى « ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً » .
 فأما إذا كان فعل المضاعف للتعديّة فإن إفادته التكثير مختلف فيها ، والتحقيق أن
 المتكلم قد يعدل عن تعديّة الفعل بالهمزة إلى تعديته بالتضعيف لقصد الدلالة على التكثير
 لأن المضاعف قد عُرف بتلك الدلالة في حالة كونه فعلاً لازماً فقارنته تلك الدلالة عند استعماله
 للتعديّة مقارنة تبعية . ولذلك قال العلامة الزمخشري في خطبة الكشاف « الحمد لله الذي أنزل
 القرآن كلاماً مؤلفاً منظماً ، ونزله على حسب المصالح منجماً » فقال المحققون من مشرّاحه ،
 جمع بين أنزل ونزل لما في نزل من الدلالة على التكثير ، الذي يناسب ما أراد العلامة
 من التدرّج والتنجيم . وأنا أرى أن استفادة معنى التكثير في حال استعمال التضعيف للتعديّة
 أمر من مستتبّعات الكلام حاصل من قرينة عدول المتكلم البليغ عن المهموز . الذي هو
 خفيف إلى المضعف الذي هو ثقيل ، فذلك العدول قرينة على المراد وكذلك الجمع بينهما في مثل
 كلام الكشاف قرينة على إرادة التكثير .

وعزا شهاب الدين القرافي في أول «أنواء البروق» إلى بعض مشايخه أن العرب فرقوا بين
 فرق بالتخفيف ، وفرّق بالتشديد ، فجعلوا الأول للمعاني والثاني للأجسام بناء على أن كثرة
 الحروف تقتضي زيادة المعنى أو قوته ، والمعاني لطيفة يناسبها الخفف ، والأجسام كثيفة
 يناسبها التشديد ، واستشكله هو بعدم أطراده ، وهو ليس من التحرير بالمحل اللائق ،
 بل هو أشبه باللطائف منه بالحقائق ، إذ لم يراع العرب في هذا الاستعمال معقولا ولا محسوساً
 وإنما راعوا الكثرة الحقيقية أو المجازية كما قرنا ، ودل عليه استعمال القرآن ، ألا ترى أن
 الاستعمالين ثابتان في الموضع الواحد ، كقوله تعالى « وقرآنا فرقناه » قرئ بالتشديد
 والتخفيف ، وقال تعالى حكاية لقول المؤمنين « لا تفرّق بين أحد من رسله » وقال لبيد:

ففضى وقدمها وكانت عادة منه إذا هي عرّدت إقدامها

فجاء بفعل قدّم وبمصدر أقدم ، وقال سيبويه « إن فعل وأفعل يتعاقبان » على أن
 التفرقة عند مثبتها ، تفرقة في معنى الفعل لافي حالة مفعوله بالأجسام .

والتفسير في الاصطلاح نقول :

هو اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منها باختصار

أو توسع .

والمناسبة بين المعنى الأصلي والمعنى المنقول إليه لا يحتاج إلى تطويل .
وموضوع التفسير : ألفاظ القرآن من حيث البحث عن معانيه ، وما يستنبط منه
وبهذه الحثيثة خالف علم القراءات لأن تميز العلوم - كما يقولون - بتميز الموضوعات ، وحيثيات
الموضوعات .

هذا وفي عد التفسير علماً تسامح؛ إذ العلم إذا أطلق ، إما أن يراد به نفس الإدراك ،
نحو قول أهل المنطق ، العلم إما تصور وإما تصديق ، وإما أن يراد به الملكة المسماة بالعقل
وإما أن يراد به التصديق الجازم وهو مقابل الجهل ، (وهذا غير مراد في عد العلوم) وإما
أن يراد بالعلم المسائل المعلومات وهي مطلوبات خبرية يُبرهن عليها في ذلك العلم وهي قضايا
كلية ، ومباحث هذا العلم ليست بقضايا يبرهن عليها فإما هي بكلية ، بل هي تصورات جزئية
غالباً لأنه تفسير ألفاظ أو استنباط معان . فأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي
وأما الاستنباط فن دلالة الالتزام وليس ذلك من القضية .

فإذ قلنا إن يوم الدين في قوله تعالى « مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ » هو يوم الجزاء ، وإذا قلنا
أن قوله تعالى « وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا » مع قوله « وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ » يؤخذ منه
أن أقل الحمل ستة أشهر عند من قال ذلك ، لم يكن شيء من ذلك قضية ، بل الأول تعريف
لفظي ، والثاني من دلالة الالتزام ولكنهم عدوا تفسير ألفاظ القرآن علماً مستقلاً أراهم فعلموا
ذلك لواحد من وجوه ستة :

الأول : أن مباحثه لكونها تؤدي إلى استنباط علوم كثيرة وقواعد كلية ، نزلت منزلة
القواعد الكلية لأنها مبدأ لها ، ومنشأ ، تنزيلاً للشئ منزلة ما هو شديد الشبه به بقاعدة
ما قارب الشئ يعطى حكمه ، ولاشك أن ما تستخرج منه القواعد الكلية والعلوم أجدر
بأن يعد علماً من عد فروعه علماً ، وهم قد عدوا تدوين الشعر علماً لما في حفظه من استخراج
نكت بلاغية وقواعد لغوية .

والثاني أن نقول : إن اشتراط كون مسائل العلم قضايا كلية يبرهن عليها في العلم خاص
بالعلوم المعقولة ، لأن هذا اشتراط ذكره الحكماء في تقسيم العلوم ، أما العلوم الشرعية
والأدبية فلا يشترط فيها ذلك ، بل يكفي أن تكون مباحثها مفيدة كإلا علمياً لمزاويلها ،

والتفسير أعلاها في ذلك ، كيف وهو بيان مراد الله تعالى من كلامه ، وهم قد عدوا البديع علما والعروض علما وما هي إلا تعاريف لألقاب اصطلاحية .

والثالث أن نقول : التعاريف اللفظية تصديقات على رأى بعض المحققين فهي تؤول إلى قضايا ، وتفرغُ المعاني الجمّة عنها نزّلتها منزلة الكلية ، والاحتجاجُ عليها بشعر العرب وغيره يقوم مقام البرهان على المسألة ، وهذا الوجه يشترك مع الوجه الأول في تنزيل مباحث التفسير منزلة المسائل ، إلا أن وجه التنزيل في الأول راجع إلى ما يتفرع عنها ، وهنا راجع إلى ذاتها مع أن التنزيل في الوجه الأول في جميع الشروط الثلاثة وهنا في شرطين ، لأن كونها قضايا إنما يجيء على مذهب بعض المنطقيين .

الرابع أن نقول : إن علم التفسير لا يخلو من قواعد كلية في أثنائه مثل تقرير قواعد النسخ عند تفسير « ما نسخ من آية » ، وتقرير قواعد التأويل عند تقرير « وما يعلم تأويله » وقواعد المحكم عند تقرير « منه آيات محكمات » ، فسمى مجموع ذلك وما معه علما تغليا ، وقد اعتنى العلماء بإحصاء كليات تتعلق بالقرآن ، وجمعها ابن فارس ، وذكرها عنه في الإتيان وعنى بها أبو البقاء الكفوى في كلياته ، فلا بدع أن تراد تلك في وجوه شبه مسائل التفسير بالقواعد الكلية .

الخامس : أن حق التفسير أن يشتمل على بيان أصول التشريع وكلياته فكان بذلك حقيقا بأن يسمى علما ولكن المفسرين ابتدأوا بتقصي معاني القرآن فطفحت عليهم وحسرت دون كثرتها قواهم ، فانصرفوا عن الاشتغال بانتراع كليات التشريع إلا في مواضع قليلة .

السادس - وهو الفصل - : أن التفسير كان أول ما اشتغل به علماء الإسلام قبل الاشتغال بتدوين بقية العلوم ، وفيه كثرت مناظراتهم وكان يحصل من مزاولته والدرية فيه لصاحبه ملكة يدرك بها أساليب القرآن ودقائق نظمه ، فكان بذلك مفيدا علوما كلية لها مزيد اختصاص بالقرآن المجيد ، فمن أجل ذلك سمي علما .

ويظهر أن هذا العلم إن أخذ من حيث إنه بيان وتفسير لمراد الله من كلامه كان معدودا من أصول العلوم الشرعية وهي التي ذكرها الغزالي في الضرب الأول من العلوم الشرعية .

المحمودة من كتاب الإحياء ، لأنه عد أولها الكتاب والسنة ، ولا شك أنه لا يعنى بعلم الكتاب حفظ ألفاظه بل فهم معانيها وبذلك صح أن يعد رأس العلوم الإسلامية كما وصفه البيضاوى بذلك ، وإن أخذ من حيث ما فيه من بيان مكي ومدني ، وناسخ ومنسوخ ، ومن قواعد الاستنباط التي تذكر أيضا في علم أصول الفقه من عموم وخصوص وغيرها كان معدودا في متمات العلوم الشرعية المذكورة في الضرب الرابع من كلام الغزالي (١) ، وبذلك الاعتبار عُدها إذ قال « الضرب الرابع المتمات وذلك في علم القرآن ينقسم إلى ما يتعلق باللفظ ، كعلم القراءات ، وإلى ما يتعلق بالمعنى كالتفسير فإن اعتماده أيضا على النقل ، وإلى ما يتعلق بأحكامه كالنسخ والمنسوخ ، والعام والخاص ، وكيفية استعمال البعض منه مع البعض وهو العلم الذي يسمى أصول الفقه » وهو بهذا الاعتبار لا يكون رئيس العلوم الشرعية .

والتفسير أول العلوم الإسلامية ظهورا ، إذ قد ظهر الخوض فيه في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ، إذ كان بعض أصحابه قد سأل عن بعض معاني القرآن كما سأله عمر رضي الله عنه عن الكلاله ، ثم اشتهر فيه بعد من الصحابة على وابن عباس وهما أكثر الصحابة قولاً في التفسير ، وزيد بن ثابت وأبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهم ، وكثر الخوض فيه ، حين دخل في الإسلام من لم يكن عربي السجية ، فلزم التصدي لبيان معاني القرآن لهم ، وشاع عن التابعين وأشهرهم في ذلك مجاهد وابن جبير ، وهو أيضا أشرف العلوم الإسلامية ورأسها على التحقيق .

وأما تصنيفه فأول من صنف فيه عبد الملك بن جريج المكي (المولود سنة ٨٠ هـ والمتوفى سنة ١٤٩ هـ) صنف كتابه في تفسير آيات كثيرة وجمع فيه آثارا وغيرها وأكثر روايته عن أصحاب ابن عباس مثل عطاء ومجاهد ، وصنفت تفاسير ونسبت روايتها إلى ابن عباس ،

(١) حيث قسم العلوم إلى شرعية وغيرها ، وقسم الشرعية إلى محمودة ومذمومة ، وقسم المحمودة منها إلى أضرب أربعة : أصول وفروع ومقدمات ومتمات ، فالأصول الكتاب والسنة والإجماع وآثار الصحابة ، والثاني الفروع وهو ما فهم من الأصول ، وهو الفقه وعلم أحوال القلوب ، والثالث المقدمات كالنحو واللغة ، والرابع المتمات للقرآن والسنة والآثار وهي القراءات والتفسير والأصول وعلم الرجال وليس في العلوم الشرعية مذموم إلا عرضا ، كعلم أحوال علم الكلام ، وبعض الفقه الذي يقصد لتجليل ونحوه ،

لكن أهل الأثر تكلموا فيها وهي تفسير محمد بن السائب الكلبى (المتوفى سنة ١٤٦ هـ) عن أبي صالح عن ابن عباس ، وقد رُوى أبو صالح بالكذب حتى لقب بكلمة « دروغدت » بالفارسية بمعنى الكذاب^(٢) وهي أوهى الروايات فإذا انضم إليها رواية محمد بن مروان السُدِّي عن الكلبى فهي سلسلة الكذب^(٣) ، أرادوا بذلك أنها ضد ما لقبوه بسلسلة الذهب ، وهي مالك عن نافع عن ابن عمر. وقد قيل إن الكلبى كان من أصحاب عبد الله بن سبأ اليهودى الأصل ، الذى أسلم وطمن فى الخلفاء الثلاثة وغلا فى حب على بن أبى طالب ، وقال إن عليا لم يميت وأنه يرجع إلى الدنيا وقد قيل إنه ادعى إلهية على .

وهناك رواية مقاتل ورواية الضحاك ، ورواية على بن أبى طلحة الهاشمى كلها عن ابن عباس ، وأصحها رواية على بن أبى طلحة ، وهي التى اعتمدها البخارى فى كتاب التفسير من صحيحه فيما يصدر به من تفسير المفردات على طريقة التعليق ، وقد خرج فى الإتيان ، جميع ما ذكره البخارى من تفسير المفردات ، عن ابن أبى طلحة عن ابن عباس مرتبة على سور القرآن . والحاصل أن الرواية عن ابن عباس ، قد أخذها الوضاعون والمدلسون ملجأ لتصحيح ما يروونه كدأب الناس فى نسبة كل أمر مجهول من الأخبار والنوادر ، لأشهر الناس فى ذلك المقصد .

وهناك روايات تسند لعلى رضى الله عنه ، أكثرها من الموضوعات ، إلا ما روى بسند صحيح ، مثل ما فى صحيح البخارى ونحوه ، لأن لعلى أفهما فى القرآن كما ورد فى صحيح البخارى ، عن أبى جحيفة قال : قلت لعلى هل عندكم شيء من الوحي ليس فى كتاب الله فقال « لا والذى فلق الحبة ، وبرأ النسمة ، ما أعلمه إلا فهما يعطيه الله رجلا فى القرآن » ثم تلاحق العلماء فى تفسير القرآن وسلك كل فريق مسلكا يأوى إليه وذوقا يعتمد عليه .

فهم من سلك مسلك نقل ما يؤثر عن السلف ، وأول من صنف فى هذا المعنى ، مالك ابن أنس ، وكذلك الداودى تلميذ السيوطى فى طبقات المفسرين ، وذكره عياض فى المدارك إجمالا . وأشهر أهل هذه الطريقة فيما هو بأيدى الناس محمد بن جرير الطبرى .

(٢) تفسير القرطبي ، (٣) الإتيان

ومنهم من سلك مسلك النظر كأبي إسحاق الزجاج وأبي على الفارسي ، وشغف كثير بنقل القصص عن الإسرائيليات ، فكثرت في كتبهم الموضوعات ، إلى أن جاء في عصر واحد عالمان جليلان أحدهما بالمشرق ، وهو العلامة أبو القاسم محمود الزمخشري ، صاحب الكشاف ، والآخر بالمغرب بالأندلس وهو الشيخ عبد الحق بن عطية ، فألف تفسيره المسمى بـ « المحرر الوجيز » . كلاهما يفتون على معاني الآيات ، ويأتى بشواهدا من كلام العرب ويدكر كلام المفسرين إلا أن منحى البلاغة والعربية بالزمخشري أخص ، ومنحى الشريعة على ابن عطية أغلب ، وكلاهما عضاداتا الباب ، ومرجع من بعدها من أولى الأبواب .

وقد جرت عادة المفسرين بالخوض في بيان معنى التأويل ، وهل هو مساو للتفسير أو أخص منه أو مباين . وجماع القول في ذلك أن من العلماء من جعلهما متساويين ، وإلى ذلك ذهب ثعلب وابن الأعرابي وأبو عبيدة ، وهو ظاهر كلام الراغب ، ومنهم من جعل التفسير للمعنى الظاهر والتأويل للمتشابه ، ومنهم من قال: التأويل صرف اللفظ عن ظاهر معناه إلى معنى آخر محتمل لدليل فيكون هنا بالمعنى الأصولي ، فإذا فسر قوله تعالى « يخرج الحى من الميت » بإخراج الطير من البيضة ، فهو التفسير ، أو بإخراج المسلم من الكافر فهو التأويل ، وهناك أقوال أخر لا عبرة بها ، وهذه كلها اصطلاحات لا مشاحة فيها إلا أن اللغة والآثار تشهد للقول الأول ، لأن التأويل مصدر أوله إذا أرجعه إلى الغاية المقصودة ، والغاية المقصودة من اللفظ هو معناه وما أراد منه التكلم به من المعاني ، فساوى التفسير ، على أنه لا يطلق إلا على ما فيه تفصيل معنى خفي معقول . قال الأعشى :

على أنها كانت تَأْوُلُ حَبِيهَا تَأْوُلُ رَبِيعِي السَّقَابِ فَأُضْحِبَا

أى تبين تفسير حبها أنه كان صغيرا في قلبه ، فلم يزل يشب حتى صار كبيرا كهذا السقب أى ولد الناقة ، الذى هو من السقاب الربيعية لم يزل يشب حتى كبر وصار له ولد يصحبه قاله أبو عبيدة ، وقد قال الله تعالى « هل ينظرون إلا تأويله » أى ينتظرون إلا بيانه الذى هو المراد منه ، وقال صلى الله عليه وسلم في دعائه لابن عباس « اللهم قهقهة في الدين وعلمه التأويل » ، أى فهم معاني القرآن ، وفي حديث عائشة رضی الله عنها

« كان صلى الله عليه وسلم يقول في ركوعه سبحانك اللهم ربنا وبمحمدك ، اللهم اغفر لي يتأول القرآن » أى يفعل بقوله تعالى « فسبِّحْ بحمد ربك واستغفره » فلذلك جمع في دعائه التسبيح والحمد وذكّر لفظ الرب وطلب المغفرة فقولها « يتأول » ، صريح في أنه فسر الآية بالظاهر منها ولم يحملها على ما تشير إليه من انتهاء مدة الرسالة وقرب انتقاله صلى الله عليه وسلم ، الذى فهمه منها عمر وابن عباس رضى الله عنهما .

المقدمة الثانية

في استمداد علم التفسير

استمداد العلم يراد به توقفه على معلومات سابق وجودها على وجود ذلك العلم عند مدونيه لتكون عوناً لهم على إتقان تدوين ذلك العلم ، وسمى ذلك في الاصطلاح بالاستمداد عن تشبيهه احتياج العلم لتلك المعلومات بطلب المدد ، والمدد المون والغوث ، فقرنوا الفعل بحرفي الطلب وهما السين والتاء ، وليس كل ما يذكر في العلم معدوداً من مدده ، بل مدده ما يتوقف عليه تقومه ، فأما ما يورد في العلم من مسائل علوم أخرى ، عند الإفاضة في البيان ، مثل كثير من إفاضة نحر الدين الرازي ، في «مفاتيح الغيب» فلا يمدد مدداً للعلم ، ولا ينحصر ذلك ولا ينضبط ، بل هو متفاوت على حسب مقادير توسع المفسرين ومستطرداتهم ، فاستمداد علم التفسير للمفسر العربي والمولد ، من المجموع الملتئم من علم العربية وعلم الآثار ، ومن أخبار العرب وأصول الفقه قيل وعلم الكلام وعلم القراءات .

أما العربية فالمراد منها معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم سواء حصلت تلك المعرفة ، بالسجية والسليقة ، كالمعرفة الحاصلة للعرب الذين نزل القرآن بين ظهرانيهم ، أم حصلت بالتلقى والتعلم كالمعرفة الحاصلة للمولدين الذين شافهوا بقية العرب ومارسواهم ، والمولدين الذين درسوا علوم اللسان ودونوها .

إن القرآن كلام عربي فكانت قواعد العربية طريقاً لفهم معانيه ، وبدون ذلك يقع الغلط وسوء الفهم ، لمن ليس بعربي بالسليقة ، ومعنى بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي ، وهي : متن اللغة ، والتصريف ، والنحو ، والمعاني ، والبيان . ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغاتهم ، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين ، قال في الكشاف : « ومن حق مفسر كتاب الله الباهر ، وكلامه المعجز أن يتماهد في مذاهبه بقاء النظم على حسنه والبلاغة على كمالها ، وما وقع به

التحدى سليماً من القادح، فإذا لم يتعاهد أوضاع اللغة فهو من تعاهد النظم والبلاغة على مراحل»^(١) ولعلمى البيان والمعاني مزيد اختصاص بعلم التفسير لأنهما وسيلة لإظهار خصائص البلاغة القرآنية، وما تشتمل عليه الآيات من تفاصيل المعاني وإظهار وجه الإعجاز ولذلك كان هذان العلمان يسميان في القديم «علم دلائل الإعجاز» قال في الكشف: «علم التفسير الذى لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذى علم، فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والتكلم وإن بز أهل الدنيا فى صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصرى أوعظ، والنحوى وإن كان أمحى من سيبويه، واللغوى وإن علك اللغات بقوة لحيه، لا يتصدى منهم أحد لسلك تلك الطرائق، ولا يفوص على شىء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع فى علمين مختصين بالقرآن وهما علما البيان والمعاني اه»^(٢).

وقال فى تفسير سورة الزمر عند قوله تعالى (والسماوات مطويات بيمينه): «وكم من آية من آيات التنزيل وحديث من أحاديث الرسول، قد ضيم وسيم الخسف، بالتأويلات الفته، والوجوه الرته، لأن من تأولها ليس من هذا العلم فى غير ولا تغير، ولا يعرف قبلاً منه من دبير» يريد به علم البيان. وقال السكاكى فى مقدمة القسم الثالث من كتاب المفتاح: «وفى ذكرنا ما يُنبئه على أن الواصف على تمام مراد الحكيم تعالى، وتقديس من كلامه مفتقر إلى هذين العلمين (المعاني والبيان) كل الافتقار، فالويل كل الويل لمن تعاطى التفسير وهو فيهما راجل» ، قال السيد الجرجاني فى شرحه: «ولا شك أن خواص نظم القرآن أكثر من غيرها فلا بد لمن أراد الوقوف عليها، إن لم يكن بليغاً سليقة، من هذين العلمين. وقد أصاب (السكاكى) بذكر الحكيم الحز، أى أصاب الحز إذ خص بالذكر هذا الاسم من بين الأسماء الحسنى، لأن كلام الحكيم يحتوى على مقاصد جليلة ومعانى غالية، لا يحصل الاطلاع على جميعها أو معظمها إلا بعد الترس بقواعد بلاغة الكلام المفرغة فيه، وفى قوله ينبه إشارة إلى أن من حقه أن يكون معلوماً ولكنه قد يفغل عنه،

(١) انظره عند قوله تعالى «وعدمهم فى طفياهم يعمهون» فى سورة البقرة.

(٢) دياحة الكشف.

وقوله فالويل كل الويل تنفير ، لأن من لم يعرف هذين العلمين إذا شرع في تفسير القرآن واستخراج لطائفه أخطأ غالباً ، وإن أصاب نادراً كان مخطئاً في إقدامه عليه اه .
 وقوله تمام مراد الحكيم ، أى المقصود هو معرفة جميع مراد الله من قرآنه ، وذلك إما ليكثر الطلبُ واستخراجُ النكت ، فيدأب كل أحد للاطلاع على غاية مراد الله تعالى ، وإما أن يكون المراد الذى نصب عليه علامات بلاغية وهو منحصر فيما يقتضيه المقام بحسب التتبع ، والسكل مظنة عدم التناهى وباعث للنظر على بذل غاية الجهد في معرفته ، والناس متفاوتون في هذا الاطلاع على قدر صفاء القرائح ووفرة المعلومات ، وقال أبو الويل ابن رشد ، في جواب له عن قال إنه لا يُحتاج إلى لسان العرب ما نصه : « هذا جاهل فليصرف عن ذلك وليتب منه فإنه لا يصح شيء من أمور الديانة والإسلام إلا بلسان العرب يقول الله تعالى « بلسان عربي مبين » إلا أن يرى أنه قال ذلك لخبث في دينه فيؤدبه الإمام على قوله ذلك بحسب ما يرى فقد قال عظيماً اه » ، ومراد السكاكي ، من تمام مراد الله ما يتحملة الكلام من المعاني الخصوصية ، فن يفسر قوله تعالى « إياك نعبدك » بأننا نعبدك لم يطلع على تمام المراد لأنه أهمل ما يقتضيه تقديم المفعول من القصد .

وقال في آخر فن البيان من المفتاح : « لا أعلم في باب التفسير بعد علم الأصول أقرأ على المرء لمراد الله من كلامه ، من علمى المعاني والبيان ، ولا أعون على تعاطى تأويل متشابهاته ، ولا أنفع في درك لطائف نكته وأسراره ، ولا أكشف للقناع عن وجه إعجازها ، ولكم آية من آيات القرآن تراها قد ضيبت حقها واستلبت ماءها ورونتها أن وقعت إلى من ليسوا من أهل هذا العلم ، فأخذوا بها في مأخذ مردودة ، وحملوها على محامل غير مقصودة إلخ » .

وقال الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز . في آخر فصل المجاز الحكيمى : « ومن عادة قوم ممن يتعاطى التفسير بغير علم ، أن يتوهوا ألباب الألفاظ الموضوعية على المجاز والتمثيل أمها على ظواهرها (أى على الحقيقة) ، فيفسدوا المعنى بذلك ويبتلوا الغرض ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغة وبمكان الشرف ، وناهيك بهم إذا أخذوا في ذكر الوجوه وجعلوا يكثرون في غير طائل ، هناك ترى ماشئت من باب جهل قد فتحوه ، وزند ضلالة قد قدحوا به » .

وأما استعمال العرب ، فهو التملّي من أساليبهم وأشعارهم وأمثالهم وعوائدهم ومحدثاتهم ، ليحصل بذلك لممارسة المولد ذوق يقوم عنده مقام السليقة والسجية عند العربي القُحِّ « والذوق كيفية للنفس بها تدرك الخواص والزايا التي للكلام البليغ » قال شيخنا الجد الوزير « وهي ناشئة عن تتبع استعمال البلاء فتحصل لغير العربي بتتبع موارد الاستعمال والتدبر في الكلام المقطوع ببلوغه غاية البلاغة ، فدعوى معرفة الذوق لا تقبل إلا من الخاصة وهو يضعف ويقوى بحسب متفاوتة ذلك التدبر » اه .

ولله دره في قوله المقطوع ببلوغه غاية البلاغة المشير إلى وجوب اختيار المارس لما يطالعه من كلامهم وهو الكلام المشهود له بالبلاغة بين أهل هذا الشأن، نحو المعلقات والحجاسة ونحو نهج البلاغة ومقامات الحريري ورسائل بديع الزمان .

قال صاحب المفتاح قبيل الكلام على اعتبارات الإسناد الخبري « ليس من الواجب في صناعته وإن كان المرجع في أصولها وتفاريحها إلى مجرد العقل ، أن يكون الدخيل فيها كالناشيء عليها في استفادة الذوق منها ، فكيف إذا كانت الصناعة مستندة إلى تحكيمات وضعية ، واعتبارات إيفية ، فلا بأس على الدخيل في علم المعاني ، أن يقلد صاحبه في بعض فتاواه إن فاته الذوق هناك إلى أن يتكامل له على مهلٍ موجبات ذلك الذوق اه » .

ولذلك - أي لإيجاد الذوق أو تكميله - لم يكن غنى للمفسر في بعض المواضع من الاستشهاد على المراد في الآية ، ببيت من الشعر ، أو بشيء من كلام العرب لتكميل ما عنده من الذوق ، عند خفاء المعنى ، ولإقناع السامع والمتعلم الذين لم يكمل لهما الذوق في المشكلات .

وهذا - كما قلناه آنفاً - شيء وراء قواعد علم العربية . وعلم البلاغة به يحصل انكشاف بعض المعاني واطمئنان النفس لها ، وبه يترجح أحد الاحتمالين على الآخر في معاني القرآن ألا ترى أنه لو اطلع أحد على تفسير قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيراً منهم ولا نساء من نساء » ، وعرض لديه احتمال أن يكون عطف قوله « ولا نساء » على قوله (قوم) عطف مباين ، أو عطف خاص على عام فاستشهد المفسر في ذلك بقول زهير .

وما أدري وسوف إخالُ أدري أقوم آل حِصْنٍ أم نساء
 كيف تطمئن نفسه لاحتمال عطف المبين دون عطف الخاص على العام ، وكذلك إذا
 رأى تفسير قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم » وتردد عنده احتمال أن الباء فيه للتأكيد
 أو أنها للتبعيض أو للآلة وكانت نفسه غير مطمئنة لاحتمال التأكيد إذ كان مدخول الباء
 مفعولاً فإذا استشهد له على ذلك بقول النايفة :

لك الخَيْرِ إن وارتبك الأرضُ واحداً وأصبح جَدُّ الناس يظلع عاثرًا
 وقول الأعشى :

فكلنا مفرم يهوى بصاحبه . قاصٍ ودانٍ ومحبُولٍ ومُحْتَبَلٍ
 رجح عنده احتمال التأكيد وظهر له أن دخول الباء على المفعول للتأكيد طريقة مسلوكة
 في الاستعمال .

روى أئمة الأدب أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قرأ على المنبر قوله تعالى « أو يأخذهم
 على تخوف » ثم قال ما تقولون فيها أى فى معنى التخوف ، فقام شيخ من هذيل فقال :
 هذه لفتنا، التخوف التنقص، فقال عمر : وهل تعرف العرب ذلك فى كلامها ؟ قال نعم قال
 أبو كبير الهذلى :

تَخَوَّفَ الرَّجُلُ مِنْهَا تَامِكًا قَرِيْدًا كَمَا تَخَوَّفَ عُوْدَ النَّبْعَةِ السَّيْنِ (١)

فقال عمر « عليكم ديوانكم لاتضلوا، هوشعر العرب فيه تفسير كتابكم ومعانى كلامكم »
 وعن ابن عباس « الشعر ديوان العرب فإذا خفى علينا الحرف من القرآن ، الذى أنزله الله
 بلغتهم رجعنا إلى ديوانهم فالتمسنا معرفة ذلك منه » وكان كثيرا ما ينشد الشعر إذا سئل عن
 بعض حروف القرآن . قال القرطبي سئل ابن عباس ، عن السنّة فى قوله تعالى « لا تأخذهُ
 سنّةٌ ولا نومٌ » فقال النعاس وانشد قول زهير :

لا سنّةٌ فى طُوَالِ اللَّيْلِ تأخذهُ ولا ينام ولا فى أمرِهِ فنَدُّ

وسئل عكرمة ما معنى الزنيم ، فقال هو ولد الزنى وانشد :

زَنِيمٌ ليس يعرف من أبوه بِنِىِّ الأُمِّ ذُو حسبٍ لثيمٍ

(١) التامك : السنام ، وقرد بفتح القاف وكسر الراء : كثير القراد ، والسفن - بفتحين - البرد

فما يؤثر^(١) عن أحمد بن حنبل رحمه الله ، أنه سئل عن تمثل الرجل ببيت شعر لبيان معنى في القرآن فقال « ما يعجبني » فهو عجيب ، وإن صح عنه فلمله يريد كراهة أن يذكر الشعر للإنبات، صحة ألفاظ القرآن كما يقع من بعض الملاحدة، روى أن ابن الراوندى^(٢) (وكان يُزَنُّ بالألحاد) قال لابن الأعرابي : « أتقول العرب لباس التقوى » فقال ابن الأعرابي لا بأس لا بأس، وإذا أنجى الله الناس ، فلا نَجَّى ذلك الراس ، هبك يا ابن الراوندى تنكر أن يكون محمدٌ نبياً أفتنكر أن يكون فصيحاً عربياً ؟ .

ويدخل في مادة الاستعمال العربي ما يؤثر عن بعض السلف في فهم معاني بعض الآيات على قوانين استعمالهم ، كما روى مالك في الموطأ عن عروة ابن الزبير قال « قلت لعائشة - وأنا يومئذ حديث السن- : رأيت قول الله تعالى . إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوفَ بهما ، فما على الرجل شيء أن لا يطوف بهما ، فقالت عائشة : كلا لو كان كما تقول ، لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما ، إنما نزلت هذه الآية في الأنصار كانوا يهلون لمناة الطاغية ، وكانت مناة حذو قديدٍ ، وكانوا يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة ، فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك ، فأُتزل الله : إن الصفا والمروة الآية اهـ » ، فبينت له ابتداء طريقة استعمال العرب لو كان المعنى كما وجهه عروة ثم بينت له مثار شبهته الناشئة عن قوله تعالى « فلا جناح عليه » الذي ظاهره رفع الجناح عن الساعي الذي يصدق بالإباحة دون الوجوب .

وأما الآثار فالمعنى بها ، ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم ، من بيان المراد من بعض القرآن في مواضع الإشكال والإجمال ، وذلك شيء قليل . قال ابن عطية عن عائشة « ما كان رسول الله يفسر من القرآن إلا آيات معدودات علمه إياهن جبريل » ، قال معناه في منييات القرآن وتفسير مجمله مما لا سبيل إليه إلا بتوقيف ، قلت : أو كان تفسيراً لا توقيف فيه ، كما بين لدى بن حاتم أن الخيط الأبيض والخيط الأسود هما سواد الليل وبياض النهار ، وقال له إنك لعريض الوسادة ، وفي رواية إنك لعريض القفا ، وما نقل عن الصحابة الذين

(١) ذكره الآلوسی . (٢) توفي سنة ٢٤٠ .

شاهدوا نزول الوحي من بيان سبب النزول ، وناسخ ومنسوخ ، وتفسير مبهم ، وتوضيح واقعة من كل ما طريقتهم فيه الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم ، دون الرأى وذلك مثل كون المراد من « المنضوب عليهم » اليهود ومن الضالين النصارى ، ومثل كون المراد من قوله تعالى « ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً » الوليد ابن المغيرة المخزومي أبا خالد بن الوليد ، وكون المراد من قوله تعالى « أفرأيت الذى كفر بآياتنا وقال لأوتين مالا وولداً » الآية ، العاصي بن وائل السهمي في خصومته بينه وبين حَبَّاب بن الأرت كما في صحيح البخارى في تفسير سورة المدثر .

قال ابن عباس مكثت سنين أريد أن أسأل عمر عن المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ينعنى إلا مهابته ، ثم سأله فقال هما حفصة وعائشة . ومعنى كون أسباب النزول من مادة التفسير ، أنها تعين على تفسير المراد ، وليس المراد أن لفظ الآية يقصر عليها ؛ لأن سبب النزول لا يخص ، قال تقي الدين السبكي : وكما أن سبب النزول لا يخص ، كذلك خصوص غرض الكلام لا يخص ، كأن يرد خاص ثم يعقبه عام للمناسبة فلا يقتضى تخصيص العام ، نحو « فلا جناح عليهما أن يَصَّالِحَا بينهما صلحا والصلحُ خير » وقد يكون المروى في سبب النزول مبيناً ومؤولاً لظاهر غير مقصود ، فقد توهم قدامة بن مظعون من قوله تعالى « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا » فاعتذر بها لعمر بن الخطاب في شرب قدامة خمر ، روى أن عمر استعمل قدامة ابن مظعون على البحرين فقدم الجارود على عمر فقال : إن قدامة شرب فسكر ، فقال عمر من يشهد على ما تقول ، قال الجارود أبو هريرة يشهد على ما أقول وذكر الحديث ، فقال عمر يا قدامة إنى جالدك ، قال والله لو شربت كما يقولون ما كان لك أن تجلدى ، قال عمر ولم ؟ قال لأن الله يقول « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح الخ » ، فقال عمر إنك أخطأت التأويل يا قدامة ، إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله . وفي رواية فقال لِمَ تجلدى ! بينى وبينك كتاب الله ، فقال عمر وأى كتاب الله تجد أن لا أجلدك ؟ قال : إن الله يقول فى كتابه « ليس على الذين آمنوا إلى آخر الآية » فأنا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وأحسنوا ، شهدت مع رسول الله بدرا وأحداً والخندق والمشاهد ، فقال عمر ألا تردون عليه قوله ! فقال ابن عباس ، إن هؤلاء الآيات أنزلن عذرا للماضين وحجة على الباقين ،

فعدر الماضين بأنهم لقوا الله قبل أن تحرم عليهم الخمر ، وحجة على الباقيين لأن الله يقول : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر ، ثم قرأ إلى آخر الآية الأخرى ، فإن كان من الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وآمنوا وأحسنوا فإن الله قد نهى أن يشرب الخمر ، قال عمر صدقت . الحديث »

وتشمل الآثار إجماع الأمة على تفسير معنى ، إذ لا يكون إلا عن مستند كإجماعهم على أن المراد من الأخت في آية الكلاله الأولى هي الأخت للأُم ، وأن المراد من الصلاة في سورة الجمعة هي صلاة الجمعة ، وكذلك المعلومات بالضرورة كلها ككون الصلاة مراداً منها الهيئة المخصوصة دون الدعاء ، والزكاة المال المخصوص المدفوع .

وأما القراءات فلا يحتاج إليها إلا في حين الاستدلال بالقراءة على تفسير غيرها ، وإنما يكون في معنى الترجيح لأحد المعاني القائمة من الآية أو لاستظهار على المعنى ، فذكر القراءة كذكر الشاهد من كلام العرب ؛ لأنها إن كانت مشهورة ، فلا جرم أنها تكون حجة لنوية ، وإن كانت شاذة فحجتها لا من حيث الرواية ، لأنها لا تكون صحيحة الرواية ، ولكن من حيث إن قارئها ماقرأ بها إلا استناداً لاستعمال عربي صحيح ، إذ لا يكون القارئ معتداً به إلا إذا عرفت سلامة عربيته ، كما احتجوا على أن أصل الحمد لله أنه منصوب على المفعول المطلق بقراءة هارون المتكى الحمد لله بالنصب كما في الكشاف ، وبذلك يظهر أن القراءة لا تعد تفسيراً من حيث هي طريق في أداء ألفاظ القرآن ، بل من حيث إنها شاهد لغوي فرجت إلى علم اللغة .

وأما أخبار العرب فهي من جملة أدبهم وإنما خصصتها بالذكر تنبيهاً لمن يتوهم أن الاشتغال بها من اللغو فهي يستعان بها على فهم ما أوجزه القرآن في سوقها لأن القرآن إنما يذكر القصص والأخبار للموعظة والاعتبار ، لا لأن يتحداث بها الناس في الأسمار ، فبمعرفة الأخبار يعرف ما أشارت له الآيات من دقائق المعاني ، فنحو قوله تعالى « ولا تكونوا كالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا » وقوله « قتل أصحاب الأخدود » يتوقف على معرفة أخبارهم عند العرب .

وأما أصول الفقه فلم يكونوا يعدونه من مادة التفسير ، ولكنهم يذكرهم أحكام الأوامر

والنواهي والعموم وهي من أصول الفقه ، فتحصل أن بعضه يكون مادة للتفسير وذلك من جهتين : إحداهما أن علم الأصول قد أودعت فيه مسائل كثيرة هي من طرق استعمال كلام العرب وفهم موارد اللغة أهل التنبيه عليها علماء العربية مثل مسائل الفحوى ومفهوم المخالفة ، وقد عد الغزالي علم الأصول من جملة العلوم التي تتعلق بالقرآن وبأحكامه فلا جرم أن يكون مادة للتفسير .

الجهة الثانية : أن علم الأصول يضبط قواعد الاستنباط ويفصح عنها فهو آلة للمفسر في استنباط المعاني الشرعية من آياتها .

وقد عد عبد الحكيم والآلوسي ، أخذاً من كلام السكاكي ، في آخر فن البيان الذي تقدم آفا وما شرحه به شارحاه التفتزاني والجرجاني ، علم الكلام في جملة ما يتوقف عليه علم التفسير ، قال عبد الحكيم : « لتوقف علم التفسير على إثبات كونه تعالى متكلماً ، وذلك يحتاج إلى علم الكلام » .

وقال الآلوسي « لتوقف فهم ما يجوز على الله ويستحيل على الكلام » بمعنى من آيات التشابه في الصفات مثل « الرحمن على العرش استوى » ، وهذا التوجيه أقرب من توجيه عبد الحكيم ، وهو مأخوذ من كلام السيد الجرجاني في شرح المفتاح ، وكلاهما اشتباه لأن كون القرآن كلام الله قد تقرر عند سلف الأمة قبل علم الكلام ، ولا أثر له في التفسير ، وأما معرفة ما يجوز وما يستحيل فكذلك ، ولا يحتاج لعلم الكلام إلا في التوسع في إقامة الأدلة على استحالة بعض المعاني ، وقد أبت أن ما يحتاج إليه التوسع لا يصير مادة للتفسير .

ولم نعد الفقه من مادة علم التفسير كما فعل السيوطي ، لعدم توقف فهم القرآن ، على مسائل الفقه ، فإن علم الفقه متأخر عن التفسير وفرع عنه ، وإنما يحتاج المفسر إلى مسائل الفقه ، عند قصد التوسع في تفسيره ، للتوسع في طرق الاستنباط وتفصيل المعاني تشريفاً وآداباً وعلوماً ، ولذلك لا يكاد يحصر ما يحتاجه المتبحر في ذلك من العلوم ، ويوشك أن يكون المفسر المتوسع محتاجاً إلى الإلمام بكل العلوم وهذا المقام هو الذي أشار له البيضاوي بقوله : « لا يليق لتعاطيه ، والتصدي للتكلم فيه ، إلا من برع في العلوم الدينية ، كلها أصولها وفروعها وفي الصناعات العربية والفنون الأدبية بأنواعها » .

تنبيه: اعلم أنه لا يمد من استمداد علم التفسير ، الآثار المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم ، في تفسير آيات ، ولا ما يروى عن الصحابة في ذلك لأن ذلك من التفسير لا من مدده ، ولا يمد أيضا من استمداد التفسير ما في بعض آي القرآن من معنى يفسر بعضا آخر منها ، لأن ذلك من قبيل حمل بعض الكلام على بعض ، كتخصيص العموم وتقييد المطلق وبيان المجمل وتأويل الظاهر ودلالة الاقتضاء وغوى الخطاب ولحن الخطاب ، ومفهوم المخالفة .

ذكر ابن هشام ، في معنى اللبيب ، في حرف لا ، عن أبي على الفارسي ، أن القرآن كله كالسورة الواحدة ، ولهذا يذكر الشئ في سورة وجوابه في سورة أخرى ، نحو « وقالوا يا أيها الذي نزل عليه الذكر إنك لمجنون » وجوابه « ما أنت بنعمة ربك بمجنون » اه . وهذا كلام لا يحسن إطلاقه ، لأن القرآن قد يحمل بعض آياته على بعض وقد يستقل بعضها عن بعض ، إذ ليس يتعين أن يكون المعنى المقصود في بعض الآيات مقصودا في جميع نظائرها ، بله ما يقارب غرضها .

واعلم أن استمداد علم التفسير ، من هذه المواد لا ينافي كونه رأس العلوم الإسلامية كما تقدم ، لأن كونه رأس العلوم الإسلامية ، معناه أنه أصل لعلوم الإسلام على وجه الإجمال فأما استمداده من بعض العلوم الإسلامية ، فذلك استمداد لقصد تفصيل التفسير على وجه أتم من الإجمال ، وهو أصل لما استمد منه باختلاف الاعتبار على ما حققه عبد الحكيم .

المقدمة الثالثة

في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأى ونحوه

إِنْ قُلْتَ آتْرَاكُ بِمَا عَدَدْتَ مِنْ عُلُومِ التَّفْسِيرِ ثَبَتَ أَنَّ تَفْسِيرًا كَثِيرًا لِلْقُرْآنِ لَمْ يَسْتَنْدِ إِلَى مَأْثُورٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا عَنْ أَصْحَابِهِ ، وَتَبِيحٌ لِمَنْ اسْتَجْمَعَ مِنْ تِلْكَ الْعُلُومِ حِظًا كَافِيًا وَذَوْقًا يَنْفَتِحُ لَهُ بِهِمَا مِنْ مَعَانِي الْقُرْآنِ مَا يَنْفَتِحُ عَلَيْهِ ، أَنَّ يَفْسِرَ مِنْ آيِ الْقُرْآنِ بِمَا لَمْ يَوْثُرْ عَنْ هَؤُلَاءِ ، فَيَفْسِرُ بِعَمَانٍ تَقْتَضِيهَا الْعُلُومُ الَّتِي يَسْتَعْمِدُ مِنْهَا عِلْمَ التَّفْسِيرِ ، وَكَيْفَ حَالِ التَّحْذِيرِ الْوَاقِعِ فِي الْحَدِيثِ الَّذِي رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ « مِنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ » ، وَفِي رِوَايَةٍ : مِنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ » وَالْحَدِيثَ الَّذِي رَوَاهُ أَبُو دَاوُدَ وَالتِّرْمِذِيُّ وَالتَّسَائِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ « مَنْ تَكَلَّمَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ » وَكَيْفَ مَحْمَلِ مَا رَوَى مِنْ تَحَاثِي بَعْضِ السَّلَفِ عَنِ التَّفْسِيرِ بِغَيْرِ تَوْقِيفٍ ؟ فَقَدْ رَوَى عَنْ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ تَفْسِيرِ الْأَبِّ فِي قَوْلِهِ « وَفَاكِهَةٌ وَأَبًّا » فَقَالَ : « أَيُّ أَرْضٍ تُقَلِّئِي ، وَأَيُّ سَمَاءٍ تُظَلِّئِي إِذَا قُلْتَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِي » وَيُرْوَى عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَالشَّعْبِيِّ إِحْجَامَهُمَا عَنْ ذَلِكَ .

قلت : أَرَانِي كَمَا حَسِبْتَ أَثْبَتُ ذَلِكَ وَأُبَيِّحُهُ ، وَهَلِ اتَّسَعَتِ التَّفَاسِيرُ وَتَفَنَّتْ مَسْتَنْبَطَاتُ مَعَانِي الْقُرْآنِ إِلَّا بِمَا رُزِقَهُ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ فَهْمٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ . وَهَلِ يَتَحَقَّقُ قَوْلُ عَلَمَائِنَا « إِنْ الْقُرْآنَ لَا تَنْقُضِي عَجَائِبِهِ » إِلَّا بِازْدِيَادِ الْمَعَانِي بِاتِّسَاعِ التَّفْسِيرِ ؟ وَلَوْلَا ذَلِكَ لَكَانَ تَفْسِيرُ الْقُرْآنِ مَخْتَصِرًا فِي وَرَقَاتٍ قَلِيلَةٍ . وَقَدْ قَالَتْ عَائِشَةُ : « مَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ يَفْسِرُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِلَّا آيَاتٍ مَعْدُودَاتٍ عِلْمَهُ جَبْرِيلُ إِيَّاهُنَّ » كَمَا تَقْدَمُ فِي الْمَقْدَمَةِ الْاِثْنَانِيَّةِ .

ثم لو كان التفسير مقصورا على بيان معاني مفردات القرآن من جهة العربية لكان التفسير نزرا ، ونحن نشاهد كثرة أقوال السلف من الصحابة ، فمن يليهم في تفسير آيات القرآن وما أكثر ذلك الاستنباط برأيهم وعلمهم . قال الغزالي والقرطبي : لا يصح أن يكون كل ما قاله الصحابة في التفسير مسموعا من النبي صلى الله عليه وسلم لوجهين : أحدهما أن النبي صلى الله عليه وسلم لم يثبت عنه من التفسير إلا تفسير آيات قليلة وهي ما تقدم عن عائشة . الثاني أنهم اختلفوا في التفسير على وجوه مختلفة لا يمكن الجمع بينها .

وسماع جميعها من رسول الله محال ، ولو كان بعضها مسموعاً لترك الآخر ، أى لو كان بعضها مسموعاً لقال قائله إنه سمعه من رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع إليه من خالفه ، فتبين على القطع أن كل مفسر قال فى معنى الآية بما ظهر له باستنباطه . روى البخارى فى صحيحه عن أبى جحيفة قال : قلت لعلى : هل عندكم شئ من الوحي إلا ما فى كتاب الله ؟ قال « لا والذى فلق الحبة وبرأ النسمة لا أعلمه إلا فهماً يُعطيه الله رجلاً فى القرآن الخ » وقد دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم لعبد الله بن عباس فقال « اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل » واتفق العلماء على أن المراد بالتأويل تأويل القرآن ، وقد ذكر فقهاؤنا فى آداب قراءة القرآن أن التفهم مع قلة القراءة أفضل من كثرة القراءة بلا تفهم ، قال الغزالي فى الإحياء « التدبر فى قراءته إعادة النظر فى الآية والتفهم أن يستوضح من كل آية ما يليق بها كي تتكشف له من الأسرار معان مكنونة لا تتكشف إلا للموفقين » قال : « ومن موانع الفهم أن يكون قد قرأ تفسيراً واعتقد أن لا معنى لكلمات القرآن إلا ما تناوله النقل عن ابن عباس وابن مجاهد ، وأن ما وراء ذلك تفسير بالرأى فهذا من الحجب العظيمة » وقال نضر الدين فى تفسير قوله تعالى « وعاشروهن بالمعروف » فى سورة النساء « وقد ثبت فى أصول الفقه أن المتقدمين إذا ذكروا وجهاً فى تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر فى تفسيرها وإلا لصارت الدقائق التى يستنبطها المتأخرون فى التفسير مردودة ، وذلك لا يقوله إلا مقلدٌ خُلف - بضم الخاء - اه » وقال سفيان بن عيينة فى قوله تعالى « ولا تحسبن الله غافلاً عما يعمل الظالمون » هى تسلية للمظلوم وتهديد للظالم ، فقيل له من قال هذا فغضب وقال : إنما قاله من علمه يريد نفسه ، وقال أبو بكر ابن العربى فى العواصم إنه أملى على سورة نوح خمسمائة مسألة وعلى قصة موسى ثمانمائة مسألة .

وهل استنباط الأحكام التشريعية من القرآن فى خلال القرون الثلاثة الأولى من قرون الإسلام إلا من قبيل التفسير لآيات القرآن بما لم يسبق تفسيرها به قبل ذلك ؟ وهذا الإمام الشافعى يقول ، تطلبت دليلاً على حجية الإجماع فظفرتُ به فى قوله تعالى « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً » .

قال شرف الدين الطيبي فى شرح الكشاف فى سورة الشعراء : « شرط التفسير الصحيح

أن يكون مطابقاً للفظ من حيث الاستعمال، سلباً من التكلف عرياً من التعسف ، وصاحب الكشاف يسمى ما كان على خلاف ذلك بدع التفسير .

وأما الجواب عن الشبهة التي نشأت من الآثار الروية في التحذير من تفسير القرآن بالرأى فمرجه إلى أحد خمسة وجوه : أولها - أن المراد بالرأى هو القول عن مجرد خاطر دون استناد إلى نظر في أدلة العربية ومقاصد الشريعة وتصاريفها ، وما لا بد منه من معرفة الناسخ والنسخ وسبب النزول فهذا لا محالة إن أصاب فقد أخطأ في تصويره بلا علم ، لأنه لم يكن مضمون الصواب كقول المثل « رَمِيَّةٌ مِنْ غَيْرِ رَامٍ » وهذا كمن فسر « ألم » ! إن الله أنزل جبريل على محمد بالقرآن فإنه لا مستند لذلك ، وأما ما روى عن الصديق رضى الله عنه فيما تقدم في تفسير الآية فذلك من الورع خشية الوقوع في الخطأ في كل ما لم يقم له فيه دليل أو في مواضع لم تدع الحاجة إلى التفسير فيها ، ألم تر أنه سئل عن « الكلالة » في آية النساء فقال (أقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن الله وإن كان خطأ فني ومن الشيطان الخ) وعلى هذا الحمل ما روى عن الشعبي وسعيد أى أنهما تباعدا عما يوقع في ذلك ولو على احتمال بعيد مبالغته في الورع ودفعاً للاحتمال الضعيف ، وإلا فإن الله تعالى ما تعبدنا في مثل هذا إلا ببذل الوسع مع ظن الإصابة .

ثانيها : أن لا يتدبر القرآن حق تدبره فيفسره بما يخطر له من بادى الرأى دون إحاطة بجوانب الآية ومواد التفسير مقتصر على بعض الأدلة دون بعض كأن يعتمد على ما يبدو من وجه في العربية فقط ، كمن يفسر قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله » الآية على ظاهر معناها يقول إن الخير من الله والشر من فعل الإنسان بقطع النظر على الأدلة الشرعية التي تقتضى أن لا يقع إلا ما أراد الله خافلاً عما سبق من قوله تعالى « قل كل من عند الله » (١) أو بما يبدو من ظاهر اللغة دون استعمال العرب كمن يقول في قوله تعالى « وآتينا نوحاً الناقة مبصرة » فيفسر مبصرة بأنها ذات بصر لم تكن عمياء ، فهذا من الرأى المذموم لفساده .

(١) هذا التمثيل للقرآنى على أحد تفسيرين ، والمثال يكتفي فيه الفرض . وذكر الفخر في تفسير قوله تعالى « ما أصابك من حسنة فمن الله » أنه جرى على معنى التعليم للتأديب مع الخالق وقوله « قل كل من عند الله » جرى مجرى بيان الحقيقة .

ثالثها : أن يكون له ميل إلى نزعة أو مذهب أو نحلة فيتأول القرآن على وفق رأيه ويصرفه عن المراد ويرغمه على تحمله ما لا يساعد عليه المعنى المتعارف ، فيجر شهادة القرآن لتقرير رأيه وينمعه عن فهم القرآن حق فهمه ما قيّد عقله من التمصب ، عن أن يجاوزه فلا يمكنه أن يخطر بباله غير مذهبه حتى إن لمع له بارق حق وبداء له معنى يباين مذهبه حمل عليه شيطان التمصب حملة وقال كيف يخطر هذا ببالك ، وهو خلاف معتقدك كمن يعتقد من الاستواء على العرش التمكن والاستقرار، فإن خطر له أن معنى قوله تعالى «القدوس» أنه المنزه عن كل صفات المحدثات حجبه تقليده عن أن يتقرر ذلك في نفسه ، ولو تقرر للتوصل فهمه فيه إلى كشف معنى ثان أو ثالث ، ولكنه يسارع إلى دفع ذلك عن خاطره لمناقضته مذهبه . وجمود الطبع على الظاهر مانع من التوصل للغور . كذلك تفسير المعتزلة قوله « إلى ربها ناظرة » بمعنى أنها تنتظر نعمة ربها على أن « إلى » واحد الآلاء مع ما في ذلك من الخروج عن الظاهر وعن المأثور وعن المقصود من الآية . وقالت البيهقيّة في قوله تعالى « هذا بيان للناس » إنه بيان ابن سمان كبير مذهبهم^(١) . وكانت المنصورية أصحاب أبي منصور الكسّف^(٢) يزعمون أن المراد من قوله تعالى « وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحب مراكوم » أن الكسف إمامهم نازل من السماء ، وهذا إن صح عنهم ولم يكن من ملصقات أضدادهم فهو تبديل للقرآن ومهروق عن الدين .

رابعها : أن يفسر القرآن برأى مستند إلى ما يقتضيه اللفظ ثم يزعم أن ذلك هو المراد دون غيره لما في ذلك من التضييق على المتأولين .

خامسها : أن يكون القصد من التحذير أخذ الحيطّة في التدبر والتأويل ونبد التسرع إلى ذلك، وهذا مقام تفاوت العلماء فيه واشتد الغلو في الورع ببعضهم حتى كان لا يذكر تفسير شيء غير عازيه إلى غيره. وكان الأصمعي لا يفسر كلمة من العربية إذا كانت واقعة في القرآن ،

(١) وهو بيان بن سمان التميمي ، والبيانية من غلاة الشيعة ، يقولون بالحلول وبإلهية علي والحسن والحسين ومحمد بن الحنفية. صلب خالد بن عبد الله القسري بياناً هذا سنة ١١٩ بالكوفة.

(٢) هو أبو منصور العجلي الملقب بالكسّف - بكسر الكاف وسكون السين - زعم أنه خليفة الباقر وزعم أنه عرج إلى السماء وتلقى من الله الإذن بأن يبلغ عنه ، وأنه المراد بقوله تعالى « وإن يروا كسفاً من السماء ساقطاً يقولوا سحب مراكوم » قتله يوسف بن عمر الثقفي أمير العراق بين سنة ١٢٠ و ١٢٦ هـ.

ذكر ذلك في الزهر فأبى أن يتكلم في أن سَرَى وأَسْرَى بمعنى واحد ، لأن أسرى ذكرت في القرآن . ولا في أن عصفت الريح وأعصفت بمعنى واحد لأنها في القرآن ، وقال: الذي سمعته في معنى الخليل أنه أصفى المودة وأصمها ولا أزيد فيه شيئا لأنه في القرآن - اه .

فهذا ضرب من الورع يعتري بمض الناس لخوف ، وأنه قد يعتري كثيرا من أهل العلم والفضل ، وربما تطرق إلى بعضهم في بعض أنواع الأحوال دون بعض ، فتجد من يعتريه ذلك في العلم ولا يعتريه في العقل ، وقد تجد العكس ، والحق أن الله ما كلفنا في غير أصول الاعتقاد بأكثر من حصول الظن المستند إلى الأدلة والأدلة متنوعة على حسب أنواع المستند فيه . وأدلة فهم الكلام معروفة وقد بينها .

أما الذين جمدوا على القول بأن تفسير القرآن يجب أن لا يعدو ما هو مأثور فهم رموا هذه الكلمة على عواهنها ولم يضبطوا مرادهم من المأثور عن يوثر ، فإن أرادوا به ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم من تفسير بعض آيات إن كان مرويا بسند مقبول من صحيح أو حسن ، فإذا التزموا هذا الظن بهم فقد ضيقوا سعة معاني القرآن وينايع ما يستنبط من علومه ، وناقضوا أنفسهم فيما دونوه من التفاسير ، وغلطوا سلفهم فيما تأولوه ، إذ لا ملجأ لهم من الاعتراف بأن أئمة المسلمين من الصحابة فمن بعدهم لم يقصروا أنفسهم على أن يرووا ما بلغهم من تفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم . وقد سأل عمر بن الخطاب أهل العلم عن معاني آيات كثيرة ولم يشترط عليهم أن يرووا له ما بلغهم في تفسيرها عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وإن أرادوا بالمأثور ما روى عن النبي وعن الصحابة خاصة وهو ما يظهر من صنيع السيوطي في تفسيره الدر المنثور ، لم يتسع ذلك المضيق إلا قليلا ولم ينع عن أهل التفسير فتिला ، لأن أكثر الصحابة لا يوثر عنهم في التفسير إلا شيء قليل سوى ما يروى عن علي بن أبي طالب على ما فيه من صحيح وضعيف وموضوع ، وقد ثبت عنه أنه قال : ما عندي مما ليس في كتاب الله شيء إلا فهماً يؤتيه الله . وما يروى عن ابن مسعود وعبد الله بن عمر وأنس وأبي هريرة . وأما ابن عباس فكان أكثر ما يروى عنه قولاً برأيه على تفاوت بين رواته . وإن أرادوا بالمأثور ما كان مرويا قبل تدوين التفاسير الأول مثل ما يروى عن أصحاب ابن عباس وأصحاب ابن مسعود ، فقد أخذوا يفتحون الباب من شقّه ، ويقربون ما بعد من الشقّة . إذ لا محيص لهم من الاعتراف بأن التابعين قالوا أقوالا في معاني القرآن

لم يسندوها ولا ادعوا أنها محدوفة الأسانيد ، وقد اختلفت أقوالهم في معاني آيات كثيرة اختلافاً ينيءُ إنباءً واضحاً بأنهم إنما تأولوا تلك الآيات من أفهامهم كما يعلمه من له علم بأقوالهم ، وهي ثابتة في تفسير الطبرى ونظرائه ، وقد التزم الطبرى في تفسيره أن يقتصر على ما هو مروى عن الصحابة والتابعين ، لكنه لا يلبث في كل آية أن يتخطى ذلك إلى اختياره منها وترجيح بعضها على بعض بشواهد من كلام العرب ، وحسبه بذلك تجاوزاً لما حدده من الاقتصار على التفسير بالمأثور وذلك طريق ليس بنهيج ، وقد سبقه إليه بقىُّ ابنُ مَحَلَّدٍ ولم تقف على تفسيره، وشاكل الطبرى فيه معاصروه ، مثل ابن حاتم وابن مردويه والحاكم ، فله در الذين لم يجسوا أنفسهم في تفسير القرآن على ما هو مأثور مثل الفراء وأبي عبيدة من الأولين ، والزجاج والرَّمَّانِي ممن بعدهم ، ثم الذين سلكوا طريقهم مثل الزمخشري وابن عطية .

وإذ قد تقصينا مآثرات التفسير بالرأى المذموم وبيننا لكم الأشباه والأمثال ، بما لا يبقى معه للاشتباه من مجال ، فلا يجاوز هذا المقام ما لم ننبهكم إلى حال طائفة التزمت تفسير القرآن بما يوافق هواها ، وصرفوا ألفاظ القرآن عن ظواهرها بما سَمَّوهُ الباطن ، وزعموا أن القرآن إنما نزل متضمناً لكنايات ورموز عن أغراض ، وأصل هؤلاء طائفة من غلاة الشيعة عُرفوا عند أهل العلم بالباطنية فلقبوهم بالوصف الذى عرفوهم به ، وهم يُعرفون عند المؤرخين بالإسماعيلية لأنهم ينسبون مذهبهم إلى جعفر بن إسماعيل الصادق ، ويعتقدون عصمته وإمامته بعد أبيه بالصاوية ، ويرون أن لا بد للمسلمين من إمام هدى من آل البيت هو الذى يقيم الدين ، ويبين مراد الله . ولما توقعوا أن يحاجهم العلماء بأدلة القرآن والسنة رأوا أن لا يحيص لهم من تأويل تلك الحجج التى تقوم في وجه بدعتهم ، وأنهم إن خصوها بالتأويل وصرف اللفظ إلى الباطن اتهمهم الناس بالتعصب والتحكم فأروا صرف جميع القرآن عن ظاهره وبنوه على أن القرآن رموز لمعان خفية في صورة ألفاظ تفيد معاني ظاهرة ليشتغل بها عامة المسلمين ، وزعموا أن ذلك شأن الحكماء ، فذهبهم مبنى على قواعد الحكمة الإشرافية ومذهب التناسخ والحولية فهو خليط من ذلك ، ومن طقوس الديانات اليهودية والنصرانية وبعض طرائق الفلسفة ودين زرادشت . وعندهم أن الله يحل في كل رسول وإمام وفي الأماكن المقدسة ، وأنه يشبه الخلق - تعالى وتقدس - وكل علوى يحل فيه الإله . وتكفوا لتفسير القرآن بما يساعد

الأصول التي أسسوها . ولهم في التفسير تكلفات ثقيلة منها قولهم ان قوله تعالى « وعلى الأعراف رجال » أن جبلا يقال له الأعراف هو مقر أهل المعارف الذين يعرفون كلا بسياهم . وأن قوله تعالى « وإن منكم إلا واردها » أى لا يصل أحد إلى الله إلا بعد جوازه على الآراء الفاسدة إما في أيام صباه ، أو بعد ذلك ، ثم ينجى الله من يشاء . وإن قوله تعالى « اذهبوا إلى فرعون إنه طغى » أراد بفرعون القلب . وقد تصدى للرد عليهم الغزالي في كتابه الملقب بـ « المستظهرى » . وقال إذا قلنا بالباطن فالباطن لا ضبط له بل تتعارض فيه الخواطر فيمكن تزييل الآية على وجوه شتى اه معنى والذي يتخذونه حجة لهم يمكن أن تقلبه عليهم وندعى أنه باطن القرآن لأن المعنى الظاهر هو الذى لا يمكن اختلاف الناس فيه لاستناده للغة الموضوعة من قبل . وأما الباطن فلا يقوم فهم أحد فيه حجة على غيره اللهم إلا إذا زعموا أنه لا يُتلقى إلا من الإمام المعصوم ولا إخالهم إلا قائلين ذلك . ويؤيد هذا ما وقع في بعض قراطيسهم قالوا « إنما يُنتقل إلى البدل مع عدم الأصل ، والنظر بدل من الخبر فإن كلام الله هو الأصل فهو خلق الإنسان وعلمه البيان والإمام هو خليفته ومع وجود الخليفة الذى يبين قوله فلا ينتقل إلى النظر اه ويبيّن ابن العربى في كتاب العواصم شيئاً من فضاء مذهبهم بما لا حاجة إلى التطويل به هنا . فإن قلت فإروى : أن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطلماً . وعن ابن عباس أنه قال إن للقرآن ظهراً وبطناً . قلت لم يصح ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ، بل الروى عن ابن عباس فمن هو المتصدى لروايته عنه؟ على أنهم ذكروا من بقية كلام ابن عباس أنه قال « فظهره التلاوة وبطنه التأويل » فقد أوضح مراده إن صح عنه بأن الظهر هو اللفظ والبطن هو المعنى . ومن تفسير الباطنية تفسير القاشانى وكثير من أقوالهم مبثوث في رسائل إخوان الصفاء .

أما ما يتكلم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجرى على ألفاظ القرآن ظاهراً ولكن بتأويل ونحوه فينبغى أن تعلموا أنهم ما كانوا يدعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن ، بل يعنون أن الآية تصلح للتمثل بها في الفرض المتكلم فيه ، وحسبكم في ذلك أنهم سموها إشارات ولم يسموها معانى ، فبذلك فارق قولهم قول الباطنية . ولعلماء الحق فيها رأيان : فالغزالي يراها مقبولة ، قال في كتاب من الإحياء : إذا قلنا في قوله صلى

الله عليه وسلم « لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة » فهذا ظاهره أو إشارته أن القلب بيت وهو مهبط الملائكة ومستقر آثارهم ، والصفات الرديئة كالغضب والشهوة والحسد والحقد والعجب كلاب ناجحة في القلب فلا تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب ، ونور الله لا يقذفه في القلب إلا بواسطة الملائكة، فقلب كهذا لا يُقذف فيه النور . وقال ولست أقول إن المراد من الحديث بلفظ البيت القلب وبالكلب الصفة المذمومة ولكن أقول هو تنبيه عليه ، وفرق بين تغيير الظاهر وبين التنبيه على البواطن من ذكر الظواهر اه فهذه الدقيقة فارق زعة الباطنية . ومثل هذا قريب من تفسير لفظ عام في آيةٍ بخاص من جزئياته كما وقع في كتاب المغازي من صحيح البخارى عن عمرو بن عطاء في قوله تعالى « ألم تر إلى الذين بدلوا نعمة الله كفرا » قال هم كفار قريش ، ومحمد نعمة الله « وأحلوا قومهم دار البوار » قال يوم بدر . وابن العربي في كتاب العواصم يرى إبطال هذه الإشارات كلها حتى أنه بعد أن ذكر نحلة الباطنية وذكر رسائل إخوان الصفاء أطلق القول في إبطال أن يكون للقرآن باطن غير ظاهره ، وحتى أنه بعد ما نوه بالثناء على الغزالي في تصديه للرد على الباطنية والفلاسفة قال : « وقد كان أبو حامد بدرأ في ظلمة الليالي ، وعقدا في لبة المعالي ، حتى أوغل في التصوف ، وأكثر معهم التصرف ، فخرج عن الحقيقة ، وحاد في أكثر أقواله عن الطريقة اه » .

وعندى أن هذه الإشارات لا تعدو واحدا من ثلاثة أنحاء : الأول ما كان يجري فيه معنى الآية مجرى التمثيل لحالٍ شبيهٍ بذلك المعنى كما يقولون مثلا « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » أنه إشارة للقلوب لأنها مواضع الخضوع لله تعالى إذ بها يعرف فتسجد له القلوب ببناء النفوس . ومنعها من ذكره هو الحيلولة بينها وبين المعارف اللدنية، وسعى في خرابها بتكديرها بالتمصبات وغلبة الهوى، فهذا يشبه ضرب المثل لحال من لا يركى نفسه بالمعرفة ويمنع قلبه أن تدخله صفات الكمال الناشئة عنها بحال مانع المساجد أن يذكر فيها اسم الله، وذكر الآية عند تلك الحالة كالنطق بلفظ المثل ، ومن هذا قولهم في حديث « لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب » كما تقدم عن الغزالي . الثانى : ما كان من نحو التفاؤل فقد يكون للكلمة معنى يسبق من صورتها إلى السمع هو غير معناها المراد وذلك من باب انصراف ذهن السامع إلى ما هو المهم عنده . والذي يجول في خاطره

وهذا كمن قال في قوله تعالى « من ذا الذي يشفع » من ذلّ ذى إشارة للنفس يصير من المقربين الشفعاء ، فهذا يأخذ صدق موقع الكلام في السمع ويتأوله على ما شغل به قلبه . ورأيت الشيخ محي الدين يسمي هذا النوع سماعا ولقد أبدع . الثالث : عبر ومواعظ وشأن أهل النفوس اليقظى أن ينتفخوا من كل شيء ويأخذوا الحكمة حيث وجدوها فما ظنك بهم إذا قرأوا القرآن وتدبروه فاتعظوا بمواعظه فإذا أخذوا من قوله تعالى « فمضى فرعون الرسول فأخذناه أخذاً وبيلاً » اقتبسوا أن القلب الذى لم يمثل رسول المعارف العليا تكون عاقبته وبالا . ومن حكاياتهم في غير باب التفسير أن بعضهم مر رجل يقول لآخر : هذا العود لا ثمرة فيه فلم يمد صالحاً إلا للنار ، فجعل يبكى ويقول : إذن فالقلب غير الثمر لا يصلح إلا للنار .

فنسبة الإشارة إلى لفظ القرآن مجازية لأنها إنما تشير لمن استمدت عقولهم وتدبرهم في حال من الأحوال الثلاثة ولا ينتفع بها غير أولئك ، فلما كانت آيات القرآن قد أنارت تدبرهم وأنارت اعتبارهم نسوا تلك الإشارة للآية . فليست تلك الإشارة هي حق الدلالة اللفظية والاستعمالية حتى تكون من لوازم اللفظ وتوابعه كما قد تبين . وكل إشارة خرجت عن حد هذه الثلاثة الأحوال إلى ما عداها فهي تقترب إلى قول الباطنية رويدارويدا إلى أن تبلغ عين مقالاتهم وقد بصرناكم بالحد الفارق بينهما ، فإذا رأيتم اختلاطه فحققوا مناطه ، وفي أيديكم فيصل الحق فدونكم اختراطه .

وليس من الإشارة ما يعرف في الأصول بدلالة الإشارة ، وغوى الخطاب ، وفهم الاستغراق من لام التعريف في المقام الخطابى ، ودلالة التضامن والالتزام كما أخذ العلماء من تنبيهات القرآن استدلالا لمشروعية أشياء ، كاستدلالهم على مشروعية الوكالة من قوله تعالى « فابمشوا أحدكم بورقكم هذه » ومشروعية الضمان من قوله « وأنا به زعيم » . ومشروعية القياس من قوله « لیتحکم بین الناس بما أراك الله » ولا بما هو بالمعنى المجازى نحو « ياجبال أوّى مه - فقال لها وللأرض ائثيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » ولا ما هو من تنزيل الحال منزلة المقال نحو « وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » لأن جميع هذا مما قامت فيه الدلالة العرفية مقام الوضعية وأحدثت في إدراكه أفهام أهل العربية فكان من المدلولات التبعية .

قال في الكشف : وكم من آية أنزلت في شأن الكافرين وفيها أوفر نصيب للمؤمنين تدبرها واعتبارا بموردها . يعني أنها في شأن الكافرين من دلالة العبارة وفي شأن المؤمنين من دلالة الإشارة .

هذا وإن واجب النصح في الدين والتنبيه إلى ما يغفل عنه المسلمون مما يحسبونه هينا وهو عند الله عظيم قضى على أن أنه إلى خطر أمر تفسير الكتاب والقول فيه دون مستند من نقل صحيح عن أساطين المفسرين أو إبداء تفسير أو تأويل من قائله إذا كان القائل توفرت فيه شروط الضلالة في العلوم التي سبق ذكرها في المقدمة الثانية .

فقد رأينا تهافت كثير من الناس على الخوض في تفسير آيات من القرآن فمنهم من يتصدى لبيان معنى الآيات على طريقة كتب التفسير ومنهم من يضع الآية ثم يركض في أساليب المقالات تاركاً معنى الآية جانبا ، جالبا من معاني الدعوة والموعظة ما كان جالبا ، وقد دلت شواهد الحال على ضعف كفاية البعض لهذا العمل العلمي الجليل فيجب على العاقل أن يعرف قدره ، وأن لا يتعدى طوره ، وأن يرد الأشياء إلى أربابها ، كي لا يختلط الخائر بالزباد ، ولا يكون في حالك سواد ، وإن سكوت العلماء على ذلك زيادة في الورطة ، وإفخاش لأهل هذه الغلطة ، فمن يركب متن عمياء ، ويخبط خبط عشواء ، فحق على أساطين العلم تقويم اعوجاجه ، وتمييز حلوه من أجابه ، تحذيراً للمطالع ، وتنزيلاً في البرج والطاقع .

المقدمة الرابعة

فيما يحق أن يكون غرض المفسر

كأنى بكم وقد مر على أسماعكم ووعت ألبابكم ما قررته من استمداد علم التفسير ، ومن صحة تفسير القرآن بنير المأثور ، ومن الإنحاء على من يفسر القرآن بما يدعيه باطنا ينافي مقصود القرآن ، ومن التفرقة بين ذلك وبين الإشارات ، تتطلعون بعد إلى الإفصاح عن غاية المفسر من التفسير ، وعن معرفة المقاصد التي نزل انقرآن لبيانها حتى تستبين لكم غاية المفسرين من التفسير على اختلاف طرائقهم ، وحتى تعلموا عند مطالعة التفاسير مقادير اتصال ما تشتمل عليه ، بالغاية التي يرمى إليها المفسر فترنوا بذلك مقدار ما أوفى به من المقصد ، ومقدار ما تجاوزه ، ثم ينعطف القول إلى التفرقة بين من يفسر القرآن بما يخرج عن الأغراض المرادة منه ، وبين من يفصل معانيه تفصيلا ، ثم ينعطف القول إلى نموذج مما استخرجه العلماء من مستنبطات القرآن في كثير من العلوم .

إن القرآن أنزله الله تعالى كتاباً لصلاح أمر الناس كافة رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم قال الله تعالى « وأزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين » فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية ، والجماعية ، والعمرائية . فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتزكيتها ، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير ، ثم صلاح السريرة الخاصة ، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة ، والباطنة كالخلق بترك الحسد والحقد والكبر . وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولا من الصلاح الفردي إذ الأفراد أجزاء المجتمع ، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه . ومن شيء زائد على ذلك وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات وموانبة القوى النفسانية . وهذا هو علم المعاملات ، ويعبر عنه عند الحكماء بالسياسة المدنية .

وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي ، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض على وجه يحفظ مصالح الجميع ، ورعى المصالح الكلية الإسلامية ، وحفظ المصلحة الجامعة عند معارضة المصلحة القاصرة لها ، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع .

فمراد الله من كتابه هو بيان تصاريف ما يرجع إلى حفظ مقاصد الدين وقد أودع ذلك في ألفاظ القرآن التي خاطبنا بها خطاباً بيننا وتميذاً بغير معرفة مراده والاطلاع عليه فقال: « كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته ، وليتذكر أولوا الألباب » سواء قلنا إنه يمكن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى وهو قول علمائنا والشائخي والسكاكي وهما من المعتزلة ، أم قال قائل بقول بقية المعتزلة إن الاطلاع على تمام مراد الله تعالى غير ممكن (وهو خلاف لا طائل تحته) إذ القصد هو الإمكان الوقوعي لا العقلي ، فلا مانع من التكليف باستقصاء البحث عنه بحسب الطاقة ومبلغ العلم مع تعذر الاطلاع على تمامه .

وقد اختار الله تعالى أن يكون اللسان العربي مظهرًا لوجهه ، ومستودعاً لمراده ، وأن يكون العرب هم المتلقين أولاً لشرعه وإبلاغ مراده لحكمة علمها : منها كون لسانهم أفصح الألسن وأسهلها انتشاراً ، وأكثرها تحملاً للمعاني مع إيجاز لفظه ، ولتكون الأمة المتلقية للتشريع والناشرة له أمة قد سلمت من أفن الرأي عند المجادلة ، ولم تقعد بها عن النهوض أغلال التكالب على الرفاهية ، ولا عن تلقى الكمال الحقيقي إذ يسبب لها خلطه بما يجر إلى اضمحلاله فيجب أن تعلموا قطعاً أن ليس المراد من خطاب العرب بالقرآن أن يكون التشريع قاصراً عليهم أو مراعيًا لخاصة أحوالهم ، بل إن عموم الشريعة ودوامها وكون القرآن معجزة دائمة مستمرة على تعاقب السنين ينافي ذلك ، نعم إن مقاصده تصفية نفوس العرب الذين اختارهم كما قلنا لتلقى شريعته وبثها ونشرها ، فهم المخاطبون ابتداءً قبل بقية أمة الدعوة فكانت أحوالهم مرعية لا محالة ، وكان كثير من القرآن مقصوداً به خطابهم خاصة ، وإصلاح أحوالهم قال تعالى « ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » وقال « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا ، وإن كنا عن دراستهم لغافلين ، أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب لكننا أهدى منهم » لكن ليس ذلك بوجه الاختصار على أحوالهم كما سيأتي .

أليس قد وجب على الآخذ في هذا الفن أن يعلم المقاصد الأصلية التي جاء القرآن لتبيينها فلنلم بها الآن بحسب ما بلغ إليه استقراءنا وهي ثمانية أمور :

الأول: إصلاح الاعتقاد وتعليم العقيد الصحيح . وهذا أعظم سبب لإصلاح الخلق ، لأنه يزيل عن النفس عادة الإذعان لغير ما قام عليه الدليل ، ويظهر القلب من الأوهام الناشئة عن الإشراك والدهرية وما بينهما ، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى « فَمَا أَغْنَتْ عَنْهُمْ آلِهَتُهُمُ الَّتِي يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ لَمَّا جَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَمَا زَادُوهُمْ غَيْرَ تَتْبِيبٍ » فأسند آلِهَتُهُمْ زيادة تبييبهم ، وليس هو من فعل الآلهة ولكنه من آثار الاعتقاد بالآلهة .

الثاني: تهذيب الأخلاق قال تعالى « وَإِنَّكَ لَمَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ » وفسرت عائشة رضي الله تعالى عنها لما سئلت عن خلقه صلى الله عليه وسلم فقالت كان خلقه القرآن. وفي الحديث الذي رواه مالك في الموطأ بلاغا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « بُمَثَلِ لَأْتُمُّ . مَكَارِمِ حَسَنِ الْأَخْلَاقِ » وهذا المقصد قد فهمه عامة العرب بله خاصة الصحابة ، وقال أبو خِرَاشِ الهُدَلِيُّ مشيراً إلى ما دخل على العرب من أحكام الإسلام بأحسن تعبير :

فليس كههد الدار يا أمَّ مالك ولكنَّ أحاطتْ بالرقاب السلاسل

وعاد الفتى كالكهل ليس بقائل سوى العدل شيئاً فاستراح العواذل

أراد بإحاطة السلاسل بالرقاب أحكام الإسلام . والشاهد في قوله وعاد الفتى

كالكهل .

الثالث: التشريع وهو الأحكام خاصة وعمامة . قال تعالى « إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله - وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله » ولقد جمع القرآن جميع الأحكام جمعاً كلياً في الغالب ، وجزئياً في المهم ، فقوله تبييناً لكل شيء ، وقوله : اليوم أكملت لكم دينكم المراد بهما إكمال الكليات التي منها الأمر بالاستنباط والقياس . قال الشاطبي لأنه على اختصاره جامع والشريعة تمت بتامه ولا يكون جامعاً لتمام الدين إلا والمجموع فيه أمور كلية .

الرابع: سياسة الأمة وهو باب عظيم في القرآن القصد منه صلاح الأمة وحفظ نظامها كالإرشاد إلى تكوين الجامعة بقوله « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخواناً وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها » وقوله « إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء »

وقوله « ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم » وقوله « وأمرهم شورى بينهم » .
 الخامس : القصص وأخبار الأمم السالفة للناسى بصالح أحوالهم قال « نحن نقص عليك
 أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن ، وإن كنت من قبله لمن الغافلين » « أولئك
 الذين هدى الله فبهداهم اقتده » وللتحذير من مساوئهم قال « وتبين لكم كيف فعلنا بهم »
 وفي خلالها تعليم ، وكنا أشرنا إليها في المقدمة الثانية .

السادس : التعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين ، وما يؤهلهم إلى تلقى الشريعة ونشرها
 وذلك علم الشرائع وعلم الأخبار وكان ذلك مبلغ علم مخالطى العرب من أهل الكتاب . وقد
 زاد القرآن على ذلك تعليم حكمة ميزان العقول وصحة الاستدلال في أفانين مجادلته للضالين وفي
 دعوته إلى النظر ، ثم نوه بشأن الحكمة فقال « يؤتي الحكمة من يشاء ، ومن يؤت الحكمة
 فقد أوتي خيراً كثيراً » وهذا أوسع باب انبجست منه عيون المعارف ، وانفتحت به عيون
 الأميين إلى العلم . وقد لحق به التنبيه التكرار على فائدة العلم ، وذلك شيء لم يطرق أسماع
 العرب من قبل ، إنما قصارى علومهم أمور تجريبية ، وكان حكماؤهم أفرادا اختصوا بفرط
 ذكاء تُضم إليه تجربة وهم العرفاء فجاء القرآن بقوله « وما يعقلها إلا العالمون » - « هل
 يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » وقال « ن والقلم » فنبه إلى منزلة الكتابة .

السابع : المواعظ والإنذار والتحذير والتبشير ، وهذا يجمع جميع آيات الوعد والوعيد ،
 وكذلك المحاجة والمجادلة للمعاندين ، وهذا باب الترغيب والترهيب .

الثامن : الإيجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول؛ إذ التصديق يتوقف
 على دلالة المعجزة بعد التحدى ، والقرآن جمع كونه معجزة بلفظه ومتحدى لأجله بمعناه
 والتحدى وقع فيه « قل فاتوا بسورة مثله » ولمعرفة أسباب النزول مدخل في ظهور مقتضى
 الحال ووضوحه . هذا ما بلغ إليه استقرأى وللغزالي في إحياء علوم الدين بعض من ذلك .
 ✓ ففرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بآتم بيان
 يحتمله المعنى ولا ياباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن ، أو ما يتوقف عليه
 فهمه أكمل فهم ، أو يخدم المقصد تفصيلا وتقريبا كما أشرنا إليه في المقدمة الأولى ، مع إقامة
 الحجة على ذلك إن كان به خفاء ، أو لتوقع مكابرة من معاند أو جاهل ، فلا جرم كان رائد

المفسر في ذلك أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله ، ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ ، وللتنزيل اصطلاح وعادات ، وتعرض صاحب الكشف إلى شيء من عادات القرآن في متناثر كلامه في تفسيره .

فطرائق المفسرين للقرآن ثلاث ، إما الاقتصار على الظاهر من المعنى الأصلي للتركيب مع بيانه وإيضاحه وهذا هو الأصل . وإما استنباط معان من وراء الظاهر تقتضيها دلالة اللفظ أو المقام ولا يجافها الاستعمال ولا مقصد القرآن ، وتلك هي مستبعات التركيب وهي من خصائص اللغة العربية المبحوث فيها في علم البلاغة ككون التأكيديد بدل على إنكار المخاطب أو ترده ، وكفحوى الخطاب ودلالة الإشارة واحتمال المجاز مع الحقيقة ، وإما أن يجلب المسائل ويبسطها لمناسبة بينها وبين المعنى ، أو لأن زيادة فهم المعنى متوقفة عليها ، أو للتوفيق بين المعنى القرآني وبين بعض العلوم مما له تعلق بمقصد من مقاصد التشريع لزيادة تنبيه إليه ، أو لرد مطاعن من يزعم أنه ينافيه لا على أنها مما هو مراد الله من تلك الآية بل لقصد التوسع كما أشرنا إليه في المقدمة الثانية .

ففي الطريقة الثانية قد فرغ العلماء وفصلوا في الأحكام ، وخصوصها بالتأليف الواسعة ، وكذلك تفاريع الأخلاق والآداب التي أكثر منها حجة الإسلام الغزالي في كتاب الإحياء فلا يلام المفسر إذا أتى بشيء من تفاريع العلوم مما له خدمة للمقاصد القرآنية ، وله منريد تعلق بالأمور الإسلامية كما نفرض أن يفسر قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما » بما ذكره المتكلمون في إثبات الكلام النفسى والحجج لذلك ، والقول في ألفاظ القرآن وما قاله أهل المذاهب في ذلك . وكذا أن يفسر ما حكاه الله تعالى في قصة موسى مع الخضر بكثير من آداب العلم والمتعلم كما فعل الغزالي . وقد قال ابن العربي إنه أملى عليها ثمانمائة مسألة . وكذلك تقرير مسائل من علم التشريع لزيادة بيان قوله تعالى في خلق الإنسان « من نطفة ثم من علقه » الآيات . فإنه راجع إلى المقصد وهو منريد تقرير عظمة القدرة الإلهية .

وفي الطريقة الثالثة تجلب مسائل علمية من علوم لها مناسبة بمقصد الآية : إما على أن بعضها يوسى إليه معنى الآية ولو بتلويح ما كما يفسر أحد قوله تعالى « ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا » فيذكر تقسيم علوم الحكمة ومنافعها مُدخِلا ذلك تحت قوله « خيرا كثيرا » .

فالحكمة وإن كانت علما اصطلاحيا وليس هو تمام المعنى للآية إلا أن معنى الآية الأصلي لا يفوت وتفاريح الحكمة تعين عليه . وكذلك أن نأخذ من قوله تعالى « كيلا يكون دولة بين الأغنياء منكم » تفاصيل من علم الاقتصاد السياسي وتوزيع الثروة العامة ونعزل بذلك مشروعية الزكاة والموارث والمعاملات المركبة من رأس مال وعمل على أن ذلك توى إليه الآية إيماء .

وأن بعض مسائل العلوم قد تكون أشد تعلقا بتفسير أى القرآن كما تقرر مسألة كلامية لتقرير دليل قرآنى مثل برهان التمانع لتقرير معنى قوله تعالى « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا » وكثير من مسائل التشابه لتحقيق معنى نحو قوله تعالى « والسماء بينناها بأيدٍ » فهذا كونه من غايات التفسير واضح، وكذا قوله تعالى « أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج » فإن القصد منه الاعتبار بالحالة المشاهدة فلو زاد المفسر ففصل تلك الحالة وبين أسرارها وعللها بما هو مبين في علم الهيئة كان قد زاد المقصد خدمة . وإما على وجه التوفيق بين المعنى القرآنى وبين المسائل الصحيحة من العلم حيث يمكن الجمع . وإما على وجه الاسترواح من الآية كما يؤخذ من قوله تعالى « ويوم نُسيرُ الجبال » أن فناء العالم يكون بالزلزل ومن قوله « إذا الشمس كورت » الآية أن نظام الجاذبية يتخلل عند فناء العالم .

وشرط كون ذلك مقبولا أن يُسلك فيه مسلك الإيجاز فلا يُجلب إلا الخلاصة من ذلك العلم ولا يصير الاستطراد كالتفرض المقصود له لئلا يكون كقولهم السى بالسى يُذكَر (١) .

وللعلماء في سلوك هذه الطريقة الثالثة على الإجمال آراء : فأما جماعة منهم فيرون من الحسن التوفيق بين العلوم غير الدينية وآلاتها وبين المعانى القرآنية ، ويرون القرآن مشيرا إلى كثير منها . قال ابن رشد الحفيد في فصل المقال « أجمع المسلمون على أن ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا أن تخرج كلها عن ظاهرها بالتأويل، والسبب في ورود الشرع بظاهره وباطنه هو اختلاف نظر الناس . وتبان قرائحهم في التصديق »

(١) السى بسين: مهلة مكسورة وتحية مشددة النظير والمثيل

« وتخصّص إلى القول بأن بين العلوم الشرعية والفلسفية اتصالاً . وإلى مثل ذلك ذهب قطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق ، وهذا الغزالي والإمام الرازي وأبو بكر ابن العربي وأمثالهم صنيعهم يقتضى التبسط وتوفيق المسائل العلمية ، فقد ملأوا كتبهم من الاستدلال على المعاني القرآنية بقواعد العلوم الحكيمة وغيرها وكذلك الفقهاء في كتب أحكام القرآن ، وقد علمت ما قاله ابن العربي فيما أملاه على سورة نوح وقصة الخضر » وكذلك ابن جنى والزجاج وأبو حيان قد أشبعوا تفاسيرهم من الاستدلال على القواعد العربية ، ولا شك أن الكلام الصادر عن علام الغيوب تعالى وتقدس لا تبني معانيه على فهم طائفة واحدة ولكن معانيه تطابق الحقائق ، وكل ما كان من الحقيقة في علم من العلوم وكانت الآية لها اعتلاق بذلك فالحقيقة العلمية مرادة بمقدار ما بلغت إليه أفهام البشر وبمقدار ما ستبلغ إليه . وذلك يختلف باختلاف المقامات ويبنى على توفر الفهم ، وشرطه أن لا يخرج عما يصلح له اللفظ عربية ، ولا يبعد عن الظاهر إلا بدليل ، ولا يكون تكلفاً بينا ولا خروجاً عن المعنى الأصلي حتى لا يكون في ذلك كتفاسير الباطنية . وأما أبو إسحاق الشاطبي فقال في الفصل الثالث من المسألة الرابعة : « لا يصح في مسلك الفهم والإفهام إلا ما يكون عاماً لجميع العرب . فلا يتكلف فيه فوق ما يقدرون عليه » وقال في المسألة الرابعة من النوع الثاني : « ما تقرر من أمية الشريعة وأنها جارية على مذاهب أهلها وهم للعرب تنبني عليه قواعد، منها : أن كثيراً من الناس تجاوزوا في الدعوى على القرآن الحدّ فأضافوا إليه كل علم يذكر للمتقدمين أو المتأخرين من علوم الطبيعيات والتعاليم والمنطق وعلم الحروف وأشباهاها وهذا إذا عرضناه على ما تقدم لم يصح فإن السلف الصالح كانوا أعلم بالقرآن وبعلمه وما أودع فيه ، ولم يبلغنا أن أحداً منهم تكلم في شيء من هذا سوى ما ثبت فيه من أحكام التكليف وأحكام الآخرة . نعم تضمن علومنا من جنس علوم العرب وما هو على معبودها مما يتعجب منه أولو الألباب ولا تبلغه إدراكات العقول الراجعة الخ » وهذا مبني على ما أسسه من كون القرآن لما كان خطاباً للأمة وهم العرب فإنما يعتمد في مسلك فهمه وإفهامه على مقدرتهم وطاقاتهم ، وأن الشريعة أمية . وهو أساس واه لوجوه ستة : الأول أن ما بناه عليه يقتضى أن القرآن لم يقصد منه انتقال العرب من حال إلى حال وهذا باطل لما قدمناه ، قال تعالى « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » . الثاني أن مقاصد القرآن

راجعة إلى عموم الدعوة وهو معجزة باقية فلا بد أن يكون فيه ما يصلح لأن تتناوله أفهام من يأتي من الناس في عصور انتشار العلوم في الأمة. الثالث أن السلف قالوا: إن القرآن لا تنقضي عجائبه يعنون معانيه ولو كان كما قال الشاطبي لا نقضت عجائبه بأحصار أنواع معانيه . الرابع أن من تمام إعجازه أن يتضمن من المعاني مع إيجاز لفظه ما لم تف به الأسفار المتكاثرة . الخامس أن مقدار أفهام المخاطبين به ابتداءً لا يقضي إلا أن يكون المعنى الأصلي مفهومًا لديهم فأما ما زاد على المعاني الأساسية فقد يهيم لفهمه أقوام ، ونحجب عنه أقوام ، ورب حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه . السادس أن عدم تكلم السلف عليها إن كان فيما ليس راجعًا إلى مقاصده فنحن نساعده عليه، وإن كان فيما يرجع إليها فلا نسلم وقوفهم فيها عند ظواهر الآيات بل قد بينوا وفصلوا وفرّغوا في علوم عُتُوا بها ، ولا يمنعنا ذلك أن نتقنى على آثارهم في علوم أخرى راجعة لخدمة المقاصد القرآنية أو لبيان سعة العلوم الإسلامية ، أما ما وراء ذلك فإن كان ذكره لإيضاح المعنى فذلك تابع للتفسير أيضا . لأن العلوم العقلية إنما تبحث عن أحوال الأشياء على ما هي عليه ، وإن كان فيما زاد على ذلك فذلك ليس من التفسير لكنه تكملة للمباحث العلمية واستطراد في العلم لمناسبة التفسير ليكون متعاطى التفسير أوسع فريحة في العلوم .

وذهب ابن العربي في العواصم إلى إنكار التوفيق بين العلوم الفلسفية والمعاني القرآنية ولم يتكلم على غير هاته العلوم وذلك على عادته في تحقير الفلسفة لأجل ما خولطت به من الضلالات الاعتقادية وهو مُفرط في ذلك مستخف بالحكماء .

وأنا أقول : إن علاقة العلوم بالقرآن على أربع مراتب :

• الأولى : علوم تضمنها القرآن كأخبار الأنبياء والأمم ، وتهذيب الأخلاق والفقهاء والتشريع

والاعتقاد والأصول والعربية والبلاغة .

الثانية : علوم تزيد المفسر علما كالحكمة والهيئة وخواص المخلوقات .

الثالثة : علوم أشار إليها أو جاءت مؤيدة له كعلم طبقات الأرض والطب والمنطق .

الرابعة : علوم لا علاقة لها به إما لبطلانها كالزجر والعيافة والميثولوجيا ، وإما لأنها

لا تعين على خدمته كعلم العروض والقوافي .

المقدمة الخامسة

في أسباب النزول

أولع كثير من المفسرين بتطلب أسباب نزول آي القرآن، وهي حوادث يُروى أن آيات من القرآن نزلت لأجلها لبيان حكمها أو لحكايتها أو إنكارها أو نحو ذلك، وأغربوا في ذلك وأكثروا حتى كاد بعضهم أن يوهم الناس أن كل آية من القرآن نزلت على سبب . وحتى رفعوا الثقة بما ذكروا . بيد أنا نجد في بعض آي القرآن إشارة إلى الأسباب التي دعت إلى نزولها ونجد لبعض الآي أسباباً ثبتت بالنقل دون احتمال أن يكون ذلك رأى الناقل، فكان أمر أسباب نزول القرآن دأباً بين القصد والإسراف، وكان في غض النظر عنه وإرسال حبله على غاربه خطر عظيم في فهم القرآن . فذلك الذي دعاني إلى خوض هذا الغرض في مقدمات التفسير لظهور شدة الحاجة إلى تمحيصه في أثناء التفسير، وللإستغناء عن إعادة الكلام عليه عند عروض تلك المسائل، غير مُدَّخِرٍ ما أراه في ذلك رأياً يجمع شتاتها . وأنا عاذر المتقدمين الذين ألفوا في أسباب النزول فاستكثروا منها، بأن كل من يتصدى لتأليف كتاب في موضوع غير مشبع تمتلكه محبة التوسع فيه فلا ينفك يستريد من مليقطاته لِيُدْ كِي قَبْسَهُ، وَوَيْمِدَّ نَفْسَهُ، فيرضى بما يجدرُ رضى الصب بالوعد، ويقول زِدْنِي من حديثك يا سعد . غير هيَّابٍ لعاذل، ولا متطلبٍ مَعْدِرَةٍ عاذر، وكذلك شأن الولع إذا أمتك القلب ولكني لا أعذر أساطين المفسرين الذين تلقفوا الروايات الضعيفة فأثبتوها في كتبهم ولم ينبهوا على مراتبها قوة وضعفاً، حتى أوهوا كثيراً من الناس أن القرآن لا تنزل آياته إلا لأجل حوادث تدعو إليها، وبئس هذا الوهم فإن القرآن جاء هادياً إلى ما به صلاح الأمة في أصناف الصلاح فلا يتوقف نزوله على حدوث الحوادث الداعية إلى تشريع الأحكام . نعم إن العلماء توجسوا منها فقالوا إن سبب النزول لا يخصّص، إلا طائفة شاذة أدعت للتخصيص بها، ولو أن أسباب النزول كانت كلها متعلقة بآيات عامة لما دخل من ذلك ضر على عمومها إذ قد أراحنا أئمة الأصول حين قالوا « العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » ولكن أسباباً كثيرة رام روايتها تعيين مراد من تخصيص عام أو تقييد مطلق أو إلجاء إلى محمل، فتلك هي التي قد تقف عُرضَةً أمام معاني التفسير قبل التنبية على ضعفها أو تأويلها .

وقد قال الواحدى فى أول كتابه فى أسباب النزول : « أما اليوم فكل أحد يحتج للآية سبباً ، ويختلق إفسكاً وكذباً ، ملقياً زمامه إلى الجهالة ، غير مفكر فى الوعيد » وقال « لا يحل القول فى أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل » اهـ .

إن من أسباب النزول ما ليس المفسر بغنى عن علمه لأن فيها بيان مجمل أو إيضاح خفى وموجز، ومنها ما يكون وحده تفسيراً . ومنها ما يدل المفسر على طلب الأدلة التى بها تأويل الآية أو نحو ذلك . فى صحيح البخارى أن مروان ابن الحكم أرسل إلى ابن عباس يقول « لئن كان كل أمرى فرح بما أتى ، وأحب أن يحمد بما لم يفعل منعداً لنعد بن أجمون » يشير إلى قوله تعالى « لا يحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمداً بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم » فأجاب ابن عباس قائلاً: إنما دعا النبىء اليهود فسألهم على شىء فكتموه إياه وأخبروه بغيره فأرؤه أنهم قد استحمدوا إليه بما أخبروه عنه فيما سألهم وفرحوا بما أتوا من كتابهم ، ثم قرأ ابن عباس « وإذ أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبدوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمناً قليلاً فبئس ما يشترون .. لا يحسبن الذين يفرحون . الآيات » . وفى الموطأ عن هشام بن عروة بن الزبير عن أبيه أنه قال قلت لعائشة أم المؤمنين وأنا يومئذ حديث السن : أرأيت قول الله تعالى « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما » فما على الرجل شىء إلا أن يطوف بهما ، قالت عائشة : كلا، لو كان كما تقول لكانت فلا جناح عليه أن لا يطوف بهما، إنما نزلت هذه الآية فى الأنصار كانوا يهلون لنا ، وكانوا يتخرجون أن يطوفوا بين الصفا والمروة فلما جاء الإسلام سألوا رسول الله عن ذلك فأنزل الله تعالى « إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما » اهـ . ومنها ما ينبه المفسر إلى إدراك خصوصيات بلاغية تتبع مقتضى المقامات فإن من أسباب النزول ما يعين على تصوير مقام الكلام كما سننبهك إليه فى أثناء المقدمة العاشرة .

وقد تصفحت أسباب النزول التى سحت أسانيدھا فوجدتها خمسة أقسام :

الأول : هو المقصود من الآية يتوقف فهم المراد منها على علمه فلا بد من البحث عنه للمفسر ، وهذا منه تفسير مبهمات القرآن مثل قوله تعالى « قد سمع الله قول الذى تجادلک

في زوجها» ، ونحو « يأياها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا » ومثل بعض الآيات التي فيها « ومن الناس » .

والثاني : هو حوادث تسببت عليها تشريعات أحكام، وصور تلك الحوادث لا تبين مجملها ولا تخالف مدلول الآية بوجه تخصيص أو تعميم أو تقييد ، ولكنها إذا ذُكرت أمثالها وُجِدَتْ مساوية لمدلولات الآيات النازلة عند حدوثها، مثل حديث عُوَيْرِ المَجَلَانِي الذي نزلت عنه آية اللعان ، ومثل حديث كعب بن عُجْرَةَ الذي نزلت عنه آية « ومن كان مريضاً أو به أذى من رأسه ففديةٌ من صيام » الآية فقد قال كعب بن عُجْرَةَ : هي لي خاصة ولكم عامة ، ومثل قول أم سلمة رضی الله عنها للنبي صلى الله عليه وسلم : يغزو الرجال ولا تغزو فنزل قوله تعالى « ولا تتمنوا ما فضل الله به بمضكم على بعض » الآية . وهذا القسم لا يفيد البحث فيه إلا زيادة تفهم في معنى الآية وتمثيلاً لحكمها، ولا يُخشى توهم تخصيص الحكم بتلك الحادثة ، إذ قد اتفق العلماء - أو كادوا - على أن سبب النزول في مثل هذا لا يخصص، واتفقوا على أن أصل التشريع أن لا يكون خاصاً .

والثالث : هو حوادث تكررت أمثالها تختص بشخص واحد فنزلت الآية لإعلانها وبيان أحكامها وزجر من يرتكبها، فكثيراً ما تجد المفسرين وغيرهم يقولون نزلت في كذا وكذا ، وهم يريدون أن مثل الأحوال التي تشير إليها تلك الآية تلك الحالة الخاصة فكأنهم يريدون التمثيل . ففي كتاب الأيمان من صحيح البخاري في باب قول الله تعالى « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً » أن عبد الله بن مسعود قال : « قال رسول الله من حلف على يمين صبرٍ يَفْتَطِعُ بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان » فأنزل الله تصديق ذلك « إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمناً قليلاً » الآية فدخل الأشعث بن قيس فقال ما حدثكم أبو عبد الرحمن ؟ فقالوا كذا وكذا ، قال في أنزلت ، لي بئر في أرض بن عمي لي الخ ، فابن مسعود جعل الآية عامة لأنه جعلها تصديقاً لحديث عام ؟ والأشعث بن قيس ظنّها خاصة به إذ قال « في أنزلت » بصيغة الحصر . ومثل الآيات النازلة في المنافقين في سورة براءة المفتحة بقوله تعالى « ومنهم - ومنهم » ، ولذلك قال ابن عباس : كنا نسمى سورة التوبة سورة الفاضحة . ومثل قوله تعالى « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يُنزلَ عليكم من خيرٍ من ربكم » فلا حاجة لبيان أنها نزلت لما أظهر بعض اليهود

مودة المؤمنين . وهذا القسم قد أكثر من ذكره أهل القصص وبعضُ المفسرين ولا فائدة في ذكره، على أن ذكره قد يوم القاصرين قصر الآية على تلك الحادثة لعدم ظهور العموم من ألفاظ تلك الآيات .

والرابع : هو حوادث حدثت وفي القرآن آيات تناسب معانيها سابقة أو لاحقة فيقع في عبارات بعض السلف ما يوم أن تلك الحوادث هي المقصود من تلك الآيات، مع أن المراد أنها مما يدخل في معنى الآية ويدل لهذا النوع وجود اختلاف كثير بين الصحابة في كثير من أسباب النزول كما هو مبسوط في المسألة الخامسة من بحث أسباب النزول من الإتيان فارجعوا إليه فيه أمثلة كثيرة . وفي صحيح البخارى في سورة النساء أن ابن عباس قرأ قوله تعالى « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنا » . بألف بعد لام السلام وقال كان رجل في غنيمة له (تصغير غنم) فلحقه المسلمون فقال السلام عليكم فقتلوه (أى ظنوه مشركا يريد أن يتقى منهم بالسلام) وأخذوا غنيمته فأنزله الله في ذلك « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام » الآية . فالقصة لا بد أن تكون قد وقعت لأن ابن عباس رواها لكن الآية ليست نازلة فيها بخصوصها ولكن نزلت في أحكام الجهاد بدليل ما قبلها وما بعدها فإن قبلها « يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبَيَّنُوا » وبعدها « فعند الله مغايبم كثيرة كذلك كنتم من قبل » . وفي تفسير تلك السورة من صحيح البخارى بعد أن ذكر نزاع الزبير والأنصارى في ماء شراح الحرة قال الزبير : فما أحسب هذه الآيات إلا نزلت في ذلك « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الآية » قال السيوطى في الإتيان عن الزركشى قد عُرِف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال نزلت هذه الآية في كذا فإنه يريد بذلك أنها تتضمن هذا الحكم لا أن هذا كان السبب في نزولها . وفيه عن ابن تيمية قد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الآية في كذا هل يجزى مجزى المسند أو يجزى مجزى التفسير؟ فالبخارى يدخله في المسند، وأكثر أهل المسانيد لا يدخلونه فيه، بخلاف ما إذا ذكر سببا نزلت عقبه فإنهم كلهم يدخلونه في المسند . والخامس قسم بين مجملات . ويدفع متشابهات مثل قوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » فإذا ظن أحد أن من للشرط أشكل عليه كيف يكون الجور في الحكم كفرا، ثم إذا علم أن سبب النزول هم النصارى علم أن من موصولة وعلم أن الذين

تركوا الحكم بالإنجيل لا يتمجب منهم أن يكفروا بمحمد . وكذلك حديث عبد الله بن مسعود قال لما نزل قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » شق ذلك على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا أينما لم يلبسوا إيمانهم بظلم (ظنوا أن الظلم هو المعصية) . فقال رسول الله : إنه ليس بذلك ؟ ألا تسمع لقول لقمان لابنه « إن الشرك لظلم عظيم » . ومن هذا القسم ما لا يبين مجملا ولا يؤول متشابهها ولكنه يبين وجه تناسب الآي بعضها مع بعض كما في قوله تعالى (في سورة النساء) « وإن خفتم أن لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء » الآية ، فقد تخفى الملازمة بين الشرط وجزائه فيبينها ما في الصحيح ، عن عائشة أن عمروة ابن الزبير سألتها عنها فقالت : « هذه اليتيمة تكون في حجر وليها تشركه في ماله فيريد أن يتزوجها بغير أن يُقسط في صداقها فنهوا أن ينكحوهن إلا أن يقسطوا لهن في الصداق . فأمرنا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن » . هذا وإن القرآن كتاب جاء لهدى أمة والتشريع لها ، وهذا الهدى قد يكون واردا قبل الحاجة ، وقد يكون مخاطبا به قوم على وجه الزجر أو الثناء أو غيرها ، وقد يكون مخاطبا به جميع من يصلح لخطابه ، وهو في جميع ذلك قد جاء بكليات تشريعية وتهديبية ، والحكمة في ذلك أن يكون وعي الأمة لدينها سهلا عليها ، وليتمكن تواتر الدين ، وليكون لعلماء الأمة مزية الاستنباط ، وإلا فإن الله قادر أن يجعل القرآن أضعاف هذا المنزل وأن يطيل عمر النبي صلى الله عليه وسلم للتشريع أكثر مما أطال عمر إبراهيم وموسى ، ولذلك قال تعالى « وأتممت عليكم نعمتي » ، فكما لا يجوز حمل كلماته على خصوصيات جزئية لأن ذلك يبطل مراد الله ، كذلك لا يجوز تعميم ما قصد منه الخصوص ولا إطلاق ما قصد منه التقييد؛ لأن ذلك قد يفضي إلى التخليط في المراد أو إلى إبطاله من أصله ، وقد اغتر بعض الفرق بذلك ، قال ابن سيرين في الخوارج : إنهم عمدوا إلى آيات الوعيد النازلة في المشركين فوضعوها على المسلمين فجاءوا ببدعة القول بالتكفير بالذنب ، وقد قال الحارورية لعلي رضي الله عنه يوم التحكيم « إن الحكم إلا لله » فقال علي « كلمة حق أريد بها باطل » وفسرها في خطبة له في نهج البلاغة . وثمة فائدة أخرى عظيمة لأسباب النزول وهي أن في نزول القرآن عند حدوث حوادث دلالة على إنجازها من ناحية الارتجال ، وهي إحدى طريقتين لبلغاء العرب في أقوالهم ، فنزوله على حوادث يقطع دعوى من ادعوا أنه أساطير الأولين .

المقدمة السادسة

في القراءات

لولا عناية كثير من المفسرين بذكر اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن حتى في كفيات الأداء ، لكنت بمعزل عن التكلم في ذلك لأن علم القراءات علم جليل مستقل قد خص بالتدوين والتأليف وقد أشبع فيه أصحابه وأسهبوا بما ليس عليه مزيد ، ولكني رأيتني بمحل الاضطرار إلى أن أتى عليكم جملا في هذا الغرض تعرفون بها مقدار تعلق اختلاف القراءات بالتفسير ، ومراتب القراءات قوة وضعفا ؟ كي لا تعجبوا من إعراضى عن ذكر كثير من القراءات في أثناء التفسير .

أرى أن للقراءات حالتين إحداهما لا تعلق لها بالتفسير بحال ، والثانية لها تعلق به من جهات متفاوتة .

أما الحالة الأولى فهي اختلاف القراء في وجوه النطق بالحروف والحركات كمقادير المد والإمالات والتخفيف والتسهيل والتحقيق والجهر والهمس والفنة ، مثل عذابي بسكون الياء وعذابي بفتحها ، وفي تعدد وجوه الإعراب مثل «حتى يقول الرسول» بفتح لام يقول وضمها . ونحو «لا يبيع فيه ولا خلة ولا شفاعة» برفع الأسماء الثلاثة أو فتحها أو رفع بعض وفتح بعض ، ومزية القراءات من هذه الجهة عائدة إلى أنها حفظت على أبناء العربية ما لم يحفظه غيرها وهو تحديد كفيات نطق العرب بالحروف في مخارجها وصفاتها وبيان اختلاف العرب في لهجات النطق بتلقى ذلك عن قراء القرآن من الصحابة بالأسانيد الصحيحة ، وهذا غرض مهم جداً لكنه لا علاقة له بالتفسير لعدم تأثيره في اختلاف معانى الآى ، ولم أر من عرف لفن القراءات حقه من هذه الجهة ، وفيها أيضا سعة من بيان وجوه الإعراب في العربية ، فهي لذلك مادة كبرى لعلوم اللغة العربية .

فأمة العربية لما قرأوا القرآن قرأوه بلهجات العرب الذين كانوا بين ظهرانيهم في الأمصار التي وزعت عليها المصاحف : المدينة ، ومكة ، والكوفة ، والبصرة ، والشام ، قيل واليمن والبحرين ، وكان في هذه الأمصار قراؤها من الصحابة قبل ورود مصحف عثمان إليهم فقرأ كل فريق بعربية قومه في وجوه الأداء ، لا في زيادة الحروف وتقصها ، ولا في اختلاف

الإعراب دون مخالفته مصحف عثمان ، ويحتمل أن يكون القارى الواحد قد قرأ بوجهين يُرى صحتها في العربية قصداً لحفظ اللغة مع حفظ القرآن الذى أنزل بها ، ولذلك يجوز أن يكون كثير من اختلاف القراء في هذه الناحية اختياراً ، وعليه يحمل ما يقع في كتابي الزخشري وابن العربي من نقد بعض طرق القراء ، على أن في بعض تقدم نظراً ، وقد كره مالك رحمه الله القراءة بالإمالة مع ثبوتها عن القراء ، وهى مروية عن مقرأ المدينة نافع من رواية ورش عنه وانقرده بروايته أهل مصر ، فدلّت كراهته على أنه يرى أن القارى بها ما قرأ إلا بمجرد الاختيار ، وفي تفسير القرطبي في سورة الشعراء عن أبى إسحاق الزجاج ، يجوز أن يقرأ « طسين ميم » بفتح النون من « طسين » وضم الميم الأخيرة كما يقال هذا معدٍ يكربُ اه مع أنه لم يقرأ به أحد . قلت : ولا ضير في ذلك ما دامت كلمات القرآن وجمله محفوظة على نحو ما كتب في المصحف الذى أجمع عليه أصحاب رسول الله إلا نقرا قليلا شذوا منهم ، كان عبد الله بن مسعود منهم ، فإن عثمان لما أمر بكتب المصحف على نحو ما قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأثبتته كُتّاب المصحف ، رأى أن يحمل الناس على اتباعه وترك قراءة ما خالفه ، وجمع جميع المصاحف المخالفة له وأحرقها ووافقه جمهور الصحابة على ما فعله . قال شمس الدين الأصفهاني في المقدمة الخامسة من تفسيره (كان على طول أيامه يقرأ مصحف عثمان ويتخذة إماماً) . وقلت : إنما كان فعل عثمان إتماماً لما فعله أبو بكر من جمعه القرآن الذى كان يقرأ في حياة الرسول ، وأن عثمان نسخه في مصاحف لتوزع على الأمصار ، فصار المصحف الذى كُتب لعثمان قريباً من المجمع عليه وعلى كل قراءة توافقه وصار ما خالفه متروكاً بما يقارب الإجماع . قال الأصفهاني في تفسيره « كانت قراءة أبى بكر وعمر وعثمان وزيد بن ثابت والمهاجرين والأنصار واحدة ، وهى قراءة العامة التى قرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم على جبريل في العام الذى قبض فيه ، ويقال إن زيد بن ثابت شهد الفرضة الأخيرة التى عرضها رسول الله على جبريل اه » وبقى الذين قرأوا قراءات مخالفة لمصحف عثمان يقرأون بما رووه لا ينههم أحد عن قراءتهم ولكن يعدوهم شذاذا ولكنهم لم يكتبوا قراءتهم في مصاحف بعد أن أجمع الناس على مصحف عثمان ، قال البغوى في تفسير قوله تعالى « وطلع منضود » عن مجاهد وفي الكشاف والقرطبي - قرأ على بن أبى طالب « وطلع منضود » يعين في موضع الحاء ، وقرأ قارى بين يديه وطلع منضود فقال : وما شأن الطلح ؟ إنما هو « وطلع »

وقرأ «لما طلع نضيد» فقالوا أفلا نحولها؟ فقال إن آى القرآن لا تهاج اليوم ولا تحول، أى لا تغير حروفها ولا تحول عن مكانها فهو قد منع من تغيير المصحف، ومع ذلك لم يترك القراءة التى رواها، ومن نسبت إليهم قراءات مخالفة لمصحف عثمان، عبد الله بن مسعود وأبى بن كعب وسالم مولى أبى حذيفة، إلى أن ترك الناس ذلك تدريجاً. ذكر الفخر فى تفسير قوله تعالى «إذ تلقونه بالسنتكم» من سورة النور أن سفيان قال سمعت أى تقرأ «إذ تلقونه بالسنتكم» وكان أبوها يقرأ بقراءة ابن مسعود، ومع ذلك فقد شذت مصاحف بقيت مغفولاً عنها بأيدى أصحابها، منها ما ذكره الزمخشري فى الكشاف فى سورة الفتح أن الحارث بن سويد صاحب عبد الله بن مسعود كان له مصحف دفنه فى مدة الحجاج، قال فى الكشاف - لأنه كان مخالفاً للمصحف الإمام، وقد أفرط الزمخشري فى توهين بعض القراءات لمخالفتها لما اصطلاح عليه النحاة وذلك من إعراضه عن معرفة الأسانيد.

من أجل ذلك اتفق علماء القراءات والفقهاء على أن كل قراءة وافقت وجهها فى العربية ووافقت خط المصحف - أى مصحف عثمان - وصح سند راويها؛ فهى قراءة صحيحة لا يجوز ردها، قال أبو بكر ابن العربى ومعنى ذلك عندى أن تواترها تبع لتواتر المصحف الذى وافقته وما دون ذلك فهو شاذ، يعنى وأن تواتر المصحف ناشئ عن تواتر الألفاظ التى كتبت فيه.

قلت - وهذه الشروط الثلاثة، هى شروط فى قبول القراءة إذا كانت غير متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم، بأن كانت صحيحة السند إلى النبي ولكنها لم تبلغ حد التواتر فهى بمنزلة الحديث الصحيح، وأما القراءة المتواترة فهى غنية عن هذه الشروط لأن تواترها يجعلها حجة فى العربية، ويفنيها عن الاعتراض بموافقة المصحف المجمع عليه، ألا ترى أن جمعاً من أهل القراءات المتواترة قرأوا قوله تعالى «وما هو على الغيب بظنن» بظاء مشالة أى بتمهم، وقد كتبت فى المصاحف كلها بالضاد الساقطة.

على أن أبى على الفارسي صنف كتاب الحجة للقراءات، وهو معتمد عند المفسرين وقد رأيت نسخة منه فى مكاتب الأستانة. فالقراءات من هذه الجهة لا تفيد فى علم التفسير والمراد بموافقة خط المصحف موافقة أحد المصاحف الأئمة التى توجه بها عثمان بن عفان إلى أمصار الإسلام إذ قد يكون اختلاف يسير نادر بين بعضها، مثل زيادة الواو فى «وسارعوا

إلى مغفرة» في مصحف الكوفة ومثل زيادة الفاء في قوله «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم» في سورة الشورى «ووصينا الإنسان بوالديه حسناً - أو إحساناً» فذلك اختلاف ناشئ عن القراءة بالوجهين بين الحفاظ من زمن الصحابة الذين تلقوا القرآن عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه قد أثبتته ناسخو المصحف في زمن عثمان فلا ينافي التواتر إذ لا تعارض، إذا كان المنقول عنه قد نطق بما نقله عنه الناقلون في زمانين أو أزمنة، أو كان قد أذن للناقلين أن يقرأوا بأحد اللفظين أو الألفاظ ، وقد انحصر توفر الشروط في الروايات العشر للقراء وهم ، نافع بن أبي نعيم المدني ، وعبد الله بن كثير المكي ، وأبو عمرو المازني البصري وعبد الله بن عامر الدمشقي ، وعاصم بن أبي النجود الكوفي ، وحزمة بن حبيب الكوفي ، والكسائي على بن حمزة الكوفي ، ويمقوب بن إسحاق الحضرمي البصري ، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع المدني ، وخلف البزار (بزاي فالف فراء مهملة) الكوفي ، وهذا العاشر ليست له رواية خاصة ، وإنما اختار لنفسه قراءة تناسب قراءات أئمة الكوفة ، فلم يخرج عن قراءات قراء الكوفة إلا قليلا ، وبمض العلماء يجعل قراءة ابن محيصين واليزيدي والحسن ، والأعمش ، مرتبةً دون العشر ، وقد عد الجمهور ما سوى ذلك شاذاً لأنه لم ينقل بتواتر حفاظ القرآن .

والذي قاله مالك والشافعي ، أن مادون العشر لا تجوز القراءة به ولا أخذ حكم منه لمخالفته المصحف الذي كتب فيه ما تواتر ، فكان ما خالفه غير متواتر فلا يكون قرآناً ، وقد تروى قراءات عن النبي صلى الله عليه وسلم بأسانيد صحيحة في كتب الصحيح مثل صحيح البخاري ومسلم وأضرابهما إلا أنها لا يجوز لغير من سمعها من النبي صلى الله عليه وسلم القراءة بها لأنها غير متواترة النقل فلا يترك المتواتر للأحاد وإذا كان راويها قد بلغته قراءة أخرى متواترة تخالف ما رواه وتحقق لديه التواتر وجب عليه أن يقرأ بالمرئية تواتراً ، وقد اصطلح المفسرون على أن يطلقوا عليها قراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، لأنها غير منتسبة إلى أحد من أئمة الرواية في القراءات ، ويكثر ذكر هذا العنوان في تفسير محمد بن جرير الطبري وفي الكشف وفي المحرر الوجيز لمبد الحق ابن عطية ، وسبقهم إليه أبو الفتح ابن جنى ، فلا تحسبوا أنهم أرادوا بنسبتها إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، أنها وحدها المأثورة عنه ولا ترجيحها على القراءات المشهورة لأن القراءات المشهورة قد رويت عن النبي صلى الله عليه وسلم

بأسانيد أقوى وهي متواترة على الجملة كما سند كره، وما كان ينبغي إطلاق وصف قراءة النبي عليها لأنه يوم من ليسوا من أهل الفهم الصحيح أن غيرها لم يقرأ به النبي صلى الله عليه وسلم، وهذا يرجع إلى تبجح أصحاب الرواية بمروياتهم .

وأما الحالة الثانية : فهي اختلاف القراء في حروف الكلمات مثل مالك يوم الدين وملاك يوم الدين - ونشرها ونشرها - وظنوا أنهم قد كذبوا « بتشديد الذال » أو قد كذبوا بتخفيفه، وكذلك اختلاف الحركات اللفظية يختلف مع معنى الفعل كقوله « ولما ضرب ابن مريم مثلاً إذا قومك منه يصدون » قرأ نافع بضم الصاد وقرأ حمزة بكسر الصاد، فالأولى بمعنى يصدون غيرهم عن الإيمان، والثانية بمعنى صدودهم في أنفسهم وكلا المعنيين حاصل منهم، وهي من هذه الجهة لها مزيد تعلق بالتفسير لأن ثبوت أحد اللفظين في قراءة قد يبين المراد من نظيره في القراءة الأخرى، أو يثير معنى غيره، ولأن اختلاف القراءات في ألفاظ القرآن يُكثِّر المعاني في الآية الواحدة نحو « حتى يطهَّرنَّ » بفتح الطاء المشددة والهاء المشددة، وبسكون الطاء وضم الهاء مخففة، ونحو « لأمستم النساء » و« لمستم النساء »، وقراءة « وجعلوا الملائكة الذين هم عند الرحمن إناثا » مع قراءة « الذين هم عباد الرحمن » والظن أن الوحي نزل بالوجهين وأكثر، تكثيراً للمعاني إذا جزمنا بأن جميع الوجوه في القراءات المشهورة هي مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم، على أنه لا مانع من أن يكون مجيء ألفاظ القرآن على ما يحتمل تلك الوجوه مراداً لله تعالى ليقراً القراء بوجوه فتكثر من جراء ذلك المعاني، فيكون وجود الوجهين فأكثر في مختلف القراءات مجزئاً عن آيتين فأكثر، وهذا نظير التضمنين في استعمال العرب، ونظير التورية والتوجيه في البديع، ونظير مستتبعات التراكيب في علم المعاني، وهو من زيادة ملاءمة بلاغة القرآن، ولذلك كان اختلاف القراء في اللفظ الواحد من القرآن قد يكون معه اختلاف المعنى؛ ولم يكن حمل أحد القراءتين على الأخرى متعينا ولا مرجحاً، وإن كان قد يؤخذ من كلام أبي علي الفارسي في كتاب « الحجة » أنه يختار حمل معنى إحدى القراءتين على معنى الأخرى، ومثال هذا قوله في قراءة الجمهور قوله تعالى « فإن الله هو الغنى الحميد » في سورة الحديد، وقراءة نافع وابن عامر « فإن الله الغنى الحميد » بإسقاط هو أن من أثبت هو يحسن أن يعتبره ضمير فصل لا مبتدأ، لأنه

لو كان مبتدأً لم يجوز حذفه في قراءة نافع وابن عامر ، قال أبو حيان : « وما ذهب إليه ليس بشيء لأنه بنى ذلك على توافق القراءتين وليس كذلك ، ألا ترى أنه قد يكون قراءتان في لفظ واحد لكل منهما توجيه يخالف الآخر ، كقراءة «والله أعلم بما وضعت» بضم التاء أو سكونها . وأنا أرى أن على المفسر أن يبين اختلاف القراءات المتواترة لأن في اختلافها توفيراً لمعاني الآية غالباً فيقوم تعدد القراءات مقام تعدد كلمات القرآن .

وهذا يبين لنا أن اختلاف القراءات قد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم كما ورد في حديث عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بن حزام «ففي صحيح البخارى أن عمر بن الخطاب قال سمعت هشام بن حكيم بن حزام يقرأ في الصلاة سورة الفرقان في حياة رسول الله فاستمعت لقراءته فإذا هو يقرأ على حروف كثيرة لم يُقرئنيها رسول الله ، فكذبت أساوره في الصلاة فتصبرت حتى سلم فلببته بردائه فقلت من أقرأك هذه السورة التي سمعتك تقرأ؟ قال أقرأنيها رسول الله ، فقلت كذبت فإن رسول الله أقرأنيها على غير ما قرأت ، فانطلقت به أقوده إلى رسول الله فقلت إني سمعت هذا يقرأ سورة الفرقان على حروف لم تُقرئنيها ، فقال رسول الله اقرأ يا هشام فقرأ عليه القراءة التي سمعته يقرأ فقال رسول الله كذلك أنزلت ، ثم قال اقرأ يا عمر فقراءت القراءة التي أقرأني فقال رسول الله كذلك أنزلت إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرأوا ما تيسر منه » اه .

وفي الحديث إشكال ، وللعلماء في معناه أقوال ترجع إلى اعتبارين : أحدهما اعتبار الحديث منسوخاً والآخر اعتباره محكماً .

فأما الذين اعتبروا الحديث منسوخاً وهو رأى جماعة منهم أبو بكر الباقلانى وابن عبد البرّ وأبو بكر بن العربي والطحاوى ، وينسب إلى ابن عيينة وابن وهب قالوا كان ذلك رخصة في صدر الإسلام أباح الله للعرب أن يقرأوا القرآن بلغاتهم التي جرت عادتهم باستعمالها ، ثم نسخ ذلك بحمل الناس على لغة قريش لأنها التي بها نزل القرآن وزال المنذر لكثرة الحفظ وتيسير الكتابة ، وقال ابن العربي دامت الرخصة مدة حياة النبي عليه السلام ، وظاهر كلامه أن ذلك نسخ بمد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأما نسخ بإجماع الصحابة أو بوصاية من النبي صلى الله عليه وسلم ، واستدلوا على ذلك بقول عمر: إن القرآن نزل بلسان قريش ، وبنييه عبد الله بن مسعود أن يقرأ «فتول عنهم عتي حين» وهي

لغة هذيل في حَتَى ، وبقولِ عثمان لكتَّابِ المصاحف فإذا اختلفتم في حرف فاكتبوه بلغة قريش فإنما نزل بلسانهم ، يريد أن لسان قريش هو الغالب على القرآن ، أو أراد أنه نزل بما نطقوا به من لغتهم وما غلب على لغتهم من لغات القبائل إذ كان عكاظ بأرض قريش وكانت مكة مهبط القبائل كلها .

ولهم في تحديد معنى الرخصة بسبعة أحرف ثلاثة أقوال : الأول أن المراد بالأحرف الكلمات المترادفة للمعنى الواحد ، أي أنزل بتخيير قارئه أن يقرأه باللفظ الذي يحضره من المرادفات تسهيلا عليهم حتى يحيطوا بالمعنى . وعلى هذا الجواب فقيل المراد بالسبعة حقيقة العدد وهو قول الجمهور فيكون تحديدا للرخصة بأن لا يتجاوز سبعة مرادفات أو سبع لهجات أي من سبع لغات ؛ إذ لا يستقيم غير ذلك لأنه لا يتأتى في كلمة من القرآن أن يكون لها ستة مرادفات أصلا ، ولا في كلمة أن يكون فيها سبع لهجات إلا كلمات قليلة مثل - أفٍ - وجبريل - وأرجه - وقد اختلفوا في تعيين اللغات السبع ، فقال أبو عبيدة وابن عطية وأبو حاتم والباقلاني هي من عموم لغات العرب وهم : قريش ، وهذيل ، وتيمم الرباب ، والأزد ، وربيعه ، وهوزان ، وسعد بن بكر من هوزان ، وبعضهم يعد قريشا ، وبنى دارم ، والمُليّا من هوزان وهم سعد بن بكر ، وجشم ابن بكر ، ونصر بن معاوية ، وثقيف ، قال أبو عمرو بن العلاء أفصح العرب عُليا هوزان وسُفلى تميم وهم بنو دارم . وبعضهم يعد خزاعة ويطرح تيمما ، وقال أبو علي الالهوازي ، وابن عبد البر وابن قتيبة هي لغات قبائل من مضر وهم قريش ، وهذيل ، وكنانة ، وقيس ، وضبة ، وتيمم الرباب ، وأسد بن خزيمة ، وكلها من مضر .

القول الثاني : لجماعة منهم عياض : أن العدد غير مرادٍ به حقيقته ، بل هو كناية عن التعدد والتوسع ، وكذلك المرادفات ولو من لغة واحدة كقوله « كالمهن المنفوش » - وقرأ ابن مسعود كالصوف المنفوش ، وقرأ أبي - كلما أضاء لهم مشوا فيه - مروا فيه - سَعُوا فيه ، وقرأ ابن مسعود « انظرونا نقتبس من نوركم » - أخرونا - أمهلونا ، وأقرأ ابن مسعود رجلا « إن شجرة الزقوم طعام الأثيم » فقال الرجل طعام اليتيم ، فأعاد له فلم يستطع أن يقول الأثيم فقال له ابن مسعود : أنتستطيع أن تقول طعام الفاجر؟ قال نعم ، قال فاقرا كذلك ، وقد اختلف عمر وهشام بن حكيم ولقتهما واحدة .

القول الثالث : أن المراد التوسعة في نحو كان الله سميعا عليا أن يقرأ عليا حكما ما لم يخرج عن المناسبة كذكره عقب آية عذاب أن يقول « وكان الله عفورا رحيا » أو عكسه وإلى هذا ذهب ابن عبد البر .

وأما الذين اعتبروا الحديث محكما غير منسوخ فقد ذهبوا في تأويله مذاهب : فقال جماعة منهم البيهقي وأبو الفضل الرازي أن المراد من الأحرف أنواع أغراض القرآن كالأمر والنهي ، والحلال والحرام . أو أنواع كلامه كالخبر والإنشاء ، والحقيقة والمجاز . أو أنواع دلالاته كالعوم والخصوص ، والظاهر والمؤول . ولا يخفى أن كل ذلك لا يناسب سياق الحديث على اختلاف رواياته من قصد التوسعة والرخصة . وقد تكلف هؤلاء حصر ما زعموه من الأغراض ونحوها في سبعة فذكروا كلاما لا يسلم من النقص .

وذهب جماعة منهم أبو عبيد وثلث والأزهري وعزى لابن عباس أن المراد أنه أنزل مشتملا على سبع لغات من لغات العرب مبثوثة في آيات القرآن لكن لا على تحخير القارىء ، وذهبوا في تعيينها إلى نحو ما ذهب إليه القائلون بالنسخ إلا أن الخلاف بين الفريقين في أن الأولين ذهبوا إلى تحخير القارىء في الكلمة الواحدة ، وهؤلاء أرادوا أن القرآن مبثوثة فيه كلمات من تلك اللغات ، لكن على وجه التبيين لا على وجه التحخير ، وهذا كما قال أبو هريرة : ما سمعت السكينة إلا في قوله تعالى « وآت كل واحدة منهن سكينا » ما كنا نقول إلا المذنية^(١) ، وفي البخارى إلا من النبىء في قصة حكم سليمان بين المرأتين من قول سليمان « ايتوني بالسكين أقطعه بينكما » ، وهذا الجواب لا يلاقى مساق الحديث من التوسعة ، ولا يستقيم من جهة المدد لأن المحققين ذكروا أن في القرآن كلمات كثيرة من لغات قبائل العرب ، وأنها السيوطى نقلها عن أبي بكر الواسطى إلى خمسين لغة .

وذهب جماعة أن المراد من الأحرف لهجات العرب في كفيات النطق كالفتح والإمالة ، والمد والتقصير ، والممزر والتخفيف ، على معنى أن ذلك رخصة للعرب مع المحافظة على كلمات القرآن ، وهذا أحسن الأجوبة لمن تقدمنا ، وهناك أجوبة أخرى ضئيلة لا ينبغي للعالم التعرّيج عليها وقد أنهى بمضمهم جملة الأجوبة إلى خمسة وثلاثين جوابا .

(١) رواه ابن وهب عن مالك ، وهو في أحاديث ابن وهب عنه في جامع التبتية .

وعندى أنه إن كان حديثُ عمرَ وهشامِ بنِ حكيمٍ قد حَسُنَ إفصاحَ رَأويهِ عن مقصدِ عمرِ فيما حدث به بأن لا يكون مروياً بالمعنى مع إخلال بالمقصود أنه يحتمل أن يرجع إلى ترتيب آى السور بأن يكون هشام قرأ سورة الفرقان على غير الترتيب الذى قرأ به عمر فتكون تلك رخصة لهم فى أن يحفظوا سور القرآن بدون تعيين ترتيب الآيات من السورة، وقد ذكر الباقلانى احتمال أن يكون ترتيب السور من اجتهاد الصحابة كما يأتى فى المقدمة الثامنة . فعلى رأينا هذا تكون هذه رخصة. ثم لم يزل الناس يتوخون بقراءتهم موافقة قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى كان ترتيب المصحف فى زمن أبى بكر على نحو العرصة الأخيرة التى عرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم فأجمع الصحابة فى عهد أبى بكر على ذلك لعلمهم بزوال موجب الرخصة :

ومن الناس من يظن المراد بالسبع فى الحديث ما يطابق القراءات السبع التى اشتهرت بين أهل فن القراءات ، وذلك غلط ولم يقله أحد من أهل العلم، وأجمع العلماء على خلافه كما قال أبو شامة ، فإن انحصار القراءات فى سبع لم يدل عليه دليل ، ولكنه أمر حصل إما بدون قصد أو بقصد التيمن بعدد السبعة أو بقصد إيهاً أن هذه السبعة هى المرادة من الحديث تنويهاً بشأنها بين العامة ، ونقل السيوطى عن أبى العباس ابن عمار أنه قال : لقد فعل جاعلُ عددِ القراءات سبعا ما لا ينبغى، وأشكك به الأمر على العامة إذ أوهمهم أن هذه السبعة هى المرادة فى الحديث، ولت جامعها نقص عن السبعة أو زاد عليها .

قال السيوطى : وقد صنف ابن جبير المكي - وهو قبل ابن مجاهد - كتاباً فى القراءات فاقصر على خمسة أئمة من كل مصر إماماً ، وإنما اقتصر على ذلك لأن المصاحف التى أرسلها عثمان إلى الأمصار كانت إلى خمسة أمصار .

قال ابن العربى فى العواصم : أول من جمع القراءات فى سبع ، ابن مجاهد غير أنه عد قراءة يعقوب سابعا ثم عوضها بقراءة الكسائى ، قال السيوطى وذلك على رأس الثلاثمائة : وقد اتفق الأئمة على أن قراءة يعقوب من القراءات الصحيحة مثل بقية السبعة ، وكذلك قراءة أبى جعفر وشيبة ، وإذ قد كان الاختلاف بين القراء سابقاً على تدوين المصحف للإمام فى زمن عثمان وكان هو الداعى لجمع المسلمين على مصحف واحد. تعين أن الاختلاف لم يكن ناشئاً عن الاجتهاد فى قراءة ألفاظ المصحف فيما عدا اللهجات .

وأما صحة السند الذي تُروى به القراءة لتكون مقبولة فهو شرط لا محيد عنه إذ قد تكون القراءة موافقة لرسم المصحف وموافقة لوجوه العربية لكنها لا تكون مروية بسند صحيح ، كما ذكر في الزهر أن حماد بن الزرقان قرأ « إلا عن موعدة وعدها أباه » بالباء الموحدة وإنما هي « إِيَّاه » بتحتية ، وقرأ « بل الذين كفروا في غرة » بغير معجمة وراء مهملة وإنما هي « غرة » بغير مهملة وزاي ، وقرأ « لكل امرئ منهم يومئذ شأن يُغنيه » بغير مهملة ، وإنما هي « يغنيه » بغير معجمة ، ذلك أنه لم يقرأ القرآن على أحد وإنما حفظه من المصحف .

مراتب القراءات الصحيحة والترجيح بينها

قال أبو بكر بن العربي في كتاب العواصم: اتفق الأئمة على أن القراءات التي لا تخالف الألفاظ التي كتبت في مصحف عثمان هي متواترة وإن اختلفت في وجوه الأداء وكيفيات النطق ، ومعنى ذلك أن تواترها تبع لتواتر صورة كتابة المصحف ، وما كان نطقه صالحا لرسم المصحف ، واختلف فيه فهو مقبول ، وما هو بمتواتر لأن وجود الاختلاف فيه مناف لدعوى التواتر ، نخرج بذلك ما كان من القراءات مخالفا لمصحف عثمان ، مثل ما نقل من قراءة ابن مسعود ، ولما قرأ المسلمون بهذه القراءات من عصر الصحابة ولم يغير عليهم ، فقد صارت متواترة على التخيير ، وإن كانت أسانيد المعينة آحادا ، وليس المراد ما يتوهمه بعض القراء من أن القراءات كلها بما فيها من طرائق أصحابها ورواياتهم متواترة وكيف وقد ذكروا أسانيدهم فيها فكانت أسانيد آحاد ، وأقواها سندا ما كان له راويان عن الصحابة مثل قراءة نافع بن أبي نعيم وقد جزم ابن العربي ، وابن عبد السلام التونسي ، وأبو العباس ابن إدريس فقيه بجاية من المالكية ، والأبيباري من الشافعية بأنها غير متواترة ، وهو الحق لأن تلك الأسانيد لا تقتضي إلا أن فلانا قرأ كذا وأن فلانا قرأ بخلافه ، وأما اللفظ القروء فغير محتاج إلى تلك الأسانيد لأنه ثبت بالتواتر كما علمت آنفا ، وإن اختلفت كيفيات النطق بحروفه فضلا عن كيفيات أدائه . وقال إمام الحرمين في البرهان : هي متواترة ورده عليه الأبيباري ، وقال المازري في شرحه : هي متواترة عند القراء وليست متواترة عند عموم الأمة ، وهذا توسط بين إمام الحرمين والأبيباري ، ووافق إمام الحرمين ابن سلامة الأنصاري

من المالكية . وهذه مسألة مهمة جرى فيها حوار بين الشيخين ابن عرفة التونسي وابن لب الأندلسي ذكرها الونشريسي في المعيار .

وتنتهي أسانيد القراءات العشر إلى ثمانية من الصحابة وهم : عمر بن الخطاب ، وعثمان ابن عفان ، وعلي بن أبي طالب ، وعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب ، وأبو الدرداء ، وزيد ابن ثابت ، وأبو موسى الأشعري ، فبعضها ينتهي إلى جميع الثمانية وبعضها إلى بعضهم وتفصيل ذلك في علم القرآن .

وأما وجوه الإعراب في القرآن فأكثرها متواتر إلا ماساغ فيه إعرابان مع اتحاد المعاني نحو ولات حين مناص بنصب حين ورفعها ، ونحو « وزلزلوا حتى يقول الرسول » بنصب يقول ورفعها ، ألا ترى أن الأمة أجمعت على رفع اسم الجلالة في قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليماً » وقراءه بعض المعتزلة بنصب اسم الجلالة لثلاثيبتوا لله كلاماً ، وقراء بعض الرافضة « وما كنت متخذ المضلين عضداً » بصيغة التثنية ، وفسروها بأبي بكر وعمر حاشاهما ، وقتلهم الله .

وأما ماخالف الوجوه الصحيحة في العربية ففيه نظر قوى لأنا لاثقة لنا بأحصار فصيح كلام العرب فيما صار إلى نحة البصرة والكوفة ، وبهذا نبطل كثيراً مما زيفه الزمخشري من القراءات المتواترة بعله أنها جرت على وجوه ضعيفة في العربية لا سيما ما كان منه في قراءة مشهورة كقراءة عبد الله ابن عامر قوله تعالى « وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم » ببناء زين للمفعول و برفع قتل ، ونصب أولادهم وخفض شركائهم ولو سلمنا أن ذلك وجه مرجوح ، فهو لا يمدو أن يكون من الاختلاف في كيفية النطق التي لا تنأ كد التواتر كما قدمناه آنفاً على ما في اختلاف الإعرابين من إفادة معنى غير الذي يفيداه الآخر ، لأن لإضافة المصدر إلى المفعول خصائص غير التي لإضافته إلى فاعله ، ولأن لبناء الفعل للمجهول نُكْتاً غير التي لبنائه للفاعل ، على أن أبا علي الفارسي ألف كتاباً سماه « الحجة » احتج فيه للقراءات المأثورة احتجاجاً من جانب العربية .

ثم إن القراءات العشر الصحيحة المتواترة ، قد تتفاوت بما يشتمل عليه بعضها من خصوصيات البلاغة أو الفصاحة أو كثرة المعاني أو الشهرة ، وهو تمايز متقارب ، وقل أن

يكسب إحدى القراءات في تلك الآية رجحانا، على أن كثيرا من العلماء كان لا يرى مانعا من ترجيح قراءة على غيرها، ومن هؤلاء الإمام محمد بن جرير الطبري، والعلامة الزمخشري وفي أكثر ما رُجِحَ به نظر سند كره في مواضعه ، وقد سئل ابن رشد عما يقع في كتب المفسرين والمربين من اختيار إحدى القراءتين المتواترتين وقولهم هذه القراءة أحسن : أذاك صحيح أم لا ؟ فأجاب : أما ما سألت عنه مما يقع في كتب المفسرين والمربين من تحسين بعض القراءات واختيارها على بعض لكونها أظهر من جهة الإعراب ، وأصح في النقل ، وأيسر في اللفظ فلا ينكر ذلك ، كرواية ورش التي اختارها الشيوخ المتقدمون عندنا (أى بالأندلس) فكان الإمام في الجامع لا يقرأ إلا بها لما فيها من تسهيل النبرات وترك تحقيقها في جميع المواضع ، وقد تؤول ذلك فيما روى عن مالك من كراهية النبر في القرآن في الصلاة .

وفي كتاب الصلاة الأول من المُتَبَيَّنَةِ: سئل مالك عن النبر في القرآن فقال: إني لأكرهه وما يعجبني ذلك ، قال ابن رشد في البيان يعني بالنبر ههنا إظهار الهمزة في كل موضع على الأصل فكره ذلك واستحب فيه التسهيل على رواية ورش، لما جاء من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم تكن لفته الهمز (أى إظهار الهمز في الكلمات المهموزة بل كان ينطق بالهمزة مسهلة إلى أحرف علة من جنس حركاتها، مثل ياجوج وماجوج بالألف دون الهمز، ومثل الذيب في الذئب - ومثل مؤمن في مؤمن) .

ثم قال : ولهذا المعنى كان العمل جاريا في قرطبة قديما - أن لا يقرأ الإمام بالجامع في الصلاة إلا برواية ورش ، وإنما تثير ذلك وتُركت المحافظة عليه منذ زمن قريب ، اه ، وهذا خلف بن هشام البزار راوى حمزة ، قد اختار لنفسه قراءة من بين قراءات الكوفيين ، ومنهم شيخه حمزة بن حبيب وميزها قراءة خاصة فعدت عاشره القراءات العشر وما هي إلا اختيار من قراءات الكوفيين ، ولم يخرج عن قراءة حمزة والكسائي وأبي بكر عن عاصم إلا في قراءة قوله تعالى « وحرام على قرية » قرأها بالألف بعد الراء مثل حفص والجمهور .

فإن قلت هل يفضى ترجيح بعض القراءات على بعض إلى أن تكون الراجحة أبلغ من المرجوحة فيفضى إلى أن المرجوحة أضعف في الإيجاز ؟

قلت : حد الإعجاز مطابقة الكلام لجميع مقتضى الحال ، وهو لا يقبل التفاوت ، ويجوز مع ذلك أن يكون بعض الكلام المعجز مشتملاً على لطائف وخصوصيات تتعلق بوجوه الحسن كالجناس والمبالغة ، أو تتعلق بزيادة الفصاحة ، أو بالتفنن مثل « أم تسألهم خراجاً فخرّاج ربك خيرٌ » .

على أنه يجوز أن تكون إحدى القراءات نشأت عن ترخيص النبي صلى الله عليه وسلم للقارىء أن يقرأ بالمرادف تيسيراً على الناس كما يشعر به حديث تنازع عمر مع هشام بن حكيم ، فتروى تلك القراءة للخلف فيكون تمييز غيرها عليها بسبب أن التميّزة هي البالغة غاية البلاغة وأن الأخرى توسعة ورخصة ، ولا يعكّر ذلك على كونها أيضاً بالغة الطرف الأعلى من البلاغة وهو ما يقرب من حد الإعجاز .

وأما الإعجاز فلا يلزم أن يتحقق في كل آية من آى القرآن لأن التحدى إنما وقع بسورة مثل سور القرآن ، وأقصر سورة ثلاث آيات فكل مقدار ينتظم من ثلاث آيات من القرآن يجب أن يكون مجموعه معجزاً .

(تنبيه) أنا أقتصر في هذا التفسير على التعرض لاختلاف القراءات العشر المشهورة خاصة في أشهر روايات الراويين عن أصحابها لأنها متواترة ، وإن كانت القراءات السبع قد امتازت على بقية القراءات بالشهرة بين المسلمين في أقطار الإسلام .

وأبني أول التفسير على قراءة نافع برواية عيسى ابن مينا المدنى الملقب بقالون لأنها القراءة المدنية إماماً وراوياً ولأنها التي يقرأ بها معظم أهل تونس ، ثم أذكر خلاف بقية القراء العشرة خاصة .

والقراءات التي يقرأ بها اليوم في بلاد الإسلام من هذه القراءات العشر ، هي قراءة نافع برواية قالون في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصرى ، وفي ليبيا برواية ورش في بعض القطر التونسي وبعض القطر المصرى وفي جميع القطر الجزائرى وجميع المغرب الأقصى ، وما يتبعه من البلاد . والسودان .

وقراءة عاصم برواية حفص عنه في جميع الشرق من العراق والشام وغالب البلاد المصرية والمهند وباكستان وتركيا وأفغان .

وبلغنى أن قراءة أبى عمرو البصرى يقرأ بها في السودان المجاور مصر .

المقدمة السابعة

قصص القرآن

امتن الله على رسوله صلى الله عليه وسلم بقوله « نحن نَقُصُّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين » فعلمنا من قوله أحسن ، أن القصص القرآنية لم تُسَق مساق الإحماض^(١) وتجديد النشاط ، وما يحصل من استغراب مبلغ تلك الحوادث من خير أوشر ؛ لأن غرض القرآن أسمى وأعلى من هذا ، ولو كان من هذا لساوى كثيرا من قصص الأخبار الحسنة الصادقة فما كان جديرا بالتميز على كل جنس القصص .

والقصة : الخبر عن حادثة غائبة عن الخبر بها ، فليس ما فى القرآن من ذكر الأحوال الحاضرة فى زمن نزوله قصصا مثل ذكر وقائع المسلمين مع عدوهم . وجمع القصة قصص بكسر القاف ، وأما القصص بفتح القاف فاسم للخبر المقصوص ، وهو مصدر سى به المفعول ، يقال قص على فلان إذا أخبره بخبر .

وأبصر أهل العلم أن ليس الغرض من سوقها قاصرا على حصول العبرة والموعظة مما تضمنته القصة من عواقب الخير أو الشر ، ولا على حصول التنويه بأصحاب تلك القصص فى عناية الله بهم أو التشويه بأصحابها فيما لقوه من غضب الله عليهم كما تقف عنده أفهام القانين بطواهر الأشياء وأوائلها ، بل الغرض من ذلك أسمى وأجل . إن فى تلك القصص لعبرا جمة وفوائد للأمة ؛ ولذلك نرى القرآن يأخذ من كل قصة أشرف مواضعها ويعرض عما عداه ليكون تعرضه للقصص منزها عن قصد التفكك بها . من أجل ذلك كاه لم تأت القصص فى القرآن متتالية متعاقبة فى سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها ، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع ، هوذ كرموعظة لأهل الدين فهو بالخطابة أشبه . وللقرآن أسلوب خاص هو الأسلوب المعبر عنه بالتذكير وبالذكر فى آيات يأتى تفسيرها ؛ فكان أسلوبه قاضيا للوطين وكان أجل من أسلوب القصاصين فى سوق القصص لمجرد معرفتها لأن سوقها فى مناسباتها يكسبها صفتين : صفة البرهان وصفة التبيان ونجد من مميزات قصص القرآن نسج نظمها على أسلوب الإيجاز ليكون شبهها بالتذكير

(١) من أحض القوم : أفاضوا فيما يؤنسهم .

أقوى من شبهها بالقصص، مثال ذلك قوله تعالى في سورة القلم « فلما رأوها قالوا إنا لضالون بل نحن محرومون قال أوسطهم ألم أقل لكم لولا تسبحون » فقد حكيت مقالته هذه في موقع تذكيره أصحابه بها لأن ذلك يحزن حكايتها ولم تحك أثناء قوله « إذ أقسموا ليصرمنها مصبحين » وقوله « فتنادوا مصبحين أن أعدوا على حرثكم إن كنتم صارمين »

ومن مميزاتنا طي ما يقتضيه الكلام الوارد كقوله تعالى في سورة يوسف « واستبقا الباب » فقد طوي ذكر حضور سيدها وطرقه الباب وإسراعهما إليه لفتحه ، وإسراع يوسف ليقطع عليها ما توسمه فيها من المكر به لتري سيدها أنه أراد بها سوء . وإسراعها هي لصد ذلك لتكون البادئة بالحكاية فتقطع على يوسف ما توسمته فيه من شكاية . فدل على ذلك ما بعده من قوله « وألفيا سيدها لدى الباب قالت ما جزاء من أراد بأهلك سوءا » الآيات ، ومنها أن القصص بثت بأسلوب بديع إذ ساقها في مظان الاتعاظ بها مع المحافظة على الغرض الأصلي الذي جاء به القرآن من تشريع وتفريع فتوفرت من ذلك عشر فوائد :

الفائدة الأولى : أن قصارى علم أهل الكتاب في ذلك العصر كان معرفة أخبار الأنبياء وأيامهم وأخبار من جاورهم من الأمم ، فكان اشتغال القرآن على تلك القصص التي لا يعلمها إلا الراسخون في العلم من أهل الكتاب تحديا عظيما لأهل الكتاب ، وتعجيزا لهم بقطع حججهم على المسلمين، قال تعالى « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » فكان حملة القرآن بذلك أحقاء بأن يوصفوا بالعلم الذي وصفت به أحبار اليهود، وبذلك انقطعت صفة الأمية عن المسلمين في نظر اليهود ، وانقطعت السنة المرصين بهم بأنهم أمة جاهلية ، وهذه فائدة لم يبينها من سلفنا من المفسرين .

الفائدة الثانية أن من أدب الشريعة معرفة تاريخ سلفها في التشريع من الأنبياء بشرائعهم فكان اشتغال القرآن على قصص الأنبياء وأقوامهم تكميلا لهامة التشريع الإسلامي بذكر تاريخ المشرعين، قال تعالى « وَكَأَيِّنُّ مِنْ نَبِيِّ قُتِلَ مَعَهُ رِيبِيُونَ كَثِيرٌ » الآية . وهذه فائدة من فتوحات الله لنا أيضا . وقد رأيت من أسلوب القرآن في هذا الغرض أنه لا يتعرض إلا إلى حال أصحاب القصة في رسوخ الإيمان وضعفه وفيما لذلك من أثر عناية إلهية أو خذلان . وفي هذا الأسلوب لا تجد في ذكر أصحاب هذه القصص بيان أنسابهم

أو بلدانهم إذ العبرة فيما وراء ذلك من ضلالهم أو إيمانهم. وكذلك مواضع العبرة في قدرة الله تعالى في قصة أهل الكهف « أَمْ حَسِبْتَ أَنْ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا - إِلَى قَوْلِهِ نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى. الآيات » فلم يذكر أنهم من أى قوم وفى أى عصر . وكذلك قوله فيها « فَأَبْمَثُوا أَحَدَكُمْ بِوَرِكَيْهِ هَذِهِ إِلَى الْمَدِينَةِ » فلم يذكر أية مدينة هي لأن موضع العبرة هو انبعاثهم ووصول رسولهم إلى مدينة إلى قوله « وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ » .

الفائدة الثالثة : ما فيها من فائدة التاريخ من معرفة ترتب المسببات على أسبابها فى الخير والشر والتعمير والتخريب لتقتدى الأمة وتحذر، قال تعالى « فَتَلَكَّ بيوْتُهُمْ خَويَةً بما ظلموا » وما فيها من فائدة ظهور المثل العليا فى الفضيلة وزكاء النفوس أو ضد ذلك .

الفائدة الرابعة : ما فيها من موعظة المشركين بما لحق الأمم التى عانت رسلها ، وعصت أوامر ربها حتى يرعوا عن غلواتهم ، ويتعظوا بمصارع نظرائهم وآبائهم ، وكيف يورث الأرض أولياءه وعباده الصالحين قال تعالى « فاقصص القصص لعلهم يتفكرون » وقال « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب » وقال « ولقد كتبنا فى الزبور من بعد الذِّكْرِ أَنَّ الأرض يرثها عبادى الصالحون » وهذا فى القصص التى يذكر فيها ما لقيه المكذبون للرسول كقصص قوم نوح وعاد وثمود وأهل الرِّسِّ وأصحاب الأيكة .

الفائدة الخامسة : أن فى حكاية القصص سلوك أسلوب التوصيف والمحاورة وذلك أسلوب لم يكن معهوداً للعرب فكان محيئه فى القرآن ابتكار أسلوب جديد فى البلاغة العربية شديد التأثير فى نفوس أهل اللسان ، وهو من إعجاز القرآن؛ إذ لا ينكرون أنه أسلوب بديع ولا يستطيعون الإتيان بمثله إذ لم يعتادوه ، انظر إلى حكاية أحوال الناس فى الجنة والنار والأعراف فى سورة الأعراف، وقد تقدم التنبيه عليه فى المقدمة الخامسة فكان من مكملات بحج العرب عن المعارضة .

الفائدة السادسة : أن العرب بتوغل الأمية والجهل فىهم أصبحوا لا تهتدى عقولهم إلا بما يقع تحت الحس ، أو ما ينتزع منه ففقدوا فائدة الاتعاط بأحوال الأمم الماضية وجعلوا معظمها وجهلوا أحوال البعض الذى علموا أسماءه فأعقبهم ذلك إعراضاً عن السعى لإصلاح

أحوالهم بتطهيرها مما كان سبب هلاك من قبلهم ، فكان في ذكر قصص الأمم توسيع لعلم المسلمين بإحاطتهم بوجود الأمم ومعظم أحوالها ، قال مشيراً إلى غفلتهم قبل الإسلام « وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم » .

الفائدة السابعة : تعويد المسلمين على معرفة سعة العالم وعظمة الأمم والإعتراف لها بمزاياها حتى تدفع عنهم وصمة الفرور كما وعظهم قوله تعالى عن قوم عاد « وَقَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً » فإذا علمت الأمة جوامع الخيرات وملائمات حياة الناس تطلبت كل ما ينقصها مما يتوقف عليه كمال حياتها وعظمتها .

الفائدة الثامنة أن يُبشِّرَ في المسلمين همة السعى إلى سيادة العالم كما سادته أمم من قبلهم ليخرجوا من الخمول الذي كان عليه العرب إذ رضوا من العزة باغتتيال بعضهم بعضاً فكان منتهى السيد منهم أن يَغْنَمَ صُرَيْمَةَ ، ومنتهى أمل العامى أن يرعى غنيمَةَ ، وتقاشرت همهم عن تطلب السيادة حتى آل بهم الحال إلى أن فقدوا عزيتهم فأصبحوا كالأتباع للفرس والروم ، فالعراق كاه واليمن كله وبلاد البحرين تبع لسيادة الفرس . والشام ومشارفه تبع لسيادة الروم . وبقي الحجاز ونجد لا غنية لهم عن الاعتزاز بملوك العجم والروم في رحلاتهم وتجارهم .

الفائدة التاسعة : معرفة أن قوة الله تعالى فوق كل قوة، وأن الله ينصر من ينصره ، وأنهم إن أخذوا بوسيلتي البقاء : من الاستعداد والاعتماد ؛ سلموا من تسلط غيرهم عليهم . وذكر العواقب الصالحة لأهل الخير ، وكيف ينصرهم الله تعالى كما في قوله « فنادى في الظلمات أن لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين . فاستجبنا له ونجيناه من الغم ، وكذلك ننجي المؤمنين » .

الفائدة العاشرة : أنها يحصل منها بالتبع فوائد في تاريخ التشريع والحضارة وذلك يفتق أذهان المسلمين للإمام بفوائد المدنية كقوله تعالى « كذلك كدنا ليلوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله » في قراءة من قرأ دين بكسر الدال ، أى في شرع فرعون يومئذ ، فلمنا أن شريعة القبط كانت تحول استرقاق السارق . وقوله « قال معاذ الله أن نأخذ إلا من وجدنا متاعنا عنده » يدل على أن شريعتهم ما كانت تسوغ أخذ البديل في الاسترقاق ، وأن الحر لا يملك إلا بوجه معتبر . ونعلم من قوله « وابعث في المدائن

حاشرين- فأرسل فرعون في المدائن حاشرين» أن نظام مصر في زمن موسى إرسال المؤذنين والبريح بالإعلام بالأمر المهمة . ونعلم من قوله « قال قائل منهم لا تقتلوا يوسف وألقوه في غيايات الجبِّ يَلْتَقِطُهُ بعضُ السَّيَّارة » أنهم كانوا يعلمون وجود الأجياب في الطرقات وهي آبار قصيرة يقصدها المسافرون للاستقاء منها. وقول يعقوب (وأخافُ أن يأْكُلَهُ الذئبُ » أن بادية الشام إلى مصر كانت توجد بها الذئاب المفترسة وقد انقطعت منها اليوم .

وفما ذكرنا ما يدفع عنكم هاجسا رأيتُه خطر لكثير من أهل اليقين والتشككين وهو أن يقال: لماذا لم يقع الاستغناء بالقصة الواحدة في حصول المقصود منها . وما فائدة تكرار القصة في سور كثيرة ؟ وربما تطرق هذا الهاجس ببعضهم إلى مناهج الإلحاد في القرآن . والذي يكشف لسائر المتحيرين حيرتهم على اختلاف نواياهم وتفاوت مداركهم أن القرآن - كما قلنا - هو بالخطب والمواعظ أشبه منه بالتأليف . وفوائد القصص تجلبها المناسبات فتذكر القصة كالبرهان على الغرض المسوقة هي معه، فلا يعد ذكرها مع غرضها تكريرا لها لأن سبق ذكرها إنما كان في مناسبات أخرى . كما لا يقال للخطيب في قوم، ثم دعت المناسبات إلى أن وقف خطيبا في مثل مقامه الأول فخطب بعمان تضمنتها خطبته السابقة - إنه أعاد الخطبة ، بل إنه أعاد معانيها ولم يُمدِّ ألفاظ خطبته . وهذا مقام تظهر فيه مقدرة الخطباء فيحصل من ذكرها هذا المقصد الخطابي . ثم تحصل معه مقاصد أخرى : أحدها رسوخها في الأذهان بتكريرها .

الثاني : ظهور البلاغة، فإن تكرير الكلام في الغرض الواحد من شأنه أن يثقل على البليغ فإذا جاء اللاحق منه إثر السابق مع تفنن في المعاني باختلاف طرق أدائها من مجاز أو استعارات أو كناية . وتفنن الألفاظ وتراكيبها بما تقتضيه الفصاحة وسعة اللغة باستعمال المترادفات مثل : ولئن رُدِدَتْ . ولئن رُجِمَتْ . وتفنن المحسنات البديعية المعنوية واللفظية ونحو ذلك كان ذلك من الحدود القصوى في البلاغة، فذلك وجه من وجوه الإعجاز .

الثالث : أن يسمع اللاحقون من المؤمنين في وقت نزول القرآن ذكر القصة التي كانت فاتتهم مبادئها قبل إسلامهم أو في مدة غيبتهم، فإن تلقى القرآن عند نزوله أوقع في النفوس من تطلبه من حافظيه .

الرابع: أن جمع المؤمنين جميع القرآن حفظا كان نادرا بل تجد البعض يحفظ بعض السور فيكون الذي حفظ إحدى السور التي ذكرت فيها قصة معينة عالما بتلك القصة . كعلم من حفظ سورة أخرى ذكرت فيها تلك القصة .

الخامس: أن تلك القصص تختلف حكاية القصة الواحدة منها بأساليب مختلفة ويذكر في بعض حكاية القصة الواحدة ما لم يذكر في بعضها الآخر وذلك لأسباب:

منها تجنب التلويح في الحكاية الواحدة فيقتصر على موضع العبرة منها في موضع ويذكر آخر في موضع آخر فيحصل من متفرق مواضعها في القرآن كمال القصة أو كمال المقصود منها ، وفي بعضها ما هو شرح لبعض .

ومنها أن يكون بعض القصة المذكور في موضع مناسباً للحالة المقصودة من سامعها ، ومن أجل ذلك تجد ذكراً لبعض القصة في موضع وتجد ذكراً لبعض آخر منها في موضع آخر لأن فيما يذكر منها مناسبة للسياق الذي سبقت له ، فإنها تارة تساق إلى الشركين ، وتارة إلى أهل الكتاب ، وتارة تساق إلى المؤمنين ، وتارة إلى كليهما ، وقد تساق للطائفة من هؤلاء في حالة خاصة ، ثم تساق إليها في حالة أخرى . وبذلك تتفاوت بالإطناب والإيجاز على حسب المقامات ، ألا ترى قصة بئس موسى كيف بسطت في سورة طه ، وسورة الشعراء . وكيف أوجزت في آيتين في سورة الفرقان « ولقد آتينا موسى الكتاب وجعلنا معه أخاه هارون وزيراً فقلنا اذهبا إلى القوم الذين كذبوا بآياتنا فدمرناهم تدميراً » .

ومنها أنه قد يقصد تارة التنبية على خطأ المخاطبين فيما ينقلونه من تلك القصة ، وتارة لا يقصد ذلك .

فهذه تحقيقات سمحت بها القرينة ، وربما كانت بعض معانيها في كلام السابقين غير صريحة .

المقدمة الثامنة

في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها وأسمائها

هذا غرض له مزيد اتصال بالقرآن . وله اتصال متين بالتفسير ؛ لأن ما يتحقق فيه يُنتفع به في مواضع كثيرة من فواتح السور ، ومناسبة بعضها لبعض فيمنى المفسر عن إعادته .

معلوم لك أن موضوع علم التفسير هو القرآن لتبيان معانيه وما يشتمل عليه من إرشاد وهدى وآداب وإصلاح حال الأمة في جماعتها وفي معاملتها مع الأمم التي تحاطبها : بفهم دلالاته اللغوية والبلاغية . فالقرآن هو الكلام الذي أوحاه الله تعالى كلاما عبريا إلى محمد صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل على أن يبلغه الرسول إلى الأمة باللفظ الذي أوحى به إليه للعمل به ولقراءة ما يتيسر لهم أن يقرأوه منه في صلواتهم وجعل قراءته عبادة .

وجعله كذلك آية على صدق الرسول في دعواه الرسالة عن الله إلى الخلق كافةً بأن تحدّثى منكره والمتردد في من العرب وهم المخاطبون به الأولون بأنهم لا يستطيعون معارضته ، ودعاهم إليها فلم يفعلوا . دَعَاهُمْ أَوَّلَ الْأَمْرِ إِلَى الْإِتْيَانِ بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ فَقَالَ « أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَلِمَ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّمَا أُنزِلَ بِعِلْمِ اللَّهِ » (سورة هود) . ثم استنزلهم إلى أهون من ذلك عليهم فقال « أَمْ يَقُولُونَ أَفْتَرَاهُ قُلْ فَاتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ » (سورة يونس) ثم جاء بأصرح من ذلك وأنذرهم بأنهم ليسوا بآتين بذلك فقال في سورة البقرة « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ . فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَأْتُوا نَارَ الْآيَةِ » وقال « وَيَقُولُونَ لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَقُلْ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ - أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذِكْرَىٰ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ » (سورة العنكبوت) .

وقد بين النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بقوله « مَا مِنَ الْإِنْبِيَاءِ نَبِيٌّ إِلَّا أُوتِيَ مِنَ الْآيَاتِ مَا مِثْلُهُ آمَنَ عَلَيْهِ الْبَشَرُ، وَإِنَّمَا كَانَ الَّذِي أُوتِيَتْ وَحِيًّا أَوْحَاهُ اللَّهُ إِلَيَّ، فَأَرْجُو أَنْ أَكُونَ أَكْثَرَهُمْ تَابِعًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ » وفي هذا الحديث معان جليمة ليس هذا مقام بيانها وقد شرحتها في تعليق على صحيح البخارى المسمى « النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح » .

فالقرآن اسم للكلام الموحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، وهو جملة المكتوب في المصاحف المشتمل على مائة وأربع عشرة سورة، أولها الفاتحة وأخرها سورة الناس . صار هذا الاسم علما على هذا الوحي . وهو على وزن فعلان وهو زنة وردت في أسماء المصادر مثل غفران ، وشكران وبهتان ، ووردت زيادة النون في أسماء أعلام مثل عثمان وحسان وعدنان . واسم قرآن صالح للاعتبارين لأنه مشتق من القراءة لأن أول ما بُدِيَ به الرسول من الوحي « اقرأ باسم ربك » الآية . وقال تعالى « وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا » فهزمة قرآن أصلية ووزنه فعلان ولذلك اتفق أكثر القراء على قراءة لفظ قرآن مهموزا حيثما وقع في التنزيل ولم يخالفهم إلا ابن كثير قرأه بفتح الراء بعدها ألف على لغة تخفيف المهموز وهي لغة حجازية، والأصل توافق القراءات في مدلول اللفظ المختلف في قراءته . وقيل هو قرآن بوزن فُعال ، من القرن بين الأشياء أى الجمع بينها لأنه قرنت سورة بعضها ببعض وكذلك آياته وحروفه وسمى كتاب الله قرآنا كما سمي الإنجيل الأنجيل ، وليس مأخوذا من قرأت ، ولهذا يهز قرأت ولا يهز القرآن فتكون قراءة ابن كثير جارية على أنه اسم آخر لكتاب الله على هذا الوجه . ومن الناس من زعم أن قرآن جمع قرينة أى اسم جمع ، إذ لا يجمع مثل قرينة على وزن فُعال في التكثير فإن الجموع الواردة على وزن فُعال محصورة ليس هذا منها ، والقرينة العلامة ، قالوا لأن آياته يصدق بعضها بعضا فهي قرأتان على الصدق .

فاسم القرآن هو الاسم الذى جعل علما على الوحي المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يسبق أن أطلق على غيره قبله ، وهو أشهر أسمائه وأكثرها ورودا في آياته وأشهرها دورانا على السنة السلف .

وله أسماء أخرى هي في الأصل أوصاف أو أجناس أنها في الإتيان إلى نيف وعشرين .
والذي اشتهر إطلاقه عليه منها ستة: التنزيل ، والكتاب ، والفرقان ، والدِّكر ، والوحي
وكلام الله .

فأما الفرقان فهو في الأصل اسم لما يفرق به بين الحق والباطل وهو مصدر، وقد وصف
يوم بدر بيوم الفرقان وأطلق على القرآن في قوله تعالى «تبارك الذي نزل الفرقان على عبده»
وقد جعل هذا الاسم علماً على القرآن بالعلبة مثل التوراة على الكتاب الذي جاء به موسى
والإنجيل على الوحي الذي أنزل على عيسى قال تعالى «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات
محكمات- إلى قوله- وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان» فوصفه أولاً
بالكتاب وهو اسم الجنس العام ثم عبّر عنه باسم الفرقان عقب ذكر التوراة والإنجيل وهما
علمان ليعلم أن الفرقان علم على الكتاب الذي أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم . ووجه
تسميته الفرقان أنه امتاز عن بقية الكتب السماوية بكثرته ما فيه من بيان التفرقة بين الحق
والباطل، فإنّ القرآن يعضد هديه بالدلائل والأمثال ونحوها، وحسبك ما اشتمل عليه من
بيان التوحيد وصفات الله مما لا تجد مثله في التوراة والإنجيل كقوله تعالى «ليس كمثله شيء»
وأذكر لك مثالا يكون تبصرة لك في معنى كون القرآن فرقانا وذلك أنه حكى صفة أصحاب
محمد صلى الله عليه وسلم الواردة في التوراة والإنجيل بقوله «والذين معه أشداء على الكفار
رحماء بينهم» الآيات- من سورة محمد- فلما وصفهم القرآن قال «كنتم خير أمة أخرجت للناس»
الآية - آل عمران - فجمع في هاته الجملة جميع أوصاف الكمال .

وأما إن افتقدت ناحية آيات أحكامه فإنك تجدها مبرأة من اللبس وبميدة عن تطرق
الشبهة، وحسبك قوله «فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا
تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى أن لا تعولوا» فإنك لا تجد في التوراة
جملة تفيد هذا المعنى بله ما في الإنجيل .

وهذا من مقتضيات كون القرآن مهيمناً على الكتب السالفة في قوله تعالى «وأنزلنا
عليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه» وسيأتي بيان هذا في أول
آل عمران .

وأما التنزيل فهو مصدر نزل، أطلق على المنزل باعتبار أن ألفاظ القرآن أنزلت من السماء

قال تعالى « تنزيل من الرحمن الرحيم . كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا لقوم يعلمون » وقال : « تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين » .

وأما الكتاب فأصله اسم جنس مطلق ومعهود . وباعتبار عهده أطلق على القرآن كثيرا قال تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه » ، وقال « الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب » وإنما سمي كتابا لأن الله جملة جامعا للشريعة فأشبهه التوراة لأنها كانت مكتوبة في زمن الرسول المرسل بها ، وأشبه الإنجيل الذى لم يكتب في زمن الرسول الذى أرسل به ولكنه كتبه بعض أصحابه وأصحابهم ، ولأن الله أمر رسوله أن يكتب كل ما أنزل عليه منه ليكون حجة على الذين يدخلون فى الإسلام ولم يتلقوه بحفظ قلوبهم . وفى هذه التسمية معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم بأن ما أوحى إليه سيكتب فى المصاحف قال تعالى « وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذى بين يديه ولتنبذ أمم القرى ومن حولها » ، وقال « وهذا كتاب مبارك أنزلناه أفانتم له منكرون » وغير ذلك ، ولذلك اتخذ النبي صلى الله عليه وسلم من أصحابه كتابا يكتبون ما أنزل إليه ؛ من أول ما ابتدئ نزوله ، ومن أولهم عبد الله ابن سعد بن أبي سرح ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، وزيد بن ثابت ، ومعاوية بن أبى سفيان . وقد وجد جميع ما حفظه المسلمون فى قلوبهم على قدر ما وجدوه مكتوبا يوم أمر أبو بكر بكتابة المصحف .

وأما الذى ذكر فقال تعالى « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » أى لتبينه للناس ، وذلك أنه تذكير بما يجب على الناس اعتقاده والعمل به .

وأما الوحي فقال تعالى « قل إنما أنذركم بالوحي » ووجه هذه التسمية أنه أتى إلى النبي صلى الله عليه وسلم بواسطة الملك وذلك الإلقاء يسمى وحيا لأنه يترجم عن مراد الله تعالى فهو كالكلام المترجم عن مراد الإنسان ، ولأنه لم يكن تأليف تراكيبه من فعل البشر . وأما كلام الله فقال تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » .

واعلم أن أبا بكر رضى الله عنه لما أمر بجمع القرآن وكتابته كتبوه على الورق فقال للصحابة : التمسوا اسما ، فقال بعضهم سمّوه إنجيلا فسكرهوا ذلك من أجل النصارى ،

وقال بعضهم سَمَّوهُ السِّفْرَ فكَرِهوهُ من أجل أن اليهود يسمون التوراة السِّفْرَ . فقال عبد الله ابن مسعود : رأيتُ بالحبشة كتاباً يدَّعونه المُصْحَفَ فسَمَّوهُ مصحفاً (يعني أنه رأى كتاباً غير الإنجيل) .

آيات القرآن

الآية : هي مقدار من القرآن مركب ولو تقديراً أو إلحاقاً ، فقولى ولو تقديراً لإدخال قوله تعالى « مُدْهَامَتَانِ » إذ التقدير همامتان، ونحو « والفجرِ » إذ التقدير أقسم بالفجر . وقولى أو إلحاقاً : لإدخال بعض فواتح السور من الحروف المقطعة فقد عُدُّ أكثرها في المصاحف آيات ماعدا : آر ، وآمر ، وطس ، وذلك أمر توقيفي وسنة متبعة ولا يظهر فرق بينها وبين غيرها . وتسمية هذه الأجزاء آيات هو من مبتكرات القرآن، قال تعالى « هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ » وقال « كتاب أحكمت آياته ثم فَصَّلَتْ » . وإنما سُميت آية لأنها دليل على أنها موحى بها من عند الله إلى النبي صلى الله عليه وسلم لأنها تشتمل على ما هو من الحد الأعلى في بلاغة نظم الكلام ، ولأنها لوقوعها مع غيرها من الآيات جعلت دليلاً على أن القرآن منزل من عند الله وليس من تأليف البشر إذ قد تحدَّى النبي به أهل الفصاحة والبلاغة من أهل اللسان العربى فمجزوا عن تأليف مثل سورة من سوره .

فلذا لا يحقُّ لُجْلُجُ التوراة والإنجيل أن تسمى آيات إذ ليست فيها هذه الخصوصية في اللغة العبرانية والآرامية . وأما ماورد في حديث رجم اليهوديين اللذين زنيا من قول الراوى « فوضع الذى نشرَ التوراة يده على آية الرجم » فذلك تعبير غلب على لسان الراوى على وجه المشاكلة التقديرية تشبيهاً بجمل القرآن، إذ لم يَجِدْ لها اسماً يعبرُ به عنها .

وتحديد مقادير الآيات مروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وقد تختلف الرواية في بعض الآيات وهو محمول على التخيير في حد تلك الآيات التى تختلف فيها الرواية في تعيين منتهيها ومُبتدئها ما بعدها . فكان أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم على علم من تحديد الآيات . قلت وفي الحديث الصحيح « أن فاتحة الكتاب السبعُ الثانى » أى السبع الآيات . وفي الحديث « من قرأ العشر الخواتم من آخر آل عمران » الحديث . وهى الآيات التى

أولها « إن في خلق السموات والأرض ، واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الأبواب » إلى آخر السورة .

وكان المسلمون في عصر النبوة وما بعده يُقدِّرون تارة بعض الأوقات بمقدار ما يقرأ القارئُ عدداً من الآيات كما ورد في حديث سُحور النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان بينه وبين طلوع الفجر مقدارُ ما يقرأ القارئُ خمسين آية .

قال أبو بكر ابن العربي « وتحديد الآيات من معضلات القرآن، فمن آياته طويل وقصير ، ومنه ما ينقطع ومنه ما ينتهي إلى تمام الكلام » ، وقال الزمخشري « الآيات علم توقيفي » .

وأنا أقول لا يبعد أن يكون تعيين مقدار الآية تبعاً لانتهاؤها نزولها وأمارته وقوع

الفاصلة

والذي استخلصته أن الفواصل هي الكلمات التي تتماثل في أواخر حروفها أو تتقارب ، مع تماثل أو تقارب صيغ النطق بها وتُكرَّر في السورة تكثرراً يؤذن بأن تماثلها أو تقاربها مقصود من النظم في آيات كثيرة متماثلة ، تكثر وتقل ، وأكثرها قريب من الأسجاع في الكلام المسجوع .

والعبارة فيها بتماثل صيغ الكلمات من حركات وسكون وهي أكثر شبيهاً بالتزام ما لا يلزم في القوافي . وأكثرها جار على أسلوب الأسجاع .

والذي استخلصته أيضاً أن تلك الفواصل كلها منتهى آيات ولو كان الكلام الذي تقع فيه لم يتم فيه الغرض المسوق إليه ، وأنه إذا انتهى الغرض المقصود من الكلام ولم تقع عند انتهائه فاصلة لا يكون منتهى الكلام نهاية آية إلا نادراً كقوله تعالى « ص والقرآن ذي الذكر » ، فهذا المقدار عد آية وهو لم ينته بفاصلة ، ومثله نادر . فإن فواصل تلك الآيات الواقعة في أول السورة أقيمت على حرف مفتوح بعده ألف مدّ بعدها حرف ، مثل : شقاق ، مناص ، كذّاب ، عَجاب .

وفواصل بنيت على حرف مضموم مشبع بواو . أو على حرف مكسور مشبع بياء ساكنة ، وبعد ذلك حرف ، مثل « أنتم عنه معرضون ، اذ يستمعون ، نذير مبين ، من طين » .

فلو انتهى الغرض الذي سبق له الكلام وكانت فاصلة تأتي بعد انتهاء الكلام تكون

الآية غير منتهية ولوطالت ، كقوله تعالى « قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك - إلى قوله - وخرّ راكعاً وأُتاب » ، فهذه الجمل كلها عدت آية واحدة .

واعلم أن هذه الفواصل من جملة المقصود من الإعجاز لأنها ترجع إلى محسنات الكلام وهي من جانب فصاحة الكلام فمن الغرض البلاغي الوقوف عند الفواصل لتقع في الأسماع فتتأثر نفوس السامعين بمحاسن ذلك التماثل ، كما تتأثر بالقوافي في الشعر وبالأسجاع في الكلام المسجوع . فإنّ قوله تعالى « إذ الاغلال في أعناقهم والسلاسل يسحبون (آية) في الحميم ثم في النار يسجرون (آية) ثم قيل لهم أين ما كنتم تشركون (آية) من دون الله » إلى آخر الآيات . فقوله « في الحميم » متصل بقوله « يسحبون » وقوله « ومن دون الله » متصل بقوله « تشركون » . وينبغي الوقف عند نهاية كل آية منها .

وقوله تعالى « واشهدوا أنّي بريء مما تشركون (آية) . وقوله « من دونه » ابتداء الآية بعدها (في سورة هود) .

الآية ترى أن من الإضاعة لدقائق الشعر أن يلقيه ملقيه على مسامع الناس دون وقف عند قوافيه فإنّ ذلك إضاعة لجهود الشعراء ، وتغطية على محاسن الشعر ، وإلحاق للشعر بالنثر .

وانّ إلقاء السجع دون وقوف عند أسجاعه هو كذلك لا محالة .

ومن السذاجة أن ينصرف ملقي الكلام عن محافظة هذه الدقائق فيكون مضيعاً لأمر نفيس أجهد فيه قائله نفسه وعنايته .

والعلة بأنّه يريد أن يبين للسامعين معاني الكلام ، فضول ، فإن البيان وظيفه ملقي درس لا وظيفة منشد الشعر ، ولو كان هو الشاعر نفسه .

وفي الإتقان عن أبي عمرو قال بعضهم : الوقف على رؤس الآي سنة . وفيه عن البيهقي في شعب الإيمان : الأفضل الوقف على رؤس الآيات وان تعلقت بما بعدها اتباعاً لهدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وسنته ، وفي سنن أبي داود عن أم سلمة أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا قرأ قطعّ قراءته آية آية يقول : « بسم الله الرحمن الرحيم » . ثم يقف . « الحمد لله رب العالمين » . ثم يقف . « الرحمن الرحيم » ثم يقف .

على أن وراء هذا وجوب اتباع المأثور من تحديد الآي كما قال ابن العربي
والزنجشيري ولكن ذلك لا يصدنا عن محاولة ضوابط تنفع الناظر وإن شذت عنها ما شذت .

الآيات التي أتت بها الحروف المقطعة التي افتتحت بها بعض السور قد عدت بعضها
آيات مثل . ألم . القصص . كهيعص . عسق . طسم . يس . حم . طه .
ولم تعد السور المرمية . طس . ص . ق . ن . آيات .

وآيات القرآن متفاوتة في مقادير كلماتها فبعضها أطول من بعض ولذلك فتقدير
الزمان بها في قولهم مقدار ما يقرأ القارئ خمسين آية مثلاً ، تقدير تقريبي ، وتفاوت
الآيات في الطول تابع لما يقتضيه مقام البلاغة من مواقع كلمات الفواصل على حسب ما قبلها
من الكلام .

وأطول آية قوله تعالى « هم الذين كفروا وصدّوكم عن المسجد الحرام - إلى قوله -
وكان الله بكلّ شيء عليماً » في سورة الفتح ، وقوله « واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك
سليمان - إلى قوله - لو كانوا يعلمون » في سورة البقرة .

ودونها قوله تعالى « حرّمت عليكم أمهاتكم - إلى قوله - إن الله كان غفوراً
رحيماً » في سورة النساء .

وأقصر آية في عدد الكلمات قوله تعالى « مُدْهَمَّتَانِ » . في سورة الرحمان وفي
عدد الحروف المقطعة قوله « طه » .

وأما وقوف القرآن فقد لا تساير نهايات الآيات ، ولا ارتباط لها بنهايات الآيات
فقد يكون في آية واحدة عدة وقوف كما في قوله تعالى « إليه يرد علم الساعة (وقف) وما
تخرج من ثمرات من أمهاتها وما تحمل من أنثى ولا تضع إلاّ بعلمه (وقف) ويوم
يناديهم أين شركائي قالوا أذنك مأميناً من شهيد . (وقف) ، ومنتهى الآية) في سورة
فصلت . وسيأتي الكلام على الوقوف في آخر هذا المبحث .

فأما ما اختلف السلف فيه من عدد آيات القرآن بناء على الاختلاف في نهاية
بعضها ، فقد يكون بعض ذلك عن اختلاف في الرواية كما قدمنا آنفاً ، وقد يكون بعضه عن
اختلاف الاجتهاد .

قال أبو عمرو الداني في كتاب العدّد : أجمعوا على أن عدد آيات القرآن يبلغ ستة
آلاف آية ، واختلفوا فيما زاد على ذلك ، فمنهم من لم يزد ، ومنهم من قال ومائتين وأربع

آيات ، وقيل وأربع عشرة ، وقيل وتسع عشرة ، وقيل وخمسا وعشرين ، وقيل وستا وثلاثين ، وقيل وستائة وست عشرة .

قال المازري في شرح البرهان : قال مكّي بن أبي طالب قد أجمع أهل المدد من أهل الكوفة والبصرة والمدينة والشام على ترك عد البسمة آية في أول كل سورة ، وإنما اختلفوا في عدّها وتركها في سورة الحمد لا غير ، فعدّها آية الكوفي والكني ولم يعدّها آية البصري ولا الشامي ولا المدني .

وفي الإتيان كلام في الضابط الأول من الضوابط غير محرر وهو آيل إلى ما قاله المازري ، ورأيت في عد بعض السور أن المصحف المدني عدّها آية أكثر مما في الكوفي ، ولو عنوا عد البسمة لكان الكوفي أكثر .

وكان لأهل المدينة عددان ، يعرف أحدهما بالأول ويعرف الآخر بالأخير ، ومعنى ذلك أن الذين تصدوا لعد الآي بالمدينة من أئمة القراء هم : أبو جعفر يزيد بن القمقاع ، وأبو نصح شيبه بن نصح ، وأبو عبد الرحمن عبد الله بن حبيب السلمي ، وإسماعيل بن جعفر بن كثير الأنصاري ، وقد اتفق هؤلاء الأربعة على عدد وهو المسمى بالمدد الأول ، ثم خالفهم إسماعيل ابن جعفر بعدد انفرد به وهو الذي يقال له العدد الثاني ، وقد رأيت هذا ينسب إلى أيوب ابن التوكل البصري المتوفى سنة ٢٠٠ .

ولأهل مكة عدد واحد ، وربما اتفقوا في عدد آي السورة المعينة ، وربما اختلفوا ، وقد يوجد اختلاف تارة في مصاحف الكوفة والبصرة والشام ، كما نجد في تفسير المهدي وفي كتب علوم القرآن ، ولذلك تجد المفسرين يقولون في بعض السور عدد آياتها في المصحف الفلاني كذا . وقد كان عدد آي السور معروفا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم : وروى محمد بن السائب عن ابن عباس أنه لما نزلت آخر آية وهي قوله تعالى « واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله » الآية قال جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم ضعها في رأس ثمانين ومائتين من سورة البقرة ، واستمر العمل بعد الآي في عصر الصحابة ، ففي صحيح البخاري عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال إذا سرك أن تعلم جهل العرب فاقرأ ما فوق الثلاثين ومائة من سورة الأنعام « قد خسر الذين قتلوا أولادهم سفها بغير علم » الآية .

ترتيب الآي

وأما ترتيب الآي بعضها عقب بعض فهو بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم حسب نزول الوحي ، ومن المعلوم أن القرآن نزل منجّماً آيات فربما نزلت عدة آيات متتابعة أو سورة كاملة ، كما سيأتي قريباً ، وذلك الترتيب مما يدخل في وجوه إعجازه من بداعة أسلوبه كما سيأتي في المقدمة العاشرة ، فلذلك كان ترتيب آيات السورة الواحدة على ما بلقنا عليه متميماً بحيث لو غير عنه إلى ترتيب آخر لنزل عن حد الإعجاز الذي امتاز به ، فلم تختلف قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في ترتيب آي السور على نحو ما هو في المصحف الذي بأيدي المسلمين اليوم ، وهو ما استقرت عليه رواية الحفاظ من الصحابة عن العرّضات الأخيرة التي كان يقرأ بها النبي صلى الله عليه وسلم في أواخر سني حياته الشريفة ، وحسبك أن زيد بن ثابت حين كتب المصحف لأبي بكر لم يُخالف في ترتيب آي القرآن .

وعلى ترتيب قراءة النبي صلى الله عليه وسلم في الصلوات الجهرية وفي عديد المناسبات حَفَظَ القرآنَ كُلُّ من حفظه كلاً أو بعضاً ، وليس لهم معتمد في ذلك إلا ما عُرفوا به من قُوّة الحوافظ ، ولم يكونوا يمتدّون على الكتابة ، وإنما كان كُتّاب الوحي يكتبون ما أنزل من القرآن بأمر النبي صلى الله عليه وسلم ، وذلك بتوقيف إلهي . ولعل حكمة الأمر بالكتابة أن يرجع إليها المسلمون عندما يحدث لهم شك أو نسيان ولكن ذلك لم يقع .

ولما أُجمع القرآن في عهد أبي بكر لم يُؤثر عنهم أنهم ترددوا في ترتيب آيات من إحدى السور ولا أثر عنهم إنكار أو اختلاف فيما أُجمع من القرآن فكان موافقاً لما حفظته حوافظهم ، قال ابن وهب : سمعت مالكا يقول : إنما أُلّف القرآن على ما كانوا يسمعون من رسول الله صلى الله عليه وسلم . وقال ابن الأنباري كانت الآية تنزل جواباً للمستخبر يسأل ويُؤفّ جبريلُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم على موضع الآية .

واتساق الحروف واتساق الآيات واتساق السور كماه عن رسول الله صلى الله عليه

وسلم .

فلهذا كان الأصل في آي القرآن أن يكون بين الآية ولاحقتها تناسب في الغرض أو في الانتقال منه أو نحو ذلك من أساليب الكلام المنتظم المتصل ، ومما يدل عليه وجود

حروف العطف المفيدة للاتصال مثل الفاء ولكن وبل^(١) ومثل أدوات الاستثناء ، على أن وجود ذلك لا يعين اتصال ما بعده بما قبله في النزول ، فإنه قد أتفق على أن قوله تعالى « غير أولي الضّرر » نزل بعد نزول ما قبله وما بعده من قوله « لا يستوى القاعدون » إلى قوله « وأنفسهم » قال بدر الدين الزركشى « قال بعض مشايخنا المحققين قد وهم من قال لا تُطلب للآي الكريمة مناسبة^٢ والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول شيء عن كونها مكتملة لما قبلها أو مستقلة ، ثم المستقلة ما وجه^٣ مناسبتها لما قبلها في ذلك علم جم . »

على أنه يندر أن يكون موقع الآية عقب التي قبلها لأجل نزولها عقب التي قبلها من سورة هي بصدد النزول فيؤمر النبي بأن يقرأها عقب التي قبلها ، وهذا كقوله تعالى « وما ننزّلُ إلاّ بأمر ربك » عقب قوله « تلك الجنة التي نورث من عبادنا من كان تقياً » في سورة مريم ، فقد روى أن جبريل لبث أياماً لم ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم بوحى ، فلما نزل بالآيات السابقة عاتبه النبي ، فأمر الله جبريل أن يقول « وما ننزل إلاّ بأمر ربك » فكانت وحياً نزل به جبريل ، فقرأ مع الآية التي نزل بأثرها ، وكذلك آية « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بموضة^٤ فما فوقها » عقب قوله تعالى « وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات - إلى قوله - وهم فيها خالدون » - في سورة البقرة - إذ كان ردّاً على المشركين في قولهم : أما يستحي محمد أن يمثل بالذباب وبالمنكبوت ؟ فلما ضرب لهم الأمثال بقوله « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » تخلص إلى الرد عليهم فيما أنكروه من الأمثال. على أنه لا يمدم مناسبة ما ، وقد لا تكون له مناسبة ولكنه اقتضاه سبب في ذلك المكان كقوله تعالى « لا تحرك به لسانك لتمجّل به . إن علينا جمعه وقرآنه . فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علينا بيانه » فهذه الآيات نزلت في سورة القيامة في خلال توبيخ المشركين على إنكارهم البعث ووصف يوم الحشر وأهواله ، وليست لها مناسبة بذلك ولكن سبب نزولها حصل في خلال ذلك . روى البخارى عن ابن عباس قال : « كان رسول الله إذا نزل جبريل بالوحى كان مما يحرك به لسانه وشفثيه يريد أن يحفظه فأنزل الله الآية التي في هـ أقسم بيوم القيامة » اه ، فذلك يفيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرك شفثيه بالآيات التي نزلت في أول السورة .

(١) دون الواو لأنها تعطف الجمل والقصص ، وكذلك ثم لأنها قد تعطف الجمل .

على أنه قد لا يكون في موقع الآية من التي قبلها ظهوراً مناسبة فلا يوجب ذلك حيرةً للمفسر؛ لأنه قد يكون سببُ وضعها في موضعها أنها قد نزلت على سببٍ وكان حدوثُ سببِ نزولها في مدة نزول السورة التي وضعت فيها فقرئت تلك الآية عقب آخر آية انتهى إليها النزول، وهذا كقوله تعالى « حافظوا على الصلوات - إلى قوله - ما لم تكونوا تعلمون » بينَ تشريعات أحكام كثيرة في شؤون الأزواج والأمهات، وقد ذكرنا ذلك عند هذه الآية في التفسير .

وقد تكون الآية ألحقت بالسورة بعد تمام نزولها بأن أمر الرسول بوضعها عقب آية معينة كما تقدم آتفا عن ابن عباس في آية « واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله » وكذلك ما روى في صحيح مسلم عن ابن مسعود أن أول سورة الحديد نزل بمكة، ولم يختلف المفسرون في أن قوله تعالى « وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله » إلى آخر السورة نزل بالمدينة فلا يكون ذلك إلا لمناسبة بينها وبين آية تلك السورة والتشابه في أسلوب النظم، وإنما تأخر نزول تلك الآية عن نزول أخواتها من سورتها لحكمة اقتضت تأخرها ترجع غالباً إلى حدوث سبب النزول كما سيأتي قريباً .

ولما كان تعيين الآيات التي أمر النبي صلى الله عليه وسلم بوضعها في موضع معين غير مروى إلا في عدد قليل، كان حقا على المفسر أن يتطلب مناسبات لمواقع الآيات ما وجد إلى ذلك سبيلاً موثقاً وإلا فليعرض عنه ولا يكن من المتكفين .

إن الغرض الأكبر للقرآن هو إصلاح الأمة بأمرها. فإصلاح كفارها بدعوتهم إلى الإيمان ونسب العباد الضالة واتباع الإيمان والإسلام، وإصلاح المؤمنين بتقويم أخلاقهم وتثبيتهم على هدايتهم وإرشادهم إلى طرق النجاح وتزكية نفوسهم ولذلك كانت أغراضه مرتبطة بأحوال المجتمع في مدة الدعوة، فكانت آيات القرآن مستقلة بعضها عن بعض، لأن كل آية منه ترجع إلى غرض الإصلاح والاستدلال عليه، وتكميله وتحليصه من تسرب الضلالات إليه فلم يلزم أن تكون آياته متسلسلة، ولكن حال القرآن كحال الخطيب يتطرق إلى معالجة الأحوال الحاضرة على اختلافها وينتقل من حال إلى حال بالمناسبة ولذلك تكثرت في القرآن الجمل المعترضة لأسباب اقتضت نزولها أو بدون ذلك؛ فإن كل جملة تشتمل على حكمة وإرشاد أو تقويم معوج، كقوله « وقالت طائفة من أهل الكتاب آمنوا بالذي أنزل على الذين آمنوا وجه

النهار - إلى قوله - قل إن الهدى هدى الله أن يوتي أحد مثل ما أوتيتم « فقوله، قل إن الهدى هدى الله، جملة معترضة .

وقوف القرآن

الوقف هو قطع الصوت عن الكلمة حصّة يتنفس في مثلها المتنفس عادة ، والوقف عند انتهاء جملة من جمل القرآن قد يكون أصلاً لمعنى الكلام فقد يختلف المعنى باختلاف الوقف مثل قوله تعالى « وكأين من نبيّ قتل معه ربّيون كثير » فإذا وقف عند كلمة (قتل) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتلهم قومهم وأعداؤهم . ومع الأنبياء أصحابهم فما تزلزلوا لقتل أنبيائهم فكان المقصود تأييس المشركين من وهن المسلمين على فرض قتل النبي - صلى الله عليه وسلم - في غزوته . على نحو قوله تعالى في خطاب المسلمين « وما محمد إلاّ رسول قد خلت من قبله الرسل أفظن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم » الآية ، وإذا وصل قوله (قتل) عند قوله (كثير) كان المعنى أن أنبياء كثيرين قتل معهم رجال من أهل التقوى فما وهن من بقي بعدهم من المؤمنين وذلك بمعنى قوله تعالى « ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا - إلى قوله - ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألاّ خوف عليهم ولا هم يحزنون » .

وكذلك قوله تعالى « وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به » الآية ، فإذا وقف عند قوله « إلاّ الله » كان المعنى أن المتشابه الكلام الذي لا يصل فهم الناس إلى تأويله وأنّ علمه ممّا اختصّ الله به مثل اختصاصه بعلم الساعة وسائر الأمور الخمسة وكان ما بعده ابتداء كلام يفيد أن الراسخين يفوضون فهمه إلى الله تعالى ، وإذا وصل قوله « إلاّ الله » بما بعده كان المعنى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابه في حال أنهم يقولون آمنا به .

وكذلك قوله تعالى « واللّاء يشن من المحيض من نسائك إن ارتبتم فعدتهن ثلاثة أشهر واللّاء لم يحضن » فإنّه لو وقف على قوله « ثلاثة أشهر » وابتدأ بقوله « واللّاء لم يحضن » وقع قوله « وأولات الأحمال أجلهنّ أن يضعن حملهنّ » معطوفاً على « اللّاء لم يحضن » فيصير قوله « أجلهنّ أن يضعن حملهنّ » . خبراً عن « اللّاء لم يحضن وأولات الأحمال » ولكنه لا يستقيم المعنى إذ كيف يكون اللّاء لم يحضن حمل حتى يكون أجلهنّ أن يضعن حملهنّ .

وعلى جميع التقادير لاتجد في القرآن مكانا يجب الوقف فيه ولا يحرم الوقف فيه كما قال ابن الجزري في أرجوزته ، ولكن الوقف ينقسم إلى أكيد حسن ودونه وكل ذلك تقسيم بحسب المعنى . وبعضهم استحس أن يكون الوقف عند نهاية الكلام وأن يكون ما يتطلب المعنى الوقف عليه قبل تمام المعنى سكتا وهو قطع الصوت حصّة أقل من حصّة قطعه عند الوقف ، فإنّ اللغة العربية واضحة وسياق الكلام حارس من الفهم المخطئ ، فنحو قوله تعالى « يُخْرِجُونَ الرِّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تَتُومِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ » لو وقف القاري على قوله « الرسول » لا يخطر ببال العارف باللغة أن قوله « وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم » تحذير من الإيمان بالله ، وكيف يخطر ذلك وهو موصوف بقوله « ربكم » فهل يحذر أحد من الإيمان برّبه .

وكذلك قوله تعالى « أأنتم أشدّ خلقا أم السماء بناها » فإنّ كلمة (بناها) هي منتهى الآية والوقف عند (أم السماء) ولكن لو وصل القارئ لم يخطر ببال السامع أن يكون (بناها) من جملة (أم السماء) لأنّ معادل همزة الاستفهام لا يكون إلا مفردا .

على أنّ التعدد في الوقف قد يحصل به ما يحصل بتعدد وجوه القراءات من تعدّد المعنى مع اتحاد الكلمات . فقوله تعالى « ويُطَافُ عَلَيْهِمْ بِآثَانِيَةٍ مِنْ فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرًا قَوَارِيرًا مِنْ فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا » فإذا وقف على (قواريرا) الأول كان (قواريرا) الثاني تأكيدا لرفع احتمال المجاز في لفظ (قواريرا) ، وإذا وقف على (قواريرا) الثاني كان المعنى الترتيب والتصنيف ، كما يقال : قرأ الكتاب بابا بابا ، وحضروا صفّا صفّا . وكان قوله (من فضة) عائدا إلى قوله (بآثانية من فضة) .

ولما كان القرآن مرادا منه فهم معانيه وإعجاز الجاحدين به وكان قد نزل بين أهل اللسان كان فهم معانيه مفروغا من حصوله عند جميعهم . فأما التحدي بعجز بلغائهم عن معارضته فأمر يرتبط بما فيه من الخصوصيات البلاغية التي لا يتسوي في القدرة عليها جميعهم بل خاصّة بلغائهم من خطباء وشعراء ، وكان من جملة طرق الإعجاز ما يرجع إلى محسنات الكلام من فنّ البديع ، ومن ذلك فواصل الآيات التي هي شبه قوافي الشعر وأسجاع النثر ، وهي مرادة في نظم القرآن لامحالة كما قدّمناه عند الكلام على آيات القرآن فكان عدم الوقف عليها تفریطا في الغرض المقصود منها .

لم يشتدّ اعتناء السلف بتحديد أوقافه لظهور أمرها ، وما ذُكر عن ابن النحاس من الاحتجاج لوجوب ضبط أوقاف القرآن بكلام لعبد الله بن عمر ليس واضحاً في الغرض المحتج به فانظره في الإتقان للسيوطي .

فكان الاعتبار بفواصله التي هي مقاطع آياته عندهم أهمّ لأنّ عجز قاداتهم وأوليّ البلاغة والرأي منهم تقوم به الحجة عليهم وعلى دهائهم ، فلما كثر الداخلون في الإسلام من دهماء العرب ومن عموم بقية الأمم ، توجه اعتناء أهل القرآن إلى ضبط وقوفه تيسيراً لفهمه على قارئه ، فظهر الاعتناء بالوقوف ورُوعي فيها ما يراعى في تفسير الآيات فكان ضبط الوقوف مقدّمة لما يفاد من المعاني عند واضع الوقف . وأشهر من تصدّى لضبط الوقوف أبو محمد بن الأنباري ، وأبو جعفر بن النحاس ، وللنكزاي أو النكزوي كتاب في الوقف ذكره في الإتقان ، واشتهر بالمغرب من المتأخرين محمد بن أبي جمعة الهبطي المتوفى سنة 930 .

سُور القرآن

السورة قطعة من القرآن معيّنة بمبدأ ونهاية لا يتغيران ، مسماة باسم مخصوص ، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام ترتكز عليه معاني آيات تلك السورة ، ناشئة عن أسباب النزول ، أو عن مقتضيات ما تشتمل عليه من المعاني المتناسبة .

وكونها تشتمل على ثلاث آيات مأخوذ من استقرار سور القرآن مع حديث عمر فيما رواه أبو داود عن الزبير قال « جاء الحارث بن خزيمة (هو المسمى في بعض الروايات خزيمة وأبا خزيمة) بالآيتين من آخر سورة براءة فقال : أشهد أني سمعتهما من رسول الله . فقال عمر وأنا أشهد لقد سمعتهما منه ، ثم قال : لو كانت ثلاث آيات لجمعتها سورة على حدة » إلخ ، فدل على أن عمر ما قال ذلك إلا عن علم بأن ذلك أقلّ مقدار سورة . وتسمية القطعة المعينة من عدة آيات القرآن سورةً من مصطلحات القرآن ، وشاعت تلك التسمية عند العرب حتى المشركين منهم . فالتحدى للعرب بقوله تعالى « فأتوا بمثل » وقوله « فأتوا بسورة من مثله » لا يكون إلا تحدياً باسم معلوم المسمى والمقدار عندهم وقت التحدى ، فإن آيات التحدى نزلت بعد السور الأولى ، وقد جاء في القرآن تسمية سورة النور باسم سورة في قوله تعالى « سورة أنزلناها » أي هذه سورة ، وقد زادته السنة بياناً . ولم تكن

أجزاء التوراة والإنجيل والزبور مسماة سورا عند العرب في الجاهلية ولا في الإسلام .
 ووجه تسمية الجزء المئين من القرآن سورة قيل مأخوذة من السور بضم السين وتسكين الواو
 وهو الجدار المحيط بالمدينة أو بحلقة قوم زادوه هاء تأنيث في آخره مراعاة لمعنى القطعة
 من الكلام، كما سموا الكلام الذي يقوله القائل خُطبةً أو رسالةً أو مقامة . وقيل مأخوذة
 من السور بهمزة بعد السين وهو البقية مما يشرب الشارب بمناسبة أن السور جزء مما يُشرب،
 ثم خففوا الهمز بمد الضمة فصارت واوا ، قال ابن عطية : « وترك الهمز في سورة هو انة
 قريش ومن جاورها من هذيل وكنانة وهوازن وسعد بن بكر ، وأما الهمز فهو لنة تميم ،
 وليست إحدى اللتين بدالة على أن أصل الكلمة من المهموز أو المعتل ، لأن للعرب في تخفيف
 المهموز وهمز المخفف من حروف العلة طريقتين، كما قالوا أجوه وإعاء وإشاح ، في وجوه وإعاء
 ووإشاح ، وكما قالوا الذئب بالهمز والذئب بالياء . قال الفراء : ربما خرجت بهم فصاحتهم
 إلى أن يهمزوا ما ليس مهموزا كما قالوا «رئآت الميت ولبأت بالهج وحلأت السويق بالهمز» .
 وجمع سورة سُور بتحريك الواو كعُرْف ، ونقل في شرح القاموس عن الكراع^(١)
 أنها تجمع على سُور بسكون الواو .

وتسوير القرآن من السنة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، فقد كان القرآن يومئذ
 مقسما إلى مائة وأربع عشرة سورة بأسمائها ، ولم يخالف في ذلك إلا عبد الله بن مسعود
 فإنه لم يُثبت المعوذتين في سور القرآن ، وكان يقول « إنما هما تعوذُ أمر الله رسوله بأن يقوله
 وليس هو من القرآن » ، وأثبت القنوت الذي يقال في صلاة الصبح ، على أنه سورة من
 القرآن سماها سورة الخلم والخنع . وجعل سورة الفيل وسورة قريش سورة واحدة .
 وكل ذلك استنادا لما فهمه من نزول القرآن . ولم يحفظ عن جمهور الصحابة حين جمعوا القرآن
 أنهم ترددوا ولا اختلفوا في عدد سُوره ، وأنها مائة وأربع عشرة سورة ، روى أصحاب السنن
 عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا نزلت الآية يقول : ضمها في السورة
 التي يذكر فيها كذا ، وكانت السور معلومة المقادير منذ زمن النبي صلى الله عليه وسلم
 محفوظة عنه في قراءة الصلاة وفي عرض القرآن ، فترتيب الآيات في السور هو بتوقيف

(١) هو على بن حسن الهاشمي - بضم الهاء - نسبة إلى هناة بوزن ثمامة : اسم جد قبيلة من قبائل الازد،

والكراع بضم الكاف وتخفيف الراء لقب لعل هذا ، كان يلقب كراع النمل .

من النبي صلى الله عليه وسلم ، وكذلك عزرا ابن عطية إلى مكى بن أبي طالب وجزم به السيوطى فى الإتيان ، وبذلك يكون مجموع السورة من الآيات أيضا توقيفيا ، ولذلك نجد فى الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ فى الصلاة سورة كذا وسورة كذا من طوال وقصار ، ومن ذلك حديث صلاة الكسوف ، وفى الصحيح أن رجلا سأل النبي صلى الله عليه وسلم أن يزوجه امرأة فقال له النبي : هل عندك ما تُصدقها ؟ قال : لا ، فقال : ما معك من القرآن ؟ قال : سورة كذا وسورة كذا لسور سماها ، فقال « قد زوجتكم بما معك من القرآن » وسياى مزيد شرح لهذا الغرض عند الكلام على أسماء السور .

وفائدة التسوير ما قاله صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى « فاتوا بسورة من مثله » : « إن الجنس إذا انطوت تحته أنواع كان أحسن وأنبل من أن يكون بيانا^(١) واحدا ، وأن القارى إذا ختم سورة أو بابا من الكتاب ثم أخذ فى آخر كان أنشط له وأهن لعطفه كالسافر إذا علم أنه قطع ميلا أو طوى فرسخا » .

وأما ترتيب السور بعضها إثر بعض ، فقال أبو بكر الباقلانى : يحتمل أن النبي صلى الله عليه وسلم هو الذى أمر بترتيبها كذلك ، ويحتمل أن يكون ذلك من اجتهاد الصحابة ، وقال الدانى : كان جبريل يوقف رسول الله على موضع الآية وعلى موضع السورة . وفى المستدرک عن زيد بن ثابت أنه قال : « كنا عند رسول الله تؤلف القرآن من الرقاع » قال البيهقى : تأويله أنهم كانوا يؤلفون آيات السور . ونقل ابن عطية عن الباقلانى الجزم بأن ترتيب السور بعضها إثر بعض هو من وضع زيد بن ثابت بمشركة عثمان ، قال ابن عطية : وظاهر الأثر أن السبع الطوال والحواميم والمفصل كانت مرتبة فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان من السور ما لم يرتب فذلك هو الذى رتب وقت كتابة المصحف .

أقول : لاشك أن طوائف من سورا القرآن كانت مرتبة فى زمن النبي صلى الله عليه وسلم - على ترتيبها فى المصحف الذى بأيدينا اليوم الذى هو نسخة من المصحف الإمام الذى جمع وكتب فى خلافة أبى بكر الصديق ووزعت على الأمصار نسخ منه فى خلافة عثمان ذى النورين فلا شك فى أن سور المفصل كانت هى آخر القرآن ولذلك كانت سنة قراءة السورة فى الصلوات المفروضة أن يكون فى بعض الصلوات من طوال المفصل وفى بعضها من

(١) بيانا بموحدين ثانيتهما مشددة ونون . قال السيد : هو الشيء ، وكان الكلمة يمانية .

وسط المفصل وفي بعضها من قصار المفصل . وأن طائفة السور الطولى الأوائل في المصحف كانت مرتبة في زمن النبي - صلى الله عليه وسلم - أول القرآن . والاحتمالُ فيما عدا ذلك وأقول : لا شك في أن زيد بن ثابت وعثمان بن عفان وهما من أكبر حفاظ القرآن من الصحابة ، تَوْحِيًّا ما استطاعا ترتيب قراءة النبي صلى الله عليه وسلم للسور ، وترتيب قراءة الحفاظ التي لا تخفى على رسول الله صلى الله عليه وسلم . وكان زيد بن ثابت من أكبر حفاظ القرآن وقد لازم النبي صلى الله عليه وسلم مدة حياته بالمدينة ، ولم يتردد في ترتيب سور القرآن على نحو ما كان يقرؤها النبي صلى الله عليه وسلم حين نسخ المصاحف في زمن عثمان . ذلك أن القرآن حين جمع في خلافة أبي بكر لم يجمع في مصحف مرتب وإنما جعلوا لكل سورة صحيفة مفردة ولذلك عبروا عنها بالمصحف ، وفي موطأ ابن وهب عن مالك أن ابن عمر قال « جَمَعَ أبو بكر القرآن في قراطيس » . وكانت تلك المصحف عند أبي بكر ثم عند عمر ثم عند حفصة بنت عمر أم المؤمنين ، بسبب أنها كانت وَصِيَّةَ أبيها على تركته ، فلما أراد عثمان جمع القرآن في مصحف واحد أرسل إلى حفصة فأرسلت بها إليه ولما نُسخَتْ في مصحف واحد أُرجم المصحف إليها ، قال في فتح الباري : « وهذا وقع في رواية عمارة ابن غزوية أن زيد بن ثابت قال : أمرني أبو بكر فكتبتُ في قطع الأديم والعسب فلما هلك أبو بكر وكان عمر كُتبتُ ذلك في صحيفة واحدة فكانت عنده » والأصح أن القرآن جمع في زمن أبي بكر في مصحف واحد .

وقد يُوجد في آي من القرآن ما يقتضى سَبْقَ سورة على أخرى مثل قوله في سورة النحل « وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل » يُشير إلى قوله « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر » الآية من سورة الأنعام فدلّت على أن سورة الأنعام زلت قبل سورة النحل ، وكذلك هي مرتبة في المصحف ، وقد ثبت أن آخر آية زلت آية في سورة البقرة أو في سورة النساء أو في براءة ، وثلاثتها في الترتيب مقدمة على سور كثيرة .

فالمصاحف الأولى التي كتبها الصحابة لأنفسهم في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كانت مختلفة في ترتيب وضع السور . ومن كان له مصحف عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب ، وروى أن أول من جمع القرآن في مصحف سالم مولى أبي حذيفة . قال في الإتقان : إن من الصحابة من رتب مصحفه على ترتيب النزول - أي بحسب ما بلغ إليه علمه - وكذلك

كان مصحف علي رضي الله عنه وكان أوله اقرأ باسم ، ثم المدثر ، ثم المزمل ، ثم التكوير وهكذا إلى آخر المكي ثم المدني . ومنهم من رتب على حسب الطول والقصر وكذلك كان مصحف أبي وابن مسعود فكانا ابتداءً بالبقرة ثم النساء ثم آل عمران ، وعلى هذه الطريقة أمر عثمان رضي الله عنه بترتيب المصحف المدعو بالإمام ، أخرج الترمذى وأبو داود عن ابن عباس قال : قلت لعثمان بن عفان : ما حملكم أن عمدتم إلى الأنفال وهي من المثاني وإلى براءة وهي من المثين فقرنتم بينهما ولم تكتبوا بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم ، ووضعتموها في السبع الطوال ، فقال عثمان « كان رسول الله ﷺ يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات العدد فكان إذا نزل عليه شيء دعا بمض من كان يكتب فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا ، وكانت الأتقال من أوائل ما أنزلت بالمدينة وكانت براءة من آخر القرآن ، وكانت قصتها شبيهة بقصتها فظننت أنها منها فقبض رسول الله ﷺ ولم يبين لنا أنها منها ، فن أجل ذلك قرنتم بينهما ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم فوضعتهما في السبع الطوال » . وهو صريح في أنهم جعلوا علامة الفصل بين السور كتابة البسمة ولذلك لم يكتبوها بين سورة الأتقال وسورة براءة لأنهم لم يجزموا بأن براءة سورة مستقلة ، ولكنه كان الراجح عندهم فلم يقدموا على الجزم بالفصل بينهما تحريماً . وفي باب تأليف القرآن من صحيح البخارى عن عبد الله بن مسعود أنه ذكر النظائر التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقرأهن في كل ركعة فسئل عن علقمة عنها فقال : عشرون سورة من أول الفصل على تأليف ابن مسعود آخرها من الحواميم حم الدخان وعم يتساءلون ، على أن الجمهور جزموا بأن كثيراً من السور كان مرتباً في زمن النبي صلى الله عليه وسلم .

ثم اعلم أن ظاهر حديث عائشة رضي الله عنها في صحيح البخارى في باب تأليف القرآن أنها لا ترى القراءة على ترتيب المصحف أمراً لازماً فقد سألتها رجل من العراق أن تريبه مصحفها ليؤلف عليه مصحفه فقالت « وما يضرك أية آية قرأت قبل ، إنما نزل أول ما نزل منه سورة فيها ذكر الجنة والنار حتى إذا ثاب الناس إلى الإسلام نزل الحلال والحرام » وفي صحيح مسلم عن حذيفة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى بالبقرة ثم بالنساء ثم بآل عمران في ركعة . قال عياض في الاكمال « هو دليل لكون ترتيب السورة وقع

باجتهاد الصحابة حين كتبوا المصحف وهو قول مالك رحمه الله وجمهور العلماء « وفي حديث صلاة الكسوف أن النبي قرأ فيها بسورتين طويلتين ولما كانت جهرية فإن قراءته تينك السورتين لا يخفى على أحد من صلى معه ، ولذلك فالظاهر أن تقديم سورة آل عمران على سورة النساء في المصحف الإمام ما كان إلا اتباعا لقراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما قرأها النبي كذلك إما لأن سورة آل عمران سبقت في النزول سورة النساء التي هي من آخر ما أنزل ، أو لرى المناسبة بين سورة البقرة وسورة آل عمران في الافتتاح بكلمة ألم ، أو لأن النبي صلى الله عليه وسلم وصفهما وصفا واحدا « في حديث أبي أمامة أن النبي قال اقرأوا الزهراء وابن البقرة وآل عمران وذكر فضلها يوم القيامة » أو لما في صحيح مسلم أيضا عن حديث النّوّاس ابن سَمعان أن النبي قال « يؤتى بالقرآن يوم القيامة وأهله الذين كانوا يعملون به تقدّمه سورة البقرة وآل عمران، وضرب لها ثلاثة أمثال » الحديث . ووقع في تفسير شمس الدين محمود الأصفهاني الشافعي ^(١) ، في المقدمة الخامسة من أوائله « لا خلاف في أن القرآن يجب أن يكون متواترا في أصله وأجزائه ، وأما في محله ووضعه وترتيبه فعند المحققين من أهل السنة كذلك؛ إذ الدواعي تتوفر على نقله على وجه التواتر ، وما قيل التواتر شرط في ثبوته بحسب أصله وليس شرطا في محله ووضعه وترتيبه فضعيف لأنه لو لم يشترط التواتر في المحل جاز أن لا يتواتر كثير من المكررات الواقعة في القرآن وما لم يتواتر يجوز سقوطه » وهو يعني بالقرآن ألفاظ آياته ومحلها دون ترتيب السور .

قال ابن بَطَّال ^(٢) « لا نعلم أحدا قال بوجوب القراءة على ترتيب السور في المصحف بل يجوز أن تقرأ الكهف قبل البقرة ، وأما ما جاء عن السلف من النهي عن قراءة القرآن منكسا ، فالمراد منه أن يقرأ من آخر السورة إلى أولها . قلت أو يحمل النهي على الكراهة .

واعلم أن معنى الطولي والقصرى في السور مراعى فيه عدد الآيات لا عدد الكلمات

(١) هو محمود بن عبد الرحمن بن أحمد الأسفهانى الشافعى المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعائة جمع في تفسيره الكشاف، ومفاتيح الغيب، وهو مخطوط بالمكتبة الأحمديّة بجامع الزيتونة بتونس .

(٢) هو على بن خلف بن بطلال القرطبي ثم البلنسى المالكي المتوفى سنة أربع وأربعين وأربعمائة، له شرح على صحيح البخارى .

والحروف . وأن الاختلاف - بينهم في تمييز المكي والمدني من سور القرآن خلافٌ ليس بكثير . وأن ترتيب المصحف تخللت فيه السور المكية والمدنية . وأما ترتيب نزول السور المكية ونزول السور المدنية ففيه ثلاث روايات ، إحداهما - رواية مجاهد عن ابن عباس ، والثانية رواية عطاء الخراساني عن ابن عباس ، والثالثة لجابر ابن زيد ولا يكون إلا عن ابن عباس ، وهي التي اعتمدها الجعبري في منظومته التي سماها «تقريب المأمول في ترتيب النزول» وذكرها السيوطي في الإتيان وهي التي جربنا عليها في تفسيرنا هذا .

وأما أسماء السور فقد جعلت لها من عهد نزول الوحي ، والمقصود من تسميتها تيسير المراجعة والمذاكرة . وقد دل حديث ابن عباس الذي ذكر آنفاً أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول إذا نزلت الآية «ضعوها في السورة التي يذكر فيها كذا» ، فسورة البقرة مثلا كانت تلقب بالسورة التي تذكر فيها البقرة . وفائدة التسمية أن تكون بما يميز السورة عن غيرها . وأصل أسماء السور أن تكون بالوصف كقولهم السورة التي يذكر فيها كذا ، ثم شاع محذفوا الموصول وعوضوا عنه الإضافة فقالوا سورة ذكر البقرة مثلا ، ثم حذفوا المضاف وأقاموا المضاف إليه مقامه فقالوا سورة البقرة . أو أنهم لم يقدرُوا مضافاً - وأضافوا السورة لما يذكر فيها لأدنى ملاسة . وقد ثبت في صحيح البخاري قول عائشة رضي الله عنها «لما نزلت الآيات من آخر البقرة الحديث» وفيه عن ابن مسعود قال قرأ رسول الله النجم . وعن ابن عباس أن رسول الله سجد بالنجم . وما روى من حديث عن أنس مرفوعاً «لا تقولوا سورة البقرة ولا سورة آل عمران ولا سورة النساء وكذلك القرآن كله ولكن قولوا السورة التي يذكر فيها آل عمران - وكذا القرآن كله» ، فقال أحمد بن حنبل هو حديث منكر ، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات ، ولكن ابن حجر أثبت صحته . ويذكر عن ابن عمر أنه كان يقول مثل ذلك ولا يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ذكره البيهقي في شعب الإيمان ، وكان الحجاج بن يوسف يمنع من يقول سورة كذا ويقول قل السورة التي يذكر فيها كذا ، والذين صححوا حديث أنس تأولوه وتأولوا قول ابن عمر بأن ذلك كان في مكة حين كان المسلمون إذا قالوا : سورة الفيل وسورة العنكبوت مثلا هزأ بهم المشركون ، وقد روى أن هذا سبب نزول قوله تعالى «إنا كفيناك المستهزئين» فلما هاجر المسلمون إلى المدينة زال سبب النهي فنسخ ، وقد علم الناس كلهم معنى التسمية .

ولم يشتهر عن السلف هذا المنع ولهذا ترجم البخارى في كتاب فضائل القرآن بقوله « باب من لم ير بأساً أن يقول سورة البقرة وسورة كذا وسورة كذا » وأخرج فيه أحاديث تدل على أنهم قالوا سورة البقرة ، سورة الفتح ، سورة النساء ، سورة الفرقان ، سورة براءة ، وبعضها من لفظ النبي صلى الله عليه وسلم ، وعليه فللقائل أن يقول سورة البقرة أو التي يذكر فيها البقرة ، وأن يقول سورة والنجم وسورة النجم ، وقرأت النجم وقرأت والنجم ، كما جاءت هذه الإطلاقات في حديث السجود في سورة النجم عن ابن عباس .

والظاهر أن الصحابة سموها بما حفظوه عن النبي صلى الله عليه وسلم أو أخذوا لها أشهر الأسماء التي كان الناس يعرفونها بها ولو كانت التسمية غير مأثوره ، فقد سمي ابن مسعود القنوت سورة الخلع والخلع كما مر ، فتمعين أن تكون التسمية من وضعه ، وقد اشتهرت تسمية بعض السور في زمن النبي صلى الله عليه وسلم وسميها وأقرها وذلك يكفي في تصحيح التسمية . واعلم أن أسماء السور إما أن تكون بأوصافها مثل الفاتحة وسورة الحمد ، وإما أن تكون بالإضافة لشيء اختصت بذكره نحو سورة لقمان وسورة يوسف وسورة البقرة ، وإما بالإضافة لما كان ذكره فيها أوفى نحو سورة هود وسورة إبراهيم ، وإما بالإضافة لكلمات تقع في السورة نحو سورة براءة ، وسورة حم عسق ، وسورة حم السجدة كما سماها بعض السلف ، وسورة فاطر . وقد سموا مجموع السور المفتحة بكلمة حم « آل حم » ، وربما سموا السورتين بوصف واحد فقد سموا سورة الكافرون وسورة الإخلاص المشقتين .

واعلم أن الصحابة لم يثبتوا في المصحف أسماء السور بل اكتفوا بإثبات البسملة في مبدأ كل سورة علامة على الفصل بين السورتين ، وإنما فعلوا ذلك كراهة أن يكتبوا في أثناء القرآن ما ليس بآية قرآنية ، فاختاروا البسملة لأنها مناسبة للافتتاح مع كونها آية من القرآن وفي الإتيان أن سورة البينة سميت في مصحف أبي سورة أهل الكتاب ، وهذا يؤذن بأنه كان يسمى السور في مصحفه . وكتبت أسماء السور في المصاحف باطراد في عصر التابعين ولم ينكر عليهم ذلك . قال المازري في شرح البرهان عن القاضي أبي بكر الباقلاني : إن أسماء السور لما كتبت المصاحف كتبت بخط آخر لتمييز عن القرآن ، وإن البسملة كانت مكتوبة في أوائل السور بخط لا يميز عن الخط الذي كتب به القرآن .

وأما ترتيب آيات السورة فإن التنجيم في النزول من المعلوم كما تقدم آنفا ، وذلك في

آياته وسوره فرجما نزلت السورة جميعا دفعة واحدة كما نزلت سورة الفاتحة وسورة المرسلات من السور القصيرة، وربما نزلت نزولا متتابعا كسورة الأنعام، وفي صحيح البخارى عن البراء ابن عازب قال آخر سورة نزلت كاملة براءة، وربما نزلت السورة مفردة ونزلت السورتان مفترقتان في أوقات متداخلة، روى الترمذى عن ابن عباس عن عثمان بن عفان قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مما يأتي عليه الزمان وهو تنزل عليه السور ذوات العدد - أى في أوقات متتالية - فكان إذا نزل عليه الشيء دعا بعض من يكتب الوحي فيقول ضعوا هؤلاء الآيات في السورة كذا ». ولذلك فقد تكون السورة بعضها مكيا وبعضها مدنيا . وكذلك تسمية كل سورة كان بتوقيف من النبي صلى الله عليه وسلم ، فكانت نهايات السور معلومة ، كما يشير إليه حديث « من قرأ الآيات الخواتم من سورة آل عمران » وقول زيد بن ثابت « فقدت آخر سورة براءة » . وقد توفي رسول الله والقرآن مسوّر سورا معينة ، كما دل عليه حديث اختلاف عمر بن الخطاب مع هشام بن حكيم بن حزام في آيات من سورة الفرقان في حياة النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم في المقدمة الخامسة . وقال عبد الله بن مسعود في سُرور بنى إسرائيل، والكهف، ومريم، وطه ، والأنبياء « هُنَّ مِنَ الْعِتَاقِ الْأَوَّلِ وَهُنَّ مِنَ تِلَادِي » وقد جمع من الصحابة القرآن كله في حياة رسول الله زيد بن ثابت ، ومعاذ بن جبل ، وأبو زيد ، وأبي بن كعب ، وأبو الدرداء ، وعبد الله بن عمر ، وعُبادَة بن الصامت ، وأبو أيوب ، وسعد بن عبيد ، ومُجمّع بن جارية ، وأبو موسى الأشعري ، وحفظ كثير من الصحابة أكثر القرآن على تفاوت بينهم .

وفي حديث غزوة حنين لما انكشف المسلمون قال النبي صلى الله عليه وسلم للعباس « اصرُخْ يا معشر الأنصار ، يا أصحاب السَّمرة ، يا أصحاب البقرة » . فلعل الأئمة كانوا قد عكفوا على حفظ ما نزل من سورة البقرة لأنها أول السور النازلة بالمدينة، وفي عكام القرآن لابن العربي عن ابن وهب عن مالك كان شعارهم يوم حنين يا أصحاب سورة البقرة وقد ذكر النحويون في الوقف على تاء التأنيث هاء أن رجلا نادى: يا أهل سورة البقر يا ثبات التاء في الوقف وهي لغة ، فأجابه مجيب « ما أحفظ منها ولا آيت » محاكاةً للفتة .

(١ / ٦ - التحرير)

المقدمة التاسعة

في أن المعاني التي تتحمّلها جُمَلُ القرآن ، تُعتبر مرادةً بها

إن العرب أمة جُيِلَتْ على ذكاء القرائح وفطنة الأفهام ، فعلى دَعامة فطنتهم وذكايتهم أقيمت أساليب كلامهم ، وبخاصة كلام بلغائهم ، ولذلك كان الإيجاز عمود بلاغتهم لاعتماد المتكلمين على أفهام السامعين كما يقال « لَمَحَّةٌ دَالَّةٌ » . لأجل ذلك كثر في كلامهم : المجاز ، والاستعارة ، والتمثيل ، والكناية ، والتعريض ، والاشترك والتسامح في الاستعمال كالمبالغة ، والاستطرادُ ومستتبعاتُ التراكيب ، والأمثالُ ، والتلميح ، والتلميح ، واستعمال الجملة الخبرية في غير إفادة النسبة الخبرية ، واستعمال الاستفهام في التقرير أو الإنكار ، ونحو ذلك .

وملاك ذلك كله توفير المعاني ، وأداء ما في نفس المتكلم بأوضح عبارة وأخصرها ليسهل اعتناقها بالأذهان ؛ وإذ قد كان القرآن وحيا من العلام سجانه وقد أراد أن يجعله آية على صدق رسوله وتحدّي بلغاء العرب بمعارضة أقصر سورة منه كما سيأتي في المقدمة العاشرة ، فقد نُسِجَ نظمه نسجا بالغا منتهى ما تَسْمَحُ به اللغة العربية من الدقائق واللطائف لفظا ومعنى بما بقي بأقصى ما يراد بلاغة إلى المرسل إليهم .

فجاء القرآن على أسلوب أبداع مما كانوا يمهّدون وأعجب ، فأعجز بلغاء المعاندين عن معارضته ولم يَسْمَهُمُ إلا الإذعان ، سواء في ذلك من آمن منهم مثل لبيد ابن ربيعة وكعب بن زهير والناطقة الجمدي ، ومن استمر على كفره عنادا مثل الوليد بن المغيرة . فالقرآن من جانب إعجازه يكون أكثر معاني من المعاني المعتادة التي يودعها البلغاء في كلامهم . وهو لكونه كتاب تشريع وتأديب وتعليم كان حقيقا بأن يودع فيه من المعاني والمقاصد أكثر مما تحتمله الألفاظ ، في أقل ما يمكن من المقدار ، بحسب ما تسمح به اللغة الوارد هو بها التي هي أسمح اللغات بهذه الاعتبارات ، ليحصل تمام المقصود من الإرشاد الذي جاء لأجله في جميع نواحي الهدى ، فامتداد البلغاء إبداع المتكلم معنى يدعوه إليه غرض كلامه وترك غيره والقرآنُ ينبغي أن يودع من المعاني كل ما يحتاج السامعون إلى علمه وكل ما له حظ في البلاغة سواء كانت متساوية أم متفاوتة في البلاغة إذا كان المعنى الأعلى مقصودا وكان ما هو

أدنى منه مرادامعه لامرادا دونه سواء كانت دلالة التركيب عليها متساوية في الاحتمال والظهور أم كانت متفاوتة بعضها أظهر من بعض ولو أن تبلغ حد التأويل وهو حمل اللفظ على المعنى المحتمل المرجوح . أما إذا تساوى المعنيان فالأمر أظهر ، مثل قوله تعالى « وما قتلوه يقينا » أي ما تيقنوا قتله ولكن توهموه ، أو ما أيقن النصارى الذين اختلفوا في قتل عيسى علم ذلك يقينا بل فهموه خطأ ، ومثل قوله « فأناشء الشيطان ذكر ربه » ففي كل من كلمة ذكر وربه معنيان ، ومثل قوله « قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي » ففي لفظ رب معنيان . وقد تكثر المعاني بإزالة لفظ الآية على وجهين أو أكثر تكثيرا للمعاني مع إيجاز اللفظ وهذا من وجوه الإعجاز . ومثاله قوله تعالى « إلا عن موعدة وعدها إياه » بالمشناة التحتية وقرأ الحسن البصرى أباه بالباء الموحدة ، فنشأ احتمال فيمن هو الواعد . ولما كان القرآن نازلا من المحيط علمه بكل شيء ، كان ما تسمح تراكيبه الجارية على فصيح استعمال الكلام البليغ باحتماله من المعاني المألوفة للعرب في أمثال تلك التراكيب ، مظنوننا بأنه مراد لمنزله ، ما لم يمنع من ذلك مانع صريح أو غالب من دلالة شرعية أو لغوية أو توقيفية . وقد جعل الله القرآن كتاب الأمة كلها وفيه هديها ، ودعاهم إلى تدره وبذل الجهد في استخراج معانيه في غير ما آية كقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » وقوله « وإذا جاءهم أمر من الأمان أو الخوف أذاعوا به ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » وقوله « بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم » وغير ذلك . على أن القرآن هو الحجة العامة بين علماء الإسلام لا يختلفون في كونه حجة شريعتهم وإن اختلفوا في حجية ما عداه من الأخبار المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لشدة الخلاف في شروط تصحيح الخبر ، ولتفاوتهم في مقدار ما يبلغهم من الأخبار مع تفرق العصور والأقطار ، فلا مرجع لهم عند الاختلاف يرجعون إليه أقوى من القرآن ودلالته .

ويدل لتأصيلنا هذا ما وقع إلينا من تفسيرات مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم لآيات ، فنرى منها ما نوقن بأنه ليس هو المعنى الأسبق من التركيب ؛ ولكننا بالتأمل نعلم أن الرسول عليه الصلاة والسلام ما أراد بتفسيره إلا إيقاظ الأذهان إلى أخذ أقصى المعاني من ألفاظ القرآن ، مثال ذلك ما رواه أبو سعيد بن المعلى قال : دعاني رسول الله وأنا في الصلاة فلم أجبه فلما فرغت أقبلت إليه فقال « ما منعك أن تجيبني ؟ فقلت : يارسول الله

كنتُ أصلي ، فقال : أَلَمْ يَقُلِ اللهُ تَعَالَى اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ ؟ ، فلا شك أن المعنى المسوقة فيه الآية هو الاستجابة بمعنى الامتثال ، كقوله تعالى « الذين استجابوا لله والرسول من بعد ما أصابهم القرح » ، وأن المراد من الدعوة الهداية كقوله « يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ » ، وقد تعلق فعل دعاكم بقوله لما يحييكم أي لما فيه صلاحكم ، غير أن لفظ الاستجابة لما كان صالحا للحمل على المعنى الحقيقي أيضا وهو إجابة النداء حمل النبي صلى الله عليه وسلم الآية على ذلك في المقام الصالح له ، بقطع النظر عن التعلق وهو قوله « لما يحييكم » وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم « يُحْشَرُ النَّاسُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُفَاةَ عُرَاةٍ غُرُلًا ، كَمَا بَدَأْنَا أَوَّلَ خَلْقٍ نُعِيدُهُ » إنما هو تشبيه الخلق الثاني بالخلق الأول لدفع استبعاد البعث ، كقوله تعالى « أَفَمَنِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ ، بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ » ، وقوله « وهو الذي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ » ، فذلك مورد التشبيه ، غير أن التشبيه لما كان صالحا للحمل على تمام المشابهة أَعْلَمْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّ ذَلِكَ مُرَادٌ مِنْهُ ، بَأَنَّ يَكُونُ التَّشْبِيهُ بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ شَامِلًا لِلتَّجَرُّدِ مِنَ الثِّيَابِ وَالنِّعَالِ .

وكذلك قوله تعالى « إِنَّ تَسْتَغْفِرَ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ » فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لعمر بن الخطاب لما قال له لَا تُصَلِّ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ ابْنِ أَبِي بَرْزَةَ بْنِ سَأُولَ فَإِنَّهُ مُنَافِقٌ وَقَدْ نَهَاكَ اللَّهُ عَنْ أَنْ تَسْتَغْفِرَ لِلْمُنَافِقِينَ ، فقال النبي « خَيْرَنِي رَبِّي وَسَأَزِيدُ عَلَى السَّبْعِينَ » فحمل قوله تعالى « استغفر لهم أو لا تستغفر لهم » على التخيير مع أن ظاهره أنه مستعمل في التسوية ، وحمل اسم العدد على دلالة الصريحة دون كونه كناية عن الكثرة كما هو قرينة السياق لما كان الأمر واسم العدد صالحين لما حملهما عليه فكان الحمل تأويلا ناشئا عن الاحتياط . ومن هذا قول النبي صلى الله عليه وسلم « لَأَمَّ كَثُومُ بِنْتُ عَقْبَةَ بْنِ مُعَيْطٍ حِينَ جَاءَتْ مُسَلِّمَةً مِهَاجِرَةً إِلَى الْمَدِينَةِ وَأَبَتْ أَنْ تَرْجِعَ إِلَى الْمُشْرِكِينَ فَقَرَأَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَوْلَهُ تَعَالَى « يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ » فَاسْتَعْمَلَهُ فِي مَعْنَى مَجَازِيٍّ هُوَ غَيْرُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ الَّتِي سَبَقَ إِلَيْهِ ، وَمَا أَرَى سَجُودَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي مَوَاضِعِ سُجُودِ التَّلَاوَةِ مِنَ الْقُرْآنِ إِلَّا رَاجِعًا إِلَى هَذَا الْأَصْلِ فَإِنَّ كَانَ فَهُمَا مِنْهُ رَجَعَ إِلَى مَا شَرَحْنَا تَأْصِيلَهُ ، وَإِنْ كَانَ وَحِيًّا كَانَ أَقْوَى حُجَّةً فِي إِرَادَةِ اللَّهِ مِنَ الْفَافِظِ كِتَابَهُ مَا تَحْتَمِلُهُ الْفَافِظَةُ مِمَّا لَا يَنَاقِي أَعْرَاضَهُ .

وكذلك لما ورد عن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ومن بعدهم من الأئمة مثل ما روى

أن عمرو بن العاص أصبح جنباً في غزوة في يوم باردٍ فتيّم وقال « الله تعالى يقول: ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً » مع أن مورد الآية أصله في النهي عن أن يقتل الناس بعضهم بعضاً. ومن ذلك أن عمر لما فتحت العراق وسأله جيش الفتح قسمة أرض السواد بينهم قال: « إن قسمتها بينكم لم يجِد المسلمون الذين يأتون بعدكم من البلاد المفتوحة مثل ما وجدتم فأرى أن أجعلها خراجاً على أهل الأرض يقسم على المسلمين كلَّ موسمٍ فإن الله يقول: والذين جاءوا من بعدهم » وهذه الآية نزلت في فء قريظة والنضير، والمراد بالذين جاءوا من بعد المذكورين هم المسلمون الذين أسلموا بعد الفتح المذكور. وكذلك استنباط عمر ابتداء التاريخ بيوم الهجرة، من قوله تعالى « لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ » فإن المعنى الأصلي أنه أُسِّسَ من أول أيام تأسيسه، واللفظ صالح لأن يُحمل على أنه أُسِّسَ من أول يوم من الأيام أى أحق الأيام أن يكون أول أيام الإسلام فتكون الأولوية نسبية. وقد استدل فقهاؤنا على مشروعية الجمالة ومشروعية الكفالة في الإسلام، بقوله تعالى في قصة يوسف « وَلَمِنَ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ » كما تقدم في المقدمة الثالثة، مع أنه حكاية قصة مضت في أمة خلت ليست في سياق تقرير ولا إنكار، ولا هي من شريعة سماوية، إلا أن القرآن ذكرها ولم يُعقبها بإنكار. ومن هذا القبيل استدلال الشافعي على حُجِّيَّة الإجماع وتحریم خرقه بقوله تعالى « وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِ هَٰؤُلَاءِ مَصِيرًا » مع أن سياق الآية في أحوال المشركين، فالمراد من الآية مشاققة خاصة واتباع غير سبيل خاص ولكن الشافعي جعل حجية الإجماع من كمال الآية.

وإن القراءات المتواترة إذا اختلفت في قراءة ألفاظ القرآن اختلفا يفضى إلى اختلاف

المعاني لِمَا يرجع إلى هذا الأصل.

ثم إن معاني التركيب المحتمل معنيين فصاعداً قد يكون بينهما العموم والخصوص فهذا النوع لا تردد في حمل التركيب على جميع ما يحتمله، ما لم يكن عن بعض تلك المحامل صارف لفظي أو معنوي، مثل حمل الجهاد في قوله تعالى « ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه » في سورة العنكبوت على معني مجاهدة النفس في إقامة شرائع الإسلام، ومقاتلة الأعداء في الذب عن حوزة الإسلام. وقد يكون بينها التغاير، بحيث يكون تعيين التركيب للبعض

منافيا لتعيينه للآخر بحسب إرادة المتكلم عرفا ، ولكن صلوحية التركيب لها على البدلية مع عدم ما يعين إرادة أحدها تحمّل السامع على الأخذ بالجميع إيفاء بما عسى أن يكون مراد المتكلم ، فالحمل على الجميع نظير ما قاله أهل الأصول في حمل المشترك على معانيه احتياطا . وقد يكون ثاني المعنيين متولدا من المعنى الأول ، وهذا لا شبهة في الحمل عليه لأنه من مُسْتَبَمَات التراكيب ، مثل الكناية والتعريض والتهمك مع معانيها الصريحة ، ومن هذا القبيل ما في صحيح البخارى عن ابن عباس قال : كان عمر يدخلني مع أشياخ بدر فنكأن بعضهم وجد في نفسه فقال : لم يدخل هذا معنا ولنا أبناء مثله ، فقال عمر : إنه من حيث علمتم ، فدعاه ذات يوم فأدخله معهم قال : فما رأيت أنه دعاني إلا ليربهم ، قال : ما تقولون في قول الله تعالى « إذا جاء نصر الله والفتح ؟ » فقال بعضهم : أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا وسكت بعضهم فلم يقل شيئا ، فقال لي : أ كذلك تقول يا ابن عباس ؟ قلت : لا ، فقال : فما تقول ؟ قلت : هو أجل رسول الله أعلمه له ، قال إذا جاء نصر الله والفتح وذلك علامة أجلك فسبح بحمد ربك واستغفره إنه كان توابا ، فقال عمر : ما أعلم منها إلا ما تقول .

وإنك لتمرّ بالآية الواحدة فتأملها وتدبرها فتنهال عليك معان كثيرة يسمح بها التركيب على اختلاف الاعتبارات في أساليب الاستعمال العربي . وقد تتكاثر عليك فلا تك من كثرتها في حصر ولا تجعل الحمل على بعضها منافيا للحمل على البعض الآخر إن كان التركيب سمحا بذلك .

فختلّف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن وتراكيبه وإعراجه ودلالته ، من اشتراك وحقيقة ومجاز ، وصريح وكناية ، وبديع ، ووصل ، ووقف ، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق ، يجب حمل الكلام على جميعها كالوصل والوقف في قوله تعالى « لَأَرْيَبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ » إذا وُفِّق على لاريب أو على فيه . وقوله تعالى « وَكَأَيِّنُّ مِنْ نَبِيٍّ قُتِلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ » باختلاف المعنى إذا وُفِّق على قوله قُتِلَ ، أو على قوله معه ربيون كثير . وكقوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون » باختلاف المعنى عند الوقف على اسم الجلالة أو على قوله في العلم ، وكقوله تعالى « قَالَ أَرَأَيْبُ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ لَئِن لَّمْ تَنْتَهَ لِأَرْجُمَنَّكَ » باختلاف ارتباط النداء من قوله

يا إبراهيم بالتوخيخ بقوله أراغب أنت ، أو بالوعيد في قوله لئن لم تنته لأرجمنك ، وقد أراد الله تعالى أن يكون القرآن كتابا مخاطبا به كل الأمم في جميع العصور ، لذلك جملة بلغة هي أفصح كلام بين لغات البشر وهي اللغة العربية ، لأسباب يلوح لي منها . أن تلك اللغة أوفر اللغات مادة ، وأقلها حروفا ، وأفصحها لهجة ، وأكثرها تصرفا في الدلالة على أغراض التكلم ، وأوفرها ألفاظا ، وجملة جامعا لأكثر ما يمكن أن تتحمله اللغة العربية في نظم تراكيبهامن المعاني ، في أقل ما يسمح به نظم تلك اللغة ، فكان قوام أساليبه جريا على أسلوب الإيجاز ؛ فلذلك كثر فيه ما لم يكثر مثله في كلام بلغاء العرب .

ومن أدق ذلك وأجدره بأن نبه عليه في هذه المقدمة استعمال اللفظ المشترك في معنييه أو معانيه دَفْعَةً .

واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي ومعناه المجازي معا . بَلْغَةً إرادة المعاني المكتنى عنها مع المعاني المصرح بها ، وإرادة المعاني المستتبعات (بفتح الباء) من التراكيب المستتبعية (بكسر الباء) .

وهذا الأخير قد نبه عليه علماء العربية الذين اشتغلوا بعلم المعاني والبيان . وبقى المبحثان الأولان وهما استعمال المشترك في معنييه أو معانيه ، واستعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، محلّ تردد بين المتصدين لاستخراج معاني القرآن تفسيرا وتشريحا ، سببه أنه غير وارد في كلام العرب قبل القرآن أو واقع بندرة ، فلقد تجد بمض العلماء يدفع مَحْمَلًا من محامل بعض آيات بأنه محمل يفضى إلى استعمال المشترك في معنييه أو استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه ، ويمدون ذلك خطبًا عظيمًا .

من أجل ذلك اختلف علماء العربية وعلماء أصول الفقه في جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى من مدلوله اختلافاً يُنبئ^١ عن ترددهم في صحة حمل ألفاظ القرآن على هذا الاستعمال . وقد أشار كلام بعض الأئمة إلى أن مثار اختلافهم هو عدم العهد بمثله عند العرب قبل نزول القرآن ، إذ قال الغزالي وأبو الحسين البصرى^(١) يصح أن يراد بالمشترك عدة معان لكن بإرادة التكلم وليس بدلالة اللغة . وظنى بهما أنهما يريدان تصيير تلك الإرادة

(١) محمد بن علي البصرى الشافى المعتزلى المتوفى سنة ٤٣٩ له كتاب المتمد في أصول الفقه .

إلى أنها دلالة من مستتبعات التراكيب لأنها دلالة عقلية لا تحتاج إلى علاقة وقرينة ،
كدلالة المجاز والاستعارة .

والحق أن المشترك يصح إطلاقه على عدة من معانيه جميعا أو بعضا إطلاقا لغويا، فقال
قوم هو من قبيل الحقيقة ونسب إلى الشافعي وأبي بكر الباقلاني وجمهور المعتزلة . وقال
قوم هو المجاز وجزم ابن الحاجب بأنه مراد الباقلاني من قوله في كتاب التقريب والإرشاد
إن المشترك لا يحمل على أكثر من معنى إلا بقرينة ، ففهم ابن الحاجب أن القرينة من علامات
المجاز وهذا لا يستقيم لأن القرينة التي هي من علامات المجاز هي القرينة المانعة من إرادة
المعنى الحقيقي وهي لا تتصور في موضوعنا ؛ إذ معاني المشترك كلها من قبيل الحقيقة وإلا
لاقتضت حقيقة المشترك فارتفع الموضوع من أصله . وإنما سها أصحاب هذا الرأي عن الفرق
بين قرينة إطلاق اللفظ على معناه المجازي وقرينة إطلاق المشترك على عدة من معانيه ، فإن
قرينة المجاز مانعة من إرادة المعنى الحقيقي وقرينة المشترك معينة للمعاني المرادة كالأو
بعضا .

وثمة قول آخر لا يبنى الالتفات إليه وإنما نذكره استيعابا لأراء الناظرين في هذه
المسألة ، وهو صحة إطلاق المشترك على معانيه في النفي وعدم صحة ذلك في الإيجاب ، ونسب
هذا القول إلى برهان على المرغيناني الفقيه الحنفي صاحب كتاب الهداية في الفقه ، ومثاره
في ما أحسب اشتباه دلالة اللفظ المشترك على معانيه بدلالة النكرة الكلية على أفرادها
حيث تفيد العموم إذا وقعت في سياق النفي ولا تفيده في سياق الإثبات .

والذي يجب اعتباره أن يحمل المشترك في القرآن على ما يحتمله من المعاني سواء في ذلك
اللفظ المفرد المشترك ، والتركيب المشترك بين مختلف الاستعمالات ، سواء كانت المعاني
حقيقية أو مجازية، محضة أو مختلفة . مثال استعمال اللفظ المفرد في حقيقته ومجازه قوله تعالى
« أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنَّجُومُ
وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ » فالسجود له معنى حقيقي وهو وضع الجبهة
على الأرض ومعنى مجازي وهو التعظيم ، وقد استعمل فعل يسجد هنا في معنييه المذكورين
لا محالة . وقوله تعالى « وَيَسْطُورُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتُهُمْ بِالسُّوءِ » فبسط الأيدي
حقيقة في مدّها للضرب والسلب ، وبسط الألسنة مجاز في عدم إمساكها عن القول البذيء

وقد استعمل هنا في كلا معنييه . ومثال استعمال المركب المشترك في معنييه قوله تعالى « وَبَلِّغْ لِلْمُطَفِّفِينَ » فركب ويل له يستعمل خبرا ويستعمل دعاء ، وقد حمله المفسرون هنا على كلا المعنيين .

وعلى هذا القانون يكون طريق الجمع بين المعاني التي يذكرها المفسرون ، أو ترجيح بعضها على بعض ، وقد كان المفسرون غافلين عن تأصيل هذا الأصل فلذلك كان الذي يرجح معنى من المعاني التي يحتملها لفظ آية من القرآن ، يجعل غير ذلك المعنى مُلغى . ونحن لا نتابعهم على ذلك بل نرى المعاني المتعددة التي يحتملها اللفظ بدون خروج عن مهبع الكلام العربي البليغ ، معاني في تفسير الآية . فنحن في تفسيرنا هذا إذا ذكرنا معنيين فصاعدا فذلك على هذا القانون . وإذا تركنا معنى مما حمل بعض المفسرين عليه في آيات من القرآن فليس تركنا إياه دالا على إبطاله ، ولكن قد يكون ذلك لترجُّح غيره ، وقد يكون اكتفاء بذكره في تفاسير أخرى تجنبنا للإطالة ، فإن التفاسير اليوم موجودة بين يدي أهل العلم لا يعوزهم استقراؤها ولا تمييز حاملها متى جروا على هذا القانون .

المقدمة العاشرة

في إعجاز القرآن

لم أر غرضا تناضلت له سهام الأفهام . ولا غاية تسابقت إليها جياذ المهم فرجعت دونها حسرى . واقتنعت بما بلغت من ضيابة نَزْرًا . مثل الخوض في وجوه إعجاز القرآن فإنه لم يزل شغل أهل البلاغة الشاغل . وموردها للممول والناهل . ومُعَلَى سبَابِهَا للنديم والواغل ، ولقد سبق أن أَلَفَ علمُ البلاغة مشتتملا على نماذج من وجوه إعجازه . والفرقة بين حقيقته ومجازه . إلا أنه باحث عن كل خصائص الكلام العربي البليغ ليكون معيارا للنقد أو آله للصنع . ثم لِيُظْهَرَ من جراء ذلك كيف تَفَوَّقَ القرآن على كل كلام بليغ بما توفر فيه من الخصائص التي لا تجتمع في كلام آخر للبلغاء حتى عجز السابقون واللاحقون منهم عن الإتيان بمثله . قال أبو يعقوب السكاكي في كتاب المفتاح « واعلم أنى مهدت لك في هذا العلم قواعدتى بنيت عليها أعجب كل شاهد بناؤها . واعترف لك بكل الحدق في البلاغة أنباؤها - إلى أن قال - ثم إذا كنت ممن ملك الذوق وتصفح كلام رب العزة . أطلعتك على ما يُوردك موارد العزة . وكشفت عن وجه إعجازه القناع » اه .

فأما أنا فأردت في هذه المقدمة أن أُلِمَّ بك أيها المتأمل الإمامة ليست لحظة طيف . ولا هي كإقامة المنتجع في المربع حتى يظله الصيف . وإنما هي لمحة ترى منها كيف كان القرآن معجزا وتنبصر منها نواحي إعجازه وما أنا بمستقص دلائل الإعجاز في آحاد الآيات والسور . فذلك له مصنفاته وكل صغير وكبير مستطر . ثم ترى منها بلاغة القرآن ولطائف أدبه التي هي فتح لفنون رائعة من أدب لغة العرب حتى ترى كيف كان هذا القرآن فَتَحَ بَصَارًا ، وَفَتَحَ عَقُولًا ، وَفَتَحَ مَمَالِكًا ، وَفَتَحَ أَدَبَ غَضَّ ارْتَقَى بِهِ الْأَدَبُ الْعَرَبِيُّ مَرْتَقَى لَمْ يَبْلُغْهُ أَدَبُ أُمَّةٍ مِنْ قَبْلِهِ . وكنت أرى الباحثين ممن تقدمنى يخلطون هذين الغرضين خلطًا ، وربما أهملوا معظم الفن الثاني، وربما أهملوا به الإمامة وخلطوه بقسم الإعجاز وهو الذي يحق أن يكون البحث فيه من مقدمات علم التفسير ، ولعلك تجد في هذه المقدمة أصولًا ونكتًا أغفلها من تقدموا ممن تكلموا في إعجاز القرآن مثل الباقلاني ، والرَّمَّانِي ، وعبد القاهر ، والخطَّابِي ، وعياضٍ ، والسكاكي ، فكونوا منها بالمرصاد ، وأفلتوا عنها

كما يفلى عن النار الرماد . وإن علاقة هذه المقدمة بالتفسير هي أن مفسر القرآن لا يعد تفسيره لمعاني القرآن بالنفا حد الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملا على بيان دقائق من وجوه البلاغة في آية المفسرة بمقدار ما تسمو إليه المهمة من تطويل واختصار، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما في آى القرآن من طرق الاستعمال العربى وخصائص بلاغته وما فاقت به آى القرآن في ذلك حسبما أشرنا إليه في المقدمة الثانية لثلا يكون المُفسر حين يُعرض عن ذلك بمنزلة المترجم لا بمنزلة المُفسر .

فمن أعجب ما نراه خلوّ معظم التفاسير عن الاهتمام بالوصول إلى هذا الغرض الأسمى لإاعيون التفاسير ، فن مقل مثل معانى القرآن لأبى إسحاق الزجاج ، والمحرر الوجيز للشيخ عبد الحق بن عطية الأندلسى ، ومن أكثر مثل الكشاف . ولا يعذر في الخلو عن ذلك إلا التفاسير التى نحت ناحية خاصة من معانى القرآن مثل أحكام القرآن ، على أن بعض أهل الهمم العلية من أصحاب هذه التفاسير لم يهمل هذا العلق النفيس كما يصف بعض العلماء كتاب أحكام القرآن لإسماعيل بن إسحاق بن حمّاد المالكي البغدادي ، وكما نراه في مواضع من أحكام القرآن لأبى بكر بن العربي .

ثم إن العناية بما نحن بصده من بيان وجوه إعجاز القرآن إنما نبعت من مُحْتَرَن أصل كبير من أصول الإسلام وهو كونه المعجزة الكبرى للنبي صلى الله عليه وسلم ، وكونه المعجزة الباقية ، وهو المعجزة التى تحدى بها الرسول معانديه تحدّياً صريحاً . قال تعالى « وقالوا لو لا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين . أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم » ولقد تصدى للاستدلال على هذا أبو بكر الباقلانى فى كتاب له سماه أو سُمى « إعجاز القرآن » وأطال ، وخلاصة القول فيه أن رسالة نبينا عليه الصلاة والسلام بنيت على معجزة القرآن وإن كان قد أئد بعد ذلك بمعجزات كثيرة إلا أن تلك المعجزات قامت فى أوقات وأحوال ومع ناس خاصة وتُقل بعضها متواترا وبمضها نُقل نُقلًا خاصا ، فأما القرآن فهو معجزة عامة ، ولزوم الحججة به باق من أول ورودها إلى يوم القيامة ، وإن كان يُعلم وجهُ إعجازه من عجز أهل العصر الأوّل عن الإتيان بمثله فيغنى ذلك عن نظر مُجدّد ، فكذلك عجز أهل كل عصر من العصور التالية عن النظر فى حال عجز أهل العصر الأوّل ، ودليل ذلك متواتر من نص القرآن فى عدة آيات تتحدى

العرب بأن يأتوا بسورة مثله ، وبعشر سور مثله مما هو معلوم ، ناهيك أن القرآن نادى بأنه ممعجز لهم ، نحو قوله تعالى « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار » الآية فإنه سهل وسجل : سهل عليهم أن يأتوا بمثل سورة من سوره ، وسجل عليهم أنهم لا يفعلون ذلك أبدا ، فكان كما سجل ، فالتحدى متواتر وعجز المتحدّين أيضا متواتر بشهادة التاريخ إذ طالت مدتهم في الكفر ولم يقيموا الدليل على أنهم غير عاجزين ، وما استطاعوا الإتيان بسورة مثله ثم عدلوا إلى المقاومة بالقوة .

قال الله تعالى « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار » الآية من سورة البقرة .

وقال « قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين » (سورة يونس) وقال « أم يقولون افتراه قل فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين فإن لم يستجيبوا لكم فاعلموا أنما أنزل بعلم الله » (سورة هود) .

فعجز جميع المتحدّين عن الإتيان بمثل القرآن أمر متواتر بتواتر هذه الآيات بينهم وسكوتهم عن المعارضة مع توفر دواعيهم عليها .

وقد اختلف العلماء في تعليل عجزهم عن ذلك فذهبت طائفة قليلة إلى تعليله بأن الله صرفهم عن معارضة القرآن فسلبهم المقدرة أو سلبهم الداعي ، لتقوم الحجّة عليهم بمرأى ومسمع من جميع العرب . ويعرف هذا القول بالصرف كما في المواقف للعضد والمقاصد للتفتزاني (ولعلها بفتح الصاد وسكون الراء وهي مرة من الصرف وصغ بصيغة المرة للإشارة إلى أنها صرف خاص فصارت كالعلم بالغلبة) ولم ينسبوا هذا القول إلا إلى الأشعري فيما حكاه أبو الفضل عياض في الشفاء وإلى النظام والشريف المرتضى وأبي إسحاق الاسفرائيني فيما حكاه عنهم عضد الدين في المواقف ، وهو قول ابن حزم صرح به في كتاب الفصل (ص 7 جز 3) (ص 184 جز 2) وقد عزاها صاحب المقاصد في شرحه إلى كثير من المعتزلة .

وأما الذي عليه جمهرة أهل العلم والتحقيق واقتصر عليه أئمة الأشعرية وإمام

الحرمين وعليه الجاحظ وأهل العربية كما في المواقف ، فالتعليل لعجز المتحدّين به بانه بلوغ القرآن في درجات البلاغة والفصاحة مبلغا تعجز قدرة بلغاء العرب عن الإتيان بمثله ، وهو الذي نعمده ونسير عليه في هذه المقدمة العاشرة .

وقد بدا لي دليل قوي على هذا وهو بقاء الآيات التي نسخ حكمها وبقيت متلوة من القرآن ومكتوبة في المصاحف فإنّها لما نسخ حكمها لم يبق وجه لبقاء تلاوتها وكتبتها في المصاحف إلاّ ما في مقدار مجموعها من البلاغة بحيث يلثم منها مقدار ثلاث آيات متحدّى بالآيات بمثلها مثال ذلك آية الوصية في سورة العقود .

وإنما وقع التحدّى بسورةٍ أى وإن كانت قصيرةً دون أن يتحداهم بعدد من الآيات لأن من أفانين البلاغة ما مرّجه إلى مجموع نظم الكلام وصوغه بسبب الغرض الذي سيق فيه من فوائج الكلام وخواتمه ، وانتقال الأغراض ، والرجوع إلى الغرض ، وفنون الفصل ، والإيجاز والإطناب ، والاستطراد والاعتراض ، وقد جعل شرف الدين الطيّبي^(١) هذا هو الوجه لإيقاع التحدّى بسورة دون أن يجعل بعدد من الآيات .

وإذ قد كان تفصيل وجوه الإعجاز لا يحصره التأمّل كان علينا أن نضبط معاقدها التي هي ملاكها، فترى ملاك وجوه الإعجاز راجعا إلى ثلاث جهات :

الجهة الأولى بلوغه الغاية القصوى مما يمكن أن يبلغه الكلام العربي البليغ من حصول كينيات في نظمه مفيدة معاني دقيقة ونكتا من أغراض الخاصة من بلغاء العرب مما لا يفيد أصل وضع اللغة ، بحيث يكثّر فيه ذلك كثرة لا يدانيها شيء من كلام البلغاء من شعرائهم وخطبائهم .

الجهة الثانية ما أبدع القرآن من أفانين التصرف في نظم الكلام مما لم يكن معهودا في أساليب العرب ، ولكنه غير خارج عما تسمح به اللغة .

الجهة الثالثة ما أودع فيه من المعاني الحكيمية والإشارات إلى الحقائق العقلية والعلمية مما لم تبلغ إليه عقول البشر في عصر نزول القرآن وفي عصور بعده متفاوتة ، وهذه الجهة أغفلها المتكلمون في إعجاز القرآن من علمائنا مثل أبي بكر الباقلاني والقاضي عياض .

(١) اسمه على الأصح الحسين، وقيل: الحسن بن محمد الطيّبي بكسر الطاء وسكون الياء، الشافعي المتوفى

وقد عد كثير من العلماء من وجوه إعجاز القرآن ما يعد جهة رابعة هي ما انطوى عليه من الأخبار عن المعجيات مما دل على أنه منزل من علام الغيوب ، وقد يدخل في هذه الجهة ما عده عياض في الشفاء وجهاً رابعاً من وجوه إعجاز القرآن وهو ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة مما كان لا يعلم منه القصة الواحدة إلا الفذ من أخبار أهل الكتاب ، فهذا معجز للعرب الأمين خاصة وليس معجزاً لأهل الكتاب ؛ وخاصٌ ثبوت إعجازه بأهل الإنصاف من الناظرين في نشأة الرسول صلى الله عليه وسلم وأحواله، وليس معجزاً للمكابرين فقد قالوا إنما يعلمه بشر .

فإعجاز القرآن من الجهتين الأولى والثانية متوجه إلى العرب ، إذ هو معجز لفصحائهم وخطبائهم وشعرائهم مباشرة ، ومعجز لعامتهم بواسطة إدراكهم أن معجز مقارعيه عن معارضته مع توفر الدواعي عليه هو برهان ساطع على أنه تجاوز طاقة جميعهم . ثم هو بذلك دليل على صدق المنزل عليه لدى بقية البشر الذين بلغ إليهم صدق عجز العرب بلوغاً لا يُستطاع إنكاره لمعاصريه بتواتر الأخبار ، ولمن جاء بعدهم بشواهد التاريخ . فإعجازه للعرب الحاضرين دليل تفصيلي ، وإعجازه لغيرهم دليل إجمالي .

ثم قد يشارك خاصة العرب في إدراك إعجازه كل من تعلم لغتهم ومارس بليغ كلامهم وآدابهم من أئمة البلاغة العربية في مختلف العصور ، وهذا معنى قول السكاكي في الفتح مخاطباً للناظر في كتابه « مُتَوَسَّلاً بِذَلِكَ (أى بمعرفة الخصائص البلاغية التي هو بصدد الكلام عليها إلى أن تتأق في وجه الإعجاز في التنزيل منتقلاً مما أجمله عجز المتحدثين به عندك إلى التفصيل » .

والقرآن معجز من الجهة الثالثة للبشر قاطبة إعجازاً مستمراً على ممر العصور ، وهذا من جملة ما شمله قول أئمة الدين : إن القرآن هو المعجزة المستمرة على تعاقب السنين ، لأنه قد يُدرك إعجازه العقلاء من غير الأمة العربية بواسطة ترجمة معانيه التشريعية والحكومية والعلمية والأخلاقية ، وهو دليل تفصيلي لأهل تلك المعاني وإجمالي لمن تبغته شهادتهم بذلك . وهو من الجهة الرابعة - عند الذين اعتبروها زائدة على الجهات الثلاث - معجز لأهل عصر نزوله إعجازاً تفصيلياً ، ومعجز لمن يجيء بعدهم ممن يبلغه ذلك بسبب تواتر نقل القرآن ، وتعيين صرف الآيات المشتمة على هذا الإخبار إلى ما أريد منها .

هذا ملاك الإعجاز بحسب ما انتهى إليه استقراؤنا إجمالاً ، ولنأخذ في شيء من تفصيل ذلك وتمثيله .

فأما الجهة الأولى فرجعها إلى ما يُسمّى بالطرف الأعلى من البلاغة والفصاحة ، وهو المصطلح على تسميته حدّ الإعجاز ، فلقد كان منتهى التنافس عند العرب بمقدار التفوق في البلاغة والفصاحة ، وقد وصف أئمة البلاغة والأدب هذين الأمرين بما دُوّن له علماً المعاني والبيان ، وتصدّوا في خلال ذلك للموازنة بين ما ورد في القرآن من ضروب البلاغة وبين أبلغ ما حفظ عن العرب من ذلك مما عدّ في أقصى درجاتها . وقد تصدى أمثال أبي بكر الباقلاني وأبي هلال العسكري وعبد القاهر والسكاكي وابن الأثير ، إلى الموازنة بين ما ورد في القرآن وبين ما ورد في بليغ كلام العرب من بعض فنون البلاغة بما فيه مقنع للمتملّ ، ومثل للمتملّ . وليس من حظ الواصف إعجاز القرآن وصفا إجماليا كصنعنا ههنا أن يصف هذه الجهة وصفا مفصلا لكثرة أفانينها ، فحسبنا أن نحيل في تحصيل كلياتها وقواعدها على الكتب المجمعولة لذلك مثل دلائل الإعجاز ، وأسرار البلاغة ، والقسم الثالث فما بده من المفتاح ، ونحو ذلك ، وأن نحيل في تفاصيلها الواصفة لإعجاز آي القرآن على التفاسير المؤلّفة في ذلك وعمدتها كتاب الكشاف للعلامة الزمخشري ، وما سنستنبطه ونتكره في تفسيرنا هذا إن شاء الله ، غير أني ذاكر هنا أصولا لنواحي إعجازه من هذه الجهة وبخاصة ما لم يذكره الأئمة أو أجملوا في ذكره .

وحسبنا هنا الدليل الاجمالي وهو أن الله تعالى تحدى بلغائهم أن يأتوا بسورة من مثله فلم يتعرض واحد إلى معارضته ، اعترافا بالحق وربّياً بأنفسهم عن التعريض بالنفس إلى الافتضاح ، مع أنهم أهل القدرة في أفانين الكلام نظما ونثرا ، وترغيبا وزجرا ، قد خصّوا من بين الأمم بقوة الذهن وشدة الحافظة وفصاحة اللسان وتبيان المعاني ، فلا يستصعب عليهم سابق من المعاني ، ولا يجمع بهم عسير من المقامات .

قال عياض في الشفاء : « فلم يزل يُقرّعهم النبي صلى الله عليه وسلم أشدّ التقريع ويوبخهم غاية التوبيخ ويُسّفّه أحلامهم ويحطّ أعلامهم وهم في كل هذا ناكضون عن معارضته محجمون عن مماثلته ، يخادعون أنفسهم بالتكذيب والإغراء بالافتراء ، وقولهم : إن هذا إلا سحر يُؤثر - وسحرٌ مستمرّ - وإفكٌ افتراء - وأساطيرُ الأولين . وقد قال تعالى : فإن لم

تفعلوا ولن تفعلوا ، فما فعلوا ولا قدروا ، ومن تعاطى ذلك من سخفائهم كمُسَيْلَمَةَ كَشِفَ عَوَارِهِ لَجِيمِهِمْ . وَلَمَّا سَمِعَ الْوَلِيدُ بْنُ الْغَيْرَةِ قَوْلَهُ تَعَالَى : « إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ » الْآيَةَ قَالَ : « وَاللَّهِ إِنَّ لَهُ لَحَلَاوَةً وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً » ، وَإِنَّ أَسْفَلَ كَمُغْدِقٍ وَإِنَّ أَعْلَاهُ كَمُثِيرٍ وَمَا هُوَ بِكَلَامِ بَشَرٍ . وَذَكَرَ أَبُو عُبَيْدَةَ أَنَّ أَعْرَابِيًّا سَمِعَ رَجُلًا يَقْرَأُ « فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ » فَسَجَدَ وَقَالَ : سَجَدْتُ لِفَصَاحَتِهِ ، وَكَانَ مَوْضِعَ التَّأْثِيرِ فِي هَذِهِ الْجُمْلَةِ هُوَ كَلِمَةُ اصْدَعْ فِي إِبَانَتِهَا عَنِ الدَّعْوَةِ وَالْجَهْرِ بِهَا وَالشَّجَاعَةِ فِيهَا ، وَكَلِمَةُ بِمَا تُؤْمَرُ فِي إِيجَازِهَا وَجَمْعِهَا . وَسَمِعَ آخَرَ رَجُلًا يَقْرَأُ « فَلَمَّا اسْتَيْسَأَسُوا مِنْهُ خَلَصُوا نَجِيًّا » فَقَالَ : أَتَمْنَى أَنْ مَخْلُوقًا لَا يَقْدِرُ عَلَى مِثْلِ هَذَا الْكَلَامِ . وَكَوْنُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَحَدَّى بِهِ وَأَنَّ الْعَرَبَ عَجَزُوا عَنْ مَعَارَضَتِهِ مِمَّا عَلِمَ بِالضَّرُورَةِ إِجْمَالًا وَتَصَدَّى أَهْلَ عِلْمِ الْبَلَاغَةِ لِتَفْصِيلِهِ ، قَالَ السَّكَاكِيُّ فِي الْمِفْتَاحِ : « وَاعْلَمْ أَنَّ شَأْنَ الْإِعْجَازِ عَجِيبٌ يُدْرِكُ وَلَا يُمْكِنُ وَصْفُهُ ، كَاسْتِقَامَةِ الْوِزْنِ تُدْرِكُ وَلَا يُمْكِنُ وَصْفُهَا ، أَوْ كَلَمَلِ الْمَلَاةِ . وَمُدْرِكُ الْإِعْجَازِ عِنْدِي هُوَ الذُّوقُ لَيْسَ إِلَّا . وَطَرِيقُ اكْتِسَابِ الذُّوقِ طَوْلُ خِدْمَةِ هَذَيْنِ الْعَلَمَيْنِ (الْمَعَانِي وَالْبَيَانَ) نَعْمَ لِلْبَلَاغَةِ وَجُوهٌ مُتَلَثِّمَةٌ رُبَّمَا تَيْسَّرَتْ إِطَاةُ اللَّثَامِ عَنْهَا لِتُجَلِّيَ عَلَيْكَ ، أَمَا نَفْسٌ وَجْهَ الْإِعْجَازِ فَلَا » اهـ .

قال التفتراني « يعني أن كل ما ندرکه بقولنا في غالب الأمر تتمكن من التعبير عنه ، والإعجازُ ليس كذلك لأننا نعلم قطعا من كلام الله أنه بحيث لا تمكن للبشر معارضةً والإتيانُ بمثله ولا يماثله شيء من كلام فصحاء العرب مع أن كلماته كلماتُ كلامهم ، وكذا هيئاتُ تراكيبه ، كما أنا نجد كلاما نعلم قطعا أنه مستقيم الوزن دون آخر ، وكما أنا ندرک من أحد كون كل عضو منه كما ينبغي وآخر كذلك أو دون ذلك ، لكن فيه شيء نسميه الملاحة ولا نعرف أنه ما هو ، وليس مدرک الإعجاز عند المصنف سوى الذوق وهو قوة إدراكية لها اختصاص بإدراك لطائف الكلام ووجوه محاسنه الخفية ، فإن كان حاصلا بالفطرة فذاك وإن أريد اكتسابه فلا طريق إليه سوى الاعتناء بعلم المعاني والبيان وطول ممارستهما والاشتغال بهما ، وإن جمع بين الذوق الفطري وطول خدمة العالمين فلا غاية وراءه ، فوجه الإعجاز أمر من جنس البلاغة والفصاحة لا كإذهب إليه النظام وجمع من المعنزة أن إعجازه بالصرفة بمعنى أن الله صرف العرب عن معارضته وسلب قدرتهم عليها ، ولا كما ذهب إليه جماعة من أن إعجازه بمخالفة أسلوبه لأساليب كلامهم من الأشعار والخطب والرسائل لاسيا في المقاطع

مثل يؤمنون وينفبون ويعلمون (قال السيد لاسيا في مطالع السور ومقاطع الآي) أو سلامته من التناقض (قال السيد مع طوله جدا) أو باشتهاله على الإخبار بالمغيبات والكل فاسد. اه وقال السيد: الجرجاني فهذه أقوال خمسة في وجه الإعجاز لا سادس لها .

وقال السيد أراد المصنف أن الإعجاز نفسه وإن لم يمكن وصفه وكشفه بحيث يدرك به لكن الأمور المؤدية إلى ككون الكلام معجزا أعنى وجوه البلاغة قد تحتجب فربما تيسر كشفها ليتقوى بذلك ذوق البليغ على مشاهدة الإعجاز .

يريد السيد بهذا الكلام إبطال التدافع بين قول صاحب المفتاح : يُدرك ولا يمكن وصفه إذ نقي الإمكان ، وبين قوله نعم للبلاغة وجوه مثلثة ربما تيسرت إماطة اللثام عنها ، فائتت تيسر وصف وجوه الإعجاز ، بأن الإعجاز نفسه لا يمكن كشف القناع عنه ، وأما وجوه البلاغة فيمكن كشف القناع عنها .

واعلم أنه لاشك في أن خصوصيات الكلام البليغ ودقائقه مرادة لله تعالى في كون القرآن معجزا وملحوظة للمتحدّين به على مقدار ما يبلغ اليه بيان الميّن . وان إشارات كثيرة في القرآن تلفت الأذهان لذلك ويحضرني الآن من ذلك أمور : أحدها ما رواه مسلم والأربعة عن أبي هريرة قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - « قال الله تعالى : قسمت الصلاة (أي سورة الفاتحة) بيني وبين عبدي نصفين ولعبي ما سأل . فإذا قال العبد : الحمد لله رب العالمين ، قال الله تعالى : حمّدي عبدي . وإذا قال : الرحمان الرحيم ، قال الله تعالى أثنى علي عبدي . وإذا قال : مالك يوم الدين ، قال : مجدي عبدي ، وقال مرة : فوض الي عبدي - فإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال : هذا بيني وبين عبدي ولعبي ما سأل ، فإذا قال : اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، قال : هذا لعبدي ولعبي ما سأل .

ففي هذا الحديث تنبيه على ما في نظم فاتحة الكتاب من خصوصية التقسيم إذ قسم الفاتحة ثلاثة أقسام . وحسن التقسيم من المحسنات البديعية . مع ما تضمنته ذلك التقسيم من محسن التخلص في قوله « فإذا قال : إياك نعبد وإياك نستعين ، قال : « هذا بيني وبين عبدي » إذ كان ذلك مزيجا من القسمين الذي قبله والذي بعده .

وفي القرآن مراعاة النجيس في غير ما آية والتجنيس من المحسنات ، ومنه قوله تعالى « وهم ينهون عنه وينأون عنه » .

وفيه التنبيه على محسن المطابقة كقوله « فَإِنَّهُ يَضَلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ » .
والتنبيه على ما فيه من تمثيل كقوله تعالى « وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا
الْعَالِمُونَ - وقوله - ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون » .

ولذا فتحن نحاول تفصيل شيء مما أحاط به علمنا من وجوه الإعجاز :

رى من أفانين الكلام الالتفات وهو نقل الكلام من أحد طرق التكلم أو الخطاب
أو الغيبة إلى طريق آخر منها . وهو بمجرد معدود من الفصاحة ، وسماه ابن جني شجاعة
العربية لأن ذلك التغيير يجد نشاط السامع فإذا انضم إليه اعتبار لطيف يناسب الانتقال إلى
ما انتقل إليه صار من أفانين البلاغة وكان معدودا عند بلغاء العرب من النفائس ، وقد جاء منه
في القرآن ما لا يحصى كثرة مع دقة المناسبة في الانتقال .

وكان للتشبيه والاستعارة عند القوم المكان القصي والقدر العلى في باب البلاغة ، وبه
فاق امرؤ القيس ونُبِئت سمعته ، وقد جاء في القرآن من التشبيه والاستعارة ما أعجز العرب
كقوله « واشتعل الرأس شيبا » وقوله « واخضض لهما جناح الذل » وقوله « وآية لهم الليل
نسلخ منه النهار » وقوله تعالى « ابلغى ماءك » وقوله « صبغة الله » إلى غير ذلك من وجوه
البديع .

ورأيت من محاسن التشبيه عندهم كمال الشبه ، ورأيت وسيلة ذلك الاحتراس وأحسنه
ما وقع في القرآن كقوله تعالى « فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير
طعمه وأنهار من حمر لذة للشاربين » احتراس عن كراهة الطعام « وأنهار من عسل
مصفى » احتراس عن أن تتخلله أقداء من بقايا نخله .

وانظر التمثيلية في قوله تعالى « أَيَوَّدُ أَحَدُكُمْ أَنَّ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ
تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ . الآية » فيه إتمام جهات كمال تحسين التشبيه لإظهار أن الحسرة على
تلفها أشد . وكذا قوله تعالى « مثل نوره كمشكاة - إلى قوله - يكاد زيتها يضيء » فقد ذكر
من الصفات ، والأحوال ما فيه مزيد وضوح المقصود من شدة الضياء ، وما فيه تحسين
الشبه وترينه بتحسين شبيهه ، وأين من الآيتين قول كعب .

شُجَّتْ يَدِي شَبَمٍ مِنْ مَاءٍ مَحْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَضْحَى وَهُوَ مَشْمُولٌ
تَنْفَى الرِّيحُ الْقَدَى عَنْهُ وَأَفْرَطَهُ مِنْ صَوْبِ سَارِيَةٍ بِيضُ يَمَالِيلُ

إن نظم القرآن مبنى على وفرة الإفادة وتمدد الدلالة ، فجُمِّل القرآن لها دلالتها الوضعية التركيبية التي يشار إليها فيها الكلام العربي كله ، ولها دلالتها البلاغية التي يشار إليها في مُجْمَلِهَا كلامُ البلقاء ولا يصل شيء من كلامهم إلى مَبْلَغِ بِلَاغَتِهَا .
ولها دلالتها المَطْوِيَّةُ وهي دلالة ما يُذَكَّرُ على ما يُقَدَّرُ اعتماداً على القرينة ، وهذه الدلالة قليلة في كلام البلقاء وكثرت في القرآن مثل تقدير القول وتقدير الموصوف وتقدير الصفة .
ولها دلالة مواقع جُمْلِهِ بِحَسَبِ ما قَبْلَهَا وما بَعْدَهَا ، ككون الجملة في موقع العلة لكلام قبلها ، أو في موقع الاستدراك ، أو في موقع جوابِ سُؤالٍ ، أو في موقع تعريض أو نحوه . وهذه الدلالة لا تَتَأَنَّى في كلام العرب لقصر أغراضه في قصائدهم وخطبهم بخلاف القرآن ، فإنه لما كان من قبيل التذكير والتلاوة سَمَّحَتْ أغراضه بالإطالة ، وبذلك الإطالة تَأَنَّى تعدد مواقع الجمل والأغراض .

مثال ذلك قوله تعالى « وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَلَتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ - بقده قوله - أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتِهِمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ » فإن قوله « وَخَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ إِلَى آخِرِهِ مَفِيدٌ بِتَرَاكِيْبِهِ فَوَائِدٌ مِنَ التَّعْلِيمِ وَالتَّذْكِيرِ ، وَهُوَ لَوْ قَوَّعَهُ عَقِبَ قَوْلِهِ « أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ » وَاقِعَ مَوْقِعَ الدَّلِيلِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَسْتَوِي مِنْ عَمَلِ السَّيِّئَاتِ مَعَ مَنْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فِي نَعِيمِ الْآخِرَةِ .

وإنَّ للتقديم والتأخير في وضع الجمل وأجزائها في القرآن دقائق عجيبة كثيرة لا يحاط بها وسننبه على ما يلوح منها في مواضعه إن شاء الله . وإليك مثلاً من ذلك يكون لك عوناً على استجلاء أمثاله . قال تعالى « إِنْ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا لِلطَّاغِينَ مَابًا - إِلَى قَوْلِهِ - إِنْ لِّلْمُتَّقِينَ مَفَازًا حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا - إِلَى قَوْلِهِ - وَكَأْسًا دِهَاقًا لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا » فكان للابتداء بذكر جهنم ما يفسر المفاز في قوله « إِنْ لِّلْمُتَّقِينَ مَفَازًا » أَنَّهُ الْجَنَّةُ لِأَنَّ الْجَنَّةَ مَكَانٌ فَوْزٌ . ثُمَّ كَانَ قَوْلُهُ « لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَّابًا » مَا يَحْتَمِلُ لُضْمِيرَ (فِيهَا) مِنْ قَوْلِهِ « لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا » أَنْ يَعُودَ إِلَى « كَأْسًا دِهَاقًا » وَتَكُونَ (فِي) لِلظَّرْفِيَّةِ الْمَجَازِيَّةِ أَيِ الْمَلَابَسَةِ أَوْ السَّبِيْبَةِ أَيِ لَا يَسْمَعُونَ فِي مَلَابَسَةِ شَرْبِ الْكَأْسِ مَا يَعْتَرِي شَارِبِيهَا

في الدنيا من اللغو واللجاج ، وان يعود إلى (مفازا) بتأويله باسم مؤنث وهو الجنة وتكون (في) للطرفية الحقيقية أي لا يسمعون في الجنة كلاما لافائدة فيه ولا كلاما مؤذيا . وهذه المعاني لا يتأتى جميعها إلا بجمل كثيرة لو لم يقدم ذكر جهنم ولم يعقب بكلمة (مفازا) . ولم يؤخر (وكأسا دهاقا) ولم يعقب بجملة « لا يسمعون فيها لغوا » الخ .

ومما يجب التنبيه له أن مراعاة المقام في أن يُنظَّم الكلام على خصوصيات بلاغية هي مراعاة من مقومات بلاغة الكلام وخاصة في إيجاز القرآن، فقد تشتمل آية من القرآن على خصوصيات تتساءل نفس المُفسِّر عن دواعيها وما يقتضياها فيتصدى لتطلب مقتضيات لها ربما جاء بها متكلفّة أو مَغصُوبة ، ذلك لأنه لم يلتفت إلا إلى مواقع ألفاظ الآية، في حال أن مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها الآية ، مثال ذلك قوله تعالى في سورة المجادلة « أولئك حزب الشيطان ألا إن حزب الشيطان هم الخاسرون » ثم قوله « أولئك حزب الله ألا إن حزب الله هم المفلحون » فقد يخفى مقتضى اجتلاب حرف التنبيه في افتتاح كلتا الجملتين فيأوى المفسر إلى تطلُّب مقتضيه ويأتي بمقتضيات عامة مثل أن يقول: التنبيه للاهتمام بالخبر ، ولكن إذا قدرنا أن الآيتين نزلتا بمسمع من المنافقين والمؤمنين جميعا علمنا أن اختلاف حرف التنبيه في الأولى لمراعاة إيقاظ فريق المنافقين والمؤمنين جميعا فالأولون لأنهم يتظاهرون بأنهم ليسوا من حزب الشيطان في نظر المؤمنين إذ هم يتظاهرون بالإسلام فكان الله يقول قد عرفنا دخالكم ، وثاني الفريقين وهم المؤمنون نهبوا لأنهم غافلون عن دخال الآخرين فكانه يقول لهم تيقظوا فإن الذين يتولون أعداءكم هم أيضا عدوكم لأنهم حزب الشيطان والشيطان عدو الله وعدو الله عدوكم ! واجتلاب حرف التنبيه في الآية الثانية لتنبيه المنافقين إلى فضيلة المسلمين لعلمهم يرغبون فيها فيرعون عن النفاق ، وتنبيه المسلمين إلى أن حولهم فريقا ليسوا من حزب الله فليسوا بمفلحين ليتوسموا أحوالهم حق التوسم فيحذروهم .

ومرجع هذا الصنف من الإعجاز إلى ما يسمّى في عرف علماء البلاغة بالنكت البلاغية فإنّ بلغاءهم كان تنافسهم في وفرة إبداع الكلام من هذه النكت ، وبذلك تفاضل بلغاؤهم ، فلما سمعوا القرآن اتنالت على كل من سمعه من بلغائهم من النكت التي تفظن لها ما لم يجد من قدرته قبلاً بمثله . وأحسب أن كل بليغ منهم قد فكر في الاستعانة بزملائه

من أهل اللسان فلم ألاّ مَبْلَغَ بهم إلى التظاهر على الإتيان بمثل القرآن فيما عهده كل واحد من ذوق زميله ، هذا كله بحسب ما بلغت إليه قريحة كل واحد ممن سمع القرآن منهم من التفتن إلى نكت القرآن وخصائصه .

وراء ذلك نُكَّتْ لا يتفتن إليها كل واحد ، وأحسب أنهم تأمروا وتدارسوا بينهم في نواديبهم أمر تحدى الرسول إياهم بمعارضة القرآن وتواصفوا ما اشتملت عليه بعض آياته العالقة بحوافظهم وأسماعهم من النكت والخصائص وأوقف بعضهم بعضا على ما لاح له من تلك الخصائص ، وفكروا وقدروا وتدبروا فعملوا أنهم عاجزون عن الإتيان بمثلها إن انفردوا أو اجتمعوا ، ولذلك سجل القرآن عليهم عجزهم في الحالتين فقال تارة « فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ » وقال لهم مرّة « لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » فحالة اجتماعهم وتظاهرهم لم تكن مغفولا عنها بينهم ضرورة أنهم مُتَّحِدُونَ بها .

وهذه الناحية من هذه الجهة من الإعجاز هي أقوى نواحي إعجاز القرآن وهي التي يتحقق بها إعجاز أقصر سورة منه .

وفي هذه الجهة ناحية أخرى وهي ناحية فصاحة اللفظ وانسجام النظم وذلك بسلامة الكلام في أجزائه ومجموعه مما يَجْرُ الثقل إلى لسان الناطق به ، ولغة العرب لغة فصيحة وأهلها مشهورون بفصاحة الألسن . قال نضر الدين الرازي في مفاتيح الغيب : « إن المحاسن اللفظية غير مهجورة في الكلام الحكيم ، والكلام له جسم وهو اللفظ وله روح وهو المعنى وكما أن الإنسان الذي نُورَ روحه بالمعرفة ينبغي أن يُنورَ جسمه بالنظافة ، كذلك الكلام ، ورب كلمة حكيمة لا تؤثر في النفوس لراكاة لفظها » .

وكان مما يعرض لشعرائهم وخطبائهم ألفاظ ولهجات لها بعض الثقل على اللسان ، فأما ما يمرض للألفاظ فهو ما يسمى في علم الفصاحة بتنافر حروف الكلمة أو تنافر حروف الكلمات عند اجتماعها مثل : مُسْتَشْرِزَاتِ وَالكَنْهَبَلِ فِي معلقة امرئ القيس ، وَسَفْنَجَةِ وَالْخَفِيدِدِ فِي معلقة طرفة ، وقول القائل « وَلَيْسَ قُرْبَ قَبْرِ حَرْبٍ قَبْرٌ » .

وقد سلم القرآن من هذا كله مع تفننه في مختلف الأغراض وما تقتضيه من تكرار الألفاظ ، وبعض العلماء أورد قوله تعالى « أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ » وقوله « وَعَلَى أُمَمٍ مِّمَّنْ مَعَكُمْ »

وتصدى للجواب ، والصواب أن ذلك غير وارد كما قاله المحققون لعدم بلوغه حد الثقل ، ولأن حسن دلالة اللفظ على المعنى بحيث لا يخلفه فيها غيره مقدم على مراعاة خفة لفظه .
فقد اتفق أئمة الأدب على أن وقوع اللفظ المتنافر في أثناء الكلام الفصيح لا يزيل عنه وصف الفصاحة ، فإن العرب لم يميئوا معلقة أمرى القيس ولا معلقة طرفة . قال أبو العباس المبرد : « وقد يُضطرُّ الشاعر المُفلق والخطيب المصنِّع والكاتبُ البليغ فيقع في كلام أحدهم المعنى المستغلق واللفظ المستكره فإذا انمطت عليه جَنَبَتَا الكلام غَطَّتَا على عُوَّاره وسترَنا من شَيْنه » .

وأما ما يعرض للهجات العرب فذلك شيء تفاوتت في مضماره جياذ السننهم وكان المجلي فيها لسان قريش ومن حولها من القبائل المذكورة في المقدمة السادسة وهو مما فسره حديث : أنزل القرآن على سبعة أحرف ، ولذلك جاء القرآن بأحسن اللهجات وأخفها وتجنب المكروه من اللهجات ، وهذا من أسباب تيسير تلقي الأسماع له ورسوخه فيها . قال تعالى « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » .

ومما أعدّه في هذه الناحية صراحة كلماته باستعمال أقرب الكلمات في لغة العرب دلالة على المعاني المقصودة ، وأشملها لمعانٍ عديدة مقصودة بحيث لا يوجد في كلمات القرآن كلمة تقصر دلالتها عن جميع المقصود منها في حالة تركيبها ، ولا تجدها مستعملة إلا في حقائقها مثل إيثارة كلمة حرد في قوله تعالى « وغدوا على حرد قادين » إذ كان جميع معاني الحرد صالحا للإرادة في ذلك الغرض ، أو مجازات أو استعارات أو نحوها مما تنصب عليه القرائن في الكلام ، فإن اقتضى الحال تصرفا في معنى اللفظ كان التصرف بطريق التضمين وهو كثير في القرآن مثل قوله تعالى « ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء » فجاء فعل أتوا مضمنا معنى مرثوا فمدى بحرف على ؛ لأن الإتيان تعدى إلى اسم القرية والمقصود منه الاعتبار بما آل أهلها ، فإنه يقال أتى أرض بني فلان ومر على حى كذا . وهذه الوجوه كلها لا تخالف أساليب الكلام البليغ بل هي معدودة من دقائقه وقائمه التي تقل نظائرها في كلام بلغائهم لمجز فطنة الأذهان البشرية عن الوفاء بجميعها .

وأما الجهة الثانية وهي ما أبدعه القرآن من أفانين التصرف في أساليب الكلام البليغ وهذه جهة مغفولة من علم البلاغة ، فاعلم أن أدب العرب نوعان شعر ونثر ، والنثر

خطابة وأسجاع كَهَّانٍ ، وأصحاب هذه الأنواع وإن تنافسوا في ابتكار المعاني وتفاوتوا في تراكيب أدائها في الشعر فهم - بالنسبة إلى الأسلوب - قد التزموا في أسلوب الشعر والخطابة طريقة واحدة تشابهت فنونها فكادوا لا يمدُّون ما ألفوه من ذلك حتى إنك لتجد الشاعر يحدو حدو الشاعر في فوآح القصائد وفي كثير من تراكيبها ، فكم من قصائد افتتحت بقولهم « بَأَنَّتْ سَعَادُ » للنايفة وكم بن زهير ، وكم من شعر افتتح بـ :

* يا خَلِيلِي أربما واستخبرا *

وكم من شعر افتتح بـ : * يا أيها الراكب المزجي مطيته *
وقال امرؤ القيس في معلقته :

وقوفا بها صحبي على مطيهم يقولون لا تهلك أسي وتحمل

فقال طرفة في معلقته بيتا مماثلا له سوى أن كلمة القافية منه « وَتَجَلَّدِ » .

وكذلك القول في خطبهم تكاد تكون لهجة واحدة وأسلوبا واحدا فيما بلغنا من خطب سبحان وقس بن ساعدة . وكذلك أسجاع الكهان وهي قد اقتصت بقصر الفقرات وغرابة الكلمات . إنما كان الشعرُ الغالبُ على كلامهم ، وكانت الخطابة بحالة ندور لندرة مقاماتها . قال عمر « كان الشعرُ علمُ القوم ولم يكن لهم علمٌ أصح منه » فأنحصر تسابق جياذ البلاغة في ميدان الكلام المنظوم ، فلما جاء القرآن ولم يكن شعرا ولا سجع كهان ، وكان من أسلوب النثر أقرب إلى الخطابة ، ابتكر للقول أساليب كثيرة بعضها تتنوع بتنوع المقاصد ، ومقاصدها بتنوع أسلوب الإنشاء ، فيها أفانين كثيرة فيجد فيه المطلع على لسان العرب بغيته ورغبته ، ولهذا قال الوليد بن المغيرة لما استمع إلى قراءة النبي صلى الله عليه وسلم « والله ما هو بكاهن ، ما هو بزمرته ولا سجعه ، وقد عرفنا الشعرُ كله رجزة وهزجة ، وقريضة ومبسوطة ، ومقبوضه ما هو بشاعر » .

وكذلك وصفه أنيس بن جنادة الغفاري الشاعر أخو أبي ذر حين انطلق إلى مكة ليسمع من النبي صلى الله عليه وسلم ويأتي بخبره إلى أخيه فقال « لقد سمعتُ قول الكهنة فها هو بقولهم ، ولقد وضعتُه على أقرأ الشعر^(١) فلم يلتئم ، وما يلتئم على لسان واحد بعدى أنه شعر » ثم أسلم . وورد مثل هذه الصفة عن عتبة بن ربيعة والنضر بن الحرث ، والظاهر أن

(١) الأقرأ جمع قرء وهو الطريق .

الشركين لما لم يجدوا بُدًّا من إلحاق القرآن بصنْفٍ من أصناف كلامهم أَلْحَقُوهُ بِأَشْبِهِ
الكلام به فقالوا إنه شمر تقريبا للدَّهْمَاءِ بما عهده النجوم من الكلام الجدير بالاعتبار من
حيث ما فيه من دقائق المعاني وأحكام الانتظام والنفوذ إلى العقول ، فإنه مع بلوغه أقصى حد
في فصاحة العربية ومع طول أغراضه وتفنن معانيه وكونه نثرا لا شعرا ترى أسلوبه يجري
على الألسنة سلسا سهلا لا تفاوت في فصاحة تراكيبه ، وترى حفظه أسرع من حفظ الشعر .
وقد اختار العرب الشعر لتخليد أغراضهم وآدابهم لأن ما يقتضيه من الوزن يلجئ إلى التدريب
على ألفاظ متوازنة فيكسبها ذلك التوازن تلاؤما . فتكون سلسلة على الألسن ، فلذلك انحصر
تسابق جياذ البلاغة في الكلام المنظوم ، وفحول الشعراء مع ذلك متفاوتون في سلاسة
الكلام مع تسامحهم في أمور كثيرة اغتفرها الناس لهم وهي المسماة بالضرورات .
بحيث لو كان لواحد من البشر أن يتكلف فصاحة لما يقوله من كلام ويعاود تنقيحه
وتغيير نظمه بإبدال الكلمات أو بالتقديم لِمَا حَقَّه التأخير، أو التأخير لِمَا حَقَّه التقديم، أو
حذف أو زيادة ، لقضى زمنا مديدا في تأليف ما يُقَدَّر بسورة من متوسط سور القرآن ، ولما
سلم مع ذلك من جمل يتعثر فيها اللسان . ولم يدعُ مع تلك الفصاحة داع إلى ارتكاب
ضرورة أو تقصير في بعض ما تقتضيه البلاغة ، فبني نظمه على فواصل وقرائن متقاربة فلم
تفته سلاسة الشعر ولم ترزح تحت قيود الميزان ، فجاء القرآن كلاما منشورا ولكنه فاق في
فصاحته وسلاسته على الألسنة وتوافق كلماته وتراكيبه في السلامة من أقل تنافر وتعثر
على الألسنة . فكان كونه من النثر داخلا في إعجازه ، وقد اشتمل القرآن على أنواع
أساليب الكلام العربي وابتكر أساليب لم يكونوا يعرفونها وإن لذلك التنوع حكمتين
داخلتين في الإعجاز : أولاها ظهور أنه من عند الله ؛ إذ قد تعارف الأدياء في كل عصر أن يظهر
نبوغ نوابغهم على أساليب مختلفة كلُّ يجيد أسلوبا أو أسلوبين . الثانية أن يكون في ذلك
زيادة التحدي للمتحدِّين به بحيث لا يستطيع أحد أن يقول إن هذا الأسلوب لم تسبق لي
معالجته ولو جاءنا بأسلوب آخر لعارضته .

نرى من أعظم الأساليب التي خالف بها القرآن أساليب العرب أنه جاء في نظمه بأسلوب
جامع بين مقصديه وهما : مقصد الموعظة ومقصد التشريع ، فكان نظمه يمنح بظاهره السامعين
ما يحتاجون أن يعلموه وهو في هذا النوع يشبه خطبهم ، وكان في مطاوى معانيه ما يستخرج

منه العالم الخبير أحكاما كثيرة في التشريع والآداب وغيرها، وقد قال في الكلام على بعضه « وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم » هذا من حيث ما لمعانيه من العموم والإيحاء إلى العلل والمقاصد وغيرها .

ومن أساليبه ما أُسمِّيهِ بالتفنن وهو بداعة تنقلاته من فن إلى فن بطرائق الاعتراض والتنظير والتذليل والإتيان بالترادفات عند التكرير تجنباً لثقل تكرر الكَلِمِ ، وكذلك الإكثار من أسلوب الالتفات العدود من أعظم أساليب التفنن عند بلغاء العربية فهو في القرآن كثير ، ثم الرجوع إلى المقصود فيكون السامعون في نشاط متجدد بسماعه وإقبالهم عليه ، ومن أبداع أمثلة ذلك قوله « مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ صَمٌّ بَكْمٌ عَمِيَ فَهَمٌ لَا يَرْجِعُونَ . أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ . يَكَادُ الْبَرْقُ يُخْطِفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنِ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ » . بحيث كان أكثر أساليب القرآن من الأساليب البديعة العزيزِ مَثَلُهَا في شعر العرب وفي نثر بلغائهم من الخطباء وأصحاب بدائه الأجوبة . وفي هذا التفنن والتنقل مناسبات بين المنتقل منه والمنتقل إليه هي في منتهى الرقة والبداعة بحيث لا يشعر سامعه وقارؤه بانتقاله إلا عند حصوله . وذلك التفننُ مما يُعِين على استماع السامعين ويدفع سامة الإطالة عنهم ، فإن من أغراض القرآن استكثار أزمان قراءته كما قال تعالى « عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ » فقوله ما تيسر يقتضي الاستكثار بقدر التيسر ، وفي تناسب أقواله وتفنن أغراضه مجلبة لذلك التيسير وعون على التكثير ، نقل عن أبي بكر بن العربي أنه قال في كتابه سراج المريدين « ارتباط آي القرآن بعضها مع بعض حتى تكون كالكلمة الواحدة مُتَّسِمَةً المعاني منتظمة المباني ، علمٌ عظيم » ونقل الزركشي عن عمر الدين بن عبد السلام « المناسبةُ علمٌ حسنٌ ويشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر متحد مرتبط أوله بآخره فإن وقع على أسباب مختلفة لم يقع فيه ارتباط ، والقرآن نزل في نيف وعشرين سنة في أحكام مختلفة شرعت لأسباب مختلفة ، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض » .

وقال شمس الدين محمود الأصفهاني في تفسيره نقلا عن الفخر الرازي أنه قال « إن القرآن كما أنه معجز بسبب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه هو أيضا معجز بسبب ترتيبه ونظم آياته ، ولعل الذين قالوا إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك » .

إن بلاغة الكلام لا تنحصر في أحوال تراكيبه اللفظية ، بل تتجاوز إلى الكيفيات التي تؤدي بها تلك التراكيب .

فإن سكوت المتكلم البليغ في جملة سكوتنا خفيفاً قد يفيد من التشويق إلى ما يأتي بعده ما يفيد إبهام بعض كلامه ثم تعقيبه ببيان ، فإذا كان من مواقع البلاغة نحو الإتيان بلفظ الاستئناف البياني ، فإن السكوت عند كلمة وتعقيها بما بعدها يجعل ما بعدها بمنزلة الاستئناف البياني ، وإن لم يكن عينه ، مثاله قوله تعالى « هل أتاك حديث موسى إذ ناداه ربه بالواد المقدس طوى » فإن الوقف على قوله (موسى) يحدث في نفس السامع ترقباً لما يبيّن حديث موسى ، فإذا جاء بعده « إذ ناداه ربه » الخ حصل البيان مع ما يحصل عند الوقف على كلمة موسى من قرينة من قرائن الكلام لأنه على سبعة الألف مثل قوله طوى ، طعى ، تزكى ، الخ .

وقد بينت عند تفسير قوله تعالى « ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين » أنك إن وقفت على كلمة « ريب » كان من قبيل إيجاز الحذف أي لا ريب في أنه الكتاب فكانت جملة « فيه هدى للمتقين » ابتداء كلام وكان مفاد حرف (في) استنزال طائر المعاندين أي إن لم يكن كله هدى فإن فيه هدى . وإن وصلت « فيه » كان من قبيل الإطناب وكان ما بعده مفيداً أن هذا الكتاب كله هدى .

ومن أساليب القرآن العدول عن تكرير اللفظ والصيغة فيما عدا المقامات التي تقتضي التكرير من تهويل ونحوه ، ومما عدل فيه عن تكرير الصيغة قوله تعالى « إن تتوبا إلى الله فقد صغت قلوبكما » فجاء بلفظ قلوب جمعاً مع أن المخاطب امرأتان فلم يقل قلباً كما تجنبنا لتمدد صيغة المثني .

ومن ذلك قوله تعالى « وقالوا ما في بطون هذه الأنعام خالصة لذكورنا ومحرم على أزواجنا » فروعى معنى ما الموصولة مسرةً فأتى بضمير جماعة المؤنث وهو خالصة، وروعى لفظ ما الموصولة فأتى بمحرم مذكراً مفرداً .

إن المقام قد يقتضى شيئين متساويين أو أشياء متساوية فيكون البليغ خيرا في أحدهما وله ذكرهما تفننا وقد وقع في القرآن كثير من هذا :

من ذلك قوله «وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكُلَا منها رغدًا» بواو العطف في سورة البقرة ، وقوله في الأعراف «فكلا» بفاء التفريع وكلاهما مطابق للمقام فإنه أمر ثان وهو أمر مفرع على الإسكان فيجوز أن يحكى بكل من الاعتبارين ، ومنه قوله في سورة البقرة «وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية وكُلُوا منها» وفي سورة الأعراف «وإذ قيل لهم اسكُنُوا هذه القرية فكلوا منها» فعبّر مرة بادخلوا ومرة باسكنوا، وعبر مرة بواو العطف ومرة بفاء التفريع .

وهذا التخالف بين الشيتين يقصد لتلوين المعاني المعادة حتى لا تخلو إعادتها عن تجديد معنى وتفاير أسلوب ، فلا تكون إعادتها مجرد تذكير .

قال في الكشاف في تفسير قوله تعالى «إن ربّي يعلم القول في السماء والأرض» في سورة الأنبياء : « ليس بواجب ان يجاء بالأكّد في كل موضع ولكن يجاء بالوكيد تارة وبالأكّد أخرى كما يجاء بالحسن في موضع وبالأحسن في غيره ليفتنّ الكلام افتنانا » .

ومنها اتساع أدب اللغة في القرآن . لم يكن أدب العرب السائر فيهم غير الشعر، فهو الذى يحفظ وينقل ويسير في الآفاق ، وله أسلوب خاص من انتقاء الألفاظ وإبداع المعاني ، وكان غيره من الكلام عسير المألوق بالحوافظ ، وكان الشعر خاصا بأغراض وأبواب معروفة أشهرها وأكثرها النسيب والحامسة والرثاء والمجاء والفخر، وأبواب آخر لهم فيها شعر قليل وهى المُلحّ والمديحُ . ولهم من غير الشعر الخطبُ ، والأمثال ، والمحاورات : فأما الخطبُ فكانت تنسى بانتهاء المقامات المقولة فيها فلا يحفظ من ألفاظها شيء ، وإنما يبقى في السامعين التأثير بمقاصدها زمانا قليلا للعمل به فتأثر مخاطبين بها جزئى ووقئى . وأما الأمثال فهى ألفاظ قصيرة يقصد منها الاتماظ بمواردها ، وأما المحاورات فنمّا عادية لا يهتمون بما تتضمنه إذ ليست من الأهمية بحيث تنقل وتسير ، ومنها محاورات نوادٍ وهى المحاورات الواقعة في الجماع العامة والمنتديات وهى التى أشار إليها لبيد بقوله :

وكثيرة غرباؤها مجهولة تُرجى نوافلها ويُخبى ذامها
غلبت تشدُّرُ بالدُّخول كأنها جنُّ البدئى رواسياً أقدامها

أُنكِرْتُ باطلها ويؤتُ بحقها عِنْدِي وَلَمْ يَفْخَرْ عَلَى كِرَامِهَا

وتلك مثل مجامعهم عند الملوك وفي مقامات المفاخرات وهي نادرة الوقوع قليلة السيران وحيدة الغرض؛ إذ لا تعدو المفاخر والمبائعات فلا يحفظ منها إلا ما فيه نكتة أو ملححة أو فقرات مسجوعة مثل خطاب امرئ القيس مع شيوخ بني أسد .

فجاء القرآن بأسلوب في الأدب غض جديد صالح لكل العقول، متفنن إلى أفانين أغراض الحياة كلها معط لكل فن ما يليق به من المعاني والألفاظ واللهجة : فتضمن المحاوراة والمحاطبة والجدل والأمثال (أى الكلم الجوامع) والقصص والتوصيف والرواية .

وكان لفصاحة ألفاظه وتناسبها في تراكيبه وترتيبه على ابتكار أسلوب الفواصل المعجبية المتماثلة في الأسماع وإن لم تكن متماثلة الحروف في الأسجاع ، كان لذلك سريع العلوq بالحوافظ خفيف الانتقال والسير في القبائل ، مع كون مادته ولحمته هي الحقيقة دون المبائعات الكاذبة والمفاخرات الزعومة ، فكان بذلك له صولة الحق وروعة لسامعيه ، وذلك تأثير روحاني وليس بلفظي ولا معنوي .

وقد رأيتُ المحسناتِ في البديع جاءت في القرآن أكثر مما جاءت في شعر العرب، وخاصة الجناس كقوله « وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا » .

والطباقُ كقوله « كُتِبَ عَلَيْهِ أَنَّهُ مَنْ تَوَلَّاهُ فَإِنَّهُ يُضِلُّهُ وَيَهْدِيهِ إِلَى عَذَابِ السَّمِيرِ » وقد ألف ابن أبي الإصبع كتابا في بديع القرآن .

وصار - لمجيئه نثرا - أدباً جديدا غضا ومتناولا لكل الطبقات .

وكان لبلاغته وتناسقه نافذ الوصول إلى القلوب حتى وصفوه بالسَّخَّرَ وبالسَّعَّرَ « أم

يقولون شاعر تربع به ريب المنون » .

مُبْتَكِرَاتُ الْقُرْآنِ

هذا وللقرآن مبتكرات تميز بها نظمه عن بقية كلام العرب ..

فإنها أنه جاء على أسلوب يخالف الشعر لا محالة وقد نبه عليه العلماء المتقدمون . وأنا أضم إلى ذلك أن أسلوبه يخالف أسلوب الخطابة بعض المخالفة ، بل جاء بطريقة كتاب يُقصد حفظه وتلاوته ، وذلك من وجوه إعجازه إذ كان نظمه على طريقة مبتكرة ليس فيها اتباع لطرائقها القديمة في الكلام .

وأعدُّ من ذلك أنه جاء بالجل الذالة على معان مفيدة محررة شأن الجمل العلمية والقواعد التشريعية ، فلم يأت بعمومات شأنها التخصيص غير مخصوصة ، ولا بمطلقات تستحق التقييد غير مقيدة ، كما كان يفعل العرب لقلّة أكتراثهم بالأحوال القليلة والأفراد النادرة . مثاله قوله تعالى « لا يستوى القاعدون من المؤمنين غير أولي الضّرر والمجاهدون » وقوله « ومن أضلّ ممن اتبع هواه بغير هدى من الله » فبين أن الهوى قد يكون محمودا إذا كان هوى المرء عن هدى ، وقوله « إن الإنسان لني خسر إلا الذين آمنوا » .

ومنها أن جاء على أسلوب التقسيم والتسوير وهي سنة جديدة في الكلام العربي أدخل بها عليه طريقة التبويب والتصنيف وقد أوما إليها في الكشف إيماء .

ومنها الأسلوب القصصي في حكاية أحوال النعيم والعذاب في الآخرة ، وفي تمثيل الأحوال ، وقد كان لذلك تأثير عظيم على نفوس العرب إذ كان فن القصص مفقودا من أدب العربية إلا نادرا ، كان في بعض الشعر كأبيات النابغة في الحية التي قتلت الرجل وعاهدت أخاه وغدر بها ، فلما جاء القرآن بالأوصاف بُهت به العرب كما في سورة الأعراف من وصف أهل الجنة وأهل النار وأهل الأعراف « ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار » إلخ وفي سورة الحديد « فضرب بينهم بسور » الآيات .

ومما يتبع هذا أن القرآن يتصرف في حكاية أقوال المحكي عنهم فيصوغها على ما يقتضيه أسلوب إعجازه لا على الصيغة التي صدرت فيها ، فهو إذا حكى أقوالا غير عربية صاغ مدلولها في صيغة تبلغ حد الإعجاز بالعربية ، وإذا حكى أقوالا عربية تصرف فيها تصرفا يناسب أسلوب المعبر مثل ما يحكيه عن العرب فإنه لا يلتزم حكاية ألفاظهم بل يحكي

حاصل كلامهم ، وللعرب في حكاية الأقوال اتساع مداره على الاحاطة بالمعنى دون التزام الألفاظ ، فالإعجاز الثابت للأقوال المحكية في القرآن هو إعجاز للقرآن لا للأقوال المحكية . ومن هذا القبيل حكاية الأسماء الواقعة في القصص فإن القرآن يغيرها إلى ما يناسب حسن مواقعها في الكلام من الفصاحة مثل تغيير شاول إلى طالوت ، وتغيير اسم تارح إلى إبراهيم إلى آزر .

وكذلك التمثيل فقد كان في أدب العرب الأمثال وهي حكاية أحوال مرموز لها بتلك الجمل البليغة التي قيلت فيها أو قيلت لها السمة بالأمثال، فكانت تلك الجمل مشيرة إلى تلك الأحوال ، إلا أنها لمّا تداولتها الألسن في الاستعمال وطال عليها الأمد نُسِيتِ الأحوال التي وردت فيها ولم يبق للأذهان عند النطق بها إلا الشهور بمغازيها التي تقال لأجلها . أما القرآن فقد أوضح الأمثال وأبدع تركيبها كقوله تعالى « مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ » وقوله « وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوَى بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ » وقوله « وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بَقِيَّةٍ يَحْسِبُهُ الظَّمآنُ - إِلَى قَوْلِهِ - فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ » وقوله « وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ لَا يَسْتَجِيبُونَ لَهُمْ بِشَيْءٍ إِلَّا كَبَاسِطٍ كَفَيْهِ إِلَى الْمَاءِ لِيَبْلُغَ فَاهُ وَمَا هُوَ بِيَالِيهِ » . لم يلتزم القرآن أسلوبا واحدا ، واختلفت سورته وتفننت ، فتكاد تكون لكل سورة طهجة خاصة ، فإن بعضها بنى على فواصل وبعضها ليس كذلك . وكذلك فوائدها منها ما افتتح بالاحتفال كالحمد ، ويا أيها الذين آمنوا ، وآم ذلك الكتاب ، وهي قريب مما نعر عنه في صناعة الإنشاء بالمقدّمات . ومنها ما افتتح بالهجوم على الغرض من أول الأمر نحو « الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلُّ أَعْمَالُهُمْ » و « بَرَاءةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ » .

ومن أبدع الأساليب في كلام العرب الإيجاز وهو مُتِنَافِسُهُمْ وَغَايَةُ تَنْبَارِي إِلَيْهَا فَصَحَاؤُهُمْ ، وقد جاء القرآن بأبدعه إذ كان - مع ما فيه من الإيجاز المبين في علم المعاني - فيه إيجاز عظيم آخر وهو صلوحية معظم آياته لأن تؤخذ منها معان متعددة كلها تصلح لها العبارة باحتمالات لا ينافيها اللفظ ، فبعض تلك الاحتمالات مما يمكن اجتماعه ، وبعضها وإن كان فرض واحد منه يمنع من فرض آخر فتجريك الأذهان إليه وإخطاره بها يكفي في حصول المقصد من التذكير به للامثال أو الانتهاء . وقد أشرنا إلى هذا في المقدمة التاسعة .

ولولا إيجاز القرآن لكان أداء ما يتضمنه من المعاني في أضعاف مقدار القرآن ، وأسرار التنزيل ورموزه في كل باب بالغة من اللطف والخفاء حدًا يذوق عن تفتن العالم ويزيد عن تبصره ، ولا ينبئك مثل خبير .

إنك تجد في كثير من تراكيب القرآن حذفًا ولكنك لا تعثر على حذف يخلو الكلام من دليل عليه من لفظ أو سياق ، زيادة على جمعه المعاني الكثيرة في الكلام القليل ، قال في الكشف في سورة المدثر « الحذف والاختصار هو نهج التنزيل » قال بعض بطارقة الروم لعمر بن الخطاب لما سمع قوله تعالى « ومن يطع الله ورسوله ويخش الله ويتقه فأولئك هم الفائزون » . « قد جمع الله في هذه الآية ما أنزل على عيسى من أحوال الدنيا والآخرة » ومن ذلك قوله تعالى « وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه » الآية ، جمع بين أمرين ونهيين وبشارتين ، ومن ذلك قوله « ولكم في القصص حياة » مقابلاً لأوجز كلام عرف عندهم وهو « القتل أنقى للقتل » ، ومن ذلك قوله تعالى « وقيل يا أرض ابلعي ماءك ويا سماء ألقى » ولقد بسط السكاكي في المفتاح آخر قسم البيان نموذجاً مما اشتملت عليه هذه الآية من البلاغة والفصاحة ، وتصدى أبو بكر الباقلافي في كتابه المسمى إيجاز القرآن إلى بيان ما في سورة النمل من الخصائص فارجع إليهما .

وأعد من أنواع إيجازه إيجاز الحذف مع عدم الالتباس ، وكثر ذلك في حذف القول ، ومن أبدع الحذف قوله تعالى « في جنات يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر » أي يتذاكرون شأن المجرمين فيقولون من علموا شأنهم سألناهم فقلنا ما سلككم في سقر . قال في الكشف قوله ما سلككم في سقر ليس ببيان للتساؤل عنهم وإنما هو حكاية قول المسؤولين ، أي أن المسؤولين يقولون للسائلين قلنا لهم ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين اه . ومنه حذف المضاف كثيراً كقوله تعالى « ولكن البر من آمن بالله » . وحذف الجمل التي يدل الكلام على تقديرها نحو قوله تعالى « وأوحينا إلى موسى أن اضرب بعصاك البحر فانقلب » إذ التقدير فاضرب فانقلب . ومن ذلك الإخبار عن أمر خاص بخبر يعمه وغيره لتحصل فوائد : فائدة الحكم العام ، وفائدة الحكم الخاص ، وفائدة أن هذا المحكوم عليه بالحكم الخاص هو من جنس ذلك المحكوم عليه بالحكم العام .

وقد تتبعت أساليب من أساليب نظم الكلام في القرآن فوجدتها مما لا عهد بثلمها في

كلام العرب ، مثال ذلك قوله تعالى « قد أنزل الله إليكم ذكرا رسولا يتلو عليكم آيات الله مبینات » فإبدال رسولا من ذكرا يفيد أن هذا الذکر ذکر هذا الرسول ، وأن مجيء الرسول هو ذکر لهم ، وأن وصفه بقوله يتلو عليكم آيات الله يفيد أن الآيات ذكراً . ونظير هذا قوله « حتى تأتيهم البينة رسول من الله يتلو صحفا مطهرة » الآية وليس المقام بسامح لإيراد عديد الأمثلة من هذا . ولعله يأتي في أثناء التفسير .

ومن بديع الإيجاز في القرآن وأكثره ما يسمى بالتضمن ، وهو يرجع إلى إيجاز الحذف ، والتضمن أن يضم الفعل أو الوصف معنى فعل أو وصف آخر ويشار إلى المعنى المضمن بذكر ما هو من متعلقاته من حرف أو معمول فيحصل في الجملة معنيان .

ومن هذا الباب ما اشتمل عليه من الجمل الجارية مجرى الأمثال ، وهذا باب من أبواب البلاغة نادر في كلام بلغاء العرب ، وهو الذي لأجله عدت قصيدة زهير في المعلقات فجاء في القرآن ما يفوق ذلك كقوله تعالى « قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَأْنِهِ » وقوله « طاعةٌ معروفةٌ » وقوله « ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ » .

وسلك القرآن مسلك الإطناب لأغراض من البلاغة ومن أهم مقامات الإطناب مقام توصيف الأحوال التي يراد بتفصيل وصفها إدخال الروع في قلب السامع وهذه طريقة عربية في مثل هذا كقول ابن زبابة :

نُبِّئْتُ عَمْرًا غَارِزًا رَأْسَهُ فِي سِنَةٍ يُوعِدُ أَخْوَالَهُ

فن آيات القرآن في مثله قوله تعالى « كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ التَّرَاقِيَ وَقِيلَ لِمَنْ رَاقٍ وَظَنًّا أَنَّهُ الْفِرَاقُ وَالتَّتَفَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ » وقوله « فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْحُلُقُومَ وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ » وقوله « مُهْطِعِينَ مُقْنِعِي رُؤُسِهِمْ لَا يَرْتَدُّ إِلَيْهِمْ طَرْفُهُمْ » .

ومن أساليب القرآن المنفرد بها التي أغفل المفسرون اعتبارها أنه يرد فيه استعمال اللفظ المشترك في معنيين أو معان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية لإرادة ما يصلح منها ، واستعمال اللفظ في معناه الحقيقي والجازي إذا صلح المقام لإرادتهما ، وبذلك تكثر معاني الكلام مع الإيجاز وهذا من آثار كونه معجزة خارقة لعادة كلام البشر ودالة على أنه منزل من لدن العليم بكل شيء والتقدير عليه . وقد نبهنا على ذلك وحققناه في المقدمة التاسعة . ومن

أساليبه الإتيان بالألفاظ التي تختلف معانيها باختلاف حروفها أو اختلاف حركات حروفها وهو من أسباب اختلاف كثير من القراءات مثل « وجملوا الملائكة الذين هم عند الرحمان إناثا » قرئ عند بالنون دون ألف وقرئ عباد بالموحدة وألف بعدها ، ومثل « إذا قَوْمُكَ مِنْهُ يَصِدُون » بضم الصاد وكسرها .
وقد أشرنا إلى ذلك في المقدمة السادسة .

واعلم أن مما يندرج تحت جهة الأسلوب ما سماه أئمة نقد الأدب بالجزالة ، وما سمّوه بالرقة وبينوا لكل منهما مقاماته وهما راجعتان إلى معاني الكلام ، ولا تخلو سورة من القرآن من تكرر هذين الأسلوبين ، وكل منهما بالغ غايته في موقعه ، فبينما تسمعه يقول « قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ اسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ » ويقول « يريد الله أن يخفف عنكم وخلق الإنسان ضعيفا » إذ تسمعه يقول « فَإِن أَعْرَضُوا فَقُلْ أَنذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِّثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ » قال عياض في الشفا : إن عتبة بن ربيعة لما سمع هذه الآية أمسك بيده على فم النبي صلى الله عليه وسلم وقال له : ناشدتك الله والرحم إلا ما كفت .

عادات القرآن

يحق على المفسر أن يتعرف عادات القرآن من نظمه وكلمه . وقد تعرض بعض السلف لشيء منها ، فعن ابن عباس : كل كاس في القرآن فالمراد بها الخمر . وذكر ذلك الطبري عن الضحاك أيضا .

وفي صحيح البخارى في تفسير سورة الأنفال قال ابن عيينة : ما سعى الله مطرا في القرآن إلا عذابا ، وتسميه العرب الغيث كما قال تعالى « وهو الذى ينزل الغيث من بعد ما قنطوا » .
وعن ابن عباس أن كل ما جاء من يا أيها الناس فالقصد به أهل مكة المشركون .
وقال الجاحظ في البيان « وفي القرآن معان لا تكاد تفترق ، مثل الصلاة والزكاة ، والجوع والخوف ، والجنة والنار ، والرغبة والرغبة ، والمهاجرين والأنصار ، والجن والإنس » قلت : والنفع والضر ، والسماء والأرض .

وذكر صاحب الكشاف ونجر الدين الرازي أن من عادة القرآن أنه ما جاء بوعيد إلا أعقبه بوعد ، وما جاء بنذارة إلا أعقبها ببشارة . ويكون ذلك بأسلوب الاستطراد والاعتراض لمناسبة التضاد ، ورأيت منه قليلا في شعر العرب كقول لييد :

فأقطعُ لبانةً من تعرّضَ وصله فلشرُّ واصل خلة صرّامها
وأحبُّ المُجاملَ بالجزيل وصرمه باقٍ إذا ظلمتَ وزاغَ قوامها

وفي الكشاف في تفسير قوله تعالى « فأقبل بعضهم على بعض يتساءلون قال قائل منهم إني كان لى قرين » الآية : « جرى به ماضيا على عادة الله في أخباره » . وقال نجر الدين في تفسير قوله تعالى « يومَ يجمعُ الله الرسلَ » من سورة العنود : « عادة هذا الكتاب الكريم أنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف أتبعها إما بالإلهيات وإما بشرح أحوال الأنبياء وأحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع » .

وقد استقرتُ بجهدى عادات كثيرة في اصطلاح القرآن سأذكرها في مواضعها ، ومنها أن كلمة هؤلاء إذا لم يرِدْ بعدها عطف بيان يبين المشار إليهم فإنها يراد بها المشركون من أهل مكة كقوله تعالى « بل تمتعت هؤلاء وآباءهم » وقوله « فإن يكفرُ بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين » وقد استوعب أبو البقاء الكفوى في كتاب الكليات في أوائل أبوابه كليات مما ورد في القرآن من معاني الكلمات ، وفي الاتقان للسيوطى شيء من ذلك .

وقد استقرتُ أنا من أساليب القرآن أنه إذا حكي المحاورات والمجاوبات حكها بلفظ قال دون حروف عطف ، إلا إذا انتقل من محاورة إلى أخرى، انظر قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعلُ فيها من يفسد فيها » إلى قوله « أنبئهم بِأَسْمَائِهِمْ » .

وأما الجهة الثالثة من جهات الإعجاز وهي ما أودعته من المعاني الحكيمية والإشارات العلمية فاعلموا أن العرب لم يكن لهم علم سوى الشعر وما تضمنه من الأخبار: قال عمر بن الخطاب « كان الشعر علمَ القوم ولم يكن لهم علم أصح منه » .

إن العلم نوعان علم اصطلاحى وعلم حقيقى ، فأما الاصطلاحى فهو ما تواضع الناس فى عصر من الأعصار على أن صاحبه يعد فى صف العلماء، وهذا قد يتغير بتغير العصور ويختلف باختلاف الأمم والأقطار، وهذا النوع لا تخلو عنه أمة.

وأما العلم الحقيقى فهو معرفة ما بمعرفته كمال الإنسان، وما به يبلغ إلى ذروة المعارف وإدراك الحقائق النافعة عاجلا وآجلا، وكلا العلمين كمال إنسانى ووسيلة لسيادة أصحابه على أهل زمانهم، وبين العلمين عموم وخصوص من وجه. وهذه الجهة خلا عنها كلام فصحاء العرب، لأن أغراض شعرهم كانت لاتعدو وصف المشاهدات والتخييلات والافتراضات المتعلقة ولا تحوم حول تقرير الحقائق وفضائل الأخلاق التى هى أغراض القرآن، ولم يقل إلا صدقا كما أشار إليه نجر الدين الرازى .

وقد اشتمل القرآن على النوعين، فأما النوع الأول فتناوله قريب لا يحتاج إلى كد فكر ولا يقتضى نظرا فإن مبلغ العلم عندهم يؤمئذ علوم أهل الكتاب ومعرفة الشرائع والأحكام وقصص الأنبياء والأمم وأخبار العالم، وقد أشار إلى هذا القرآن بقوله « وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وإن كنا عن دراستهم لغافلين أو تقولوا لو أننا أنزل علينا الكتاب لكننا أهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة » وقال « تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » ونحو هذا من حاجة أهل الكتاب. ولعل هذا هو الذى عناه عياض بقوله فى الشفاء « ما أنبأ به من أخبار القرون السالفة والأمم البائدة والشرائع الدائرة مما كان لا يعلم القصة منه إلا الفذ من أحبار أهل الكتاب الذى قضى عمره فى تعليم ذلك فيورده النبى صلى الله عليه وسلم على وجهه فيعترف العالم بذلك بصحته وصدقه كخبر موسى مع الخضر، ويوسف وإخوته، وأصحاب الكهف، وذى القرنين، ولقمان » الخ كلامه، وإن كان هو قد ساقه فى غير مساقنا بل جاء به دليلا على الإعجاز من حيث علمه به صلى الله عليه وسلم مع ثبوت الأمية، ومن حيث حاجته إياهم بذلك. فأما إذا أردنا عد هذا الوجه فى نسق وجوه الإعجاز فذلك فيما نرى من جهة أن العرب لم يكن أدبهم مشتملا على التاريخ إلا بإشارات نادرة، كقولهم درع عادية، ورُمح يزنية،

وقول شاعرهم : * أحلامُ عاد وأجسامُ مُطَهَّرَةٌ * وقول آخر :

تراهُ يُطَوِّفُ الآفاقَ حرصاً ليا كل رأسَ نُقْمانِ بنِ عادِ

ولكنهم لا يأبهون بذكر قصص الأمم التي هي مواضع العبرة ، فجاء القرآن بالكثير من ذلك تفصيلاً كقوله «وَأَذْكُرُ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ» وكقوله «فَقُلْ أَنْذَرْتُكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادٍ وَثَمُودَ» ولهذا يقل في القرآن التعرض إلى تفاصيل أخبار العرب لأن ذلك أمر مقرر عندهم معلوم لديهم، وإنما ذكر قليل منه على وجه الإجمال على معنى العبرة والموعظة بنجر عاد وثمود وقوم تبع، كما أشرنا إليه في المقدمة السابعة في قصص القرآن .

وأما النوع الثاني من إعجازه العلمي فهو ينقسم إلى قسمين : قسم يكفي لإدراكه فهمه وسمعه، وقسم يحتاج إدراك وجه إعجازه إلى العلم بقواعد العلوم فينبليج للناس شيئاً فشيئاً انبلاج أضواء الفجر على حسب مبالغ الفهوم وتطورات العلوم ، وكلا القسمين دليل على أنه من عند الله لأنه جاء به أمي في موضع لم يعالج أهله دقائق العلوم ، والجائي به ثاوٍ بينهم لم يفارقهم . وقد أشار القرآن إلى هذه الجهة من الإعجاز بقوله تعالى في سورة القصص « قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين فإن لم يستجيبوا لك فاعلم أنما يتبعون أهواءهم » ثم إنه ما كان قصاراه مشاركة أهل العلوم في علومهم الحاضرة ، حتى ارتقى إلى ما لم يالفوه وتجاوز ما درسوه وألفوه .

قال ابن عرفة عند قوله تعالى « تولى الليل في النهار » في سورة آل عمران : « كان بعضهم يقول إن القرآن يشتمل على ألفاظ يفهمها العوام وألفاظ يفهمها الخواص وعلى ما يفهمه الفريقان ومنه هذه الآية فإن الإيلاج يشمل الأيام التي لا يدركها إلا الخواص والفصول التي يدركها سائر العوام » أقول : وكذلك قوله تعالى « أن السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما » .

فن طرق إعجازه العلمية أنه دعا للنظر والاستدلال ، قال في الشفاء « ومنها جمعه لعلوم ومعارف لم تمهد للعرب ، ولا يحيط بها أحد من علماء الأمم ، ولا يشتمل عليها كتاب من كتبهم فجمع فيه من بيان علم الشرائع ، والتنبيه على طرق الحججة العقلية ، والرد على فرق

الأمير يراهن قوية وأدلة كقولهِ: «لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا» وقوله: «أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادرٍ على أن يخلقَ مثلهم» .

ولقد فتح الأَعْيُنَ إلى فضائل العلوم بأن شبه العلم بالنور وبالحياة كقولهِ « لتندر من كان حيا » وقوله « يُخْرِجُهُم مِنَ الظلمات إلى النور » وقال «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون» وقال « هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » .

وهذا النوع من الإعجاز هو الذي خالف به القرآن أساليب الشعر وأغراضه مخالفة واضحة. وهذا والشاطبي قال في الموافقات: « إن القرآن لا تُحْمَلُ معانيه ولا يُتَأَوَّلُ إِلَّا على ما هو متعارف عند العرب » ولعل هذا الكلام صدر منه في التفصي من مشكلات في مطاعن الملحدین اقتصادا في البحث وإبقاء على نفيس الوقت ، وإلا فكيف ينفي إعجاز القرآن لأهل كل العصور، وكيف يَقْصُرُ إدراكُ إعجازه بمد عصر العرب على الاستدلال بعجز أهل زمانه إذ عجزوا عن معارضته ، وإذ نحن نسلم لهم التفوق في البلاغة والفصاحة ، فهذا إعجاز إنفاعي بعجز أهل عصر واحد ولا يفيد أهل كل عصر إدراك طائفة منهم لإعجاز القرآن . وقد بينت نقض كلام الشاطبي في أواخر المقدمة الرابعة . وقد بدت لي حجة لتعلق هذه الجهة الثالثة بالإعجاز ودوامه وعمومه وهي قوله صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح « ما من الأنبياء نبي إلا أوتي - أو أُعْطِيَ - من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيتُ وحيا أوحاه الله إليّ وإني أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة » ففيه نككتان غفل عنهما شارحوه : الأولى أن قوله ما مثله آمن عليه البشر اقتضى أن كل نبيء جاء بمعجزة هي إعجاز في أمر خاص كان قومه أعجبَ به وأعجزَ عنه فيؤمنون على مثل تلك المعجزة . ومعنى آمن عليه أي لأجله وعلى شرطه ، كما تقول على هذا يكون عملنا أو اجتماعنا ، الثانية أن قوله وإنما كان الذي أوتيتُ وحيا اقتضى أن ليست معجزته من قبيل الأفعال كما كانت معجزات الرسل الأولين أفعالا لا أقوالا ، كقلب العصا وافتحار الماء من الحجر، وإبراء الأكمه والأبرص ، بل كانت معجزته ما في القرآن من دلالة على عجز البشر عن الإتيان بمثله من جهتي اللفظ والمعاني ، وبذلك يمكن أن يؤمن به كل من يتنقى إدراك ذلك من البشر ويتدبره ويفصح عن ذلك تعقيبه بقوله: فأرجو أن أكون أكثرهم تابعا إذ قد عُظِفَ بالنساء المؤذنة بالترتب، فالناسبة بين كونه أوتي وحيا وبين كونه يرجو أن يكون

أكثرهم تابعا لا تنجلي إلا إذا كانت المعجزة سالحة لجميع الأزمان حتى يكون الذين يهتدون لدينه لأجل معجزته أما كثيرين على اختلاف قرائحهم فيكون هو أكثر الأنبياء تابعا لاحالة ، وقد تحقق ذلك لأن المعنى بالتابع التابع له في حقائق الدين الحق لا اتباع الادعاء والاتساق بالقول . ولعل الرجاء متوجه إلى كونه أكثر من جميعهم تابعا أى أكثر أتباعا من أتباع جميع الأنبياء كلهم ، وقد أغفل بيان وجه التفريع في هذا اللفظ النبوى البليغ .

وهذه الجهة من الإعجاز إنما تثبت للقرآن بمجموعه أى مجموع هذا الكتاب إذ ليست كل آية من آياته ولا كل سورة من سوره بمشتملة على هذا النوع من الإعجاز ، ولذلك فهو إعجاز حاصل من القرآن وغير حاصل به التحدى إلا إشارة نحو قوله « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » .

وإعجازه من هذه الجهة للعرب ظاهر : إذ لا قبل لهم بتلك العلوم كما قال الله تعالى « ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا » ، وإعجازه لعامة الناس أن تبيء تلك العلوم من رجل نشأ أميا في قوم أميين ، وإعجازه لأهل الكتاب خاصة إذ كان يُنبئهم بعلوم دينهم مع كونه أميا ، ولا قبل لهم بأن يدعوا أنهم علموه لأنه كان بمرأى من قومه في مكة بعيدا عن أهل الكتاب الذين كان مستقرهم بقرى النضير وقريظة وخيبر وتبء وبلاد فلسطين ، ولأنه جاء بنسخ دين اليهودية والنصرانية ، والإنحاء على اليهود والنصارى في تحريفهم فلو كان قد تعلم منهم لأعلنوا ذلك وسجّلوا عليه أنه عقهم حق التعليم .

وأما الجهة الرابعة وهى الإخبار بالمغيبات فقد اقتفينا أثر من سلفنا ممن عد ذلك من وجوه الإعجاز اعتمادا منا بأنه من دلائل كون القرآن منزلا من عند الله ، وإن كان ذلك ليس له مزيد تعلق بنظم القرآن ودلالته فصاحته وبلاغته على المعانى العليا ، ولا هو كثير فى القرآن ، وسيأتى التنبيه على جزئيات هذا النوع فى تضاعيف هذا التفسير إن شاء الله . وقد جاء كثير من آيات القرآن بذلك منها قوله « ألم غلبت الروم » الآية روى الترمذى فى تفسيرها عن ابن عباس قال كان المشركون يحبون أن يظهر أهل فارس على الروم لأنهم وإياهم أهل أوثان ، وكان المسلمون يحبون أن يظهر الروم لأنهم أهل كتاب فذكره أبو بكر لرسول الله فنزل قوله تعالى « ألم غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون فى بضع سنين » فخرج أبو بكر يصيح بها فى نواحي مكة ، فقال له ناس من قريش أفلا تراهنك على

ذلك؟ قال بلى وذلك قبل تحريم الرهان ، فلما كانت السنة السابعة ظهرت الروم على فارس وأسلم عند ذلك كثير من قريش . وقوله « وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا » وقوله « لَتَرَنَّ كَيْبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْمَلُونَ » فما حدث بعد ذلك من المراكب مُنْبَأً به في هذه الآية . وقوله « إنا فتحنا لك فتحا مبينا » نزلت قبل فتح مكة بعامين . وقوله « لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَقِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ » . وأعلن ذلك الإعجاز بالتحدي به في قوله تعالى في شأن القرآن « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ » إلى قوله - « وَلَنْ تَفْعَلُوا » فسجل أنهم لا يفعلون ذلك أبداً وكذلك كان ، كما بيناه آنفاً في الجهة الثالثة .

وكانك بعد ما قرناؤه في هذه المقدمة قد صرت قديراً على الحكم فيما اختلف فيه أئمة علم الكلام من إعجاز القرآن للعرب هل كان بما بلغه من منتهى الفصاحة والبلاغة وحسن النظم وما احتوى عليه من النكت والخصوصيات التي لا تقفُ بها عدة ، ويزيدها النظر مع طول الزمان جدة ، فلا تحظر ببال ناظر من العصور الآتية نكتة أو خصوصية إلا وجد آيات القرآن تتحملها بحيث لا يمكن إيداع ذلك في كلام إلا لِعَلَّامِ الْغُيُوبِ وهو مذهب المحققين ، أو كان الإعجاز بصرف الله تعالى مشركي العرب عن الإتيان بمثله وأنه لولا أن الله سلبهم القدرة على ذلك لأمكن أن يأتوا بمثله لأنه مما يدخل تحت مقدور البشر ، ونسب هذا إلى أبي الحسن الأشعري وهو منقول في شرح التفتراني على الفتح عن النظام وطائفة من المعتزلة ، ويسمى مذهب أهل الصرفة ، وهو الذي قال به ابن حزم في كتابه في الملل والنحل .

والأول هو الوجه الذي اعتمده أبو بكر الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن ، وأبطل ما عداه بما لا حاجة إلى التطويل به ، وعلى اعتباره دون أئمة العربية علم البلاغة ، وقصدوا من ذلك تقريب إعجاز القرآن على التفصيل دون الاجمال ، فجاءوا بما يناسب الكامل من دلائل الكمال .

سُورَةُ الْفَاتِحَةِ

سورة الفاتحة من السور ذات الأسماء الكثيرة : أنهاها صاحب الإتيان إلى ليف وعشرين بين ألقاب وصفات جرت على ألسنة القراء من عهد السلف، ولم يثبت في السنة الصحيحة والمأثور من أسمائها إلا فاتحة الكتاب ، والسبع المثاني ، وأم القرآن ، وأم الكتاب ، فلنقتصر على بيان هذه الأسماء الثلاثة .

فأما تسميتها فاتحة الكتاب فقد ثبتت في السنة في أحاديث كثيرة منها قول النبي صلى الله عليه وسلم « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب » ، وفاتحة مشتقة من الفتح وهو إزالة حاجز عن مكان مقصودٍ وُوجهه فصيغتها تقتضى أن موصوفها شيء يزيل حاجزا ، وليس مستعملا في حقيقته بل مستعملا في معنى أول الشيء تشبيها للأول بالفاتح لأن الفاتح للباب هو أول من يدخل ، فقيل الفاتحة في الأصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ، والباقية بمعنى البقاء في قوله تعالى : «فهل ترى لهم من باقية» وكذلك الطاغية في قوله تعالى : «فأما ثمود فأهلكوا بالطاغية» (في قول ابن عباس أي بطغيانهم) . والخاطئة بمعنى الخطأ والحاقة بمعنى الحق . وإنما سمي أول الشيء بالفاتحة إما تسميةً للمفعول بالمصدر الآتي على وزن فاعلة لأن الفتح يتعلق بأول أجزاء الفعل ففيه يظهر مبدأ المصدر ، وإما على اعتبار الفاتحة اسم فاعل ثم جعلت اسما لأول الشيء ؛ إذ بذلك الأول يتعلق بالفتح بالمجموع فهو كالباعث على الفتح ، فالأصل فاتح الكتاب ، وأدخلت عليه هاء التأنيث دلالة على النقل من الوصفية إلى الاسمية أي إلى معاملة الصفة معاملة الاسم في الدلالة على ذات معينة لا على ذى وصف ، مثل الغائبة في قوله تعالى « وما من غائبة في السماء والأرض إلا في كتاب مبين » ومثل العافية والمأقبة قال التفتراني في شرح الكشاف : « ولعدم اختصاص الفاتحة والخاتمة بالسورة ونحوها كانت التاء للنقل من الوصفية إلى الاسمية وليست لتأنيث الموصوف في الأصل ، يعنى لأنهم يقولون فاتحة وخاتمة دائما في خصوص جريانه على موصوف مؤنث كالسورة والقطعة ، وذلك كقولهم فلان خاتمة العلماء ، وكقول الحريري في المقامة الأولى « أدتني خاتمة المطاف ، وهدتني فاتحة الألفاظ »

وأياً ما كان ففاتحة وصفٌ وُصِفَ به مبدأ القرآن وعمِلَ معاملة الأسماء الجنسية ، ثم أضيف إلى الكتاب ثم صار هذا المركب علماً بالغلبة على هذه السورة .

ومعنى فتحها الكتاب أنها جملت أول القرآن لمن يريد أن يقرأ القرآن من أوله فتكون فاتحةً بالجمع النبوي في ترتيب السور ، وقيل لأنها أول ما نزل وهو ضعيف لما ثبت في الصحيح واستفاض أن أول ما نزل سورة اقرأ باسم ربك، وهذا مما لا ينبغي أن يتردد فيه . فالذي نجزم به أن سورة الفاتحة بعد أن نزلت أمر الله رسوله أن يجعلها أول ما يقرأ في تلاوته .

وإضافة سورة إلى فاتحة الكتاب في قولهم سورة فاتحة الكتاب من إضافة العام إلى الخاص باعتبار فاتحة الكتاب علماً على المقدار المخصوص من الآيات من الحمد لله إلى الضالين ، بخلاف إضافة سورة إلى ما أضيفت إليه في بقية سور القرآن فإنها على حذف مضاف أى سورة ذكر كذا ، وإضافة العام إلى الخاص وردت في كلام العرب مثل قولهم شجر الأراك ويوم الأحد وعلم الفقه ، ونراها قبيحة لوقال قائل إنسان زيد ، وذلك بادٍ لمن له أدنى ذوق إلا أن علماء العربية لم يفصحوا عن وجه الفرق بين ما هو مقبول من هذه الإضافة وبين ما هو قبيح فكان حقاً أن أُبين وجهه : وذلك أن إضافة العام إلى الخاص تحسن إذا كان المضاف والمضاف إليه اسمي جنس وأولها أعم من الثاني ، فهناك يجوز التوسع بإضافة الأعم إلى الأخص إضافة مقصوداً منها الاختصار ، ثم تُكسبها غلبة الاستعمال قبولاً نحو قولهم شجر الأراك ، عوضاً عن أن يقولوا الشجر الذي هو الأراك ، ويوم الأحد عوضاً عن أن يقولوا يوم هو الأحد وقد يكون ذلك جائزاً غير مقبول لأنه لم يشع في الاستعمال كما لو قلت حيوان الإنسان ؛ فأما إذا كان أحد المتضايين غير اسم جنس فالإضافة في مثله ممتمة فلا يقال إنسان زيد ولهذا جُمِل قولُ الناس « شهر رمضان » علماً على الشهر المعروف بناء على أن لفظ رمضان خاص بالشهر المعروف لا يحتمل معنى آخر ، فتمت أن يكون ذكر كلمة شهر معه قبيحاً لعدم الفائدة منه لولا أنه شاع حتى صار مجموع المركب الإضافي علماً على ذلك الشهر .

ويصح عندي أن تكون إضافة السورة إلى فاتحة الكتاب من إضافة الموصوف إلى الصفة ، كقولهم مسجد الجامع ، وعشاء الآخرة ، أى سورة موصوفة بأنها فاتحة الكتاب

فتكون الإضافة بيانية، ولم يجعلوا لها اسما استغناء بالوصف، كما يقول المؤلفون مقدمة أو باب بلا ترجمة ثم يقولون باب جامع مثلا، ثم يضيفونه فيقولون باب جامع الصلاة .

وأما إضافة فاتحة إلى الكتاب فإضافة حقيقية باعتبار أن المراد من الكتاب بقيته عدا السورة المسماة الفاتحة ، كما نقول : خطبة التأليف ، وديباجة التقليد .

وأما تسميتها أم القرآن وأم الكتاب فقد ثبتت في السنة، من ذلك ما في صحيح البخارى في كتاب الطب أن أبا سعيد الخدرى رقى ملدوغا فجعل يقرأ عليه بأمر القرآن، وفي الحديث قصة، ووجه تسميتها أم القرآن أن الأم يطلق على أصل الشيء ومنشئه، وفي الحديث الصحيح قال النبي صلى الله عليه وسلم : كل صلاة لم يُقرأ فيها بأمر القرآن فهي خِدَاجٌ (أى منقوصة مخدوجة) . وقد ذكروا لتسمية الفاتحة أم القرآن وجوها ثلاثة : أحدها أنها مبدؤه ومفتتحه فكانها أصله ومنشؤه، يعنى أن افتتاحه الذى هو وجود أول أجزاء القرآن قد ظهر فيها فجعلت كالأم للولد فى أنها الأصل والنشأ فيكون أم القرآن تشبيها بالأم التى هى منشأ الولد لمشابتها بالنشأ من حيث ابتداء الظهور والوجود . الثانى أنها تشتمل محتوياتها على أنواع مقاصد القرآن وهى ثلاثة أنواع : الثناء على الله ثناء جامعا لوصفه بجميع المحامد وتنزيهه عن جميع النقائص ، ولإثبات تفرده بالإلهية وإثبات البعث والجزاء وذلك من قوله الحمد لله إلى قوله يوم الدين، والأوامر والنواهي من قوله إياك نعبد ، والوعد والوعيد من قوله وصرط الذين إلى آخرها ، فهذه هى أنواع مقاصد القرآن كله ، وغيرها تكلمات لها لأن القصد من القرآن إبلاغ مقاصده الأصلية وهى صلاح الدارين وذلك يحصل بالأوامر والنواهي ، ولما توقفت الأوامر والنواهي على معرفة الأمر وأنه الله الواجب وجوده خالق الخلق لزم تحقيق معنى الصفات، ولما توقف تمام الامتثال على الرجاء فى الثواب والخوف من العقاب لزم تحقق الوعد والوعيد . والفاتحة مشتملة على هاتى الأنواع فإن قوله الحمد لله إلى قوله يوم الدين، حمد وثناء ، وقوله إياك نعبد، إلى قوله المستقيم، من نوع الأوامر والنواهي ، وقوله صراط الذين إلى آخرها من نوع الوعد والوعيد مع أن ذكر المغضوب عليهم والضالين يشير أيضا إلى نوع قصص القرآن ، وقد يؤيد هذا الوجه بما ورد فى الصحيح فى قل هو الله أحد أنها تعدل ثلث القرآن لأن ألفاظها كلها ثناء على الله تعالى .

الثالث أنها تشتمل معانيها على جملة معانى القرآن من الحكم النظرية والأحكام العملية

فإن معاني القرآن إما علوم تقصد معرفتها وإما أحكام يقصد منها العمل بها ، فالعلوم كالفتوحيد والصفات والنبوءات والوعاظ والأمثال والحكمم والتقصص ، والأحكام إما عمل الجوارح وهو العبادات والمعاملات ، وإما عمل القلوب أى العقول وهو تهذيب الأخلاق وآداب الشريعة ، وكلها تشتمل عليها معاني الفاتحة بدلالة المطابقة أو التضمن أو الالتزام ف « الحمد لله. » يشمل سائر صفات الكمال التي استحق الله لأجلها حصر الحمد له تعالى بناء على ما تدل عليه جملة الحمد لله من اختصاص جنس الحمد به تعالى واستحقاقه لذلك الاختصاص كما سيأتى و « رب العالمين » يشمل سائر صفات الأفعال والتكوين عند من أثبتها ، و « الرحمن الرحيم » يشمل أصول التشريع الراجعة للرحمة بالكافرين ، و « ملك يوم الدين » يشمل أحوال القيامة ، و « إياك نعبد » يجمع معنى الديانة والشريعة ، و « إياك نستعين » يجمع معنى الإخلاص لله فى الأعمال. قال عز الدين بن عبد السلام فى كتابه حل الرموز ومفاتيح الكنوز: الطريقة إلى الله لها ظاهر (أى عمل ظاهر أى بدنى) وباطن (أى عمل قلبى) فظاهرها الشريعة وباطنها الحقيقة ، والمراد من الشريعة والحقيقة إقامة العبودية على الوجه المراد من المكلف. ويجمع الشريعة والحقيقة كلتان هما قوله « إياك نعبد وإياك نستعين » فإياك نعبد شريعة وإياك نستعين حقيقة ، هـ . و « اهدنا الصراط المستقيم » يشمل الأحوال الإنسانية وأحكامها من عبادات ومعاملات وآداب ، و « صراط الذين أنعمت عليهم » يشير إلى أحوال الأمم والأفراد الماضية الفاضلة ، وقوله « غير المغضوب عليهم ولا الضالين » يشمل سائر قصص الأمم الضالة ويشير إلى تفاصيل ضلالاتهم المحكية عنهم فى القرآن ، فلا جرم يحصل من معاني الفاتحة - تصريحاً وتضمناً - علمٌ إجمالى بما حواه القرآن من الأغراض . وذلك يدعو نفس قارئها إلى تطلب التفصيل على حسب التمكن والقابلية . ولأجل هذا فرضت قراءة الفاتحة فى كل ركعة من الصلاة حرصاً على التذكر لما فى مطاوعها .

وأما تسميتها السبع المثانى فهى تسمية ثبتت بالسنة ، فى صحيح البخارى عن أبى سعيد ابن العلى^(١) « أن رسول الله قال الحمد لله رب العالمين هى السبع المثانى والقرآن العظيم

(١) هو الحارث بن نفيح (مصغراً) الزرقى - بضم ففتح - الأنصارى المتوفى سنة ٧٤ وتمام الحديث عن أبى سعيد بن العلى قال: كنت أصلى فى المسجد فدعانى رسول الله فلم أجد فقلت يارسول الله لى كنت أصلى فقال ألم يقل الله استجبوا لله والرسول إذا دعاكم . ثم قال ألا أعلمك سورة هى أعظم السور فى القرآن =

الذي أوتيته» ووجه تسميتها بذلك أنها سبع آيات باتفاق القراء والمفسرين ولم يشذ عن ذلك إلا الحسن البصرى فقال هي ثمان آيات، وإلا الحسين^(١) الجعفي فقال هي ست آيات، وقال بعض الناس تسع آيات ويتعين حينئذ كون البسمة ليست من الفاتحة لتكون سبع آيات ومن عدّ البسمة أدمج آيتين . وأما وصفها بالثاني فهو مفاعل جمع مُثْنَى بضم الميم وتشديد النون ، أو مُثْنَى مخفف مُثْنَى ، أو مُثْنَى بفتح الميم مخفف مُثْنَى كَمَعْنَى مخفف مَعْنَى . ويجوز تأنيث الجميع كما نبه عليه السيد الجرجاني في شرح الكشاف وكل ذلك مشتق من التثنية وهي ضم ثان إلى أول . ووجه الوصف به أن تلك الآيات ثنى في كل ركعة كذا في الكشاف . قيل وهو مأثور عن عمر بن الخطاب ، وهو مستقيم لأن معناه أنها تضم إليها السورة في كل ركعة ، ولعل التسمية بذلك كانت في أول فرض الصلاة فإن الصلوات فُرِضَتْ ركعتين ثم أُقِرَّتْ صلاةُ السفر وأُطِيلَتْ صلاةُ الحضر كذا ثبت في حديث عائشة في الصحيح وقيل العكس ، وقيل لأنها ثنى في الصلاة أى تكرر فتكون التثنية بمعنى التكرير بناء على ما شاع عند العرب من استعمال المُثْنَى في مطلق المكرر نحو « ثمَّ ارجع البصر كَرَّتَيْنِ » وقولهم لبنيك وسعديك ، وعليه فيكون المراد بالثاني هنا مثل المراد بالثاني في قوله تعالى « كتاباً مُتَشَابِهاً مِثَالِي » أى مكرراً القصص والأغراض، وقيل سميت الثانية لأنها ثنيت في النزول فنزلت بمكة ثم نزلت في المدينة وهذا قول بعيد جدا وتكرّر النزول لا يعتبر قائله ، وقد اتفق على أنها مكية فأى معنى لإعادة نزولها بالمدينة .

وهذه السورة وضعت في أول السور لأنها نزل منها منزل ديباجة الخطبة أو الكتاب ، مع ما تضمنته من أصول مقاصد القرآن كما علمت آنفاً وذلك شأن الديباجة من براعة الاستهلال . وهذه السورة مكية باتفاق الجمهور ، وقال كثير إنها أول سورة نزلت ، والصحيح أنه نزل قبلها اقرأ باسم ربك وسورة المدثر ثم الفاتحة ، وقيل نزل قبلها أيضا « ن والقلم » وسورة المزمل ، وقال بعضهم هي أول سورة نزلت كاملة أى غير منجمة ، بخلاف سورة « القلم » ، وقد حقق بعض العلماء أنها نزلت عند فرض الصلاة فقرأ المسلمون بها في الصلاة عند فرضها ، وقد عدت في رواية عن جابر بن زيد السورة الخامسة في ترتيب

== قبل أن يخرج من المسجد، ثم أخذ يبدى فلما أراد أن يخرج قلت له ألم تنل لأعلمك سورة هي أعظم سورة في القرآن فقال الحمد لله رب العالمين الخ . (١) ستأتى ترجمته قريبا .

نزول السور. وأيا ما كان فإنها قد سماها النبي صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب وأمر بأن تكون أول القرآن .

قلت : ولا ينا كذلك نزولها بعد سور أخرى لمصلحة اقتضت سبقها قبل أن يتجمع من القرآن مقدار يصير به كتابا فحين تجتمع ذلك أنزلت الفاتحة لتكون ديباجة الكتاب . وأغراضها قد علمت من بيان وجه تسميتها أم القرآن .

وهي سبع آيات باتفاق القراء والمفسرين ، ولم يشذ عن ذلك إلا الحسن البصرى ، قال هي ثمان آيات ، ونسب أيضا لمعمرو بن عبيد وإلى الحسين الجعفي^(١) قال هي ست آيات ، ونسب إلى بعضهم غير معين أنها تسع آيات ، وتحديد هذه الآيات السبع هو ما دل عليه حديث الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « قال الله عز وجل ، قسمت الصلاة نصفين بيني وبين عبدى فنصفها لى ونصفها لعبدى ، ولعبدى ما سأل ، يقول العبد الحمد لله رب العالمين ، فأقول حمدنى عبدى ، فإذا قال العبد الرحمن الرحيم ، يقول الله أننى على عبدى ، وإذا قال العبدملك يوم الدين ، قال الله مجدنى عبدى ، وإذا قال إياك نعبد وإياك نستعين ، قال الله هذا بينى وبين عبدى ، وإذا قال اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ، قال الله هؤلاء لعبدى ولعبدى ما سأل » اه .

فهن ثلاث ثم واحدة ثم ثلاث ، فعند أهل المدينة لا تعد البسمة آية وتعد « أنعمت عليهم » آية ، وعند أهل مكة وأهل الكوفة تمد البسمة آية وتعد أنعمت عليهم جزء آية ، والحسن البصرى عد البسمة آية وعد أنعمت عليهم آية .

(١) هو حسين بن على بن الوليد الجعفي مولايم الكوفي المتوفى سنة ٢٠٠ أحد أعلام المحدثين روى

عن الأعمش وروى عنه أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، ويحيى بن معين .

الكلام على البسمة

البسمة اسم لكلمة باسم الله ، صيغ هذا الاسم على مادة مؤلفة من حروف الكلمتين - باسم - و - الله - على طريقة تسمى النَّحْت ، وهو صوغ فعلٍ مُضِيٍّ على زنة « فَعَلَل » مؤلفة مادته من حروف جملة أو حروف مركبٍ إضافيٍّ ، مما ينطق به الناس اختصاراً عن ذكر الجملة كلها لتقصيد التخفيف لكثرة دوران ذلك على الألسنة . وقد استعمل العرب النَّحْت في النَّسَب إلى الجملة أو المركب إذا كان في النسب إلى صدر ذلك أو إلى عجزه التباساً ، كما قالوا في النسبة إلى عبد شمس - عَبْشَمِيٍّ - خشية الالتباس بالنسب إلى عبدٍ أو إلى شمس ، وفي النسبة إلى عبد الدار - عَبْدَرِيٍّ - كذلك وإلى حضرموت - حضرميٍّ - قال سيويوه في باب الإضافة (أي النسب) إلى المضاف من الأسماء : « وقد يجعلون للنسب في الإضافة اسماً بمنزلة جَعْفَرِيٍّ ويجعلون فيه من حروف الأول والآخر ولا يخرجونه من حروفهما يُعْرَفُ » اهـ ، فجاء من خلفهم من مولدى العرب واستعملوا هذه الطريقة في حكاية الجمل التي يكثر دورانها في الألسنة لتقصيد الاختصار ، وذلك من صدر الإسلام فصارت الطريقة عربية . قال الراعي :

قَوْمٌ عَلَى الْإِسْلَامِ لَمَّا يَمْنَعُوا مَاعُونَهُمْ وَيُضَيِّعُوا التَّهْلِيلَا
أَي لَمْ يَتْرَكُوا قَوْلَ « لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ » . وَقَالَ عُمَرُ بْنُ أَبِي رَبِيعَةَ :
لَقَدْ بَسَمَلْتُ لَيْلَى غَدَاةً لَقَيْتُهَا الْأَحْبَبَا ذَاكَ الْحَبِيبُ الْبُسْمِلُ

أى قالت بسم الله فرقا منه ، فأصل بسمل قال بسم الله ثم أطلقه المولدون على قول بسم الله الرحمن الرحيم ، اكتفاء واعتماداً على الشهرة وإن كان هذا المنحوت خلياً من الحاء والراء اللذين هما من حروف الرحمان الرحيم ، فشاع قولهم بسمل في معنى قال بسم الله الرحمن الرحيم ، واشتق من فعل بسمل مصدر هو « البسمة » كما اشتق من هَلَّلَ مصدر هو « الهليلة » وهو مصدر قياسي لفعلل .

واشتق منه اسم فاعل في بيت عمر بن أبي ربيعة ولم يسمع اشتقاق اسم مفعول .
ورأيت في شرح ابن هارون التونسي على مختصر ابن الحاجب^(١) في باب الأذان عن المطرز

(١) رقم ١٠٥٢٠ بالمكتبة الصادقية (العبدلية) بتونس .

في كتاب اليواقيت: الأفعال التي نَحِثُ من أسماءها سبعة : بَسَمَلٌ في بسم الله ، وَسَبَّحَلٌ في سبحان الله ، وَحَيَّعَلٌ في حي على الصلاة ، وَحَوَقَلٌ في لا حول ولا قوة إلا بالله ، وَحَمَدَلٌ في الحمد لله ، وَهَلَلٌ في لا إله إلا الله ، وَجَيَّعَلٌ إذا قَالَ جُعِلتَ فِدَاكُ ، وَزَادَ الطَّيْقَلَةَ في أَطَالَ اللهُ بَقَاءَكَ ، وَالدَّمْعَرَةَ في أَدَامَ اللهُ عَزْرَكَ .

ولما كان كثير من أئمة الدين قائلًا بأنها آية من أوائل جميع السور غير براءة أو بعض السور تعين على المفسر أن يفسر معناها وحكمها وموقعها عند من عدوها آية من بعض السور . وينحصر الكلام عليها في ثلاثة مباحث .

الأول في بيان أمي آية من أوائل السور أم لا . الثاني في حكم الابتداء بها عند القراءة . الثالث في تفسير معناها المختص بها .

فأما المبحث الأول فهو أن لا خلاف بين المسلمين في أن لفظ بسم الله الرحمن الرحيم هو لفظ قرآني لأنه جزء آية من قوله تعالى « إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم » كما أنهم لم يختلفوا في أن الافتتاح بالتسمية في الأمور المهمة ذوات البال ورد في الإسلام ، وروى فيه حديث « كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع » لم يروه أصحاب السنن ولا المستدركات ، وقد وصف بأنه حسن ، وقال الجمهور إن البسمة رسمها الذين كتبوا المصاحف في أوائل السور ما عدا سورة براءة ، كما يؤخذ من محادثة ابن عباس مع عثمان ، وقد مضت في المقدمة الثامنة ، ولم يختلفوا في أنها كتبت في المصحف في أول سورة الفاتحة وذلك ليس موضع فصل السورة عما قبلها ، وإنما اختلفوا في أن البسمة هل هي آية من سورة الفاتحة ومن أوائل السور غير براءة ، بمعنى أن الاختلاف بينهم ليس في كونها قرآنا ، ولكنه في تكرر قرآنتها كما أشار إليه ابن رشد الحفيد في البداية ، فذهب مالك والأوزاعي وفقهاء المدينة والشام والبصرة - وقيل باستثناء عبد الله بن عمرو ابن شهاب من فقهاء المدينة - إلى أنها ليست بآية من أوائل السور لكنها جزء آية من سورة النمل ، وذهب الشافعي في أحد قولييه وأحمد وإسحاق وأبو ثور وفقهاء مكة والكوفة غير أبي حنيفة ، إلى أنها آية في أول سورة الفاتحة خاصة ، وذهب عبد الله بن مبارك والشافعي في أحد قولييه وهو الأصح عنه إلى أنها آية من كل سورة . ولم ينقل عن أبي حنيفة من فقهاء الكوفة فيها شيء ، وأخذ منه صاحب الكشاف أنها ليست من السور عنده فعدّه في الذين قالوا بعدم

جزئيتها من السور وهو الصحيح عنه . قال عبد الحكيم لأنه قال بعدم الجهر بها مع الفاتحة في الصلاة الجهرية وكره قراءتها في أوائل السور الموصولة بالفاتحة في الركتين الأوليين . وأزيدُ فأقول إنه لم ير الاقتصار عليها في الصلاة مجزئاً عن القراءة . أما حجة مذهب مالك ومن وافقه فلمهم فيها مسالك : أحدها من طريق النظر ، والثاني من طريق الأثر ، والثالث من طريق الذوق العربي .

فأما المسلك الأول فللمالكية فيه مقالة فائقة للقاضي أبي بكر الباقلاني وتابعه أبو بكر ابن العربي في أحكام القرآن والقاضي عبد الوهاب في كتاب الاشراف ، قال الباقلاني : « لو كانت التسمية من القرآن لكان طريق إثباتها إما التواتر أو الآحاد ، والأول باطل لأنه لو ثبت بالتواتر كونها من القرآن لحصل العلم الضروري بذلك ولا ممتنع وقوع الخلاف فيه بين الأمة ، والثاني أيضا باطل لأن خبر الواحد لا يفيد إلا الظن فلو جعلناه طريقا إلى إثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ، ولصار ذلك ظنيا ، ولو جاز ذلك لحاز ادعاء الروافض أن القرآن دخله الزيادة والنقصان والتغيير والتحريف » اهـ (وهو كلام وجيه والأقيسة الاستثنائية التي طواها في كلامه واضحة لمن له ممارسة للمنطق وشرطياتها لا تحتاج للاستدلال لأنها بديهية من الشريعة فلا حاجة إلى بسطها) . زاد أبو بكر بن العربي في أحكام القرآن فقال : يكفيك أنها ليست من القرآن الاختلاف فيها ، والقرآن لا يختلف فيه اهـ . وزاد عبد الوهاب فقال : « إن رسول الله بين القرآن بيانا واحدا متساويا ولم تكن عادته في بيانه مختلفة بالظهور والخفاء حتى يختص به الواحد والاثنان ؛ ولذلك قطعنا بمنع أن يكون شيء من القرآن لم ينقل إلينا وأبطلنا قول الرافضة إن القرآن حمل حمل عند الإمام المعصوم المنتظر فلو كانت البسمة من الحمد لبيتها رسول الله بيانا شافيا » اهـ .

• وقال ابن العربي في المارضة : إن القاضي أبا بكر بن الطيب ، لم يتكلم من الفقه إلا في هذه المسألة خاصة لأنها متعلقة بالأصول .

وقد عارض هذا الدليل أبو حامد الغزالي في المستصفي فقال « نفي كون البسمة من القرآن أيضا إن ثبت بالتواتر لزم أن لا يبقى الخلاف (أي وهو ظاهره البطلان) وإن ثبت بالآحاد يمين القرآن ظنيا ، قال ولا يقال إن كون شيء ليس من القرآن عدم والعدم لا يحتاج إلى الإثبات لأنه الأصل بخلاف القول بأنها من القرآن ، لأننا نحب بأن هذا وإن كان عدما

إلا أن كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهن كونها ليست من القرآن فها هنا لا يمكننا الحكم بأنها ليست من القرآن إلا بالدليل ويأتي الكلام في أن الدليل ما هو ، فثبت أن الكلام الذي أورده القاضي لازم عليه اه ، وتبعه على ذلك الفخر الرازي في تفسيره ولا يخفى أنه آل في استدلاله إلى المصادرة إذ قد صار مرجع استدلال الغزالي ونحو الدين إلى رسم البسمة في المصاحف ، وستنكلم عن تحقيق ذلك عند الكلام على مدرك الشافعي .
وتعقب ابن رشد في بداية المجتهد كلام الباقلاني والغزالي بكلام غير محرم فلا نطيل به .

وأما المسلك الثاني وهو الاستدلال من الأثر فلا نجد في صحيح السنة ما يشهد بأن البسمة آية من أوائل سور القرآن والأدلة ستة :

الدليل الأول : ما روى مالك في الموطأ عن الملاء بن عبد الرحمن إلى أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : قال الله تعالى قسمت الصلاة نصفين بيني وبين عبدى فنصفها لى ونصفها لعبدى ولعبدى ما سأل ، يقول العبد الحمد لله رب العالمين فأقول حمدنى عبدى إلخ ، والمراد فى الصلاة القراءة فى الصلاة ووجه الدليل منه أنه لم يذكر بسم الله الرحمن الرحيم .
الثانى : حديث أبى بن كعب فى الموطأ والصحيحين أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له : ألا أعلمك سورة لم يُنزل فى التوراة ولا فى الإنجيل مثلها قبل أن تخرج من المسجد؟ قال : بلى ، فلما قارب الخروج قال له : كيف تقرأ إذا افتتحت الصلاة؟ قال أبى فقرأت الحمد لله رب العالمين حتى أتيت على آخرها ، فهذا دليل على أنه لم يقرأ منها بالبسمة .

الثالث : ما فى صحيح مسلم وسنن أبى داود وسنن النسائى عن أنس بن مالك من طرق كثيرة أنه قال : صليت خلف رسول الله وأبى بكر وعمر فكانوا يستفتحون بالحمد لله رب العالمين لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم ، لا فى أول قراءة ولا فى آخرها .

الرابع : حديث عائشة فى صحيح مسلم وسنن أبى داود قالت : كان رسول الله يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين .

الخامس : ما فى سنن الترمذى والنسائى عن عبد الله بن مفضل قال : صليت مع النبىء وأبى بكر وعمر وعثمان ، فلم أسمع أحدا منهم يقول بسم الله الرحمن الرحيم ، إذا أنت صليت فقل الحمد لله رب العالمين .

السادس - وهو الحاسم - عمل أهل المدينة ، فإن المسجد النبوي من وقت نزول الوحي إلى زمن مالك ، صلى فيه رسول الله والخلفاء الراشدون والأمراء وصلى وراءهم الصحابة وأهل العلم ولم يسمع أحد قرأ بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة الجهرية ، وهل يقول عالم ان بعض السورة جهر وبعضها سر ، فقد حصل التواتر بأن النبي والخلفاء لم يجهروا بها في الجهرية ، فدل على أنها ليست من السورة ولو جهروا بها لما اختلف الناس فيها .

وهناك دليل آخر لم يذكره هنا وهو حديث عائشة ، في بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو معتبر مرفوعاً إلى النبي ، وذلك قوله « فَفَجِئْتَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ اقْرَأْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ فَقُلْتُ مَا أَنَا بِقَارِئٍ » - إلى أن قال - ففطنى الثالثة ثم قال - اقرأ باسم ربك الذى خلق » الحديث . فلم يقل فقال لى بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك ، وقد ذكروا هذا في تفسير سورة العلق وفي شرح حديث بدء الوحي .

وأما السلك الثالث وهو الاستدلال من طريق الاستعمال العربى فيأتى القول فيه على مراعاة قول القائلين بأن البسمة آية من سورة الفاتحة خاصة ، وذلك يوجب أن يتكرر لفظان وهما الرحمن الرحيم فى كلام غير طويل ليس بينهما فصل كثير وذلك مما لا يحمد فى باب البلاغة ، وهذا الاستدلال نقله الإمام الرازى فى تفسيره وأجاب عنه بقوله: إن التكرار لأجل التأكيد كثير فى القرآن وإن تأكيد كونه تعالى رحماناً رحيماً من أعظم المهمات . وأنا أذفع جوابه بأن التكرار وإن كانت له مواقع محمودة فى الكلام البليغ مثل التهويل ، ومقام الرثاء أو التمديد أو التوكيد اللفظى ، إلا أن الفاتحة لا مناسبة لها بأغراض التكرير ولا سيما التوكيد لأنه لا منكر لكونه تعالى رحماناً رحيماً ، ولأن شأن التوكيد اللفظى أن يقترن فيه اللفظان بلا فصل فتعين أنه تكرير اللفظ فى الكلام لوجود مقتضى التعبير عن مدلوله بطريق الاسم الظاهر دون الضمير ، وذلك مشروط بأن يبعد ما بين المكررين بُمداً يُقصيه عن السمع ، وقد علمت أنهم عدوا فى فصاحة الكلام خلوصه من كثرة التكرار ، والقرب بين الرحمن والرحيم حين كررا يمنع ذلك . وأجاب البيضاوى بأن نكتة التكرير هنا هى تلميل استحقاق الحمد ، فقال السلكتونى أشار بهذا إلى الرد على ما قاله بعض الحنفية: إن البسمة لو كانت من الفاتحة للزم التكرار وهو جواب لا يستقيم لأنه إذا كان التلميل قاضياً بذكر صفتى الرحمن الرحيم فدفع التكرير يقتضى تجريد البسمة

التي في أول الفاتحة من هاتين الصفتين بأن تصير الفاتحة هكذا « بسم الله الحمد لله الخ » .
وأنا أرى في الاستدلال بمسلك الذوق العربي أن يكون على مراعاة قول القائلين بكون
البسمة آية من كل سورة فينشأ من هذا القول أن تكون فواتح سور القرآن كلها متماثلة
وذلك مما لا يحمد في كلام البلغاء إذ الشأن أن يقع التنفن في الفواتح ، بل قد عد علماء
البلاغة أهمّ مواضع التأنيق فاتحة الكلام وخاتمة ، وذكروا أن فواتح السور وخواتمها
واردة على أحسن وجوه البيان وأكملها فكيف يسوغ أن يدعى أن فواتح سورته جملة
واحدة ، مع أن عامة البلغاء من الخطباء والشعراء والكتاب يتنافسون في تنفن فواتح
منشآتهم ويميّنون من يلتزم في كلامه طريقة واحدة فما ظنك بأبلغ كلام .

وأما حجة مذهب الشافعي ومن وافقه بأنها آية من سورة الفاتحة خاصة فأمور كثيرة
أنهاها نخر الدين إلى سبع عشرة حجة لا يكاد يستقيم منها بعد طرح المتداخل والخارج عن
محل النزاع وضعيف السند أو واهيه إلا أمران: أحدهما أحاديث كثيرة منها ما روى أبو هريرة
أن النبي عليه الصلاة والسلام قال « فاتحة الكتاب سبع آيات . أولاهن بسم الله الرحمن
الرحيم » وقول أم سلمة قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعدّ بسم الله الرحمن
الرحيم الحمد لله رب العالمين آية » .

الثاني : الإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله .

والجواب أما عن حديث أبي هريرة فهو لم يخرج من أحد من رجال الصحيح إنما خرج
الطبراني وابن مردويه والبيهقي فهو نازل عن درجة الصحيح فلا يمارض الأحاديث الصحيحة ،
وأما حديث أم سلمة فلم يخرج من رجال الصحيح غير أبي داود وأخرجه أحمد بن حنبل
والبيهقي ، وصحح بعض طرقه وقد طعن فيه الطحاوي بأنه رواه ابن أبي مليكة ، ولم يثبت
سماع ابن أبي مليكة من أم سلمة ، يعني أنه مقطوع ، على أنه روى عنها ما يخالفه ، على أن
شيخ الإسلام زكرياء قد صرح في حاشيته على تفسير البيضاوي بأنه لم يرو باللفظ المذكور
وإنما روى بالفاظ تدل على أن بسم الله آية وحدها ، فلا يؤخذ منه كونها من الفاتحة ، على
أن هذا يفضى إلى إثبات القرآنية بنير المتواتر وهو ما ياباه المسلمون .

وأما عن الإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله ، فالجواب أنه لا يقتضى إلا أن البسمة
قرآن وهذا لا نزاع فيه ، وأما كون الواضع التي رسمت فيها في المصحف مما تجب قراءتها

فيها ، فذلك أمر يتبع رواية القراء وأخبار السنة الصحيحة فيعود إلى الأدلة السابقة . وهذا كله بناء على تسليم أن الصحابة لم يكتبوا أسماء السور وكونها مكية أو مدنية في المصحف وأن ذلك من صنع المتأخرين وهو صريح كلام عبد الحكيم في حاشية البيضاوي ، وأما إذا ثبت أن بعض السلف كتبوا ذلك كما هو ظاهر كلام المفسرين والأصوليين والقراء كما في « لطائف الإشارات » للقسطلاني وهو مقتضى كتابة المتأخرين لذلك لأنهم ما كانوا يجرأون على الزيادة على ما فعله السلف فاحتجاج حينئذ بالكتابة باطل من أصله ودعوى كون أسماء السور كتبت بلون مخالف لحبر القرآن ، يرد أن المشاهد في مصاحف السلف أن حبرها بلون واحد ولم يكن التلوين فاشيا .

وقد احتج بعضهم بما رواه البخاري عن أنس أنه سئل كيف كانت قراءة النبي ، فقال كانت مدأ ثم قرأ بسم الله الرحمن الرحيم يد بسم الله ويد بالرحمن ويد بالرحيم ، اه ، ولا حجة في هذا لأن ضمير قرأ وضمير يد عائدان إلى أنس ، وإنما جاء بالبسمة على وجه التمثيل لكيفية القراءة لشهرة البسمة .

وحجة عبد الله بن المبارك وثاني قول الشافعي ، ما رواه مسلم عن أنس ، قال « بينا رسول الله بين أظهرنا ذات يوم إذ أغفى إغفاءً ثم رفع رأسه متبسما فقلنا ما أحسبك يارسول الله ، قال أنزلت على سورة آتفا فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم إنا أعطيناك الكوثر » السورة ، قالوا وللإجماع على أن ما بين الدفتين كلام الله ولإثبات الصحابة إياها في المصاحف مع حرصهم على أن لا يدخلوا في القرآن ما ليس منه ولذلك لم يكتبوا آمين في الفاتحة . والجواب عن الحديث أنا نمنع أن يكون قرأ البسمة على أنها من السورة بل افتتح بها عند إرادة القراءة لأنها تعني عن الاستعاذة إذا نوى المسمول تقدير أستعيز باسم الله وحذف متعلق الفعل ، ويتعين جملة على نحو هذا لأن راويه أنسا بن مالك جزم في حديثه الآخر أنه لم يسمع رسول الله بسم الله في الصلاة .

فإن أبوا تأويله بما تأولناه لزم اضطراب أنس في روايته اضطرابا يوجب سقوطها . والحق البين في أمر البسمة في أوائل السور ، أنها كتبت للفصل بين السور ليكون الفصل مناسبا لابتداء المصحف ، ولثلا يكون بلفظ من غير القرآن ، وقد روى أبو داود

في سننه والترمذى وصححه عن ابن عباس أنه قال . قلت لعثمان بن عفان: « ما حملك أن عمدتُم إلى براءة وهي من المثني وإلى الأتقال وهي من المثاني فجعلتموهما في السبع الطوال ولم تكتبوا بينهما سطرا - بسم الله الرحمن الرحيم » ، قال عثمان كان النبي لما نزل عليه الآيات فیدعو بعض من كان يكتب له ويقول له وضع هذه الآية بالسورة التي يذكر فيها كذا وكذا ، أو تنزل عليه الآية والآيتان فيقول مثل ذلك ، وكانت الأتقال من أول ما أنزل عليه بالمدينة ، وكانت براءة من آخر ما أنزل من القرآن وكانت قصتها شبيهة بقصتها فقيض رسول الله ولم يبين لنا أنها منها ، فظننت أنها منها ، فمن هناك وضعتها في السبع الطوال ولم أكتب بينهما سطر بسم الله الرحمن الرحيم .

وأرى في هذا دلالة بينة على أن البسمة لم تكتب بين السور غير الأتقال وبراءة إلا حين جمع القرآن في مصحف واحد زمن عثمان ، وأنها لم تكن مكتوبة في أوائل السور في الصحف التي جمعها زيد بن ثابت في خلافة أبي بكر إذ كانت لكل سورة صحيفة مفردة كما تقدم في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا التفسير .

وعلى أن البسمة تختلف في كونها آية من أول كل سورة غير براءة ، أو آية من أول سورة الفاتحة فقط ، أو ليست بآية من أول شيء من السور ؛ فإن القراء اتفقوا على قراءة البسمة عند الشروع في قراءة سورة من أولها غير براءة . ورووا ذلك عن تلقوا ، فأما الذين منهم يروون اجتهادا أو تقليدا أن البسمة آية من أول كل سورة غير براءة ، فأمرهم ظاهر ، وقراءة البسمة في أوائل السور واجبة عندهم لا محالة في الصلاة وغيرها ، وأما الذين لا يروون البسمة آية من أوائل السور كلها أو ما عدا الفاتحة فإن قراءتهم البسمة في أول السورة عند الشروع في قراءة سورة غير مسبوقه بقراءة سورة قبلها تعلق بالتيمن باقتفاء أثر كتاب المصحف ، أي قصد التشبه في مجرد ابتداء فعل تشبهها لا ابتداء القراءة بابتداء الكتابة . فتكون قراءتهم البسمة أمرا مستحبا للتأسي في القراءة بما فعله الصحابة الكاتبون للمصحف ، فقراءة البسمة عند هؤلاء نظير النطق بالاستعاذة ونظير التهليل والتكبير بين بعض السور من آخر المفضل ، ولا يبسمون في قراءة الصلاة الفريضة ، وهؤلاء إذا قرأوا في صلاة الفريضة تجرى قراءتهم على ما انتهى إليه فهمهم من أمر البسمة من اجتهاد أو تقليد . وبهذا تعلم أنه لا ينبغي أن يؤخذ من قراءتهم قولهم بأن البسمة آية

من أول كل سورة كما فعل صاحب الكشاف والبيضاوى .

واختلفوا في قراءة البسمة في غير الشروع في قراءة سورةٍ من أولها ، أى في قراءة البسمة بين السورتين .

فورش عن نافع في أشهر الروايات عنه وابنُ عامر ، وأبو عمرو ، وحزرة ، ويعقوب ، وخلف ، لا يبسمون بين السورتين وذلك يملل بأن التشبه بفعل كَتَّاب المصحف خاص بالابتداء ، وبمحملهم رسم البسمة في المصحف على أنه علامة على ابتداء السورة لا على الفصل ، إذ لو كانت البسمة علامة على الفصل بين السورة والتي تليها لما كتبت في أول سورة الفاتحة ، فكان صنيعهم وجيهاً لأنهم جمعوا بين ما رووه عن سلفهم وبين دليلٍ قصد التيمن ، ودليل رأيهم أن البسمة ليست آية من أول كل سورة .

وقالون عن نافع وابنُ كثير وعاصمٌ والكسائي وأبو جعفر يبسمون بين السورتين سوى ما بين الأتقال وبراءة ، وعدوه من سنة القراءة ، وليس حظهم في ذلك إلا اتباع سلفهم ، إذ ليس جميعهم من أهل الاجتهاد ، ولعلمهم طردوا قصد التيمن بمشابهة كَتَّاب المصحف في الإشعار بابتداء السورة والإشعار بانتهاء التي قبلها .

واتفق المسلمون على ترك البسمة في أول سورة براءة وقد تبين وجه ذلك آتفاً ، ووجه الأئمة بوجوه أخر تأتي في أول سورة براءة ، وذكر الجاحظ في البيان والتبيين ^(١) أن مُؤرَّجاً السدوسي البصرى سمع رجلاً يقول « أمير المؤمنين يرُدُّ على المظلوم » فرجع مؤرَّج إلى مُصحفه فردَّ على براءة بسم الله الرحمن الرحيم ، ويحمل هذا الذى صنعه مؤرَّج - إن صح عنه - إنما هو على التلميح والهزل وليس على الجد .

وفي هذا ما يدل على أن اختلاف مذاهب القراء في قراءة البسمة في مواضع من القرآن ابتداءً ووصلاً كما تقدم لا أثر له في الاختلاف في حكم قراءتها في الصلاة ، فإن قراءتها في الصلاة تجرى على أحكام النظر في الأدلة وليست مذاهب القراء بممدودة من أدلة الفقه ، وإنما قراءاتهم روايات وسنة متبعة في قراءة القرآن دون استناد إلى اعتبار أحكام رواية القرآن من تواتر ودونه ، ولا إلى وجوب واستحباب وتخيير ، فالقارىُّ يقرأ كما روى عن معلمه

(١) صفحة ١٣٠ جزء ٢ طبع الرحمانية - القاهرة .

ولا ينظر في حكم ما يقرأه من لزوم كونه كما قرأ أو عدم اللزوم، فالقراء تجرى أعمالهم في صلاتهم على نزعائهم في الفقه من اجتهاد وتقليد، ويوضح غلط من ظن أن خلاف الفقهاء في إثبات البسمة وعدمه مبنى على خلاف القراء، كما يوضح تسامح صاحب الكشاف في عدة مذاهب القراء في نسق مذاهب الفقهاء. وإنما اختلف المجتهدون لأجل الأدلة التي تقدم بيانها، وأما الموافقة بينهم وبين قراء أمصارهم غالباً في هاته المسألة فسيبه شيوع القول بين أهل ذلك العصر بما قال به فقهاؤه في المسائل، أو شيوع الأدلة التي تلقاها المجتهدون من مشايخهم بين أهل ذلك العصر ولو من قبل ظهور المجتهد مثل سبّاق نافع بن أبي نعيم إلى عدم ذكر البسمة قبل أن يقول مالك بعدم جزئيتها؛ لأن مالكا تلقى أدلة نفي الجزئية عن علماء المدينة وعندهم أو عن شيوخهم تلقى نافع بن أبي نعيم. وإذ قد كنا قد تقلدنا مذهب مالك واطمأننا لمداركة في انتفاء كون البسمة آية من أول سورة البقرة كان حقا علينا أن لا نتعرض لتفسيرها هنا وأن نرجئه إلى الكلام على قوله تعالى في سورة النمل « إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم » غير أننا لما وجدنا من سلفنا من المفسرين كلهم لم يهملوا الكلام على البسمة في هذا الموضع اقتفينا أثرهم إذ صار ذلك مصطلح المفسرين.

واعلم أن متعلق الجرور في بسم الله محذوف تقديره هنا أقرأ، وسبب حذف متعلق الجرور أن البسمة سنت عند ابتداء الأعمال الصالحة فحذف متعلق الجرور فيها حذفاً ملتبساً بإيجازاً اعتماداً على القرينة، وقد حكى القرآن قول سحرة فرعون عند شروعهم في السحر بقوله « فآلقوا حبالهم وعصيهم وقالوا بعزة فرعون » وذكر صاحب الكشاف أن أهل الجاهلية كانوا يقولون في ابتداء أعمالهم « باسم اللات باسم العزى » فالجرور ظرف لغو معمول للفعل المحذوف ومتعلق به وليس ظرفاً مستقراً مثل الظروف التي تقع أخباراً، ودليل المتعلق ينبي عنه العمل الذي شرع فيه فتمين أن يكون فعلاً خاصاً من النوع الدال على معنى العمل المشروع فيه دون المتعلق العام مثل ابتدئ لأن القرينة الدالة على المتعلق هي الفعل المشروع فيه المبدوء بالبسمة، فتمين أن يكون المقدر اللفظ الدال على ذلك الفعل، ولا يجزى^(١) في هذا الخلاف الواقع بين النحاة في كون متعلق الظروف هل يقدر اسماً نحو كائن أو مستقراً أم فعلاً نحو كان أو استقر لأن ذلك الخلاف في الظروف الواقعة أخباراً أو أحوالاً بناء على تعارض

(١) هذا رد على ابن عطية وبعض المفسرين إذ فرضوا خلاف النحاة معتبراً هنا.

مقتضى تقدير الاسم وهو كونه الأصل في الأخبار والحالية، ومقتضى تقدير الفعل وهو كونه الأصل في العمل لأن ما هنا ظرف لغو، والأصل فيه أن يعدى الأفعال ويتعلق بها، ولأن مقصد مبتدئ بالبسمة أن يكون جميع عمله ذلك مقارنا لبركة اسم الله تعالى فلذلك ناسب أن يقدر متعلق الجار لفظا دالا على الفعل المشروع فيه . وهو أنسب لتعميم التيمن لإجزاء الفعل ، فالابتداء من هذه الجهة أقل عموما، فتقدير الفعل العام يخصص وتقدير الفعل الخاص يعمم وهذا يشبه أن يلغز به . وهذا التقدير من المقدرات التي دلت عليها القرائن كقول الداعي للمعمرس « بالرفاء والبنين »^(١) وقول المسافر عند حلوله وترحاله « باسم الله والبركات » وقول نساء العرب عند ما يرفقن العروس « باليمن والبركة وعلى الطائر الميمون » ولذلك كان تقدير الفعل ههنا واحدا . وقد أسمع هذا الحذف بفائدة وهي صلوحية البسمة ليبتدئ بها كل شاعر في فعل فلا يلجأ إلى مخالفة لفظ القرآن عند اقتباسه ، والحذف هنا من قبيل الإيجاز لأنه حذف ما قد يصرح به في الكلام ، بخلاف متعلقات الظروف المستقرة نحو عندك خير ، فإنهم لا يظهرون المتعلق فلا يقولون خير كائن عندك ولذلك عدوا نحو قوله:

* فإنك كالليل الذي هو مُدركي *

من المساواة دون الإيجاز (يعنى مع ما فيه من حذف المتعلق) . وإذا قد كان المتعلق محذوفا تعين أن يقدر في موضعه متقدما على المتعلق به كما هو أصل الكلام ؛ إذ لا قصد هنا لإفادة البسمة الحصر ، ودعوى صاحب الكشاف تقديره مؤخرا تعمق غير مقبول ، لاسيما عند حالة الحذف ، فالأنسب أن يقدر على حسب الأصل .

والباء بـاء الملابس والملابسة، هي المصاحبة، وهي الإلصاق أيضا فهذه مترادفات في الدلالة على هذا المعنى وهي كما في قوله تعالى « تَبَّتْ بالدُّهْنِ » وقولهم « بالرفاء والبنين » وهذا المعنى هو أكثر معاني الباء وأشهرها ، قال سيبويه : الإلصاق لا يفارق الباء وإليه ترجع تصاريف معانيها ولذلك قال صاحب الكشاف (وهذا الوجه أى الملابس أعرب وأحسن) أى أحسن من جعل الباء للآلة أى أدخل في العربية وأحسن لما فيه من زيادة التبرك بملابسة جميع أجزاء الفعل لاسمه تعالى .

والاسم لفظ جُمِل دالا على ذات حسية أو معنوية بشخصها أو نوعها . وجمله أمة البصرة مشتقا من السمو وهو الرفعة لأنها تتحقق في إطلاقات الاسم ولو بتأويل فإن أصل

(١) انظر حديث بناء النبي صلى الله عليه وسلم بالسيدة عائشة رضی الله عنها .

الاسم في كلام العرب هو العلم ولا توضع الأعلام إلا لشيء مهم به ، وهذا اعتداد بالأصل والغالب، وإلا فقد توضع الأعلام لغير ما يهتم به كما قالوا فَبَجَّارٍ عِلْمٌ لِلْفَجْرَةِ . فأصل صيغته عند البصريين من الناقص الواوى فهو إما سَمُوَ بوزن حِمْلٍ ، أو سُمُوَ بوزن قفل فحذفت اللام تحذفا لمجرد التخفيف أو لسكثرة الاستعمال ولذلك جرى الإعراب على الحرف الباقي ، لأنه لو حذفت لامه لعله صرفية لكان الإعراب مقدر على الحرف المحذوف كما في نحو قاضٍ وجَوَّارٍ ، فلما جرى الإعراب على الحرف الباقي الذي كان ساكنا نقلوا سكونه للمتحرك وهو أول الكلمة وجلبوا همزة الوصل للنطق بالساكن ؛ إذ العرب لا تستحسن الابتداء بحرف ساكن لا ابتناء لفتحهم على التخفيف ، وقد قضاوا باجتلاب همزة وطراً ثانياً من التخفيف وهو عود الكلمة إلى الثلاثي لأن الأسماء التي تبقى بالحذف على حرفين كيدٍ ودمٍ لا تخلو من ثقل ، وفي هذا دليل على أن الهمزة لم تجتلب لتمويض الحرف المحذوف وإلا لاجتلبوها في يدٍ ودمٍ وغدي .

وقد احتجوا على أن أصله كذلك بجمعه على أسماء بوزن أفعال، فظهرت في آخره همزة وهي منقلبة عن الواو المتطرفة إثر ألف الجمع ، وبأنه جمع على أسامي وهو جمع الجمع بوزن أفاعيل يادغام ياء الجمع في لام الكلمة ويجوز تخفيفها كما في أُنَافِي وَأَمَانِي ، وبأنه صُغِرَ على سُمِي . وأن الفعل منه سَمِيَّت ، وهي حجج بينة على أن أصله من الناقص الواوى . وبأنه يقال سُمِي كهدى ؛ لأنهم صاغوه على فَعْل كَرُطَبٍ فتقلب الواو المتحركة ألفاً إثر الفتحه وأنشدوا على ذلك قول أبي خالد القناني الراجز (١) :

وَاللَّهُ أَسْمَاكَ سُمِي مُبَارَكَا أَثْرَكَ اللَّهُ بِهِ إِشَارَكَا

وقال ابن يemiş : لا حجة فيه لاحتمال كونه لغة من قال سُم والنصب فيه نصب إعراب لا نصب الإعلال ، ورد عبد الحكيم بأن كتابته بالإمالة تدل على خلاف ذلك . وعندى فيه أن الكتابة لا تتعلق بها الرواية فلعل الذين كتبوه بالياء هم الذين ظنوه مقصوراً ، على أن

(١) القناني - بفتح القاف والنون مخففاً - نسبة إلى قناني بن سلمة من مذحج قاله شارح القاموس وشارح الشواهد الكبرى، ولم يذكر ابن الأثير ولا غيره القناني هذا في بطون مذحج فله قد دخل بنوه في قبيلة أخرى، ولم يوجد سلمة هذا وإنما الوجود مسلمية - بالياء - بوزن مسلمة، وهم بطون من مذحج دخلوا في بني الحارث ابن كعب .

قياسها الكتابة بالألف مطلقاً لأنه واوى إلا إذا أريد عدم التباس الألف بألف النصب . ورأى البصريين أرجح من ناحية تصاريف هذا اللفظ . وذهب الكوفيون إلى أن أصله وسم بكسر الواو لأنه من السمة وهي العلامة ، فحذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليبق على ثلاثة أحرف ثم يتوسل بذلك إلى تخفيفه في الوصل ، وكأنهم رأوا أن لا وجه لاشتقاقه من السمو لأنه قد يستعمل لأشياء غير سامية وقد علمت وجه الجواب ، ورأى الكوفيون أرجح من جانب الاشتقاق دون التصريف ، على أن همزة الوصل لم يمهد دخولها على ما حذف صدره وردوا استدلال البصريين بتصاريفه بأنها يحتمل أن تكون تلك التصاريف من القلب المكاني بأن يكون أصل اسم وسم ، ثم نقلت الواو التي هي فاء الكلمة فجعلت لاما ليتوسل بذلك إلى حذفها ورد في تصرفاته في الموضع الذي حذف منه لأنه تنوسى أصله ، وأجيب عن ذلك بأن هذا بعيد لأنه خلاف الأصل وبأن القلب لا يلزم الكلمة في سائر تصاريفها وإلا لما عرف أصل تلك الكلمة . وقد اتفق علماء اللغة على أن التصاريف هي التي يعرف بها الزائد من الأصلي والنقلب من غيره . وزعم ابن حزم في كتاب الملل والنحل أن كلا قولي البصريين والكوفيين فاسد افتعله النحاة ولم يصح عن العرب وأن لفظ الاسم غير مشتق بل هو جامد وتناول ببذائه عليهم وهي جرأة عجبية ، وقد قال تعالى « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » .

وإنما افحم لفظ اسم مضافاً إلى علم الجلالة إذ قيل بسم الله ولم يقل بالله لأن المقصود أن يكون الفعل المشروع فيه من شؤون أهل التوحيد الموسومة باسم الإله الواحد فلذلك تفحم كلمة اسم في كل ما كان على هذا المقصد كالتسمية على النسك قال تعالى « فكلوا مما ذكر اسم الله عليه » وقال « وما لكم ألا تأكلوا مما ذكر اسم الله عليه » وكالأفعال التي يقصد بها التيمن والتبرك وحصول العمونة مثل « اقرأ باسم ربك » فاسم الله هو الذي تمكن مقارنته للأفعال لذاته ، ففي مثل هذا لا يحسن أن يقال بالله لأنه حينئذ يكون المعنى أنه يستمد من الله تيسيراً وتصرفاً من تصرفات قدرته وليس ذلك هو المقصود بالشروع ، فقوله تعالى فسبح باسم ربك العظيم أمرٌ بأن يقول سبحان الله ، وقوله وسبحه - أمرٌ بتزيه ذاته وصفاته عن النقائص ، فاستعمال لفظ الاسم في هذا بمنزلة استعمال سمات الإبل عند القبائل ، وبمنزلة استعمال

القبائل شعار تعارفهم^(١) ، واستعمال الجيوش شعارهم المصطلح عليه . والخلاصة^(٢) أن كل مقام يقصد فيه التيمن والاتساق إلى الرب الواحد الواجب الوجود يمدى فيه الفعل إلى لفظ اسم الله كقوله « وقال اركبوا فيها بسم الله مجراها ومرساها » وفي الحديث في دعاء الاضطجاع « باسمك ربى وضعت جنبي وباسمك أرفعه » وكذلك المقام الذى يقصد فيه ذكر اسم الله تعالى كقوله تعالى « فسبح باسم ربك العظيم » أى قل سبحان الله « سبح اسم ربك الأعلى » وكل مقام يقصد فيه طلب التيسير والعون من الله تعالى يمدى الفعل المسؤول إلى علم الذات باعتبار ماله من صفات الخلق والتكوين كما في قوله تعالى « فاسجد له » وقوله في الحديث « اللهم بك نصبح وبك نمسى » أى بقدرتك ومشيتك وكذلك المقام الذى يقصد فيه توجه الفعل إلى الله تعالى كقوله تعالى « فاسجد له » « وسبحه » أى نزه ذاته وحقيقته عن النقائص .
فمعنى بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ قراءة ملابسة لبركة هذا الاسم المبارك .

هذا وقد ورد في استعمال العرب توسعات في إطلاق لفظ الاسم مرة يعنون به ما يرادف

المسمى كقول النابغة :

نبئت زُرعةً والسفاهةُ كاسمها يُهدى إلى غرائب الأشعار

يعنى أن السفاهة هى هى لا تُعرَف للناس بأكثر من اسمها وهو قريب من استعمال اسم الإشارة في قوله تعالى « وكذلك جعلناكم أمة وسطا » . أى مثل ذلك الجعل الواضح الشهير ويطلقون الاسم مقحما زائدا كما في قول لبيد : * إلى الحولِ ثم اسم السلام عليكما *
يعنى ثم السلام عليكما وليس هذا خاصا بلفظ الاسم بل يجىء فيما يرادفه مثل الكلمة في قوله تعالى « وألزمهم كلمة التقوى » وكذلك « لفظ » في قول بشار هاجيا :

وكذلك ، كان أبوك يؤثر بالهنى - ويظل في لفظِ الندى يتردد

وقد يطلق الاسم وما فى معناه كنايةً عن وجود المسمى ، ومنه قوله تعالى « وجعلوا لله شركاء قل سمّوهم » والأمر للتعجيز أى أثبتوا وجودهم ووضع أسماء لهم . فهذه اطلاقات أخرى ليس ذكر اسم الله فى البسمة من قبيلها ، وإنما نهىنا عليها لأن بعض المفسرين خلط بها فى

(١) قال النابغة :

مُستشعرين قد ألقوا فى ديارهم دعاء سوع ودُعْمى وأيوب

(٢) وفى الخبر « كان شعار المسلمين يوم بدر أحد أحد » .

تفسير البسمة، ذكرتها هنا توضيحاً ليكون نظركم فيها فسيحاً فشدوا بها يداً. ولا تتبعوا طرائق قديداً وقد تكلموا على ملحظ تطويل الباء في رسم البسمة بكلام كله غير مقنع، والذي يظهر لي أن الصحابة لما كتبوا المصحف طولوها في سورة النمل للإشارة إلى أنها مبدأ كتاب سليمان فهي من المحكي، فلما جعلوها علامة على فواتح السور نقلوها برسمها، وتطويل الباء فيها صالح لا تحاذه قدوة في ابتداء الغرض الجديد من الكلام بحرف غليظ أو ملون .

والكلام على اسم الجلالة ووصفه يأتي في تفسير قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم » .

ومناسبة الجمع في البسمة بين علم الجلالة وبين صفتي الرحمن الرحيم، قال البيضاوي إن المسمى إذا قصد الاستعانة بالعبود الحق الموصوف بأنه مولى النعم كلها جليلها ودقيقها يذكر علم الذات إشارة إلى استحقاقه أن يستعان به بالذات، ثم يذكر وصف الرحمان إشارة إلى أن الاستعانة على الأعمال الصالحة وهي نعم، وذكر الرحيم للوجوه التي سندكرها في عطف صفة الرحيم على صفة الرحمان .

وقال الأستاذ الإمام محمد عبده: إن النصارى كانوا يبتدئون أدعيتهم ونحوها باسم الأب والابن والروح القدس إشارة إلى الأقانيم الثلاثة عندهم، فجاءت فاتحة كتاب الإسلام بالرد عليهم موقظة لهم بأن الإله الواحد وإن تعددت أسماءه فإنما هو تعدد الأوصاف دون تعدد السميات، يعني فهو رد عليهم بتغليط وتبليد . وإذا صح أن فواتح النصارى وأدعيتهم كانت تشتمل على ذلك - إذ الناقل أمين - فهي نكتة لطيفة .

وعندى أن البسمة كان ما يرادها قد جرى على السنة الأنبياء من عهد إبراهيم عليه السلام فهي من كلام الحنيفية، فقد حكى الله عن إبراهيم أنه قال لأبيه « يا أبتِ إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن » ، وقال « سأستغفر لك ربى إنه كان بي حفيظاً » ومعنى الحفي قريب من معنى الرحيم . وحكى عنه قوله « وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم » . وورد ذكر مرادها في كتاب سليمان إلى ملكة سبأ « إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلموا على أتوني مسلمين » . والمظنون أن سليمان اقتدى في افتتاح كتابه بالبسمة بسنة موروثه من عهد إبراهيم جعلها إبراهيم كلمة باقية في وارئ نبوته، وأن الله أحيا هذه السنة في الإسلام في جملة ما أحى له من الحنيفية كما قال تعالى « ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل » .

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ ﴾

الشأن في الخطاب بأمرهم لم يسبق للمخاطب به خطابٌ من نوعه أن يُستأنس له قبل إلقاء المقصود وأن يهياً لتلقيه، وأن يشوق إلى سماع ذلك وتراض نفسه على الاهتمام بالعمل به ليستعد للتلقى بالتخلي عن كل ما شأنه أن يكون عائقاً عن الانتفاع بالهدى من عناد ومكابرة أو امتلاء العقل بالأوهام الضالة، فإن النفس لا تكاد تنفَع بالعِظَات والنذُر، ولا تُشرق فيها الحكمة وصحة النظر ما بقي يخالجه العناد والبهتان، وتخامر رشاها نزغات الشيطان، فلما أراد الله أن تكون هذه السورة أولى سور الكتاب المجيد بتوقيف النبي صلى الله عليه وسلم كما تقدم آنفاً نبه الله تعالى قراء كتابه وفاتحى مصحفه إلى أصول هذه التزكية النفسية بما لقنهم أن يبتدئوا بالمناجاة التي تضمنتها سورة الفاتحة من قوله « إياك نعبد » إلى آخر السورة . فإنها تضمنت أصولاً عظيمة : أولها التخلي عن التمطيل والشرك بما تضمنه « إياك نعبد » . الثاني التخلي عن خواطر الاستغناء عنه بالتبرؤ من الحول والقوة تجاه عظمته بما تضمنه « وإياك نستعين » . الثالث الرغبة في التحلى بالرشد والاهتداء بما تضمنه « اهدنا الصراط المستقيم » . الرابع الرغبة في التحلى بالأسوة الحسنة بما تضمنه « صراط الذين أنعمت عليهم » . الخامس التهمم بالسلامة من الضلال الصريح بما تضمنه « غير المغضوب عليهم » . السادس التهمم بسلامة تفكيرهم من الاختلاط بشبهات الباطل الموهة بصورة الحق وهو المسمى بالضلال لأن الضلال خطأ الطريق المقصود بما تضمنه « ولا الضالين » .

وأنت إذا افتقدت أصول نجاح المرشد في إرشاده والسترشد في تلقيه على كثرتها وتفاريمها وجدتها عاكفة حول هذه الأركان الستة فكن في استقصائها لبيبا . وعسى أن أزيدك من تفصيلها قريبا .

وإن الذي لقن أهل القرآن ما فيه جماع طرائق الرشد بوجه لا يحيط به غير علام الغيوب لم يهمل إرشادهم إلى التحلى بزينة الفضائل وهي، أن يقدروا النعمة حق قدرها بشكر المنعم بها فأراهم كيف يُتَوَجَّونَ مناجاتهم بحمد واهب العقل ومناخ التوفيق . ولذلك كان افتتاح كل كلام مهم بالتحميد سنة الكتاب المجيد . فسورة الفاتحة بما تقرّر مُنزَلَةٌ من القرآن مُنزَلَةٌ

الديباجة للكتاب أو المقدمة للخطبة ، وهذا الأسلوب له شأن عظيم في صناعة الأدب العربي وهو أعون للفهم وأدعى للوعى .

وقد رسم أسلوب الفاتحة للمنشئين ثلاث قواعد للمقدمة : القاعدة الأولى إيجاز المقدمة لثلاث نغوس السامعين بطول انتظار المقصود وهو ظاهر في الفاتحة ، وليكون سنة للخطباء فلا يطيلوا المقدمة كي لا ينسبوا إلى العي فإنه بمقدار ما تطال المقدمة يقصر الغرض ، ومن هذا يظهر وجه وضعها قبل السور الطوال مع أنها سورة قصيرة . الثانية أن تشير إلى الغرض المقصود وهو ما يسمى براءة الاستهلال لأن ذلك يهيئ السامعين لسماع تفصيل ما سيرد عليهم فيتأهبوا لتلقيه إن كانوا من أهل التلقى فحسب ، أو لنقده وإكماله إن كانوا في تلك الدرجة ، ولأن ذلك يدل على تمكن الخطيب من الغرض وثقته بسداد رأيه فيه بحيث ينبه السامعين لوعيه ، وفيه سنة للخطباء ليحيطوا بأغراض كلامهم . وقد تقدم بيان اشتمال الفاتحة على هذا عند الكلام على وجه تسميتها أم القرآن . الثالثة أن تكون المقدمة من جوامع الكلم وقد بين ذلك علماء البيان عند ذكرهم المواضع التي ينبغي للمتكلم أن يتأق فيها . الرابع أن تفتح بحمد الله .

إن القرآن أنزل هدى للناس وتبيناً للأحكام التي بها إصلاح الناس في عاجلهم وآجلهم ومعاشهم ومعادهم ولما لم يكن لنفوس الأمة اعتياد بذلك لزم أن يُهيئاً المخاطبون بها إلى تلقيها ويعرف تهيؤهم بإظهارهم استعداد النفوس بالتخلي عن كل ما من شأنه أن يعوق عن الانتفاع بهاته التعاليم النافعة وذلك بأن يجردوا نفوسهم عن العناد والمكابرة . وعن خلط معارفهم بالأغلاط الفارقة . فلا مناص لها قبل استقبال تلك الحكمة والنظر من الاتسام بميسم الفضيلة . والتخلية عن السفاسف الرذيلة .

فالفاتحة تضمنت مناجاة للخالق جامعة التنزه عن التعطيل والإلحاد والدهرية بما تضمنه قوله « ملك يوم الدين » ، وعن الإشرار بما تضمنه « إياك نعبد وإياك نستعين » ، وعن المكابرة والعناد بما تضمنه « اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت عليهم » فإن طلب الهداية اعتراف بالاحتياج إلى العلم ، ووصف الصراط بالمستقيم اعتراف بأن من العلم ما هو حق ومنه ما هو مشوب بشبه وغلط ، ومن اعترف بهذين الأمرين فقد أعد نفسه لاتباع أحسنهما ، وعن الضلالات التي تعترى العلوم الصحيحة والشرائع الحققة فتذهب بفائدتها

وتنزل صاحبها إلى دركةٍ أقل مما وقف عنده الجاهل البسيط، وذلك بما تضمنه قوله « غير المفضوب عليهم ولا الضالين ». كما أجملناه قريبا . ولأجل هذا سميت هاته السورة أم القرآن كما تقدم .

ولما لُقّن المؤمنون هاته المناجاة البديعة التي لا يهتدى إلى الإحاطة بها في كلامه غير علام الغيوب سبحانه قدم الحمد عليها ليضمه المناجون كذلك في مناجاتهم جريا على طريقة بلغاء العرب عند مخاطبة العطاء أن يفتتحوا خطابهم بإيham وطلبهم بالثناء والذكر الجميل . قال أمية ابن أبي الصلت يمدح عبد الله بن جُدعان :

أَذْكَرُ حَاجَتِي أَمْ قَدْ كَفَانِي حَيَاؤُكَ إِنِّ شِمَيْتَكَ الْحَيَاءِ
إِذَا أَثْنَى عَلَيْكَ الْمَرْءُ يَوْمًا كَفَاهُ عَنِ تَعَرُّضِهِ الثَّنَاءِ

فكان افتتاح الكلام بالتحميد . سنة الكتاب المجيد ، لكل بليغٌ مجيد ، فلم يزل المسلمون من يومئذ يُلقَّبون كل كلام نقيس لم يشتمل في طالعهِ على الحمد بالأبتر أخذنا من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم « كلُّ أمرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ أَوْ بِالْحَمْدِ فَهُوَ أَقْطَعُ » (١) . وقد لُقبت خطبة زياد ابن أبي سفيان التي خطبها بالبصرة بالبراء لأنه لم يفتتحها بالحمد . . وكانت سورة الفاتحة لذلك منزلة من القرآن منزلة الديباجة للكتاب أو المقدمة للخطبة . ولذلك شأن مهم في صناعة الإنشاء فإن تقديم المقدمة بين يدي المقصود أعون للأفهام وأدعى لوعيتها .

والحمد هو الثناء على الجميل أي الوصف الجميل الاختياري فعلا كان كالكرم وإغاثة الملهوف أم غيره كالشجاعة . وقد جملاوا الثناء جنسا للحمد فهو أعم منه ولا يكون ضده . فالثناء الذكركم بخير مطلقا وشذ من قال يستعمل الثناء في الذكركم مطلقا ولوبشره ، ونسبا إلى ابن القطاع (٢) وغرّه في ذلك ما ورد في الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم « من أنتم عليه خيرا وجبت له الجنة ومن أنتم عليه شرا وجبت له النار » وإنما هو مجاز دعت إليه المشاكاة اللفظية والتعريض بأن من كان متكلما في مسلم فليتكلم بثناء أو ليدع ، فسمي ذكركم بالشر ثناء

(١) رواه البيهقي في سننه باللفظ الأول، ورواه أبو داود في سننه باللفظ الثاني وهو حديث حسن .

(٢) هو علي بن حفص السعدي بن سعد بن مالك من بني تميم الصقلي، ولد بصقلية سنة ثلاث وثلاثين

وأربعمائة، ورحل إلى القاهرة وتوفي بها سنة خمس عشرة وقيل أربع عشرة وخمسمائة .

تنبيهاً على ذلك . وأما الذي يستعمل في الخير والشر فهو الثناء بتقديم النون وهو في الشر أكثر كما قيل . وأما المدح فقد اختلف فيه فذهب الجمهور إلى أن المدح أعم من الحمد فإنه يكون على الوصف الاختياري وغيره . وقال صاحب الكشاف الحمد والمدح أخوان فقيل أراد أخوان في الاشتقاق الكبير نحو جَبَدَ وَجَبَدَ ، وإن ذلك اصطلاح له في الكشاف في معنى أخوة اللفظين لئلا يلزم من ظاهر كلامه أن المدح يطلق على الثناء على الجميل الاختياري ، لكن هذا فهم غير مستقيم والذي عليه المحققون من سراح الكشاف أنه أراد من الأخوة هنا الترادف لأنه ظاهر كلامه ؛ ولأنه صريح قوله في الفائق « الحمد هو المدح والوصف بالجميل » ولأنه ذكر الهمزة تقييماً للحمد إذ قال في الكشاف « والحمد تقيضه الهمزة مع شيوع كون الهمزة تقييماً للمدح ، وعُرف علماء اللغة أن يريدوا من التقيض المقابل لا ما يساوي التقيض حتى يجاب بأنه أراد من التقيض ما لا يجامع المعنى والهمزة لا يجامع الحمد وإن لم يكن معناه رفع معنى الحمد بل رفع معنى المدح إلا أن نفي الأعم وهو المدح يستلزم نفي الأخص وهو الحمد لأن هذا لا يقصده علماء اللغة ، يعني وإن اغتفر مثله في استعمال العرب كقول زهير:

ومن يجعل المعروف في غير أهله يَكُنْ حمده ذمًّا عليه ويندم

لأن كلام العلماء مبني على الضبط والتدقيق .

ثم اختلف في مراد صاحب الكشاف من ترادفهما هل هما مترادفان في تقييدهما بالثناء على الجميل الاختياري، أو مترادفان في عدم التقييد بالاختياري، وعلى الأول حملة السيد الشريف وهو ظاهر كلام سعد الدين . واستدل السيد بأنه صرح بذلك في قوله تعالى « ولكن الله حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ » إذ قال « فإن قلت فإن العرب تمدح بالجمال وحسن الوجوه وهو مدح مقبول عند الناس ، قلت الذي سوغ ذلك أنهم رأوا حسن الرواء ووسامة النظر في الغالب يسفر عن مخبر مرضٍ وأخلاق محمودة، على أن من محققة الثقات وعلماء المعاني من دفع صحة ذلك وخطأ المدح به وقصر المدح على النعت بأسماء الخير وهي كالفصاحة والشجاعة والعدل والعفة وما يتشعب عنها » اه . وعلى الحمل الثاني وهو أن يكون قصد من الترادف إلغاء قيد الاختياري في كليهما حملة المحقق عبد الحكيم السلكتوي في حواشي التفسير فرضا أو نقلاً لا ترجيحاً بناء على أنه ظاهر كلامه في الكشاف والفائق إذ أننى قيد الاختياري في تفسير المدح بالثناء على الجميل وجعلهما مع ذلك مترادفين .

وبهذا يندفع الإشكال عن حمدنا الله تعالى على صفاته الذاتية كالعالم والقدرة دون صفات الأفعال وإن كان اندفاعه على اختيار الجمهور أيضا ظاهرا؛ فإن ما ورد عليهم من أن مذهبهم يستلزم أن لا يحمد الله تعالى على صفاته لأنها ذاتية فلا توصف بالاختيار إذ الاختيار يستلزم إمكان الاتصاف، وقد أجابوا عنه إما بأن تلك الصفات العلية نزلت منزلة الاختيارية لاستقلال موصوفها، وإما بأن ترتب الآثار الاختيارية عليها يجعلها كالاختيارية، وإما بأن الموزاد بالاختيارية أن يكون المحمود فاعلا بالاختيار وإن لم يكن المحمود عليه اختياريا. وعندى أن الجواب أن نقول إن شرط الاختيارى في حقيقة الحمد عند مثبتته لإخراج الصفات غير الاختيارية لأن غير الاختيارى فينا ليس من صفات الكمال إذ لا ترتب عليها الآثار الموجبة للحمد، فكان شرط الاختيار في حمدنا زيادة في تحقق كمال المحمود، أما عدم الاختيار المختص بالصفات الذاتية الإلهية فإنه ليس عبارة عن نقص في صفاته ولكنه كمال نشأ من وجوب الصفة للذات لقدم الصفة فعدم الاختيار في صفات الله تعالى زيادة في الكمال لأن أمثال تلك الصفات فينا لا تكون واجبة للذات ملازمة لها فكان عدم الاختيار في صفات الله تعالى دليلا على زيادة الكمال وفينا دليلا على النقص، وما كان نقصا فينا باعتبار ما قد يكون كمالا لله تعالى باعتبار آخر مثل عدم الولد، فلا حاجة إلى الأجوبة البنية على التنزيل إما باعتبار الصفة أو باعتبار الموصوف، على أن توجيه الثناء إلى الله تعالى بمادة (حمد) هو أقصى ما تسمى به اللغة الموضوع لأداء المعاني المتعارفة لدى أهل تلك اللغة، فلما طرأت عليهم المدارك المتعلقة بالحقائق العالية عبر لهم عنها بأقصى ما يقربها من كلامهم.

الحمد مرفوع بالابتداء في جميع القراءات الروية وقوله «الله» خبره فلام «الله» متعلق بالكون والاستقرار العام كسائر المجرورات المخبر بها وهو هنا من المصادر التي أتت بدلا عن أفعالها في معنى الإخبار، فاصله النصب على المفعولية المطلقة على أنه بدل من فعله وتقدير الكلام نحمد حمدا لله، فلذلك التزموا حذف أفعالها معها. قال سيويوه هذا باب ما ينصب من المصادر على إضمار الفعل غير المستعمل إظهاره وذلك قولك سقيا ورعيا وخيبة وبؤسا، والحذر بدلا عن أحذر فلا يحتاج إلى متعلق وأما قولهم سقيا لك نحو

* سَقِيًّا وَرَعِيًّا لَذَاكَ الْعَاتِبِ الرَّأْيِ *

فإنما هو ليبينوا المعنى بالدعاء. ثم قال بعد أبواب: هذا باب ما ينتصب على إضمار الفعل المتروك إظهاره من المصادر في غير الدعاء، من ذلك قولك حمداً

وَشُكْرًا ، لا كُفْرًا وَعَجَبًا ، فإنما ينتصب هذا على إضمار الفعل كأنك قلت أحمد الله حمدًا وإنما اخترت الفعل ههنا لأنهم جعلوا هذا بدلًا من اللفظ بالفعل كما فعلوا ذلك في باب الدعاء وقد جاء بعض هذا رُفْعًا يُبتدأ به ثم يبنى عليه (أى يخبر عنه) - ثم قال بعد باب آخر - هذا باب يختار فيه أن تكون المصادر مبتدأة مبنيا عليها ما بعدها، وذلك قولك الحمد لله ، والمعجبُ لك ، والويل له ، وإنما استحبوا الرفع فيه لأنه صار معرفة وهو خبر (أى غير إنشاء) فقوى في الابتداء (أى أنه لما كان خبراً لادعاء وكان معرفة بألّ تهيات فيه أسباب الابتداء لأن كونه في معنى الإخبار يهتبي جانب المعنى للخبرية وكونه معرفة يصحح أن يكون مبتدأ) بمنزلة عبد الله، والرجل ، والذي تعلم (من المعارف) لأن الابتداء إنما هو خبر وأحسنه إذا اجتمع معرفة ونكرة أن تبدأ بالأعرف وهو أصل الكلام . وليس كل حرف (أى تركيب) يصنع به ذلك ، كما أنه ليس كل حرف (أى كلمة من هذه المصادر) يدخل فيه الألف واللام، فلو قلت السقى لك والرعى لك لم يجوز (يعنى يقتصر فيه على السماع) . وأعلم أن الحمد لله وإن ابتدأته فيه معنى المنصوب وهو بدل من اللفظ بقولك أحمد الله . وسمعا ناسا من العرب كثيرا يقولون: التراب لك والمعجب لك، فتفسير نصب هذا كتفسيره حيث كان نكرة ، كأنك قلت حمداً وعجباً ، ثم جئت بك لتبين من تعنى ولم تجعله مبنيا عليه فتبتدئه .

انتهى كلام سيبويه باختصار . وإنما جلبناه هنا لأنه أفصح كلام عن أطوار هذا المصدر في كلام العرب واستعمالهم ، وهو الذى أشار له صاحب الكشاف بقوله « وأصله النصب بإضمار فعله على أنه من المصادر التى ينصبها العرب بأفعال مضمرة في معنى الإخبار كقولهم شكرا ، وكفرا ، وعجبا ، ينزلونها منزلة أفعالها ويسدون بها مسدها، ولذلك لا يستعملونها معها والمدول بها عن النصب إلى الرفع على الابتداء للدلالة على ثبات المعنى » الخ . ومن شأن بلغاء العرب أنهم لا يعدلون عن الأصل إلا وهم يرمون إلى غرض عدلوا لأجله، والمدول عن النصب هنا إلى الرفع ليتأتى لهم : الدلالة على الدوام والثبات بمصير الجملة اسمية ؛ والدلالة على العموم المستفاد في المقام من أل الجنسية ، والدلالة على الاهتمام المستفاد من التقديم . وليس واحد من هذه الثلاثة بممكن الاستفادة لو بقى المصدر منصوبا إذ النصب يدل على الفعل المقدر والمقدر كالملفوظ فلا تكون الجملة اسمية إذ الاسم فيها نائب

عن الفعل فهو ينادى على تقدير الفعل فلا يحصل الدوام . ولأنه لا يصح معه اعتبار التقديم فلا يحصل الاهتمام . ولأنه وإن صح اجتماع الألف واللام مع النصب كما قرئ بذلك وهي لغة تميم كما قال سيبويه فالتعريف حينئذ لا يكون دالا على عموم المحامد لأنه إن قدر الفعل أحمداً بهمزة المتكلم فلا يعم إلا تميميات المتكلم دون تميميات جميع الناس، وإن قدر الفعل نحمداً وأريد بالنون جميع المؤمنين بقرينة « اهدنا الصراط المستقيم » وبقريته « إياك نعبد » فإنما يعم محامد المؤمنين أو محامد الموحدين كلهم ، كيف وقد حمد أهل الكتاب الله تعالى وحمده العرب في الجاهلية . قال أمية بن أبي الصلت :

الحمد لله حمداً لا انقطاع له فليس إحسانه عنا بمقطوع

أما إذا صار الحمد غير جار على فعل فإنه يصير الإخبار عن جنس الحمد بأنه ثابت لله فيعم كل حمد كما سيأتي . فهذا معنى ما نقل عن سيبويه أنه قال: إن الذي يرفع الحمد يُخبرُ أنَّ الحمدَ منه ومن جميع الخلق والذي ينصب يُخبرُ أنَّ الحمدَ منه وحده لله تعالى . واعلم أن قراءة النصب وإن كانت شاذة إلا أنها مجدية هنا لأنها دلت على اعتبار عربي في تطور هذا التركيب المشهور، وأن بعض العرب نطقوا به في حال التعريف ولم ينسوا أصل المفعولية المطلقة . فقد بان أن قوله الحمد لله أبلغ من الحمد لله بالنصب ، وأن الحمد لله بالنصب والتعريف أبلغ من حمداً لله بالتنكير . وإنما كان الحمد لله بالرفع أبلغ لأنه دال على الدوام والثبات . قال في الكشاف « إن العدول عن النصب إلى الرفع للدلالة على ثبات المعنى واستقراره ومنه قوله تعالى « قالوا سلاماً قال سلامٌ » رفع السلام الثاني للدلالة على أن إبراهيم عليه السلام حيّاهم بتحية أحسن من تحيتهم » اهـ .

فإن قلت وقع الاهتمام بالحمد مع أن ذكر اسم الله تعالى أهم فكان الشأن تقديم اسم الله تعالى وإبقاء الحمد غير مهمتهم به حتى لا يلجأ إلى تفييره عن النصب إلى الرفع لأجل هذا الاهتمام، قلت قدم الحمد لأن المقام هنا مقام الحمد إذ هو ابتداء أولى النعم بالحمد وهي نعمة تنزيل القرآن الذي فيه نجاح الدارين، فتلك المنة من أكبر ما يحمد الله عليه من جلائل صفات الكمال لاسيما وقد اشتمل القرآن على كمال المعنى واللفظ والغاية فكان خطوره عند ابتداء سماع إنزاله وابتداء تلاوته مذكراً بما أنزله تعالى من الصفات الجميلة ، وذلك يذكّر بوجود حمده وأن لا يُغفل عنه فكان المقام مقام الحمد لا محالة ، فلذلك قدم وأزيل عنه ما يؤذن بتأخره لمنافاته

الاهتمام ، ثم إن ذلك الاهتمام تأتى به اعتبار الاهتمام بتقديره أيضا على ذكر الله تعالى اعتدادا بأهمية الحمد العارضة في المقام وإن كان ذكر الله أهم في نفسه لأن الأهمية العارضة تقدم على الأهمية الأصلية لأنها أمر يقتضيه المقام والحال والآخر يقتضيه الواقع ، والبلاغة هي المطابقة لمقتضى الحال والمقام ، ولأن ما كان الاهتمام به لعارض هو المحتاج للتنبيه على عارضه إذ قد يخفى ، بخلاف الأمر المعروف المقرر فلا فائدة في التنبيه عليه بل ولا يفيتته التنبيه على غيره .

فإن قلت كيف يصح كون تقديم الحمد وهو مبتدأ مؤذنا بالاهتمام مع أنه الأصل ، وشأن التقديم المفيد للاهتمام هو تقديم ما حقه التأخير .

قلت لو سلم ذلك فإن معنى تقديره هو قصد المتكلم للإتيان به مقدما مع إمكان الإتيان به مؤخرا ؛ لأن للبلغاء صيغتين متعارفتين في حمد الله تعالى إحداهما الحمد لله كما في الفاتحة والأخرى لله الحمد كما في سورة الجاثية .

وأما قصد العموم فسيوضح عند بيان معنى التعريف فيه .

والتعريف فيه بالألف واللام تعريف الجنس لأن المصدر هنا في الأصل عوض عن الفعل فلا جرم أن يكون الدال على الفعل والساد مسده دالا على الجنس فإذا دخل عليه اللام فهو لتعريف مدلوله لأن اللام تدل على التعريف للمسمى فإذا كان المسمى جنسا فاللام تدل على تعريفه . ومعنى تعريف الجنس أن هذا الجنس هو معروف عند السامع فإذا قلت الحمد لله أو العجب لك فسأنتك تريد أن هذا الجنس معروف لديك ولدى مخاطبك لا يلتبس بغيره كما أنك إذا قلت الرجل وأردت معينا في تعريف العهد النحوى فإنك تريد أن هذا الواحد من الناس معروف بينك وبين مخاطبك فهو في المعنى كالنكرة من حيث إن تعريف الجنس ليس معه كبير معنى إذ تعين الجنس من بين بقية الأجناس حاصل بذكر لفظه الدال عليه لئلا وهو كاف في عدم الدلالة على غيره ؛ إذ ليس غيره من الاجناس بمشاركة له في اللفظ ولا متوهم دخوله معه في ذهن المخاطب بخلاف تعريف العهد الخارجى فإنه يدل على واحد معين بينك وبين مخاطبك من بين بقية أفراد الجنس التي يشملها اللفظ ، فلا يفيد هذا التعريف أعنى تعريف الجنس إلا توكيد اللفظ وتقريره وإيضاحه للسامع ؛ لأنك

للمجتمه معهودا فقد دلت على أنه واضح ظاهر، وهذا يقتضى الاعتناء بالجنس وتقريبه من المعروف المشهور، وهذا معنى قول صاحب الكشاف « وهو نحو التعريف فى أرسلها العراك^(١) ومعناه الإشارة إلى ما يعرفه كل أحد من أن الحمد ما هو والعراك ما هو من بين أجناس الأفعال » وهو مأخوذ من كلام سيبويه .

وليست لام التعريف هنا للاستغراق لما علمت أنها لام الجنس ولذلك قال صاحب الكشاف « والاستغراق الذى توهمه كثير من الناس وهم منهم » غير أن معنى الاستغراق حاصل هنا بالمثال لأن الحكم باختصاص جنس الحمد به تعالى لوجود لام تعريف الجنس فى قوله « الحمد » ولام الاختصاص فى قوله « لله » يستلزم انحصار أفراد الحمد فى التعلق باسم الله تعالى لأنه إذا اختص الجنسُ اختصت الأفراد؛ إذ لو تحقق فرد من أفراد الحمد لغير الله تعالى لتحقق الجنس فى ضمنه فلا يتم معنى اختصاص الجنس المستفاد من لام الاختصاص الداخلة على اسم الجلالة، ثم هذا الاختصاص ادعائى فهو بمنزلة القصر الادعائى للمبالغة. واللام فى قوله تعالى « لله » يجوز أن يكون للاختصاص على أنه اختصاص ادعائى كما مر، ويجوز أن يكون لام التقوية قوت تعلق العامل بالمفعول لضعف العامل بالفرعية وزاده التعريف باللام ضعفاً لأنه أبعد شبهه بالأفعال، ولا يفوت معنى الاختصاص لأنه قد استفيد من تعريف الجزأين .

هذا وقد اختلف فى أن جملة الحمد هل هى خبر أو إنشاء فإن لذلك مزيد تعلق بالتفسير لرجوعه إلى المعنى بقول القائل الحمد لله .

وجامع القول فى ذلك أن الإنشاء قد يحصل بنقل المركب من الخبرية إلى الإنشاء وذلك كصيغ العقود مثل بعث واشترت، وكذلك أفعال المدح والذم والرجاء كعسى ونعم وبئس وهذا الأخير قسمان منه ما استعمل فى الإنشاء مع بقاء استعماله فى الخبر ومنه ما خص بالإنشاء فالأول كصيغ العقود فإنها تستعمل أخباراً تقول بعث الدار لزيد التى أخبرتك بأنه ساومنى إياها

(١) إشارة إلى بيت لبيد :

فأرسلها العراك ولم يددها ولم يشفق على نفض الدخال

يصف حمار وحش. والضمير المؤنث للآتن، أى أطلقها الحمار أمامه إلى الماء فانطلقت متزاحمة . والنفس: الكمد . والدخال : دخول الدابة بين الدواب لتشرب .

فهذا خبر، وتقول بعث الدار لزيد أو بعثك الدار بكذا فهذا إنشاء بقرينة أنه جاء للشهاد أو بقرينة إسناد الخبر للمخاطب مع أن الخبر عنه حال من أحواله ، والثاني كَيْفَ وعسى . فإذا تقرر هذا فقد اختلف العلماء في أن جملة الحمد لله هل هي إخبار عن ثبوت الحمد لله أو هي إنشاء ثناء عليه إلى مذهبين ، فذهب فريق إلى أنها خبر ، وهؤلاء فريقان منهم من زعم أنها خبر باق على الخبرية ولا إشعار فيه بالإنشائية ، وأورد عليه أن المتكلم بها لا يكون حامداً لله تعالى مع أن القصد أنه يثنى ويحمد الله تعالى ، وأجيب بأن الخبر بثبوت الحمد له تعالى اعتراف بأنه موصوف بالجميل إذ الحمد هو عين الوصف بالجميل ، ويكفي أن يحصل هذا الوصف من الناس وينقله المتكلم . ويمكن أن يجاب أيضا بأن الخبر داخل في عموم خبره عند الجمهور من أهل أصول الفقه . وأجيب أيضا بأن كون المتكلم حامدا قد يحصل بالالتزام من الخبر يريدون أنه لازم عرفي لان شأن الأمر الذي تضافر عليه الناس قديما أن يقتدى بهم فيه غيرهم من كل من علمه ، فإخبار المتكلم بأنه علم ذلك يدل عرفا على أنه مقتد بهم في ذلك هذا وجه اللزوم ، وقد خفي على كثير أي فيكون مثل حصول لازم الفائدة من الخبر المقررة في علم المعاني ، مثل قولك سهرت الليلة وأنت تريد أنك علمت بسهره ، فلا يلزم أن يكون ذلك إنشاء لأن التقدير على هذا القول أن المتكلم يخبر عن كونه حامدا كما يخبر عن كون جميع الناس حامدين فهي خبر لا إنشاء والمستفاد منها بطريق اللزوم معنى إخباري أيضا . ويرد على هذا التقدير أيضا أن حمد المتكلم يصير غير مقصود لذاته بل حصلا بالتبع مع أن المقام مقام حمد المتكلم لا حمد غيره من الناس ، وأجيب بأن المعنى المطابق قد يؤتى به لأجل المعنى الاتزامي لأنه وسيلة له ، ونظيره قولهم طويل النجاد والمراد طول القامة فإن طول النجاد أتى به ليدل على معنى طول القامة .

وذهب فريق ثان إلى أن جملة الحمد لله هي خبر لا محالة إلا أنه أريد منه الإنشاء مع اعتبار الخبرية كما يراد من الخبر إنشاء التحسر والتحزن في نحو «إني وضعتها أنثى» وقول جعفر بن عتبة الحارثي * هوأى مع الركب اليمانيين مُصِيدُ * فيكون المقصد الأصلي هو الإنشاء ولكن العدول إلى الإخبار لما يتأتى بواسطة الإخبار من الدلالة على الاستغراق والاختصاص والدوام والثبات ووجه التلازم بين الإخبار عن حمد الناس وبين إنشاء الحمد واضح مما علمته في وجه التلازم على التقرير الأول، بل هو هنا أظهر لأن الخبر عن حمد الناس

لله تعالى لا جرم أنه منشىء ثناء عليه بذلك ، وكون المعنى الاتزامى فى الكناية هو المقصود دون المعنى المطابق أظهر منه فى اعتبار الخبرية المحضة لما عهد فى الكناية من أنها لفظ أريد به لازم معناه مع جواز إرادة الأصل معه، فدل على أن المعنى الأصلي إما غير مراد أو مراد تبعاً لأن مع تدخل على المتبوع .

المذهب الثانى أن جملة الحمد لله إنشاء محض لا إشعار له بالخبرية، على أنها من الصيغ التى نقلتها العرب من الإخبار إلى إنشاء الثناء كما نقلت صيغ العقود وأفعال المدح والذم أى تقلا مع عدم إماتة المعنى الخبرى فى الاستعمال؛ فإنك قد تقول الحمد لله جواباً لمن قال لمن الحمد أو من أحمد، ولكن تعهد المعنى الأصلي ضعيف فيحتاج إلى القرينة . والحق الذى لا محيد عنه أن الحمد لله خبر مستعمل فى الإنشاء فالقصد هو الإنشائية لا محالة ، وعدل إلى الخبرية لتحمل جملة الحمد من الخصوصيات ما يناسب جلالة المحمود بها من الدلالة على الدوام والثبات والاستغراق والاختصاص والاهتمام، وشئ من ذلك لا يمكن حصوله بصيغة إنشاء نحو حمد الله أو أحمد الله حمداً، ومما يدل على اعتبار العرب إياها إنشاء لا خبراً قول ذى الرمة :

ولما جرت فى الجزل جرباً كأنه سنا الفجر أحدثنا لخالقها شكراً^(١)

فعبّر عن ذكر لفظ الحمد أو الشكر بالإحداث ، والإحداث يرادف الإنشاء لغة فقوله أحدثنا خبر حكى به ما عبّر عنه بالإحداث وهو حمده الواقع حين التها بها فى الخطب . والله هو اسم الذات الواجب الوجود المستحق لجميع الحماد . وأصل هذا الاسم الإله بالتعريف وهو تعريف إله الذى هو اسم جنس للمعبود مشتق من آله بفتح اللام بمعنى عبد، أو من آله بكسر اللام بمعنى تحير أو سكن أو فزع أو ولع مما يرجع إلى معنى هو ملزوم للخضوع والتعظيم فهو فعال بكسر الفاء بمعنى مفعول مثل كتاب، أطلقه العرب على كل معبود من أصنامهم لأنهم يرونها حقيقة بالعبادة ولذلك جمعوه على آلهة بوزن أفعلة مع تخفيف الهمزة الثانية مدّة ، وأحسب أن اسمه تعالى تقرر فى لغة العرب قبل دخول

(١) هو من قصيدة له ذكر فيها صفات النار بطريقة لغزية . وقوله :

فما بدت كفتها وهى طفلة	بطلساء لم تكمل ذراعاً ولا شبرا
وقلت له ارفعها إليك فأحيها	بروحك واقتته لها قيته قدرا
وظاهر لها من يابس الشخت واستعن	عليها الصفا واجعل يدك لها سترا

الإشراك فيهم فكان أصل وضعه دالا على انقراده بالألوهية إذ لا إله غيره فلذلك صار علما عليه ، وليس ذلك من قبيل العلم بالغلبة بل من قبيل العلم بالانحصار مثل الشمس والقمر فلا بدع في اجتماع كونه اسم جنس وكونه علما ، ولذلك أرادوا به العبود بحق رداً على أهل الشرك قبل دخول الشرك في العرب وإنما لم تقف على أن العرب أطلقوا الإله معرّفًا باللام مفردا على أحد أصنامهم وإنما يضيفون فيقولون إله بني فلان والأكثر أن يقولوا ربّ بني فلان أو يجمعون كما قالوا لعبد المطلب أرض الآلهة ، وفي حديث فتح مكة « وجد رسول الله البيت فيه الآلهة » .

فلما اختص الإله بالإله الواحد واجب الوجود اشتقوا له من اسم الجنس علما زيادة في الدلالة على أنه الحقيق بهذا الاسم ليصير الاسم خاصا به غير جازٍ الاطلاق على غيره على سنن الأعلام الشخصية ، وأرأهم أبدعوا وأعجبوا إذ جعلوا علم ذاته تعالى مشتقا من اسم الجنس المؤذن بمفهوم الألوهية تنبيها على أن ذاته تعالى لا تستحضر عند واضع العلم وهو الناطق الأول بهذا الاسم من أهل اللسان إلا بوصف الألوهية^(١) وتنبيها على أنه تعالى أولى من يؤلّه ويُعبد لأنه خالق الجميع فحذفوا الهمزة من الإله لكثرة استعمال هذا اللفظ عند الدلالة عليه تعالى كما حذفوا همزة الأناس فقالوا الناس؛ ولذلك أظهروها في بعض الكلام . قال البعيث بن حريث^(٢) .

مَعَاذَ الإِلهِ أَنْ تَكُونَ كَطَبِيئَةٍ وَلَا دُمِيَّةٍ وَلَا عَقِيلَةٍ رَبَّ رَبِّ

(١) فيكون وصف الألوهية طريقا لاستحضار الذات المقصودة بالعلية ولذلك لا يجعل الاسم العلم وصفا قال السيد في شرح الكشاف : الاسم قد يوضع لذات مبهمة باعتبار معنى يقوم بها فيتركب مدلوله من صفة معنى ومن ذات مبهمة فيصح إطلاق الاسم على كل متصف بتلك الصفة وهذا يسمى صفة ولذلك المعنى الاعتبار فيه يسمى مصحح الإطلاق كالعبود مثلا . وقد يوضع لذات معينة من غير ملاحظة شيء من المعاني القائمة بها وهذا يسمى اسما لا يشته بالصفة كإيل وفرس ، وقد يوضع لذات معينة ويلاحظ عند الوضع معنى له نوع تعلق بها . وذلك نوعان : الأول أن يكون المعنى خارجا عن الموضوع له ولكنه سبب باعث على تعيين الاسم بإزائه كأحمر إذا جعل عاما لمولود فيه حمرة . النوع الثاني أن يكون ذلك المعنى داخلا في مفهومه كأسماء الزمان والمكان وهذان النوعان شديدا الاشتباه بالصفات ، ومعيار الفرق أنهما يوصفان ولا يوصف بهما اه يعنى والإله من النوع الأول من القسم الثالث . (٢) وبعد البيت :

ولسكنها زادت على الحسن كله كالا ومن طيب على كل طيب وهذا من التنزيه على التشبيه وهذا الشاعر غير مولد كما هو ظاهر كلام المعري الذي نقله الخطيب . التبريزي في شرحه على الحماسة .

كما أظهروا همزة الأناس في قول عبيد بن الأبرص الأسدي :

إِنِ الْمَنِيَّاءُ لِيَطَّلِعَنَّ عَلَى الْآمِنِينَ

ونزّل هذا اللفظ في طوره الثالث منزلة الأعلام الشخصية فيصرفوا فيه هذا التصرف لينتقلوا به إلى طور جديد فيجعلوه مثل علم جديد ، وهذه الطريقة مسلوكة في بعض الأعلام.

قال أبو الفتح بن جني في شرح قول تأبط شرافي التشيد الثالث عشر من الحماسة :

إِنِّي لَمُهْدٍ مِنْ تَنَائِي فَقَاصِدٌ بِهِ لَابِنِ عَمِ الصَّدَقِ شَمْسِ بْنِ مَالِكِ

شُمس بضم الشين وأصله شمس بفتحها كما قالوا حُجِرَ وَسُئِلَ فَيَكُونُ مِمَّا غُيِرَ عَنْ نِظَائِرِهِ لِأَجْلِ الْعِلْمِيَةِ اهـ . وفي الكشاف في تفسير سورة أبي لهب بعد أن ذكر أن من القراء من قرأ أبي لهب بسكون الهاء مانصه وهي من تغيير الأعلام كقولهم شُمس بن مالك بالضم اهـ . وقال قبله « وَفُلَيْتِيَّةَ بْنِ قَاسِمِ أَمِيرِ مَكَّةَ ابْنَانِ أَحَدُهُمَا عَبْدُ اللَّهِ بِالْجُرِّ ، وَالْآخَرُ عَبْدُ اللَّهِ بِالنَّصْبِ ، وَكَانَ بِمَكَّةَ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ لَا يَعْرِفُ إِلَّا هَكَذَا اهـ » يعني بكسر دال عبد في جميع أحوال إعرابه ، فهو بهذا الإيحاء نوع مخصوص من العلم ، وهو أنه أقوى من العلم بالعلبة لأن له لفظا جديدا بعد اللفظ المألوف . وهذه الطريقة في العلمية التي عرضت لاسم الجلالة لا نظير لها في الأعلام فكان اسمه تعالى غير مشابه لأسماء الحوادث كما أن مسمى ذلك الاسم غير مماثل لمسميات أسماء الحوادث . وقد دلوا على تناسيهم مافي الألف واللام من التعريف وأنهم جعلوها جزءاً من الكلمة بتجويزهم نداء اسم الجلالة مع إبقاء الألف واللام إذ يقولون يا الله مع أنهم يمنعون نداء مدخول الألف واللام .

وقد احتج صاحب الكشاف على كون أصله الإله بيت البيث المقدم ، ولم يقرظ ناظروه وجه احتجاجه به ، وهو احتجاج وجهه لأن معاذ من المصادر التي لم ترد في استعمالهم مضافة لغير اسم الجلالة ، مثل سبحان فأجريت مجرى الأمثال في لزومها لهاته الإضافة ، إذ تقول معاذ الله فلما قال الشاعر معاذ الإله وهو من فصحاء أهل اللسان علمنا أنهم يعتبرون الإله أصلاً للفظ الله ، ولذلك لم يكن هذا التصرف تغييراً إلا أنه تصرف في حروف اللفظ الواحد كاختلاف وجه الأداء مع كون اللفظ واحداً ، ألا ترى أنهم احتجوا

على أن لآه مخفف الله بقول ذى الأصابع العدواني .
 لآه ابن عمك لا أفضلت في حسب عني ولا أنت ديباني فتخزوني
 وبقولهم لآه أبوك لأن هذا مما لزم حالة واحدة ، إذ يقولون لله أبوك والله ابن عمك
 والله أنت .

وقد ذكرت وجوه أخر في أصل اسم الجلالة : منها أن أصله لآه مصدر لاه يليه ليها
 إذا احتجب سمي به الله تعالى ، ثم أدخلت عليه الألف واللام للمح الأصل كالفضل والمجد
 اسمين ، وهذا الوجه ذكر الجوهري عن سيبويه أنه جوزة . ومنها أن أصله ولاء بالواو
 فيمال بمعنى مفعول من وله إذا تحير ، ثم قلبت الواو همزة لاستئصال الكسرة عليها ، كما قلبت
 في إعاء وإشاح ، أى وعاء ووشاح ، ثم عرف بالألف واللام وحذفت الهمزة . ومنها أن أصله
 (لآها) بالسريانية علم له تعالى فعرب بحذف الألف وإدخال اللام عليه . ومنها أنه علم وضع
 لاسم الجلالة بالقصد الأولي من غير أخذ من الله وتصويره الإله فتكون مقارنته في
 الصورة لقولنا الإله مقاربة اتفاقية غير مقصودة ، وقد قال بهذا جمع منهم الزجاج ونسب إلى
 الخليل وسيبويه ، ووجه بعض العلماء بأن العرب لم تهمل شيئاً حتى وضعت له لفظاً فكيف
 يتأتى منهم إهمال اسم له تعالى لتجرى عليه صفاته .

وقد التزم في لفظ الجلالة تفخيم لأمه إذا لم ينكسر ما قبل لفظه وحاول بمض
 الكاتبين توجيه ذلك بما لا يسلم من المنع ، ولذلك أبى صاحب الكشاف التعرّيج عليه فقال
 « وعلى ذلك (أى التفخيم) العرب كلهم ، وإطباقهم عليه دليل أنهم ورثوه كابراً عن
 كابر » .

وإنما لم يقدم المسند المجرور وهو متضمن لاسم الجلالة على المسند إليه فيقال لله الحمد؛ لأن
 المسند إليه حمد على تنزيل القرآن والتشرف بالإسلام وهما منة من الله تعالى فحمده عليهما
 عند ابتداء تلاوة الكتاب الذى به صلاح الناس فى الدارين فكان المقام للاهتمام به اعتباراً
 لأهمية الحمد العارضة ، وإن كان ذكر الله أهم أصالة فإن الأهمية العارضة تقدم على الأهمية
 الأصلية لاقتضاء المقام والحال . والبلاغة هى المطالبة لمقتضى الحال . على أن الحمد لما تعلق
 باسم الله تعالى كان فى الاهتمام به اهتمام بشئون الله تعالى .

ومن أعجب الآراء ما ذكره صاحب «المنهل الأصفي في شرح الشفاء» التلمساني عن جمع من العلماء القول بأن اسم الجلالة يمسك عن الكلام في معناه تعظيما وإجلالا وتوقف الكلام فيه على إذن الشارع .

﴿ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ ٢

وصف لاسم الجلالة فإنه بعد أن أسند الحمد لاسم ذاته تعالى تنبيها على الاستحقاق الذاتي ، عقب بالوصف وهو الرب ليكون الحمد متعلقا به أيضا لأن وصف المتعلق متعلق أيضا ، فلذلك لم يقل الحمد لرب العالمين كما قال « يوم يقوم الناس لرب العالمين » ليؤذن باستحقاقه الوصفي أيضا للحمد كما استحققه بذاته . وقد أجرى عليه أربعة أوصاف هي : رب العالمين ، الرحمان ، الرحيم ، ملك يوم الدين ، للإيدان بالاستحقاق الوصفي فإن ذكر هذه الأسماء المشعرة بالصفات يؤذن بقصد ملاحظة معانيها الأصلية . وهذا من المستفادات من الكلام بطريق الاستتباع لأنه لما كان في ذكر الوصف غنية عن ذكر الموصوف لا سيما إذا كان الوصف منزلا منزلة الاسم كأوصافه تعالى وكان في ذكر لفظ الموصوف أيضا غنية في التنبيه على استحقاق الحمد المقصود من الجملة علمنا أن المتكلم ما جمع بينهما إلا وهو يشير إلى أن كِلاماً مدلولي الموصوف والصفة جدير بتعلق الحمد له . مع ما في ذكر أوصافه المختصة به من التذكير بما يميزه عن الآلهة المزعومة عند الأمم من الأصنام والأوثان والعناصر كما سيأتي عند قوله تعالى « ملك يوم الدين » .

والرب إما مصدر وإما صفة مشبهة على وزن فَعَلَ مِنْ رَبَّهِ بِرُبُّهُ بمعنى رباه وهو رَبٌّ بمعنى مُرَبٍِّّ وسائس . والترتبية تبليغ الشيء إلى كماله تدريجاً ، ويجوز أن يكون من ربه بمعنى ملكه ، فإن كان مصدراً على الوجهين فالوصف به للمبالغة ، وهو ظاهر ، وإن كان صفة مشبهة على الوجهين فهي واردة على القليل في أوزان الصفة المشبهة فإنها لا تكون على فَعَلَ من فَعَلَ يَفْعُلُ إلا قليلاً ، من ذلك قولهم نَمَّ الحديث يُنَمُّهُ فهو نَمٌّ للحديث .

والأظهر أنه مشتق من رَبَّهِ بمعنى رباه وساسه ، لامن ربه بمعنى ملكه لأن الأول الأنسب بالقام هنا إذ المراد أنه مدبر الخلائق وسائس أمورها ومبلغها غاية كمالها ، ولأنه لو حمل على معنى المالك لكان قوله تعالى بعد ذلك ملك يوم الدين كالتأكيذ والتأكيد خلاف الأصل ولاداعي

إليه هنا، إلا أن يجب أن العالمين لا يشمل إلا عوالم الدنيا ، فيحتاج إلى بيان أنه ملك الآخرة كما أنه ملك الدنيا، وإن كان الأكثر في كلام العرب ورود الرب بمعنى الملك والسيد وذلك الذي دعا صاحب الكشاف إلى الاقتصار على معنى السيد والملك وجوز فيه وجهي المصدرية والصفة، إلا أن قرينة المقام قد تصرف عن حمل اللفظ على أكثر موارد إلى حمله على ما دونه فإن كلا الاستعمالين شهير حقيق أو مجازي والتبادر العارض من المقام المخصوص لا يقضى بتبادر استعماله في ذلك المعنى في جميع المواقع كما لا يخفى . والعرب لم تكن تخص لفظ الرب به تعالى لا مطلقا ولا مقيدا لما علمت من وزنه واشتقاقه . قال الحرث بن حنزة :

وهو الرب والشهيدُ على يو م الحيارين والبلاء بلاء

يعنى عمرو بن هند . وقال النابغة في النعمان بن الحرث :

تُحِبُّ إلى النعمان حتى تناله فدى لك من ربِّ طريفٍ وتالدى

وقال في النعمان بن المنذر حين مرض :

وربِّ عليه الله أحسن صنعه وكان له على البرية ناصرا

وقال صاحب الكشاف ومن تابعه: إنه لم يطلق على غيره تعالى إلا مقيدا أو لم يأتوا على ذلك بسند وقد رأيت أن الاستعمال بخلافه ، أما إطلاقه على كل من آلهتهم فلا صرية فيه كما قال غاوي بن ظالم أو عباس بن مرداس .

أربُّ يبُولُ الثُعْلُبَانُ برأسه لقد هان من بالٍ عليه الثعالبُ

وسموا العزى الرِّبة . وجمعه على أرباب أدل دليل على إطلاقه على متعدد فكيف تصح دعوى تخصيص إطلاقه عندهم بالله تعالى . وأما إطلاقه مضافا أو متعلقا بخاص فظاهر وروده بكثرة نحو رب الدار ورب الفرس ورب بنى فلان .

وقد ورد الإطلاق في الإسلام أيضا حين حكى عن يوسف عليه السلام قوله « إنه ربى أحسن مثواى » إذا كان الضمير راجعا إلى العزيز وكذا قوله « أأرباب متفرقون خير » فهذا إطلاق للرب مضافا وغير مضاف على غير الله تعالى في الإسلام لأن اللفظ عربى أطلق في الإسلام، وليس يوسف أطلق هذا اللفظ بل أطلق مرادفه فلو لم يصح التعبير بهذا اللفظ عن المعنى الذى عبر به يوسف لكان في غيره من ألفاظ العربية معدل، إنما ورد في الحديث النهى عن أن يقول

أحد لسيدِهِ ربي وليقل سيدي، وهو نهى كراهة للتأديب ولذلك خص النهى بما إذا كان المضاف إليه ممن يعبد عرفا كأسماء الناس لدفع تهمة الإشراك وقطع دابره وجوزوا أن يقول رب الدابة ورب الدار، وأما بالإطلاق فالكرهة أشد فلا يقل أحد للملك ونحوه هذا رب .

والعالمين جمع عالم قالوا ولم يجمع فاعل " هذا الجمع إلا في لفظين عالم وياسم ، اسم للزهر المعروف بالياسمين، قيل جمعوه على يَأَسْمُونُ وَيَأَسْمِينُ قال الأعشى :

وَقَابَلَنَا الْجُلُ وَالْيَاسِمِ وَنُ وَالْمُسْمِعَاتِ وَقَصَابَهَا

والعالم الجنس من أجناس الموجودات وقد بنته العرب على وزن فاعل بفتح العين مشتقا من العلم أو من العلامة لأن كل جنس له تميز عن غيره فهو له علامة، أو هو سبب العلم به فلا يختلط بغيره . وهذا البناء مختص بالدلالة على الآلة غالبا كخاتم وقالب وطابع فجعلوا العوالم لكونها كالآلة للعلم بالصانع، أو العلم بالحقائق . ولقد أبدع العرب في هذه اللطيفة إذ بنوا اسم جنس الحوادث على وزن فاعل لهذه النكتة، ولقد أبدعوا إذ جمعوه جمع العقلاء مع أن منه ما ليس بعقل تغليبا للعاقل .

وقد قال التفتراني في شرح الكشاف « العالم اسم لذوى العلم ولكل جنس يعلم به الخالق، يقال عالم الملك، عالم الإنسان، عالم النبات يريد أنه لا يطلق بالإفراد إلا مضافا لنوع يخصه يقال عالم الإنس عالم الحيوان، عالم النبات وليس اسما لمجموع ما سواه تعالى بحيث لا يكون له إجراء فيمتنع جمعه » وهذا هو تحقيق اللغة فإنه لا يوجد في كلام العرب إطلاق عالم على مجموع ما سوى الله تعالى، وإنما أطلقه على هذا علماء الكلام في قولهم العالم حادث فهو من المصطلحات .

والتعريف فيه للاستغراق بقريئة المقام الخطابى فإنه إذا لم يكن عهد خارجي ولم يكن معنى للحمل على الحقيقة ولا على المهورد الذهني تمحض التعريف للاستغراق لجميع الأفراد دفعا للتحكم فاستغراقه استغراق الأجناس الصادق فهو عليها لا محالة وهو معنى قول صاحب الكشاف « ليشمل كل جنس مما سُمي به » إلا أن استغراق الأجناس يستلزم استغراق أفرادها استلزاما واضحا إذ الأجناس لا تقصد لذاتها لا سيما في مقام الحكم بالربوبية عليها فإنه لا معنى لربوبية الحقائق .

وإنما جمع العالم ولم يُؤت به مفردا لأن الجمع قريئة على الاستغراق، لأنه لو أُفرد لتوهم أن

المراد من التعريف المهد أو الجلس فكان الجمع تنصيصا على الاستغراق ، وهذه سنة الجموع مع (ال) الاستغراقية على التحقيق ، ولما صارت الجمعية قرينة على الاستغراق بطل منها معنى الجماعات فكان استغراق الجموع مساويا لاستغراق المفردات أو أشمل منه .
وبطل ما شاع عند متابى السكاكى من قولهم استغراق المفرد أشمل كما سنبينه عند قوله تعالى «وعلم آدم الاسماء كلها» .

﴿الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾³

وصفان مشتقان من رَحِمَ، وفي تفسير القرطبي عن ابن الأنبارى عن المبرد أن الرحمان اسم عبرانى نُقل إلى العربية قال وأصله بالخاء المعجمة (أى فأبدلت خاءؤه حاء مهملة عند أكثر العرب كشان التنوير فى التعريب) وأنشد على ذلك قول جرير يخاطب الأخطل:
أو تتركُنَّ إلى القسيسِ هجرَتكم ومسحَكُم صُلبكم رَحمان قُربانا
(الرواية بالخاء المعجمة) ولم يأت المبرد بحجة على ما زعمه، ولم لا يكون الرحمان عربيا كما كان عبرانيا فإن العربية والعبرانية أختان وربما كانت العربية الأصلية أقدم من العبرانية ولعل الذى جراه على ادعاء أن الرحمان اسم عبرانى ما حكاه القرآن عن المشركين فى قوله «قالوا وما الرحمن» ويقتضى أن العرب لم يكونوا يعلمون هذا الاسم لله تعالى كما سيأتى وبعض عرب اليمن يقولون رَحِمَ برحمة بالمعجمة .

واسم الرحمة موضوع فى اللغة العربية لركة الخاطر وانعطافه نحو حيي بحيث يحمل من اتصف بها على الرفق بالرحوم والإحسان إليه ودفع الضر عنه وإعانتته على المشاق . فهى من الكيفيات النفسانية لأنها اتفعال ، ولتلك الكيفية اندفاع يحمل صاحبها على أفعال وجودية بقدر استطاعته وعلى قدر قوة اتفعاله . فأصل الرحمة من مَقُولَة الاتفعال وآثارها من مقولة الفعل ، فإذا وصف موصوف بالرحمة كان معناه حصول الاتفعال المذكور فى نفسه ، وإذا أخبر عنه بأنه رحم غيره فهو على معنى صدر عنه أثر من آثار الرحمة ؛ إذ لا تكون تمعية فعل رحم إلى المرحوم إلا على هذا المعنى فليس لما هية الرحمة جزئيات وجودية ولكنها جزئيات من آثارها . فوصف الله تعالى بصفات الرحمة فى اللغات ناشىء على مقدار عقائد أهلها فيما يجوز على الله ويستحيل ، وكان أكثر الأمم مجسمة ثم يجيء ذلك

في لسان الشرائع تعبيراً عن المعاني العالوية بأقصى ما تسمح به اللغات مع اعتقاد تنزيه الله عن أعراض المخلوقات بالدليل العام على التنزيه وهو مضمون قول القرآن « ليس كمثل شيء » فأهل الإيمان إذا سمعوا أو أطلقوا وصف الرحمان الرحيم لا يفهمون منه حصول ذلك الانفعال الملحوظ في حقيقة الرحمة في متعارف اللغة العربية لسطوع أدلة تنزيه الله تعالى عن الأعراض ، بل إنه يراد بهذا الوصف في جانب الله تعالى إثبات الغرض الأسمى من حقيقة الرحمة وهو صدور آثار الرحمة من الرفق واللفظ والإحسان والإعانة؛ لأن ما عدا ذلك من القيود الملحوظة في مسمى الرحمة في متعارف الناس لا أهمية له لولا أنه لا يمكن بدونه حصول آثاره فيهم ألا ترى أن المرء قد يرحم أحداً ولا يملك له نقماً لمعجز أو نحوه . وقد أشار إلى ما قلناه أبو حامد الغزالي في المقصد الأسنى بقوله « الذي يريد قضاء حاجة المحتاج ولا يقضيها فإن كان قادراً على قضاؤها لم يسمَّ رحيماً إذ لو تمت الإرادة لوفى بها وإن كان عاجزاً فقد يسمى رحيماً باعتبار ما اعتوره من الرحمة والرفقة ولكنه ناقص » . وبهذا تعلم أن إطلاق نحو هذا الوصف على الله تعالى ليس من التشابه لتبادر المعنى المراد منه بكثرة استعماله وتحقق تنزه الله عن لوازم المعنى المقصود في الوضع مما لا يليق بجلال الله تعالى كما نطلق العليم على الله مع اليقين بتجرد علمه عن الحاجة إلى النظر والاستدلال وسبق الجهل ، وكما نطلق الحى عليه تعالى مع اليقين بتجرد حياته عن العادة والتكون ، ونطلق القدرة مع اليقين بتجرد قدرته عن المعالجة والاستعانة . فوصفه تعالى بالرحمان الرحيم من المنقولات الشرعية فقد أثبت القرآن رحمة الله في قوله « ورحمتى وسعت كل شيء » . فهي منقولة في لسان الشرع إلى إرادة الله إيصال الإحسان إلى مخلوقاته في الحياة الدنيا وغالب الأسماء الحسنى من هذا القميل . وأما التشابه فهو ما كانت دلالاته على المعنى المنزه عنه أقوى وأشد وسيأتي في سورة آل عمران عند قوله تعالى « وأخر متشابهات » . والذي ذهب إليه صاحب الكشاف وكثير من المحققين أن الرحمان صفة مشبهة كغضبان وبذلك مثله في الكشاف . وفعل رَحِمَ وإن كل متعديا والصفة المشبهة إنما تصاغ من فعلٍ لازم إلا أن الفعل المتعدي إذا صار كلسجية لموصوفه ينزل منزلة أفعال الغرائز فيحول من فعلٍ بفتح العين أو كسرهما إلى فَعَلَ بضم العين للدلالة على أنه صار سجية كما قالوا فقه الرجل وظرف وفهم ، ثم تشتق منه بعد ذلك الصفة المشبهة، ومثله كثير في الكلام ، وإنما يعرف هذا التحويل بأحد أمرين

إما بسماع الفعل المحول مثل فقه وإما بوجود أثره وهو الصفة المشبهة مثل بليغ إذا صارت البلاغة سجية له ، مع عدم أو قلة سماع بليغ . ومن هذا رحمان إذ لم يسمع رحم بالضم . ومن النحاة من منع أن يكون الرحمان صفة مشبهة بناء على أن الفعل المشتق هو منه فعل متعد وإليه مال ابن مالك في شرح التسهيل في باب الصفة المشبهة ونظره رب وملك .. وأما الرحيم فذهب سيوييه إلى أنه من أمثلة المبالغة وهو باق على دلالاته على التعدى وصاحب الكشاف والجمهور لم يثبتوا في أمثلة المبالغة وزن فعيل فالرحيم عندهم صفة مشبهة أيضا مثل مريض وسقيم ، والمبالغة حاصلة فيه على كلا الاعتبارين . والحق ما ذهب إليه سيوييه . ولا خلاف بين أهل اللغة في أن الوصفين دالان على المبالغة في صفة الرحمة أى تمكنها وتعلقها بكثير من الرحومين وإنما الخلاف في طريقة استفادة المبالغة منهما وهل هما مترادفان في الوصف بصفة الرحمة أو بينهما فارق والحق أن استفادة المبالغة حاصلة من تتبع الاستعمال وأن الاستعمال جرى على نكتة في مراعاة واضى اللغة زيادة المبنى لقصد زيادة في معنى المادة قال في الكشاف « ويقولون إن الزيادة في البناء لزيادة المعنى وقال الزجاج في الغضبان هو الممتلى غضبا ومما طن على أذى من ملح العرب أنهم يسمون مراكبا من مراكبهم بالشقذف وهو مركب خفيف ليس في ثقل محامل العراق فقلت في طريق الطائف لرجل منهم ما اسم هذا المحمل أردت المحمل العراقي فقال أليس ذلك اسمه الشقندف؟ قلت بلى فقال هذا اسمه الشقنداف فزاد في بناء الاسم لزيادة المسمى» وهى قاعدة أغلبية لا تتخلف إلا في زيادات معروفة موضوعة لزيادة معنى جديد دون زيادة في أصل معنى المادة مثل زيادة ياء التصغير فقد أفادت معنى زائدا على أصل المادة وليس زيادة في معنى المادة . وأما نحو حذر الذى هو من أمثلة المبالغة وهو أقل حروفا من حاذر فهو من مستثنيات القاعدة لأنها أغلبية .

وبعد كون كل من صفتى الرحمان الرحيم دالة على المبالغة في اتصافه تعالى بالرحمة فقد قال الجمهور إن الرحمان أبلغ من الرحيم بناء على أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى وإلى ذلك مال جمهور المحققين مثل أبى عبيدة وابن جنى والزجاج والزمخشري وعلى رعى هذه القاعدة أعنى أن زيادة المبنى تؤذن بزيادة المعنى فقد شاع ورود إشكال على وجه إرداف وصفه الرحمان بوصفه بالرحيم مع أن شأن أهل البلاغة إذا أجزوا وصفين في معنى واحد على موصوف في مقام السكالم أن يرتقوا من الأعم إلى الأخص ومن القوى إلى الأقوى كقولهم شجاع باسل

وجواد فياض ، وعالم نحرير ، وخطيب مصقع ، وشاعر مفلق . وقد رأيت للمفسرين في توجيه الارتقاء من الرحمان إلى الرحيم أجوبة كثيرة مرجعها إلى اعتبار الرحمان أخص من الرحيم فتعقيب الأول بالثاني تعميم بعد خاص ولذلك كان وصف الرحمان مختصا به تعالى وكان أول إطلاقه مما خصه به القرآن على التحقيق بحيث لم يكن التوصيف به معروفا عند العرب كما سيأتي . ومدلول الرحيم كون الرحمة كثيرة التعلق إذ هو من أمثلة المبالغة ولذلك كان يطلق على غير الله تعالى كما في قوله تعالى في حق رسوله « بالؤمنين رءوف رحيم » فليس ذكر إحدى الصفتين بمنع عن الأخرى : وتقديم الرحمان على الرحيم لأن الصيغة الدالة على الاتصاف الذاتى أولى بالتقديم في التوصيف من الصفة الدالة على كثرة متعلقاتها . وينسب إلى قطرب أن الرحمان والرحيم يدلان على معنى واحد من الصفة المشبهة فهما متساويان وجعل الجمع بينهما في الآية من قبيل التوكيد اللفظى ومال إليه الزجاج وهو وجه ضعيف إذ التوكيد خلاف الأصل والتأسيس خير من التأکید والمقام هنا بعيد عن مقتضى التوكيد . وقد ذكرت وجوه في الجمع بين الصفتين ليست بمقنعة .

وقد ذكر جمهور الأئمة أن وصف الرحمان لم يطلق في كلام العرب قبل الإسلام وأن القرآن هو الذى جاء به صفة لله تعالى فلذلك اختص به تعالى حتى قيل إنه اسم له وليس بصفة واستدلوا على ذلك بقوله تعالى « وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمان قالوا وما الرحمان » وقال « وهم يكفرون بالرحمان » وقد تكرر مثل هاتين الآيتين في القرآن وخاصة في السور المكية مثل سورة الفرقان وسورة الملك وقد ذكر الرحمان في سورة الملك باسمه الظاهر وضميره ثماني مرات مما يفيد الاهتمام بتقرير هذا الاسم لله تعالى في نفوس السامعين فالظاهر أن هذا الوصف تنوسى في كلامهم . أو أنكروا أن يكون من أسماء الله .

ومن دقائق القرآن أنه آثر اسم الرحمان في قوله « ما يمسكهن إلا الرحمان » في سورة الملك ، وقال « ما يمسكهن إلا الله » في سورة النحل إذ كانت آية سورة الملك مكية وآية سورة النحل القدر النازل بالمدينة من تلك السورة ، وأما قول بعض شعراء بني حنيفة في مسيلة :

سموت بالمجد يا ابن الأكرمين أبا وأنت غيث الورى لازلت رحمانا

فإنما قاله بعد مجيء الإسلام وفي أيام ردة أهل اليمامة ، وقد لقبوا مسيلة - أيامئذ - رحمان اليمامة وذلك من غلوهم في الكفر . وإجراء هذين الوصفين العليين على اسم الجلالة بعد

وصفه بأنه رب العالمين لمناسبة ظاهرة للبلوغ لأنه بعد أن وصف بما هو مقتضى استحقاقه الحمد من كونه رب العالمين أى مدبر شؤونهم ومبلغهم إلى كمالهم فى الوجودين الجنائى والروحانى ، ناسب أن يتبع ذلك بوصفه بالرحمان أى الذى الرحمة له وصف ذاتى تصدر عنه آثاره بمموم واطراد على ما تقدم ، فلما كان ربا للعالمين وكان المربوبون ضعفاء كان احتياجهم للرحمة واضحا وكان ترقبهم إياها من الموصوف بها بالذات ناجحا . فإن قلت إن الربوبية تقتضى الرحمة لأنها إبلاغ الشئ إلى كماله شيئا فشيئا وذلك يجمع النعم كلها ، فلماذا احتيج إلى ذكر كونه رحمانا؟ قلت لأن الرحمة تتضمن أن ذلك الإبلاغ إلى الكمال لم يكن على وجه الإعانت بل كان برعاية ما يناسب كل نوع وفرد ويلائم طوقه واستعداده، فكانت الربوبية نعمة ، والنعمة قد تحصل بضرب من الشدة والأذى ، فأتبع ذلك بوصفه بالرحمان تنبيها على أن تلك النعم الجليلة وصلت إلينا بطريق الرفق واليسر ونقى الحرج ، حتى فى أحكام التكاليف والمناهى والزواجر فإنها مرفوقة باليسر بقدر ما لا يبطل المقصود منها ، فعظم تدييره تعالى بنا هو رحمت ظاهرة كالتكفين من الأرض وتيسير منافعها ، ومنه ما رحمته بمراعاة اليسر بقدر الامكان مثل التكاليف الراجعة إلى منافعنا كالطهارة وبث مكارم الأخلاق ، ومنها ما منفعته للجمهور فتنبهها رحمت الجميع لأن فى رحمة الجمهور رحمة بالبقية فى انتظام الأحوال كالكافة . وقد اختلف فى أن لفظ رحمان لو لم يقرن بلام التعريف هل يصرف أو يمنع من الصرف قال فى الكافية (التون والألف إذا كانا فى صفة فشرط منعه من الصرف انتفاء فعلاية، وقيل وجود فعلى، ومن ثم اختلف فى رحمان، وبنو أسد يصرفون جميع فعلاين لأنهم يقولون فى كل مؤنث له فعلاية) واختار الزمخشري والرضي وابن مالك عدم صرفه .

﴿ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ 4

إتباع الأوصاف الثلاثة المتقدمة بهذا ليس لمجرد سرد صفات من صفاته تعالى ، بل هو مما آثارته الأوصاف المتقدمة، فإنه لما وصف تعالى بأنه رب العالمين الرحمن الرحيم وكان ذلك مفيدا لما قدمناه من التنبيه على كمال رفقه تعالى بالمربوبين فى سائر أكوانهم ، ثم التنبيه بأن تصرفه تعالى فى الأكوان والأطوار تصرف رحمة عند المعتبر ، وكان من جملة تلك

التصرفات تصرفات الأمر والنهي العبر عنها بالتشريع الراجع إلى حفظ مصالح الناس عامة وخاصة ، وكان معظم تلك التشريعات مشتملا على إخراج المكلف عن داعية الهوى الذي يلائمه اتباعه وفي نزع عنه إرغام له ومشقة ، خيف أن تكون تلك الأوصاف المتقدمة في فاتحة الكتاب مخففا عن المكلفين عبء العصيان لما أمروا به ومثيرا لأطاعهم في العفو عن استخفافهم بذلك وأن يمتلكهم الطمع فيعتمدوا على ما علموا من الربوبية والرحمة المؤكدة فلا يخشوا غائلة الإعراض عن التكاليف ، لذلك كان من مقتضى المقام تعقيبه بذكر أنه صاحب الحكم في يوم الجزاء «يوم تجزى كل نفس بما كسبت» لأن الجزاء على الفعل سبب في الامتثال والاجتناب لحفظ مصالح العالم ، وأحيط ذلك بالوعد والوعيد ، وجعل مصداق ذلك الجزاء يوم القيامة . ولذلك اختير هنا وصف ملك أو مالك مضافا إلى يوم الدين . فأما ملك فهو مؤذن بإقامة العدل وعدم الهوادة فيه لأن شأن الملك أن يدبر صلاح الرعية وينب عنهم ، ولذلك أقام الناس الملوك عليهم . ولو قيل رب يوم الدين لكان فيه مطمع للمفسدين يجدون من شأن الرب رحمة وصفحاً ، وأما مالك فمثل تلك في إشعاره بإقامة الجزاء على أوفق كفيئاته بالأفعال المجزى عليها . فإن قلت فإذا كان إجراء الأوصاف السابقة مؤذنا بأن جميع تصرفات الله تعالى فينا رحمة فقد كفي ذلك في الحث على الامتثال والانتهاز إذ المرء لا يخالف ما هو رحمة به فلا جرم أن ينساق إلى الشريعة باختياره . قلت مخاطبون مراتب منهم من لا يهتدى لفهم ذلك إلا بعد تعقيب تلك الأوصاف بهذا الوصف ، ومنهم من يهتدى لفهم ذلك ولكنه يظن أن في فعل الملائم له رحمة به أيضا فربما آثر الرحمة الملائمة على الرحمة المنافرة وإن كانت مفيدة له ، وربما تأول الرحمة بأنها رحمة للعموم وأنه إنما يناله منها حظ ضعيف فأثر رحمة حظه الخاص به على رحمة حظه التابع للعمامة . وربما تأول أن الرحمة في تكاليف الله تعالى أمر أعلي لا مطرد وأن وصفه تعالى بالرحمان بالنسبة لغير التشريع من تكوين ورزق وإحياء ، وربما ظن أن الرحمة في المال فأثر عاجل ما يلائمه . وربما علم جميع ما تشتمل عليه التكاليف من المصالح باطراد ولكنه ملكته شهوته وغلبت عليه شقوته . فكل هؤلاء مظنة للإعراض عن التكاليف الشرعية ، ولأمثالهم جاء تعقيب الصفات الماضية بهذه الصفة تذكيرا لهم بما سيحصل من الجزاء يوم الحساب لئلا يفسد المقصود من التشريع حين تتلقفه أفيهام كل متأول مضيع .

ثم إن في تعقيب قوله برب العالمين الرحمان الرحيم، بقوله ملك يوم الدين، إشارة إلى أنه ولي التصرف في الدنيا والآخرة فهو إذن تميم . وقوله ملك قرأه الجمهور بدون ألف بعد الميم وقرأه عاصم والكسائي ويعقوب وخلف مالك بالألف فالأول صفة مشبهة صارت اسما لصاحب الملك (بضم الميم) والثاني اسم فاعل من ملك إذا اتصف بالملك (بكسر الميم) وكلاهما مشتق من ملك، فأصل مادة ملك في اللغة ترجع تصاريفها إلى معنى الشد والضبط كما قاله ابن عطية، ثم يتصرف ذلك بالحقيقة والمجاز، والتحقيق والاعتبار، وقراءة ملك بدون ألف تدل على تمثيل الهيئة في نفوس السامعين لأن الملك - بفتح الميم وكسر اللام - هو ذو الملك - بضم الميم - والملك أخص من الملك، إذ الملك - بضم الميم - هو التصرف في الموجودات والاستيلاء ويختص بتدبير أمور العقلاء وسياسة جمهورهم وأفرادهم ومواطنهم فلذلك يقال ملك الناس ولا يقال ملك الدواب أو الدراهم، وأما الملك - بكسر الميم - فهو الاختصاص بالأشياء ومنافعها دون غيره . وقرأ الجمهور ملك بفتح الميم وكسر اللام دون ألف ورويت هذه القراءة عن النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبيه أبي بكر وعمر في كتاب الترمذى . قال ابن عطية حكى أبو على عن بعض القراء أن أول من قرأ ملك يوم الدين مروان بن الحكم فرده أبو بكر بن السراج بأن الأخبار الواردة تبطل ذلك فلعل قائل ذلك أراد أنه أول من قرأ بها في بلد مخصوص . وأما قراءة مالك بألف بعد الميم بوزن اسم الفاعل فهي قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف، ورويت عن عثمان وعلى وابن مسعود وأبي بن كعب ومعاذ بن جبل وطلحة والزبير، ورواها الترمذى في كتابه أنها قرأ بها النبي صلى الله عليه وسلم وصاحبه أيضا . وكتابتها صحيحة ثابتة كما هو شأن القراءات المتواترة كما تقدم في المقدمة السادسة . وقد تصدى المفسرون والمحتجون للقراءات لبيان ما في كل من قراءة ملك - بدون ألف - وقراءة مالك - بالألف - من خصوصيات بحسب قصر النظر على مفهوم كلمة ملك ومفهوم كلمة مالك، وغفلوا عن إضافة الكلمة إلى يوم الدين، فأما والكلمة مضافة إلى يوم الدين فقد استويا في إفادة أنه المتصرف في شئون ذلك اليوم دون شبهة مشارك . ولا محيص عن اعتبار التوسع في إضافة ملك أو مالك إلى يوم بتأويل شئون يوم الدين . على أن مالك لغة في ملك في قاموس « وكأمير وكتف وصاحب ذو الملك » .

ويوم الدين يوم القيامة ، ومبدأ الدار الآخرة ، فالدين فيه بمعنى الجزاء ، قال الفند الزماني (١) :

فَلَمَّا صَرَخَ الشَّرُّ فَأَمْسَى وَهُوَ عُرْبَانُ
وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْمُدْوَا نِ دِنَانِهِمْ كَمَا دَانُوا

أى جازيناهم على صنمهم كما صنعوا مشاكلة ، أو كما جازوا من قبل إذا كان اعتداؤهم ناشئا عن ثأر أيضا ، وهذا هو المعنى المتعين هنا وإن كان للدين إطلاقات كثيرة في كلام العرب .

واعلم أن وصفه تعالى بملك يوم الدين تكملة لإجراء مجامع صفات العظمة والكمال على اسمه تعالى ، فإنه بعد أن وُصف بأنه رب العالمين وذلك معنى الإلهية الحققة إذ يفوق ما كانوا يسمعون به آلهتهم من قولهم إله بنى فلان فقد كانت الأمم تتخذ آلهة خاصة لها كما حكى الله عن بعضهم « فقالوا هذا إلهكم وإله موسى » وقال « قالوا يا موسى اجعل لنا إلهًا كما لهم آلهة » وكانت لبعض قبائل العرب آلهة خاصة ، فقد عمدت ثقيف اللات قال الشاعر :

* ووقرت ثقيف إلى لاتها (٢) *

وفي حديث عائشة في الموطأ « كان الأنصار قبل أن يسلموا يهلون لمناة الطاغية التي كانوا يعبدونها عند المشلل » الحديث (٣) .

فوصف الله تعالى بأنه رب العالمين كلهم ، ثم عقب بوصف الرحمان الرحيم لإفادة عظم

(١) الفند لقبه ، وأصل الفند بكسر الفاء الجبل ، واسمه شهل بن شيان بشين معجمة وليس في أسماء العرب شهل بالشين المعجمة غيره ، وهو من شعراء حرب البسوس ، وإنما لقب الفند لأنه لما جاء لينصر بني بكر ابن وائل قالوا ما يعني عنا هذا المم - بكسر الهاء - أى الشيخ ، فقال لهم أما ترضون أن أكون لكم فندا تأوون إليه أى معقلا ومرجعا في الرأي والحرب . والزمانى - بكسر الزاى وتشديد الميم - نسبة لقبيلة هم أبناء عم بني حنيفة .

(٢) تمامه : * بمنقلب الخائب الخامس * كذا في تاريخ العرب في باب أديان العرب من كتابنا

تاريخ العرب قبل الإسلام مخطوط .

(٣) في الصحيحين واللفظ للبخارى (ومناة) اسم صنم يعبد المشركون من العرب وهو صخرة كانوا

يذبحون عندها . والشلل - بضم الميم وفتح الشين المعجمة ولام مشددة مفتوحة ولام أخرى - اسم ثنية مشرفة على قديد بين مكة والمدينة .

رحمته ، ثم وصف بأنه ملك يوم الدين وهو وَصَفَ بما هو أعظم مما قبله لأنه ينبي عن عموم التصرف في المخلوقات في يوم الجزاء الذي هو أول أيام الخلود ، فَمَلِكٌ ذلك الزمان هو صاحب الملك الذي لا يشد شيء عن الدخول تحت ملكه ، وهو الذي لا ينتهي ملكه ولا ينقضي ، فأين هذا الوصف من أوصاف المبالغة التي يفيضها الناس على أعظم الملوك : مثل مَلِكِ الملوك (شَاهَانُ شَاهٍ) وَمَلِكِ الزمان وَمَلِكِ الدنيا (شَاهُ جَهَانٍ) وما شابه ذلك .

مع ما في تعريف ذلك اليوم بإضافته إلى الدين أي الجزاء من إدماج التنبيه على عدم حكم الله لأن إثبات لفظ الدين (أي الجزاء) للإشعار بأنه معاملة العامل بما يعادل أعماله المَجْزِيَّ عليها في الخير والشر ، وذلك العدل الخاص قال تعالى « اليومَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ اليومِ » فلذلك لم يُقَلِّ ملك يوم الحساب فَوَصَفَهُ بأنه ملك يوم العدل الصَّرف وصفه بأشرف معنى الملك فإن الملوك تتخذ محامدهم بمقدار تفاضلهم في إقامة العدل وقد عرف العرب المِدْحَةَ بذلك . قال النابغة يمدح الملك عمرو بن الحارث الغساني ملك الشام .

وَكَمْ جَزَانَا بِأَيْدٍ غَيْرِ ظَالِمَةٍ
عُرْفًا بَعْرُفًا وَإِنْكَارًا بِإِنْكَارِ

وقال الحارث بن حنظلة يمدح الملك عمرو بن هند اللخمي ملك الحيرة :

مَلِكٌ مُقْسِطٌ وَأَفْضَلُ مَنْ يَمْدُ شَيْئًا
وَمَنْ دُونَ مَا لَدَيْهِ الْقَضَاءُ

وإجراء هذه الأوصاف الجليلة على اسمه تعالى إيماء بأن موصوفها حقيق بالحمد الكامل الذي أعربت عنه جملة « الحمد لله » ، لأن تقييد مُفَادِ الكلام بأوصاف مُتَمَلِّقِ ذلك المقاد يُشعر بمناسبة بين تلك الأوصاف وبين مُفَادِ الكلام مُناسبة تفهم من المقام مثل التعليل في مقام هذه الآية .

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾

إذا أتم الحامدُ حمد ربه يأخذ في التوجه إليه بإظهار الإخلاص له انتقالاً من الإفصاح عن حق الرب إلى إظهار مراعاة ما يقتضيه حقه تعالى على عبده من إفراده بالعبادة والاستعانة فهذا الكلام استئناف ابتدائي .

وَمُفَاتِحَةُ العِظَاءِ بِالتَّجْدِيدِ عِنْدَ التَّوَجُّهِ إِلَيْهِمْ قَبْلَ أَنْ يَخَاطَبُوا طَرِيقَةً عَرَبِيَّةً . رَوَى

أبو الفرج الأصفهاني عن حسان بن ثابت قال : كنتُ عند النعمان فنَادَمْتُهُ وَأَكَلْتُ مَعَهُ
فِينَا أَنَا عَلَى ذَلِكَ مَعَهُ فِي قُبَّةٍ إِذَا رَجُلٌ يَرْتَمِزُ حَوْلَهَا :

أَصْمٌ أَمْ يَسْمَعُ رَبُّ الْقَبْرِ يَا أَوْهَبَ النَّاسِ لِعَيْسٍ صَلْبِهِ
ضَرَابَةٌ بِالْمِشْفَرِ الْأَذْبِي ذَاتِ هِبَابٍ فِي يَدَيْهَا خُلْبِهِ
فِي لَأَحِبِّ كَأَنَّهُ الْأَطْبِيَّةُ (١)

فقال النعمان : أليس بأبي أمامة ؟ (كنية النابغة) قالوا : بلى ، قال : فأذّنوا له فدخل .
والانتقال من أسلوب الحديث بطريق الغائب المبتدأ من قوله «والحمد لله» إلى قوله «ملك
يوم الدين» ، إلى أسلوب طريق الخطاب ابتداءً من قوله «ياك نعبد إلى آخر السورة» ، فن بديع
من فنون نظم الكلام البليغ عند العرب ، وهو المسمى في علم الأدب العربي والبلاغة التفاتا .
وفي ضابط أسلوب الالتفات رأيان لأئمة علم البلاغة : أحدهما رأى من عدا السكاكي من
أئمة البلاغة وهو أن التكلم بعد أن يعبر عن ذات بأحد طرق ثلاثة من تكلم أو غيبة
أو خطاب ينتقل في كلامه ذلك فيعبر عن تلك الذات بطريق آخر من تلك الثلاثة ، وخالفهم
السكاكي فجعل مسمى الالتفات أن يعبر عن ذات بطريق من طرق التكلم أو الخطاب
أو النية عادلا عن أحدهما الذي هو الحقيقي بالتعبير في ذلك الكلام إلى طريق آخر منها .
ويظهر أثر الخلاف بين الجمهور والسكاكي في المحسن الذي يسمى بالتجريد في علم البديع
مثل قول علقمة بن عبده في طالع قصيدته :

* طَحَا بِكَ قَلْبٌ فِي الْحَسَانِ طُرُوبِ *

مخاطبا نفسه على طريقة التجريد ، فهذا ليس بالفتات عند الجمهور وهو معدود من الالتفات
عند السكاكي ، وتسمية الالتفات التفاتا على رأى الجمهور باعتبار أن عدول التكلم عن الطريق
الذى سلكه إلى طريق آخر يشبه حالة الناظر إلى شيء ثم يلتفت عنه ، وأما تسميته التفاتا
على رأى السكاكي فتجربى على اعتبار الغالب من صور الالتفات دون صورة التجريد ، ولعل
السكاكي التزم هذه التسمية لأنها تقررت من قبله فتابع هو الجمهور في هذا الاسم . ومما يجب

(١) الهزئة في قوله : أصم للاستفهام المستعمل في التنبيه . والشعر : آلة الشغار أى الطرد وهو
يعنى ذنب البعير . والأذبة - بكسر الهمزة - جمع ذبابة . والخلبة - بضم الخاء المعجمة وسكون اللام
حلقة من ليف . واللاحب : الطريق وهو متعلق بقوله هباب . والأطبة - جمع طباب - وهو الشرك
يجمع بين الأديمين .

التنبه له أن الاسم الظاهر معتبر من قبيل الغائب على كلا الرأيين ، ولذلك كان قوله تعالى «إياك نعبد» التفتاً على كلا الرأيين لأن ما سبق من أول السورة إلى قوله «إياك نعبد» تعبير بالاسم الظاهر وهو اسم الجلالة وصفاته . ولأهل البلاغة عناية بالالتفات لأن فيه تجديد أسلوب التعبير عن المعنى بعينه تحاشياً من تكرار الأسلوب الواحد عدة مرار فيحصل بتجديد الأسلوب تجديد نشاط السامع كي لا يمل من إعادة أسلوب بعينه . قال السكاكي في الفتاح بعد أن ذكر أن العرب يستكثرون من الالتفات: « أفترأهم يحسنون قرى الأشباح فيخالفون بين لون ولون وطعم وطعم ولا يحسنون قرى الأرواح فيخالفون بين أسلوب وأسلوب» . فهذه فائدة مطردة في الالتفات . ثم إن البلقاء لا يقتصرون عليها غالباً بل يراعون للالتفات لطائف ومناسبات ولم يزل أهل النقد والأدب يستخرجون ذلك من مغاصه .

وما هنا التفت بديع فإن الحامد لما حمد الله تعالى ووصفه بعظيم الصفات بلغت به الفكرة منتهاها فتخييل نفسه في حضرة الربوبية فخاطب ربه بالإقبال . كعكس هذا الالتفات في قول محمد بن بشير الخارجي (نسبة إلى بني خازجة قبيلة) .

ذُمتَ ولم تُحمد وأدركتُ حاجةً تولى سواكم أجزها واصطناعها
أبي لك كسب الحمد رأيتُ مقصراً ونفسُ أضاق الله بالخير باعها
إذا هي حثته على الخير مرة عصاها وإن همت بشر أطاعها

فخاطبه ابتداء ثم ذكر قصور رأيه وعدم انطباع نفسه على الخير فالتفت من خطابه إلى التعبير عنه بضمير الغيبة فقال إذا هي حثته فكأنه تخيله قد تضاعف حتى غاب عنه . وبالعكس ذلك قوله تعالى «والذين كفروا بآيات الله ولقائه أولئك يئسوا من رحمتي» لاعتبار تشنيع كفر المتحدث عنهم بأنهم كفروا بآيات صاحب ذلك الاسم الجليل، وبعد تقرر ذلك انتقل إلى أسلوب ضمير المتكلم إذ هو الأصل في التعبير عن الأشياء المضافة إلى ذات المتكلم . ومما يزيد الالتفات وقما في الآية أنه تخلص من الثناء إلى الدعاء ولا شك أن الدعاء يقتضي الخطاب فكان قوله «إياك نعبد» تخلصاً يجيء بعده «أهدنا الصراط» ونظيره في ذلك قول النابغة في رثاء النعمان الغساني :

أبي غفلتني أني إذا ما ذكرته تحرك داء في فؤادي داخل

وَأَنْ تَلَدِي إِنْ نَظَرْتُ وَشَكَّيْتُ وَمُهْرِي وَمَا ضَمَّتْ إِلَى الْأَنَامِلِ
جِبَاؤُكَ وَالْمَيْسُ الْعَتَاقُ كَأَنَّهَا هِجَانُ الْمَهْيِ تُزْجِي عَلَيْهَا الرَّحَائِلِ

وأبو الفتح ابن جنى يسمى الالتفات « شجاعة العربية » كأنه عنى أنه دليل على حدة ذهن البليغ وتمكنه من تصريف أساليب كلامه كيف شاء كما يتصرف الشجاع في مجال الوغى بالكر والفر .

وإياك ضمير خطاب في حالة النصب والأظهر أن كلمة إيا جملت ليمتد عليها الضمير عند انفصاله ولذلك لزمها الضمائر نحو: إياى تعنى، وإيّاك أعنى، وإيّاهم أرجو . ومن هنالك التزم في التحذير لأن الضمير انفصل عند التزام حذف العامل . ومن النجاة من جعل (إِيَاءَ) ضميرا منفصلا ملازما حالة واحدة وجعل الضمائر التي معه أضيفت إليه للتأكيد . ومنهم من جعل (إِيَاءَ) هو الضمير وجعل ما بعده حروفا لبيان الضمير . ومنهم من جعل (إِيَاءَ) اعتمادا للضمير كما كانت أيُّ اعتمادا للمنادى الذي فيه ال . ومنهم من جعل (إِيَاءَ) اسما ظاهرا مضافا للمضمرات . والعبادة فعل يدل على الخضوع أو التعميم الزائدين على المتعارف بين الناس . وأما إطلاقها على الطاعة فهو مجاز . والعبادة في الشرع أخص فتعرف بأنها فعل ما يرضى الرب من خضوع وامتنال واجتناب ، أو هي فعل المكف على خلاف هوى نفسه تعظيما لربه ، وقال الرازى في تفسير قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » « العبادة تعظيم أمر الله والشفقة على الخلق . وهذا المعنى هو الذى اتفقت عليه الشرائع وإن اختلفوا في الوضع والهيئة والقلة والكثرة اه » فهى بهذا التفسير تشمل الامتنال لأحكام الشريعة كلها .

وقد فسر الصوفية العبادة بأنها فعل ما يرضى الرب . والعبودية بالرضا بما يفعل الرب . فهى أقوى . وقال بعضهم : العبودية الوفاء بالعبود، وحفظ الحدود، والرضا بالموجود . والصبر على المفقود . وهذه اصطلاحات لامشاحة فيها .

قال الفخر « مراتب العبادة ثلاث : الأولى أن يعبد الله طمعا في الثواب وخوفا من العقاب وهى العبادة، وهى درجة نازلة ساقطة لأنه جعل الحق وسيلة لنيل المطلوب . الثانية أن يعبد الله لأجل أن يتشرف بعبادته والانتساب إليه بقبول تكاليفه وهى أعلى من الأولى إلا

أنها ليست كاملة لأن المقصود بالذات غير الله . الثالثة أن يعبد الله لكونه إلهًا خالقًا مستحقًا للعبادة وكونه هو عبدالله، وهذه أعلى المقامات وهو المسمى بالعبودية اه .

قلت ولم يسم الإمام المرتبة الثالثة باسم والظاهر أنها ملحقة في الاسم بالمرتبة الثالثة أعنى العبودية لأن الشيخ ابن سينا قال في الإشارات « العارف يريد الحق لا الشيء غيره ولا يُؤثر شيئًا على عرفانه وتمبُّدُه له فقط ولأنه مستحق للعبادة ولأنها نسبة شريفة إليه لا لرغبة أو رهبة اه . فجعلها حالة واحدة .

وما ادعاه الفخر في سقوط الدرجة الأولى ونزول مرتبتها قد غلب عليه فيه اصطلاح غلاة الصوفية وإلا فإن العبادة للطمع والخوف هي التي دعا إليها الإسلام في سائر إرشاده، وهي التي عليها جمهور المؤمنين وهي غاية التكليف، كيف وقد قال تعالى « إنما يخشى الله من عباده العلماء » فإن بلغ المكلف إلى المرتبتين الآخرين فذلك فضل عظيم وقليل ما هم ، على أنه لا يخلو من ملاحظة الخوف والطمع في أحوال كثيرة ، نعم إن أفاضل الأمة متفاوتون في الاحتياج إلى التخويف والإطعام بمقدار تفاوتهم في العلم بأسرار التكليف ومصالحه وتفاوتهم في التمكن من مغالبة نفوسهم ، ومع ذلك لا يحيص لهم عن الرجوع إلى الخوف في أحوال كثيرة والطمع في أحوال أكثر . وأعظم دليل على ما قلنا أن الله تعالى مدح في كتابه المتقين في مواضع جمّة ودعا إلى التقوى ، وهل التقوى إلا كاسمهما بمعنى الخوف والاتقاء من غضب الله قال تعالى « ويرجون رحمته ويخافون عذابه إن عذاب ربك كان محذورا » .

والمرتبة الثالثة هي التي أشار لها قوله صلى الله عليه وسلم لمن قال له كيف تُجهد نفسك في العبادة وقد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فقال « أفلا أكون عبدا شكورا » لأن من الظاهر أن الشكر هنا على نعمة قد حصلت فليس فيه حظ للنفس بالطمع في المزيد لأن الغفران العام قد حصل له فصار الشكر لأجل المشكور لا غير وتمحض أنه لا لخوف ولا طمع^(١) .

(١) كأنهم اصطلاحوا على أن العبودية أبلغ من العبادة لما فيها من النسب لأن الأوصاف التي تلحقها بآء النسب يقصد منها المبالغة في الوصفية وذلك للجمع بين طريق توصيف فإن صيغة الوصف تفيد التوصيف وصيغة النسب كذلك ولهذا كان قولهم أسحمت أسحمت ، ولحياتي أبلغ من الحيان فالعبودية مصدر من هذا النوع . واعلم أن كون الشكر يشتمل على حظ للمشكور قد تقرر في بحث الحمد إذ بينا أن الحمد والشكر تزيين للعرض الحمود والمشكور لقول النابغة * شكرت لك النعمى * البيت .

واعلم أن من أهم المباحث البحث عن سر العبادة وتأثيرها وسر مشروعيتهما لنا وذلك أن الله تعالى خلق هذا العالم ليكون مظهراً للكمال صفاته تعالى : الوجود ، والعلم ، والقدرة . وجعل قبول الإنسان للكمالات التي بمقياسها يعلم نسبة مبلغ علمه وقدرته من علم الله تعالى وقدرته ، وأودع فيه الروح والعقل اللذين بهما يزداد التدرج في الكمال ليكون غير قانع بما بلغه من المراتب في أوج الكمال والمعرفة ، وأرشده وهداه إلى ما يستعين به على مرافقه ليحصل له بالارتقاء العاجل رُقيّ آجل لا يضمحل ، وجعل استعداده لقبول الخيرات كلها عاجلها وآجلها متوقفاً على التلقين من السَّفَرَةِ الموحى إليهم بأصول الفضائل . ولما توقف ذلك على مراقبة النفس في نَفَرَاتِهَا وشراداتها وكانت تلك المراقبة تحتاج إلى تذكر المُجَازِي بالخير وضده ، شُرعت العبادة لِتَدَكَّرَ ذلك المُجَازِي لأن عدم حضور ذاته واحتجابَه بسُبُحات الجلال يُسَرِّبُ نسيانَه إلى النفوس ، كما أنه جعل نظامه في هذا العالم متصل الارتباط بين أفراده فأمرهم بلزوم آداب المعاشرة والمعاملة لئلا يفسد النظام ، ولرعاية الدوام على ذلك أيضاً شُرعت العبادة لتدكَّرَ به ، على أن في ذلك التذكُّر دوام الفكر في الخالق وشؤونه وفي ذلك تخلق بالكمالات تدريجاً فظهر أن العبادة هي طريق الكمال الذاتي والاجتماعي مبدأً ونهايةً ، وبه يتضح معنى قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » فالعبادة على الجملة لا تخرج عن كونها محققةً للمقصد من الخلق ، ولما كان سرُّ الخلق والنائية منه خفية الإدراك عرَّفنا الله تعالى إياها بمظهرها وما يحققها جمعاً لعظيم المعاني في جملة واحدة وهي جملة « إلا ليعبدون » ، وقريب من هذا التقرير الذي نخوناه وأقل منه قول الشيخ ابن سينا في الإشارات « لما لم يكن الإنسان بحيث يستقل وحده بأمر نفسه إلا بمشاهدة آخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يُفرغ كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لآزدهم على الواحد كثير وكان مما يتعسر إن أمكن ، وجب أن يكون بين الناس معاملة وعدل يحفظه شرعٌ يفرضه شارعٌ متميزٌ باستحقاق الطاعة ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند القدير الخبير ، فوجب معرفة المُجَازِي والشارع وأن يكون مع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرضت عليهم العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم لِيُسْتَحْفَظَ التذكُّرُ بالتكرير اهـ » .

لا شك أن داعي العبادة التعظيم والإجلال وهو إما عن محبة أو عن خوف مجرد ،

وأهمه ما كان عن محبة لأنه يرضى نفس فاعله قال :

أهابك إجلالا وما بك قدرةً على ولكن ملء عين حبيبها
وهي تستلزم الخوف من غضب المحبوب قال محمود الوراق ، أو منصور الفقيه :
تعصى الإله وأنت تُظهِر حبه هذا لعمري في القياس بديع
لو كان حبك صادقا لأطقتَه إن الحب لمن يُحب مطيع
ولذلك قال تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله » فذلك يشعر بأن اتباع
الشريعة يوجب محبة الله وأن الحب يود أن يحبه حبيبه كما قال المتنبي :

أنت الحبيب ولكني أعوذ به من أن أكون مُحبا غير محبوب
وإلى هذا النوع ترجع عبادة أكثر الأمم ، ومنها العبادة المشروعة في جميع الشرائع
لأنها مبنية على حب الله تعالى ، وكذلك عبادة المشركين أصنامهم قال تعالى « ومن الناس
من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله » . ومن الأمم من عبدت عن خوف دون
محبة وإنما هو لاتقاء شر كما عبدت بعض الأمم الشياطين وعبدت الماوية من الجوس المعبود
(أهرمن) وهو عندهم رب الشر والضر ويرمزون إليه بعنصر الظلمة وأنه تولد من خاطر
سوء خطر للرب (يزدان) إله الخير، قال المعري :

فَكَرَّ يَزْدَانُ عَلَى غِرَّةٍ فَصِيغَ مِنْ تَسْكِيرِهِ أَهْرَمُنُ

والحصر المستفاد من تقديم المفعول في قوله تعالى « إياك نعبد » حصر حقيق لأن
المؤمنين الملقين لهذا الحمد لا يعبدون إلا الله . وزعم ابن الحاجب في إيضاح المفصل في شرح
ديباجة المفصل عند قول الزمخشري « الله أحمد » أن التقديم لا يفيد إلا الاهتمام دون حصر
وأن قوله تعالى « إياك نعبد » تقديم المفعول للاهتمام دون قصر وأن تمسكهم بقوله « بل الله
فاعبد » ضعيف لورود « فاعبد الله مخلصا له الدين » وإبطال رأيه مقرر في كتب علم المعاني.
وأنا أرى استدلاله بورود قوله تعالى « فاعبد الله » لا يليق بمقامه العلمي إذ لا يظن أن محامل
الكلام متماثلة في كل مقام ، « وإياك نستعين » جملة معطوفة على جملة إياك نعبد وإتمام تفصل عن
جملة « إياك نعبد » بطريقة تعداد الجمل مقام التضرع ونحوه من مقامات التعداد والتكرير كلا
أو بعضا للإشارة إلى خطورة الفعلين جميعا في إرادة المتكلمين بهذا التخصيص ، أي نخضك

بالاستعانة أيضا مع تخصيصك بالعبادة . والاستعانةُ طلب العون . والعون والإعانة تسهيل
فعلٍ شئٍ يشق وييسر على المستعين وحده ، فهي تحصل بإعداد طريق تحصيله من إغارة
آلة ، أو مشاركة بعمل البدن كالحمل والقود ، أو بقول كالإرشاد والتعليم ، أو برأى
كالنصيحة . قال الحريري في المقامة « وخلق نعم العون » ، أو بمال كدفع الغرم ، بحيث
يحصل الأمر بمسير من جهود المستعين والمعين . وأما الاستعانة بالله فهي طلب العونة على
مالا قبل للبشر بالإعانة عليه ولا قبل للمستعين بتحصيله بمفرده ، ولذلك فهي مشعرة بأن
المستعين يصرف مقدرته لتحصيل الفعل ويطلب من الله العون عليه بتيسير ما لا قبل لقدرة
المستعين على تحصيله بمفرده ، فهذه هي العونة شرعا وقد فسرها العلماء بأنها هي خلق مابة
تمام الفعل أو تيسيره ، فتقسم قسمين ضرورية أي ما يتوقف الفعل عليها فلا يحصل بدونها
أي لا يحصل بدون توفر متعلقها وهي إعطاء الاقتدار للفاعل وتصوره للفعل وحصول المادة
والآلة ، ومجموع هاته الأربعة يعبر عنه بالاستطاعة ، ويعبر عنها بسلامة الأسباب والآلات
وبها يصح تكليف المستطيع . القسم الثاني العونة غير الضرورية وينبنى أن تخص باسم
الإعانة وهي إيجاد المعين ما يتيسر به الفعل للمعان حتى يسهل عليه ويقرب منه كإعداد
الراحلة في السفر للقادر على المشي . وبانضمام هذا المعنى للمعنى الأول تم حقيقة التوفيق
المعرف عندهم بأنه خلق القدرة والداعية إلى الطاعة ، وسمى الراغب هذا القسم الثاني
بالتوفيق ولا تعارض بين كلامه وبين تعريفهم إياه لما علمت من أنه لا يحصل إلا بعد حصول
العونة بالمعنى الأول فتم التوفيق ؛ والمقصود هنا الاستعانة على الأفعال المهمة كلها التي
أعلاها تلقى الدين وكل ما يمسر على المرء تذليله من توجهات النفوس إلى الخير وما يستتبع
ذلك من تحصيل الفضائل . وقرينة هذا المقصود رسمه في فاتحة الكتاب ووقوع تخصيص
الإعانة عقب تخصيص العبادة . ولذلك حذف متعلق نستمين الذي حقه أن يذكر مجرورا
بملى ، وقد أفاد هذا الحذف الهامم عموم الاستعانة المقصورة على الطلب من الله تأدبا معه
تعالى ، ومن توابع ذلك وأسبابه وهي المعارف والإرشادات والشرائع وأصول العلوم
فكلها من الإعانة المطلوبة وكلها من الله تعالى فهو الذي ألهمنا مبادئ العلوم وكلفنا
الشرائع ولفقنا النطق ، قال « ألم يجعل له عينين ولسانا وشفقتين وهدينا النجدين » -
فالأول إيماء إلى طريق المعارف وأصلها المحسوسات وأعلاها البصرات ، والثاني إيماء إلى

النطق والبيان للتعليم ، والثالث إلى الشرائع . والحصر المستفاد من التقديم في قوله « وإياك نستعين » حصر ادعائى للمبالغة لعدم الاعتداد بالاستعانة المتعارفة بين الناس بعضهم ببعض في شؤونهم ، ومعنى الحصر هنا لا نستعين على عظام الأمور التي لا يستعان فيها بالناس إلا بالله تعالى . ويفيد هذا القصر فيهما التعريض بالمشركين الذين يعبدون غير الله ويستعينون بغيره لأنهم كانوا فريقين منهم من عبد غير الله على قصد التشريك إلا أن ولّاه واستهتاره بغير الله تعالى أنساه عبادة الله تعالى كما عبت سبأ الشمس وعبد الفرس النور والظلمة ، وعبد القبط العجل وأهوا الفراعة ، وعبدت أم السودان الحيوانات كالثعابين . ومن المشركين من أشرك مع عبادة الله عبادة غيره وهذا حال معظم العرب ممن عبد الأصنام أو عبد الكواكب ، فقد عبت ضبة وتيم وعُكل الشمس ، وعبدت كنانة القمر ، وعبدت لحم وخزاعة وبعض قريش الشّعري ، وعبدت تميم الدبران ، وعبدت طي الثريا ، وهؤلاء كلهم جعلوا الآلهة بزعمهم وسيلة يتقربون بها إلى الله تعالى ، فهؤلاء جمعوا العبادة والاستعانة بهم لأنّ جمّهم وسيلة إلى الله ضرب من الاستعانة ، وإنما قلنا إن استفادة الرد على المشركين ونحوهم بطريق التعريض أى بطريق عرض الكلام لأن القصر الحقيقي لا يصلح أن يكون لرد الاعتقاد إلا تعريضا لأن معناه حاصل على الحقيقة كما أشار إليه السلكتوى في حاشية التفسير . فإن قلت كيف أمرنا بأن لا نعبد إلا الله ولا نستعين إلا به حسبما تشير إليه هذه الآية ، وقد ورد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم لما علم عبد الله ابن عباس قال له إذا سألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله فلم يأت بصيغة قصر قلت قد ذكر الشيخ الجد قدس الله روحه في تعليقه على هذا الحديث أن ترك طريقة القصر إيماء إلى أن المقام لا يقبل الشركة وأن من حق السؤال أن لا يكون إلا لله القادر العليم . وقد قال علماء البلاغة إذا كان الفعل مقصورا في نفسه فارتكاب طريق القصر لغو من الكلام اه . وأقول تفتية على أثره إن مقام الحديث غير مقام الآية فمقام الحديث مقام تعليم خاص لمن نشأ وشب وترجل في الإسلام فتقرّر قصر الحكم لديه على طرف الثمام ولذلك استغنى عنه وأما مقام هذه الآية فمقام مفتتح الوحي والتشريع واستهلال الوعظ والتفريع ، فناسب تأكيد الحكم بالقصر مع التعريض بحال الشرك الشنيع على أن تعليق الأمر بهما في جواب الشرط على حصول أى سؤال وأية استعانة يفيد مفاد القصر . تعريضا بالمشركين

وبراءة من صنيعهم فقد كانوا يستمعون بألهمهم . ومن ذلك الاستقسام بالأزلام الموضوعة عند الآلهة والأصنام .

وضميرا «نعبد» «وَنَسْتَعِينُ» ، يعودان إلى تالي السورة ذا كرامه جماعة المؤمنين . وفي المدول عن ضمير الواحد إلى الإتيان بضمير المتكلم المشارك الدلالة على أن هذه الحمد صادرة من جماعات . ففيه إغاظة للمشركين إذ يعلمون أن المسلمين صاروا في عِزَّةٍ وَمَنَمَةٍ ، ولأنه أبلغ في الثناء من أعبد وأستمع لثلاث مخلو المناجاة . عن ثناء أيضا بأن الحمد المعبود المستعان قد شهدله الجماعات وعرفوا فضله ، وقريب من هذا قول النابغة في رثاء النعمان بن الحارث الغساني :

قعودا له غسان يرجون أوبةً وتركُ ورهطُ الأعجمين وكأبل

إذ قصد من تعداد أصناف من الأمم الكناية عن عظمة النعمان وكثرة رعيته .

فكأنَّ الحمد لما انتقل من الحمد إلى المناجاة لم يغادر فرصة يقتنص منها الثناء إلا

انتهزها

ووجه تقديم قوله، إياك نعبد، على قوله، وإياك نستعين، أن العبادة تقرُّبُ للخالق تعالى فهي أجدر بالتقديم في المناجاة . وأما الاستعانة فهي لنفع المخلوق للتيسير عليه فناسب أن يقدم المناجى ما هو من عزمه وصنعه على ما يسأله مما يعين على ذلك ، ولأن الاستعانة بالله تتركب على كونه معبودا للمستعين به ولأن من جملة ما تطلب الإعانة عليه العبادة فكانت متقدمة على الاستعانة في التعقل . وقد حصل من ذلك التقديم أيضا إيفاء حق فواصل السورة المبنية على الحرف الساكن المتماثل أو القريب في مخرج اللسان (وأعيد لفظ إياك) في الاستعانة دون أن يمطف فعل نستعين على نعبد مع أنهما مقصودان جميعا كما أنبا عنه عطف الجملة على الجملة لأن بين الحصرين فرقا ، فالحصر في إياك نعبد حقيقى والقصر في إياك نستعين ادعائى فإن المسلم قد يستعين غير الله تعالى كيف وقد قال تعالى « وتعاونوا على البر والتقوى » ولكنه لا يستعين في عظام الأمور إلا بالله ولا يعد الاستعانة حقيقة إلا الاستعانة بالله تعالى .

﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾

تهيأ لأصحاب هذه المناجاة أن يسعوا إلى طلب حظوظهم الشريفة من الهداية بعد أن حمدوا الله ووصفوه بصفات الجلالة ثم أتبعوا ذلك بقولهم إياك نعبد وإياك نستعين الذي هو واسطة جامع بين تعجيد الله تعالى وبين إظهار العبودية وهي حظ العبد بأنه عابد ومستعين وأنه قاصر ذلك على الله تعالى ، فكان ذلك واسطة بين الثناء وبين الطلب ، حتى إذا ظنوا برهبهم الإقبال عليهم ورجوا من فضله ، أفضوا إلى سُؤال حظهم فقالوا «اهدنا الصراط المستقيم» فهو حظ الطالبين خاصة لما يفهمهم في عاجلهم وآجلهم ، فهذا هو التوجيه المناسب لكون الفاتحة بمنزلة الديباجة للكتاب الذي أنزل هدى للناس ورحمة فتتزل هاته الجملة مما قبلها منزلة المقصد من الديباجة ، أو الموضوع من الخطبة ، أو التخلص من القصيدة ، ولاختلاف الجمل المتقدمة معها بالخبرية والإنشائية فصلت هذه عنهن ، وهذا أولى في التوجيه من جعلها جوابا لسؤال مقدر على ما ذهب إليه صاحب الكشاف .

والهداية الدلالة بتلطف ولذلك خصت بالدلالة لما فيه خير المدلول لأن التلطف يناسب من أريد به الخير ، وهو يتعدى إلى مفعول واحد بنفسه لأن معناه معنى الإرشاد ، ويتعدى إلى المفعول الثاني وهو المهدي إليه يالي وباللام والاستعمالان واردان ، تقول هديته إلى كذا على معنى أوصلته إلى معرفته ، وهديته لكذا على معنى أرشدته لأجل كذا «فاهدوم إلى صراط الجحيم» ، «الحمد لله الذي هدانا لهذا» وقد يعدى إلى المفعول الثاني بنفسه كما هنا على تضمينه معنى عرف قيل هي لغة أهل الحجاز وأما غيرهم فلا يعديه بنفسه وقد جعلوا تعديته بنفسه من التوسع المعبر عنه بالحذف والإيصال . وقيل الفرق بين المتعدى وغيره أن المتعدى يستعمل في الهداية لمن كان في الطريق ونحوه ليزداد هدى ومصدره حينئذ الهداية ، وأما هداه إلى كذا أو لكذا فيستعمل لمن لم يكن سائرا في الطريق ومصدره هدى ، وكأن صاحب هذا القول نظر إلى أن المتعدى بالحرف إنما عدى لتقويته والتقوية إما أن يقصد بها تقوية العامل لضمفه في العمل بالفرعية أو التأخير ، وإما أن يقصد بها تقوية معناه ، والحق أن هذا إن تم فهو أغلبي على أنه تخصيص من الاستعمال فلا يقتضى كون الفعل مختلف المعنى لأن الفعل لا تختلف معانيه باعتبار كيفية تعديته إلا إذا ضمن معنى فعل آخر ،

على أن كلا من الهدى والهداية اسم مصدر والمصدر هو الهدى . والذي أراه أن التعمدية والقصور ليسا من الأشياء التي تصنع باليد أو يصطلح عليها أحد ، بل هي جارية على معنى الحدث المدلول للفعل فإن كان الحدث يتقوم معناه بمجرد تصور من قام به فهو الفعل القاصر وإن كان لا يتقوم إلا بتصور من قام به ومن وقع عليه فهو التعمدى إلى واحد أو أكثر ، فإن أشكلت أفعال فإنما إشكالها لعدم اتضاح تشخيص الحدث المراد منها لأن معناها يحوم حول معان متعددة . وهدى متعد لواحد لا محالة ، وإنما الكلام في تعديته لثان فالحق أنه إن اعتبر فيه معنى الإراءة والإبانة تعدى بنفسه وإن اعتبر فيه مطلق الإرشاد والإشارة فهو متعد بالحرف فحالة تعديته هي المؤذنة بالحدث المتضمن له .

وقد قيل إن حقيقة الهداية الدلالة على الطريق للوصول إلى المكان المقصود فالهادى هو العارف بالطرق وفي حديث الهجرة « إن أبا بكر استأجر رجلا من بنى الدليل هاديا خريتا » وإن ما نشأ من معانى الهداية هو مجازات شاع استعمالها . والهداية في اصطلاح الشرع حين تسند إلى الله تعالى هي الدلالة على ما يرضى الله من فعل الخير ويقابلها الضلالة وهي التفرير . واختلف علماء الكلام في اعتبار قيد الإيصال إلى الخير في حقيقة الهداية فالجمهور على عدم اعتباره وأنها الدلالة على طريق الوصول سواء حصل الوصول أم لم يحصل وهو قول الأشاعرة وهو الحق . وذهب جماعة منهم الزمخشري إلى أن الهداية هي الدلالة مع الإيصال وإلا لما امتازت عن الضلالة أى حيث كان الله قادرا على أن يوصل من يهديه إلى ما هداه إليه ، ومرجع الخلاف إلى اختلافهم في أصل آخر وهو أصل معنى رضى الله ومشيئته وإرادته وأمره ، فأصحاب الأشعرى اعتبروا الهداية التي هي من متعلق الأمر . والمعتزلة نظروا إلى الهداية التي هي من متعلق التكوين والخلق ، ولا خلاف في أن الهداية مع الوصول هي المطلوبة شرعا من الهادى والمهدى مع أنه قد يحصل الخطأ للهادى وسوء القبول من المهدى وهذا معنى ما اختار عبد الحكيم أنها موضوعة في الشرع لقدر المشترك لورودها في القرآن في كل منهما قال « إنك لا تهدي من أحببت » وقال « وأما حمود فهديناهم فاستجبوا العمى على الهدى » والأصل عدم الاشتراك وعدم المجاز .

والهداية أنواع تندرج كثرتها تحت أربعة أجناس مترتبة : الأول إعطاء القوى الحركة والمدركة التي بها يكون الاهتداء إلى انتظام وجود ذات الإنسان ، ويندرج تحتها أنواع

تبتدىء من إلهام الصبي التقام الثدي والبكاء عند الألم إلى غاية الوجدانيات التي بها يدفع عن نفسه كإدراك هول المهلكات وبشاعة المنافرات ، ويجلب مصالحه الوجودية كطلب الطعام والماء وذود الحشرات عنه وحك الجلد واختلاج العين عند مرور ما يؤذى تجاهها ، ونهايتها أحوال الفكر وهو حركة النفس في المعقولات أعنى ملاحظة المعقول لتحصيل المجهول في البديهيات وهي القوة الناطقة التي انفرد بها الإنسان المنزعة من العلوم المحسوسة . الثاني نصب الأدلة الفارقة بين الحق والباطل والصواب والخطأ، وهي هداية العلوم النظرية . الثالث الهداية إلى ما قد تقصُر عنه الأدلة أو يفضى إعمالها في مثله إلى مشقة وذلك بإرسال الرسل وإزال الكتب وموازين القسط وإليها الإشارة بقوله تعالى في شأن الرسل « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا » . الرابع أقصى أجناس الهداية وهي كشف الحقائق العُلَيَا وإظهار أسرار المعاني التي حارت فيها ألباب العقلاء إما بواسطة الوحي والإلهام الصحيح أو التجليات، وقد سمي الله تعالى هذا هدى حين أضافه للأنبياء فقال « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » .

ولا شك أن المطلوب بقوله « اهدنا » الملقن للمؤمنين هو ما يناسب حال الداعي بهذا إن كان باعتبار داع خاص أو طائفة خاصة عندما يقولون اهدنا، أو هو أنواع الهداية على الجملة باعتبار توزيعها على من تأهل لها بحسب أهليته إن كان دعاء على لسان المؤمنين كلهم المخاطبين بالقرآن ، وعلى كلا التقديرين فبعض أنواع الهداية مطلوب حصوله لمن لم يبلغ إليه ، وبعضها مطلوب دوامه لمن كان حاضرا له خاصة أو لجميع الناس الحاصل لهم، وذلك كالهداية الحاصلة لنا قبل أن نسألها مثل غالب أنواع الجنس الأول .

وصيغة الطلب موضوعة لطلب حصول الماهية المطلوبة من فعل أو كف فإذا استعملت في طلب الدوام كان استعمالها مجازاً نحو « يا أيها الذين آمنوا آمنوا » وذلك حيث لا يراد بها إلا طلب الدوام . وأما إذا استعملت في طلب الدوام للزيادة مما حصل بعرضه ولم يحصل بعرضه فهي مستعملة في معناها وهو طلب الحصول لأن الزيادة في مراتب الهداية مثلاً تحصيل مواد أخرى منها . ولما كان طلب الزيادة يستلزم طلب دوام ما حصل إذ لا تكاد تنفع الزيادة إذا انتقض الأصل كان استعمالها حينئذ في لازم المعنى مع المعنى فهو كناية . أما إذا قال اهدنا الصراط المستقيم من بلغ جميع مراتب الهداية ورتقى إلى قمة غاياتها وهو النبي صلى الله

عليه وسلم فإن دعاءه حينئذ يكون من استعمال اللفظ في مجاز معناه ويكون دعاؤه ذلك اقتباساً من الآية وليس عين المراد من الآية لأن المراد منها طلب الحصول بالزيد مع طلب الدوام بطريقة الالتزام ولا محالة أن المقصود في الآية هو طلب الهداية الكاملة .

والصراط الطريق وهو بالصاد وبالسين وقد قرئ بهما في الشهورة وكذلك نطقت به بالسين جمهور العرب إلا أهل الحجاز نطقوه بالصاد مبدلة عن السين لقصد التخفيف في الانتقال من السين إلى الراء ثم إلى الطاء قال في لطائف الإشارات عن الجعبرى إنهم يفعلون ذلك في كل سين بعدها عين أو خاء أو قاف أو طاء وإنما قلبوها هنا صاداً لتطابق الطاء في الإطباق والاستعلاء والتفخيم مع الراء استتقالاً للانتقال من سفل إلى علو اهـ .
 أى بخلاف العكس نحو طُست لأن الأول عمل والثاني ترك . وقيس قلبوا السين بين الصاد والزاي وهو إتمام وقرأ به حمزة في رواية خلف عنه . ومن العرب من قلب السين زايًا خالصة قال القرطبي : وهي لغة عُذرة وكلب وبنى القَيْن وهي مرجوحة ولم يُقرأ بها ، وقد قرأ باللغة الفصحى (بالصاد) جمهور القراء وقرأ بالسين ابن كثير في رواية قنبل ، والقراءة بالصاد هي الراجحة لموافقها رسم المصحف وكونها اللغة الفصحى .

فإن قيل كيف كتبت في المصحف بالصاد وقرأها بمض القراء بالسين؟ قلت إن الصحابة كتبوها بالصاد تنبيهاً على الأوضح فيها لأنهم يكتبون بلغة قريش واعتمدوا على علم العرب . فالذين قرأوا بالسين تأولوا أن الصحابة لم يتركوا لغة السين للعلم بها فعادوا الأوضح بالأصل ولو كتبوها بالسين مع أنها الأصل لتوهم الناس عدم جواز العدول عنه لأنه الأصل والرسوم كما كتبوا المصيطر بالصاد مع العلم بأن أصله السين فهذا مما يرجع الخلاف فيه إلى الاختلاف في أداء اللفظ لا في مادة اللفظ لشهرة اختلاف لهجات القبائل في لفظ مع اتحادهم .

والصراط اسم عربي ولم يقل أحد من أهل اللغة أنه معرب ولكن ذكر في الإتيان عن النقاش وابن الجوزي أنه الطريق بلغة الروم وذكروا أن أبا حاتم ذكر ذلك في كتاب الزينة له وبني على ذلك السيوطي فزاده في منظومته في المعرب، والصراط في هذه الآية مستعار لمعنى الحق الذى يبلغ به مدركه إلى الفوز برضاء الله لأن ذلك الفوز هو الذى جاء الإسلام بطلبه .

والمستقيم اسم فاعل استقام مطاوع قومته فاستقام ، والمستقيم الذى لا عوج فيه ولا تعاريج ، وأحسن الطرق الذى يكون مستقيماً وهو الجادة لأنه باستقامته يكون أقرب إلى المكان المقصود من غيره فلا يضل فيه سالكه ولا يتردد ولا يتحير . والمستقيم هنا مستعار للحق البين الذى لا تخلطه شبهة باطل فهو كالطريق الذى لا تتخلله بُنيّات ، عن ابن عباس أن الصراط المستقيم دين الحق ، ونقل عنه أنه ملة الإسلام ، فكلامه يفسر بعضه ببعض ولا يريد أنهم لفتنوا الدعاء بطلب الهداية إلى دين مضى وإن كانت الأديان الإلهية كلها صُرُطاً مستقيمة بحسب أحوال أممها يدل لذلك قوله تعالى فى حكاية غواية الشيطان « قال فبما أغويتنى لأقعدن لهم صراطك المستقيم » .

فالتعريف فى الصراط المستقيم تعريف العهد الذهبى ، لأنهم سألوا الهداية لهذا الجنس فى ضمن فرد وهو الفرد المنحصر فيه الاستقامة لأن الاستقامة لا تتعدد كما قال تعالى « فإذا بعد الحق إلا الضلال » ولأن الضلال أنواع كثيرة كما قال « ولو أعجبك كثرة الخبيث » وقد يوجه هذا التفسير بحصول الهداية إلى الإسلام فعلمهم الله هذا الدعاء لإظهار منته وقد هداهم الله بما سبق من القرآن قبل نزول الفاتحة ويهديهم بما لحق من القرآن والإرشاد النبوى . وإطلاق الصراط المستقيم على دين الإسلام ورد فى قوله تعالى « قل إننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم ديناً قيماً » . والأظهر عندى أن المراد بالصراط المستقيم المعارف الصالحات كلها من اعتقاد وعمل بأن يوفقهم إلى الحق والتمييز بينه وبين الضلال على مقادير استعداد النفوس وسعة مجال العقول النيرة والأفعال الصالحة بحيث لا يعترهم زيف وشبهات فى دينهم وهذا أولى ليكون الدعاء طلب تحصيل ما ليس بمحاصل وقت الطلب وإن المرء بحاجة إلى هذه الهداية فى جميع شؤونه كلها حتى فى الدوام على ما هو متلبس به من الخير للوقاية من التقصير فيه أو الزيف عنه . والهداية إلى الإسلام لا تُقصر على ابتداء اتباعه وتقلده بل هى مستمرة باستمرار تشريعاته وأحكامه بالنص أو الاستنباط . وبه يظهر موقع قوله « غير المنضوب عليهم ولا الضالين » مصادفاً الحز.

﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾

بدل أو عطف بيان من الصراط المستقيم، وإنما جاء نظم الآية بأسلوب الإبدال أو البيان دون أن يقال: إهدنا صراط الذين أنعمت عليهم المستقيم، لفائدتين: الأولى أن المقصود من الطلب ابتداء هو كون المهدي إليه وسيلة للنجاة واضحة سمحة سهلة، وأما كونها سبيل الذين أنعم الله عليهم فأمر زائد لبيان فضله. الفائدة الثانية ما في أسلوب الإبدال من الإجمال المعقب بالتفصيل ليتمكن معنى الصراط للمطلوب فضل تمكن في نفوس المؤمنين الذين لقنوا هذا الدعاء فيكون له من الفائدة مثل ما للتوكيد المعنوي، وأيضاً لما في هذا الأسلوب من تقرير حقيقة هذا الصراط وتحقيق مفهومه في نفوسهم فيحصل مفهومه مرتين فيحصل له من الفائدة ما يحصل بالتوكيد اللفظي واعتبار البدلية مساو لاعتباره عطف بيان لامتزجية لأحدهما على الآخر خلافاً لمن حاول التفاضل بينهما، إذ التحقيق عندي أن عطف البيان اسم لنوع من البديل وهو البديل المطابق وهو الذي لم يفصح أحد من النحاة على تفرقة معنوية بينهما ولا شاهداً يعين المصير إلى أحدهما دون الآخر. قال في الكشاف « فإن قلت ما فائدة البديل قلت فائدته التوكيد لما فيه من التثنية والتكرير » اه فأفهم كلامه أن فائدة الإبدال أمران يرجعان إلى التوكيد وهما ما فيه من التثنية أي تكرار لفظ البديل ولفظ المبدل منه وعنى بالتكرير ما يفيد البديل عند النحاة من تكرير العامل وهو الذي مهد له في صدر كلامه بقوله « وهو في حكم تكرير العامل كأنه قيل: إهدنا الصراط المستقيم إهدنا صراط الذين، وسماه تكريراً لأنه إعادة للفظ بعينه، بخلاف إعادة لفظ المبدل منه فإنه إعادة له بما يتحد مع مصادقه فلذلك عبر بالتكرير والتثنية، ومراده أن مثل هذا البديل وهو الذي فيه إعادة لفظ المبدل منه يفيد فائدة البديل وفائدة التوكيد اللفظي، وقد علمت أن الجمع بين الأمرين لا يتأتى على وجه معتبر عند البلغاء إلا بهذا الصوغ البديع.

وإن إعادة الاسم في البديل أو البيان يُدنى عليه ما يُراد تعلقه بالاسم الأول أسلوبٌ بهيج من الكلام البليغ لإشعار إعادة اللفظ بأن مدلوله يحمل العناية وأنه حبيب إلى النفس، ومثله تكرير الفعل كقوله تعالى « وإذا مرّوا باللغو مرّوا كراماً » وقوله « ربنا هؤلاء الذين أعويننا أعويناهم كما غويننا » فإن إعادة فعل مرّوا وفعل أعويناهم وتعليق المتعلق بالفعل المعاد دون الفعل الأول تجدُّ له من الروعة والبهجة ما لا تجده لتعليقه بالفعل الأول

دون إعادة ، وليست الإعادة في مثله مجرد التأكيد لأنه قد زيد عليه ما تعلق به .
قال ابن جني في شرح مشكل الحامسة عند قول الأحوص :

فإِذَا تَرَوُلُ تَرَوُلُ عَنْ مُتَخَمِّطٍ تُخَشَى بَوَادِرُهُ عَلَى الْأَقْرَانِ

عَالٌ أَنْ تَقُولَ إِذَا قُمْتَ إِذَا قُمْتَ وَإِذَا أَقْعُدُ أَقْعُدُ لِأَنَّهُ لَيْسَ فِي الثَّانِي غَيْرَ مَا فِي الْأَوَّلِ
وإنما جاز أن يقول فإذا تَرَوُلُ تَرَوُلُ لِمَا اتصل بالفعل الثاني من حَرَفِ الجِرِ المفادة منه الفائدةُ ،
ومثله قول الله تعالى « هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا » وقد كان أبو علي (يعني
الفارسي) امتنع في هذه الآية مما أخذناه اه . قلت ولم يتضح توجيه امتناع أبي علي فلعله
امتنع من اعتبار أغويناهم بدلا من أغوينا وجعله استئنافا وإن كان المآل واحدا .
وفي استحضار المنعم عليهم بطريق الموصول ، وإسناد فعل الإنعام عليهم إلى ضمير الجلالة ،
تنويه بشأنهم خلافا لغيرهم من المغضوب عليهم والضالين .

ثم إن في اختيار وصف الصراط المستقيم بأنه صراط الذين أنعمت عليهم دون بقية
أوصافه تمهيدا لبساط الإجابة فإن الكريم إذا قلت له أعطني كما أعطيت فلانا كان ذلك
أَنْشَطَ لكرمه ، كما قرره الشيخ الجد قدس الله سره في قوله صلى الله عليه وسلم كما صليت
على إبراهيم ، فيقول السائلون اهدنا الصراط المستقيم الصراط الذي هديت إليه عبيد نعمك
مع ما في ذلك من التعريض بطلب أن يكونوا لاحقين في مرتبة الهدى بأولئك المنعم عليهم ،
وتهمما بالافتداء بهم في الأخذ بالأسباب التي ارتقوا بها إلى تلك الدرجات ، قال تعالى
« لقد كان لكم فيهم أسوة حسنة » ، وتوطئة لما سيأتي بعد من التبري من أحوال المغضوب
عليهم والضالين فتضمن ذلك تفاؤلا وتعوذا .

والنعمة - بالكسر وبالفتح - مشتقة من النعيم وهو راحة العيش وملائم الإنسان
والترفة ، والفعل كسمع ونصر وضرب . والنعمة الحالة الحسنة لأن بناء الفعل بالكسر
للهيئات ومتعلق النعمة الذات الحسية ثم استعملت في الذات المعنوية العائدة بالنفع ولو لم
يخص بها صاحبها . فالمراد من النعمة في قوله الذين أنعمت عليهم النعمة التي لم يشبها ما يكدرها
ولا تكون عاقبتها سوءاً ، فهي شاملة لخيرات الدنيا الخالصة من العواقب السيئة وخيرات
الآخرة ، وهي الأهم ، فيشمل النعم النبوية الموهوبية منها والكسبية ، والرؤحانية والجسمانية ،
ويشمل النعم الأخروية .

والنعمة بهذا المعنى يرجع معظمها إلى الهداية، فإن الهداية إلى الكسبي من الدنيوى وإلى الأخرى ككثرة ظاهرة فيها حقيقة الهداية، ولأن الموهوب في الدنيا وإن كان حاصلًا بلا كسب إلا أن الهداية تتعلق بحسن استعماله فيما وهب لأجله.

فالمراد من المنعم عليهم الذين أفيضت عليهم النعم الكاملة ولا تخفى تمام المناسبة بين المنعم عليهم وبين المهديين حينئذ فيكون في إبدال صراط الذين من الصراط المستقيم معنى بديع وهو أن الهداية نعمة وأن المنعم عليهم بالنعمة الكاملة قد هُودوا إلى الصراط المستقيم. والذين أنعم الله عليهم هم خيار الأمم السابقة من الرسل والأنبياء الذين حصلت لهم النعمة الكاملة. وإنما يلتزم كون المسئول طريق المنعم عليهم فيما مضى وكونه هو دين الإسلام الذى جاء من بعد باعتبار أن الصراط المستقيم جار على سنن الشرائع الحققة في أصول الديانة وفروع الهداية والتقوى، فسألوا ديننا قويمًا يكون في استقامته كصراط المنعم عليهم فأجيبوا بدين الإسلام، وقد جمع استقامة الأديان الماضية وزاد عليها. أو المراد من المنعم عليهم الأنبياء والرسل فإنهم كانوا على حالة أكمل مما كان عليه أممهم، ولذلك وصف الله كثيرًا من الرسل الماضين بوصف الإسلام وقد قال يعقوب لأبنائه «فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون» ذلك أن الله تعالى رفق بالأمم فلم يبلغ بهم غاية المراد من الناس لعدم تأهلهم للاضطلاع بذلك ولكنه أمر المرسلين بأكمل الحالات وهى مراده تعالى من الخلق فى الغاية، ولنمثل لذلك بشرب الخمر فقد كان القدر غير المسكر منه مباحًا وإنما يحرم السكر أو لا يحرم أصلاً غير أن الأنبياء لم يكونوا يتعاطون القليل من المسكرات وهو المقدار الذى هدى الله إليه هذه الأمة كلها، فسواء فسرنا المنعم عليهم بالأنبياء أو بأفضل أتباعهم أو بالمسلمين السابقين فالقصد الهداية إلى صراط كامل ويكون هذا الدعاء محمولاً فى كل زمان على ما يناسب طرق الهداية التى سبقت زمانه والتى لم يبلغ إلى نهايتها.

والقول فى المطلوب من -اهدنا- على هذه التقادير كلها كالقول فيما تقدم من كون -اهدنا-

لطلب الحصول أو الزيادة أو الدوام.

والدعاء مبنى على عدم الاعتداد بالنعمة غير الخالصة، فإن نعم الله على عباده كلها كثيرة والكافر منعم عليه بما لا يمتري فى ذلك ولكنها نعم تحفها آلام الفكرة فى سوء العاقبة ويمقها عذاب الآخرة. فالخلاف المفروض بين بعض العلماء فى أن الكافر هل هو منعم عليه خلاف لا طائل تحته فلا فائدة فى التطويل بظواهر أدلة الفريقين.

﴿ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾ ٧

كلمة غير مجرورة باتفاق القراء العشرة وهي صفة للذين أنعمت عليهم . أو بدل منه والوصف والبدلية سواء في المقصود ، وإنما قدم في الكشف بيان وجه البدلية لاختصار الكلام عليها ليفضى إلى الكلام على الوصفية ، فيورد عليها كيفية صحة توصيف المعرفة بكلمة غير التي لا تتعرف ، وإلا فإن جعل غير المغضوب صفة للذين هو الوجه وكذلك أعربه سيويوه فيما نقل عنه أبو حيان ووجهه بأن البدل بالوصف ضعيف إذ الشأن أن البدل هو عين المبدل منه أى اسم ذات له ، يريد أن معنى التوصيف في -غير- أغلب من معنى ذات أخرى ليست السابقة ، وهو وقوف عند حدود العبارات الاصطلاحية حتى احتاج صاحب الكشف إلى تأويل -غير المغضوب- بالذين ساءوا من الغضب ، وأنا لا أظن الزمخشري أراد تأويل غير بل أراد بيان المعنى . وإنما صح وقوع غير صفة للمعرفة مع قولهم إن غير لتوغلها في الإبهام لا تفيدها الإضافة تعريفاً أى فلا يكون في الوصف بها فائدة التمييز فلا توصف بها المعرفة لأن الصفة يلزم أن تكون أشهر من الموصوف ، فغير وإن كانت مضافة للمعرفة إلا أنها لما تضمنه معناها من الإبهام انعدمت معها فائدة التعريف ، إذ كل شيء سوى المضاف إليه هو غير ، فإذا استفاد من الوصف في قولك مرتت يزيد غير عمرو . فالتوصيف هنا إما باعتبار كون الذين أنعمت عليهم ليس مراداً به فريق معين فكان وزان تعريفه بالصلة وزان المعرف بأل الجنسية المسماة عند علماء المعاني بلام العهد الذهني ، فكان في المعنى كالنكرة وإن كان لفظه لفظ المعرفة فلذلك عرف بمثله لفظاً ومعنى ، وهو غير المغضوب الذي هو في صورة المعرفة لإضافته لمعرفة وهو في المعنى كالنكرة لعدم إرادة شيء معين ، وإما باعتبار تعريف غير في مثل هذا لأن غير إذا أريد بها نقي ضد الموصوف أى مساوى تقيضه صارت معرفة ، لأن الشيء يتعرف بنقي ضده نحو عليك بالحركة غير السكون ، فلما كان من أنعم عليه لا يعاقب كان المعاقب هو المغضوب عليه ، هكذا نقل ابن هشام عن ابن السراج والسيرافي وهو الذى اختاره ابن الحاجب فى أماليه على قوله تعالى « غَيْرَ أُولَى الضَّرَرِ » ونقل عن سيويوه أن غيراً إنما لم تتعرف لأنها بمعنى المغاير فهى كاسم الفاعل وألحقَ بها مثلاً وسوى وحسب وقال إنها تتعرف إذا قصد بإضافتها الثبوت . وكان مآل المذهبين واحد لأن غيراً إذا أضيفت

إلى ضد موصوفها وهو ضد واحد أى إلى مساوى تقيضه تعينت له الغيرية فصارت صفة ثابتة له غير منتقلة ، إذ غيرية الشيء لتقيضه ثابتة له أبداً فقولك عليك بالحركة غير السكون هو غير قولك مررت بزيد غير عمرو وقوله « غير المغضوب عليهم » من النوع الأول .

ومن غرض وصف الذين أنعمت عليهم بأنهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين التعمود مما عرض لأهم أنعم الله عليهم بالهداية إلى صراط الخير بحسب زمانهم بدعوة الرسل إلى الحق فتقلدوها ثم طرأ عليهم سوء الفهم فيها فغيروها وما رعوها حق رعايتها ، والتبرؤ من أن يكونوا مثلهم في بَطْر النعمة وسوء الامتثال وفساد التأويل وتغليب الشهوات الدنيوية على إقامة الدين حتى حق عليهم غضب الله تعالى، وكذا التبرؤ من حال الذين هُدوا إلى صراط مستقيم فاصرفوا عنايتهم للحفاظ على السير فيه باستقامة ، فأصبحوا من الضالين بعد الهداية إذ أساءوا صفة العلم بالنعمة فانقلبت هدايتهم ضلالا ، والظاهر أنهم لم يحق عليهم غضب الله قبل الإسلام لأنهم ضلوا عن غير تعمد فلم يسبق غضب الله عليهم قديما واليهود من جملة الفريق الأول، والنصارى من جملة الفريق الثانى كما يعلم من الاطلاع على تاريخ ظهور الدينين فيهم . وليس يلزم اختصاص أول الوصفين باليهود والثانى بالنصارى فإن فى الأمم أمثالهم وهذا الوجه فى التفسير هو الذى يستقيم معه مقام الدعاء بالهداية إلى الصراط المستقيم ولو كان المراد دين اليهودية ودين النصرانية لكان الدعاء تحصيلا للحاصل فإن الإسلام جاء ناسخا لهما . ويشمل المغضوب عليهم والضالون فرّق الكفر والفسوق والعصيان، فالغضوب عليهم جنس للفريق التى تعمدت ذلك واستخفت بالديانة عن عمد أو عن تأويل بعيد جدا ، والضالون جنس للفريق التى أخطأت الدين عن سوء فهم وقلة إصغاء ؛ وكلا الفريقين مذموم لأننا مأمورون باتباع سبيل الحق وصرف الجهد إلى إصابته، واليهود من الفريق الأول والنصارى من الفريق الثانى . وما ورد فى الأثر مما ظاهره تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى فهو إشارة إلى أن فى الآية تعريضا بهذين الفريقين اللذين حق عليهما هذان الوصفان لأن كلا منهما صار علما فيما أريد التعريض به فيه . وقد تبين لك من هذا أن عطف ولا الضالين على غير المغضوب عليهم ارتقاء فى التعمود من شر سوء العاقبة لأن التعمود من الضلال الذى جلب لأصحابه غضب الله لا يعنى عن التعمود من الضلال الذى لم يبلغ بأصحابه تلك الدرجات وذلك وجه تقديم المغضوب عليهم على ولا الضالين، لأن الدعاء كان بسؤال النفي، فالتدرج فيه

يحصل بنفي الأضعف بعد نفي الأقوى ، مع رعاية الفواصل .

والغضب المتعلق بالغضوب عليهم هو غضبُ اللهِ وحقيقة الغضب المعروف في الناس أنه كيفية تعرض للنفس يتبعها حركة الروح إلى الخارج وثورانها فتطلب الانتقام ، فالكيفية سبب لطلب الانتقام وطلب الانتقام سبب لحصول الانتقام . والذي يظهر لى أن إرادة الانتقام ليست من لوازم ماهية الغضب بحيث لا تنفك عنه ولكنها قد تكون من آثاره ، وأن الغضب هو كيفية للنفس تعرض من حصول مالا يلائمها فتترتب عليه كراهية الفعل المغضوب منه وكراهية فاعله ، ويلازمه الإعراض عن الغضوب عليه ومعاملته بالعنف وبقطع الإحسان وبالأذى وقد يفضى ذلك إلى طلب الانتقام منه فيختلف الحد الذي يثور عند الغضب في النفس باختلاف مراتب احتمال النفوس للمنافرات واختلاف العادات في اعتبار أسبابه . فلعل الذين جعلوا إرادة الانتقام لازمة للغضب بنوا على القوانين العربية . وإذ كانت حقيقة الغضب يستحيل اتصاف الله تعالى بها وإسنادها إليه على الحقيقة للأدلة القطعية الدالة على تنزيه الله تعالى عن التغيرات الذاتية والعرضية ، فقد وجب على المؤمن صرف إسناد الغضب إلى الله عن معناه الحقيقي ، وطريقة أهل العلم والنظر في هذا الصرف أن يصرف اللفظ إلى المجاز بملاقة لزوم أو إلى الكناية باللفظ عن لازم معناه فالذي يكون صفة لله من معنى الغضب هو لازمه ، أعنى العقاب والإهانة يوم الجزاء واللعنة أى الإبعاد عن أهل الدين والصلاح في الدنيا أو هو من قبيل التمثيلية .

وكان السلف في القرن الأول ومنتصف القرن الثاني يسكون عن تأويل هذه التشابهات لما رأوا في ذلك الإمساك من مصلحة الاشتغال بإقامة الأعمال التي هي مراد الشرع من الناس فلما نشأ النظر في العلم وطلب معرفة حقائق الأشياء وحدث قول الناس في معاني الدين بما لا يلائم الحق ، لم يجد أهل العلم بدا من توسيع أساليب التأويل الصحيح لإفهام المسلم وكتب الملحد ، فقام الدين بصنيعهم على قواعده . وتميز المخلص له عن ما كرهه وجاحده . وكلُّ فيما صنعوا على هدى . وبعد البيان لا يرجع إلى الإجمال أبدا . وما تأولوه إلا بما هو معروف في لسان العرب مفهوم لأهله .

فغضبُ الله تعالى على العموم يرجع إلى معاملته الحائدين عن هديه العاصين لأوامره ويترتب عليه الانتقام وهو مراتب أقصاها عقاب الشركين والنافقين بالخلود في الدرك

الأسفل من النار ودون الغضب الكراهية فقد ورد في الحديث « وَيَكْرَهُ لَكُمْ قِيلَ وَقَالَ وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ » ، ويقابلها الرضى والمحبة وكل ذلك غير المشيئة والإرادة بمعنى التقدير والتكوين ، فلا يرضى لعباده الكفر « وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ » « ولو شاء ربك ما فعلوه » « ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً » وتفصيل هذه الجملة في علم الكلام .
واعلم أن الغضب عند حكماء الأخلاق مبدأ من مجموع الأخلاق الثلاثة الأصلية التي يعبر عن جميعها بالعدالة وهي : الحكمة والعفة والشجاعة ، فالغضب مبدأ الشجاعة إلا أن الغضب يعبر به عن مبدأ نفساني لأخلاق كثيرة متطرفة ومعتدلة فيلقبون بالقوة الغضبية ما في الإنسان من صفات السَّبعية وهي حب الغلبة ومن فوائدها دفع ما يضره ولها حد اعتدال وحد انحراف فاعتدالها الشجاعة وكبر الهمة، وثبات القلب في المخاوف ، وانحرافها إما بالزيادة فهي التهور وشدة الغضب من شيء قليل والكبرُ والمُجِب والشراسة والحقد والحسد والقساوة ، أو بالنقصان فالجبن وخور النفس وصغر الهمة فإذا أُطلق الغضب لغةً انصرف إلى بعض انحراف الغضبية، ولذلك كان من جوامع كَلِم النبي صلى الله عليه وسلم « أن رجلاً قال له أوصني قال : لا تغضب فكررَ مراراً فقال: لا تغضب » رواه الترمذى .
وسئل بعض ملوك الفرس بم دأب ملككم فقال: لأنامقب على قدر الذنب لا على قدر الغضب .

فالغضب المنهى عنه هو الغضب للنفس لأنه يصدر عنه الظلم والعدوان، ومن الغضب محمودٌ وهو الغضب لحماية المصالح العامة وخصوصاً الدينية وقد ورد أن النبي كان لا يغضب لنفسه فإذا انتهكت حرمة من حرمت الله غضب لله .

وقوله «ولا الضالين» معطوف على المغضوب عليهم كما هو متبادر، قال ابن عطية، قال مكي ابن أبي طالب إن دخول لا لدفع توهم عطف الضالين على الذين أنعم عليهم، وهو توجيه بعيد فالحق أن (لا) مزبدة لتأكيد النفي المستفاد من لفظ غير على طريقة العرب في المعطوف على ما في حيز النفي نحو قوله « أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير » وهو أسلوب في كلام العرب . وقال السيد في حواشي الكشف لثلاث توهم أن النفي هو المجموع فيجوز ثبوت أحدها، ولما كانت غير في معنى النفي أجريت إعادة النفي في المعطوف عليها ، وليست زيادة (لا) هنا كزيادتها في نحو « ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك » كما توهمه بعض المفسرين؛ لأن

تلك الزيادة لفظية ومعنوية لأن المعنى على الإثبات والتي هنا زيادة لفظية فحسب والمعنى على النفي . والضلال سلوك غير الطريق المراد عن خطأٍ سواء علم بذلك فهو يتطلب الطريق أم لم يعلم ، ومنه ضالة الإبل ، وهو مقابل الهدى وإطلاق الضال على المخطيء في الدين أو العلم استعارة كما هنا . والضلال في لسان الشرع مقابل الاهتداء والاهتداء هو الإيمان الكامل والضلال ما دون ذلك ، قالوا وله عرض عريض أدناه ترك السنن وأقصاه الكفر . وقد فسرنا الهداية فيما تقدم أنها الدلالة بلطف ، فالضلال عدم ذلك ، ويطلق على أقصى أنواعه الختم والطبع والأكنة .

والمراد من المغضوب عليهم والضالين جنساً فرّق الكفر ، فالمغضوب عليهم جنس للفرق التي ثعمدت ذلك واستخفت بالديانة عن عمد وعن تأويل بعيد جدا تحمّل عليه غلبة الهوى ، فهؤلاء سلكوا من الصراط الذي خط لهم مسالك غير مستقيمة فاستحقوا الغضب لأنهم أخطأوا عن غير معذرة إذ ما حملهم على الخطأ إلا إثثار حظوظ الدنيا .

والضالون جنس للفرق الذين حرفوا الديانات الحق عن عمد وعن سوء فهم وكلا الفريقين مذموم معاقب لأن الخلق مأمورون باتباع سبيل الحق وبذل الجهد إلى إصابته . والحذر من مخالفة مقاصده . وإذ قد تقدم ذكر المغضوب عليهم وعلم أن الغضب عليهم لأنهم حادوا عن الصراط الذي هُودوا إليه فخرموا أنفسهم من الوصول به إلى مرضاة الله تعالى ، وأن الضالين قد ضلوا الصراط ، فحصل شبه الاحتباك وهو أن كلا الفريقين نال حظاً من الوصفين إلا أن تعليق كل وصف على الفريق الذي علق عليه يرشد إلى أن الموصوفين بالضالين هم دون المغضوب عليهم في الضلال فالمراد المغضوب عليهم غضباً شديداً لأن ضلالهم شنيع . فاليهود مثلاً للفريق الأول والنصارى من جملة الفريق الثاني كما ورد به الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم في جامع الترمذى وحسنه . وما ورد في الأثر من تفسير المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى ، فهو من قبيل التمثيل بأشهر الفرق التي حق عليها هذان الوصفان ، فقد كان العرب يعرفون اليهود في خيبر والنضير وبعض سكان المدينة وفي عرب اليمن . وكانوا يعرفون نصارى العرب مثل تغلب وكلب وبعض قضاة ، وكل أولئك بدلوا وغيروا وتنكبوا عن الصراط المستقيم الذي أرشدهم الله إليه وتفرقوا في بنيات الطرق على تفاوت في ذلك .

فاليهود تمددوا على أنبيائهم وأخبارهم غير مرة وبدلوا الشريعة عمدا فلزمهم وصفُ
المغضوب عليهم وَعَلِقَ بهم في آيات كثيرة . والنصارى ضلوا بعدَ الحواريين وأساءوا فهم
معنى التقديس في عيسى عليه السلام فرعموه ابن الله على الحقيقة قال تعالى « قل يا أهل الكتاب
لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا
عن سواء السبيل » . وفي وصف الصراط المسئول في قوله « اهدنا الصراط » بالمستقيم إيماء
إلى أن الإسلام واضح الحجّة قويم الحجّة لا يَهْوِي أهله إلى هُوّة الضلالة كما قال تعالى
« قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم دينا قيما » وقال « وأن هذا صراطي مستقيما
فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله » ، على تفاوت في مراتب إصابة مراد الله تعالى
ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم « من اجتهد وأصاب فله أجران ومن اجتهد وأخطأ فله
أجر واحد » ولم يترك بيان الشريعة مجارى اشتباه بين الخلاف الذى تحيط به دائرة الإسلام
والخلاف الذى يخرج بصاحبه عن محيط الإسلام قال تعالى « إنك على الحق المبين » .
واختلف القراء في حركة هاء الضمير من قوله أنعمت عليهم ، وقوله غير المغضوب عليهم ،
وما ضاهاها من كل ضمير جمع وثنية مذكر ومؤنث للغائب وقع بعد ياء ساكنة ، فالجمهور
قرأوها بكسر الهاء تخلصا من الثقل لأن الهاء حازر غير حصين فإذا ضمت بعد الياء فكان
ضمها قد وليت الكسرة أو الياء الساكنة وذلك ثقیل وهذه لغة قيس وتيمم وسعد بن بكر .
وقرأ حمزة عليهم وإليهم ولديهم فقط بضم الهاء وما عداها بكسر الهاء نحو إليهما وصياصبيهم
وهي لغة قريش والحجازيين . وقرأ يعقوب كل ضمير من هذا القبيل مما قبل الهاء فيه ياء
ساكنة بضم الهاء .

وقد ذكرنا هذا هنا فلا نعيد ذكره في أمثاله وهو مما يرجع إلى قواعد علم القراءات
في هاء الضمير .

واختلفوا أيضا في حركة ميم ضمير الجمع الغائب المذكور في الوصل إذا وقعت قبل متحرك
فالجمهور قرأوا «عليهم غير المغضوب عليهم» بسكون الميم وقرأ ابن كثير وأبو جعفر وقالون
في رواية عنه بضمه مشبعة «غير المغضوب عليهم» وهي لغة لبعض العرب وعليها قول لبيد :
* وهو فوارسها وهُمُ حكامها * نجاء بالفتن ، وقرأ ورش بضم الميم وإشباعها إذا وقع
بعد الميم همز دون نحو « غير المغضوب عليهم » وأجمع الكل على إسكان الميم في الوقف .

سُورَةُ الْبَقَرَةِ

كذا سُميت هذه السورة سورة البقرة في الروى عن النبي صلى الله عليه وسلم وما جرى في كلام السلف، فقد ورد في الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة كفتاه، وفيه عن عائشة لما نزلت الآيات من آخر البقرة في الربا قرأهن رسول الله ثم قام فحرم التجارة في الحمر. ووجه تسميتها أنها ذكرت فيها قصة البقرة التي أمر الله بنى إسرائيل بذبحها لتكون آية ووصف، سوء فهمهم لذلك، وهي مما انفردت به هذه السورة بذكره، وعندى أنها أضيفت إلى قصة البقرة تمييزاً لها عن السور آل آلم من الحروف المقطعة لأنهم كانوا ربما جعلوا تلك الحروف المقطعة أسماء للسور الواقعة هي فيها وعرفوها بها نحو: طه، ويس، وص وفي الاتفاق عن المستدرک أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إنها سنام القرآن »، وسنام كل شيء أعلاه وهذا ليس علماً لها ولكنه وصف تشريف. وكذلك قول خالد بن معدان أنها فسظاظ القرآن والفسظاظ ما يحيط بالمكان لإحاطتها بأحكام كثيرة.

نزلت سورة البقرة بالمدينة بالاتفاق وهي أول ما نزل في المدينة وحكى ابن حجر في شرح البخارى الاتفاق عليه، وقيل نزلت سورة المطففين قبلها بناء على أن سورة المطففين مدينة، ولا شك أن سورة البقرة فيها فرض الصيام، والصيام فرض في السنة الأولى من الهجرة، فرض فيها صوم عاشوراء ثم فرض صيام رمضان في السنة الثانية لأن النبي صلى الله عليه وسلم صام سبع رمضانات أولها رمضان من العام الثانى من الهجرة. فتكون سورة البقرة نزلت في السنة الأولى من الهجرة في أواخرها أو في الثانية. وفي البخارى عن عائشة ما نزلت سورة البقرة إلا وأنا عنده (تعنى النبي صلى الله عليه وسلم) وكان بناء رسول الله على عائشة في شوال من السنة الأولى للهجرة. وقيل في أول السنة الثانية، وقد روى عنها أنها مكثت عنده تسع سنين فتوفى وهي بنت ثمان عشرة سنة وبني بها وهي بنت تسع سنين، إلا أن اشتغال سورة البقرة على أحكام الحج والعمرة وعلى أحكام القتال من الشركين في الشهر الحرام والبلد الحرام يبنى بأنها استمر نزولها إلى سنة خمس وسنة ست كما سنينته عند آية « فإن أحصرتم فما استيسر من الهدى »

وقد يكون ممتدا إلى ما بعد سنة ثمان كما يقتضيه قوله « الحج أشهر معلومات - الآيات إلى قوله - لمن اتقى » . على أنه قد قيل إن قوله « و اتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله » الآية هو آخر ما نزل من القرآن ، وقد بينا في المقدمة الثامنة أنه قد يستمر نزول السورة فتنزل في أثناء مدة نزولها سوراً أخرى .

وقد عدت سورة البقرة السابعة والثمانين في ترتيب نزول السور نزلت بعد سورة المطففين وقبيل آل عمران .

وإذ قد كان نزول هذه السورة في أول عهد إقامة الجامعة الإسلامية واستقلال أهل الإسلام بمدنتهم كان من أول أغراض هذه السورة تصفية الجامعة الإسلامية من أن تختلط بمناصر مفسدة لما أقام الله لها من الصلاح سعيًا لتكوين المدينة الفاضلة النقية من شوائب الدجل والدخل .

وإذ كانت أول سورة نزلت بعد الهجرة فقد عُني بها الأنصار وأكبوا على حفظها، يدل لذلك ما جاء في السيرة أنه لما انكشف المسلمون يوم حُنين قال النبي صلى الله عليه وسلم للعباس « اصرُخْ يا معشرَ الأنصار يا أهل السَّمرة (يعني شجرة البيعة في الحديبية) يا أهل سورة البقرة » فقال الأنصار : لبيك لبيك يا رسول الله أبشر . وفي الموطأ قال مالك إنه بلغه أن عبد الله بن عمر مكث على سورة البقرة ثمانين سنين يتعلمها ، وفي صحيح البخارى : كان نصراني أسلم فقرأ البقرة وآل عمران وكان يكتب للنبي صلى الله عليه وسلم ثم ارتد إلى آخر القصة .

وعدد آياتها مائتان وخمس وثمانون آية عند أهل العدد بالمدينة ومكة والشام ، وست وثمانون عند أهل العدد بالكوفة ، وسبع وثمانون عند أهل العدد بالبصرة .

مُحتَوَيَاتُ هَذِهِ السُّورَةِ

هذه السورة مترامية أطرافها ، وأساليبها ذات أفنان . قد جمعت من وشائج أغراض السور ما كان مصداقاً لتلقيها فسطاط القرآن . فلا تستطيع إحصاء محتوياتها بحسبان ، وعلى الناظر أن يتربق تفاصيل منها فيما يأتي لنا من تفسيرها ، ولكن هذا لا يحجم بنا عن التعرض إلى لأبحاث منها ، وقد حيكت بنسج المناسبات والاعتبارات البلاغية من لُحمة محكمة في نظم الكلام ، وسدّى متين من فصاحة الكلمات .

ومعظم أغراضها ينقسم إلى قسمين : قسمٌ يُثبت سموّ هذا الدين على ما سبقه وعلو هديه وأصول تطهيره النفوس ، وقسمٌ يبين شرائع هذا الدين لأتباعه وإصلاح مجتمعاتهم . وكان أسلوبها أحسن ما يأتي عليه أسلوب جامع لمحاسن الأساليب الخطابية ، وأساليب الكتب التشريعية ، وأساليب التذكير والموعظة ، يتجدد بمثله نشاط السامعين بتفنن الأفانين ، ويحضر لنا من أغراضها أنها ابتدئت بالرمز إلى تحدى العرب المعاندين تحدياً إجمالياً بحروف التهجي المفتوح بها رمزاً يقتضى استشراقهم لما يرد بعده وانتظارهم لبيان مقصده ، فأعقب بالتنويه بشأن القرآن فتحوّل الرمز إيماء إلى بعض المقصود من ذلك الرمز له أشد وقع على نفوسهم فتبقى في انتظار ما يتعقبه من صريح التمجيز الذى سيأتى بعد قوله « وإن كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » الآيات .

فعدل بهم إلى ذات جهة التنويه بفائق صدق هذا الكتاب وهديه ، وتخلص إلى تصنيف الناس تجاه تلقيهم هذا الكتاب وانتفاعهم بهديه أصنافاً أربعة (وكانوا قبل الهجرة صنفين) بحسب اختلاف أحوالهم فى ذلك التلقى . وإذا قد كان أخص الأصناف انتفاعاً بهديه هم المؤمنون بالغيب المقيمين الصلاة - يعنى المسلمين - ابتدئ بذكرهم ، ولما كان أشد الأصناف عناداً . وحقداً صنفاً المشركين الصُّرَحَاءَ والمنافقين لف الفريقان لفا واحداً فقورعوا بالحجج الدائمة والبراهين الساطمة ، ثم خص بالإطئاب صنف أهل النفاق تشويهاً لنفاقهم وإعلاناً لدخائلهم ورد مطاعنهم ، ثم كان خاتمة ما قرعت به أنوفهم صريح التحدى الذى رضى إليه بدءاً تحدياً يُلجئهم إلى الاستكانة . ويخرس ألسنتهم عن التناول والإيابة ، ويلتقى فى قرارات أنفسهم مذلة الهزيمة وصدق الرسول الذى تحداهم ، فكان ذلك من رد

المَجْرُ على الصدر فأتسع المجال لدعوة المنصفين إلى عبادة الرب الحق الذى خلقهم وخلق السموات والأرض، وأنعم عليهم بما فى الأرض جميعا . وتخلص إلى صفة بدء خلق الإنسان فإن فى ذلك تذكيرا لهم بالخلق الأول قبل أن توجد أصنامهم التى يزعمونها من صالحى قوم نوح ومن بعدهم ، ومنه على النوع بتفضيل أصلهم على مخلوقات هذا العالم ، وبجزية يعلم مالم يعلمه أهل الملأ الأعلى وكيف نشأت عداوة الشيطان له ولنسله ، لتهيئة نفوس السامعين لاتهام شهوراتها ولحسابتها على دعواتها . فهذه المنة التى شملت كل الأصناف الأربعة المتقدم ذكرها كانت مناسبة للتخلص إلى منة عظمت تخص الفريق الرابع وهم أهل الكتاب الذين هم أشد الناس مقاومة لهدى القرآن، وأنفذ الفرق قولاً فى عامة العرب لأن أهل الكتاب يومئذ هم أهل العلم ومظنة اقتداء العامة لهم من قوله « يا بنى إسرائيل اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم وأوفو بعهدى » الآيات، فأطنب فى تذكيرهم بنعم الله وأيامه لهم ، ووصف ما لا قوا به نعمه الجملة من الانحراف عن الصراط السوى انحرافا بلغ بهم حد الكفر وذلك جامع لخلاصة تكوين أمة إسرائيل وجامعهم فى عهد موسى ، ثم ما كان من أهم أحداثهم مع الأنبياء الذين قفوا موسى إلى أن تلقوا دعوة الإسلام بالتحسد والعداوة حتى على الملك جبريل ، وبيان أخطائهم ، لأن ذلك يلقى فى النفوس شكافى تأهلهم للاقتداء بهم . وذاكر من ذلك نموذجاً من أخلاقهم من تعلق الحياة « ولتجدنهم أحرص الناس على حياة » ومحاولة العمل بالسحر « واتبعوا ما تتلوا الشياطين الخ » وأذى النبىء بموجه الكلام (لا تقولوا راعنا) .

ثم قرن اليهود والنصارى والمشركون فى قرن حسدهم المسلمين والسخط على الشريعة الجديدة « ما يؤد الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين - إلى قوله - ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون) ، ثم ما أثير من الخلاف بين اليهود والنصارى وادعاء كل فريق أنه هو الحق « وقالت اليهود ليست النصارى على شىء - إلى - يختلفون » ثم خص المشركون بأنهم أظلم هؤلاء الأصناف الثلاثة لأنهم منعوا المسلمين من ذكر الله فى المسجد الحرام وسعوا بذلك فى خرابه وأنهم تشابهوا فى ذلك هم واليهود والنصارى واتحدوا فى كراهية الإسلام .

وانتقل بهذه المناسبة إلى فضائل المسجد الحرام ، وبانيه ، ودعوته لدريته بالهدى ،

والاحتراز عن إجابتها في الذين كفروا منهم ، وأن الإسلام على أساس ملة إبراهيم وهو التوحيد ، وأن اليهودية والنصرانية ليستا ملة إبراهيم ، وأن من ذلك الرجوع إلى استقبال الكعبة ادخره الله للمسلمين آية على أن الإسلام هو القائم على أساس الحنيفية ، وذكر شعائر الله بحكمة ، وإيكات أهل الكتاب في طعنهم على تحويل القبلة ، وأن العناية بتزكية النفوس أجدر من العناية باستقبال الجهات « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » . وذكروا بنسخ الشرائع لصالح الأمم وأنه لا بدع في نسخ شريعة التوراة أو الإنجيل بما هو خير منهما .

ثم عاد إلى محاجة المشركين بالاستدلال بآثار صنعة الله « إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك الخ » ، ومحاجة المشركين في يوم يتبرأون فيه من قادتهم ، وإبطال مزاعم دين الفريقين في محرمات من الأكل « يأبها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم » ، وقد كمل ذلك بذكر صنف من الناس قليل وهم المشركون الذين لم يظهروا الإسلام ولكنهم أظهروا مودة المسلمين « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا » . ولما قضى حق ذلك كله بأبدع بيان وأوضح برهان ، انتقل إلى قسم تشريعات الإسلام إجمالاً بقوله « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب » ، ثم تفصيلاً : القصاص ، الوصية ، الصيام ، الاعتكاف ، الحج ، الجهاد ، ونظام المعاشرة والعائلة ، المعاملات المالية ، والإنفاق في سبيل الله ، والصدقات ، والمسكرات ، واليتامى ، والموارث ، والبيوع ، والربا ، والديون ، والإشهاد ، والرهن ، والنكاح ، وأحكام النساء ، والعدة ، والطلاق ، والرضاع ، والنفقات ، والأيمان .

وختمت السورة بالدعاء المتضمن لخصائص الشريعة الإسلامية وذلك من جوامع الكلم فكان هذا الختام تديلاً وفذلكة « لله ما في السماوات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه » الآيات .

وكانت في خلال ذلك كله أغراض شتى سبقت في معرض الاستطراد في متفرق المناسبات تجديداً لنشاط القارئ والسماع ، كما يسفر وجه الشمس إثر نزول الغيوث الهوامع ، وتخرج بوارد الزهر عقب الرعود القوارع ، من تمجيد الله وصفاته « الله لا إله إلا هو » ورحمته وسماحة الإسلام ، وضرب أمثال « أو كصيب » واستحضار نظائر « وإن من الحجارة »

« ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم » وعلم وحكمة ، ومعاني الإيمان والإسلام ، وتثبيت المسلمين « بأيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر » والكلمات الأصلية ، والمزايا التحسينية ، وأخذ الأعمال والمعاني من حقائقها وفوائدها لا من هيئاتها ، وعدم الاعتداد بالمصطلحات إذا لم ترم إلى غايات « وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها » « ليس البر أن تولوا وجوهكم » « وإخراج أهله منه أكبر عند الله » والنظر والاستدلال ، ونظام الحاجة ، وأخبار الأمم الماضية ، والرسل وتفاضلهم ، واختلاف الشرائع .

﴿ آيَات ﴾ ١

تحير المفسرون في محل هاته الحروف الواقعة في أول هاته السور ، وفي فوآخ سور أخرى عدة جميعها تسع وعشرون سورة ومعظمها في السور المكية ، وكان بعضها في ثاني سورة نزلت وهي « ن والقلم » ، وأخلاق بها أن تكون مشار حيرة ومصدر أقوال متعددة وأبحاث كثيرة، ومجموع ما وقع من حروف الهجاء أوائل السور أربعة عشر حرفا وهي نصف حروف الهجاء وأكثر السور التي وقعت فيها هذه الحروف : السور المكية عدا البقرة وآل عمران ، والحروف الواقعة في السور هي - ا ، ح ، ر ، س ، ص ، ط ، ع ، ق ، ك ، ل ، م ، ن ، ه ، ي ، بعضها تكرر في سور وبعضها لم يتكرر وهي من القرآن لاحتمال ومن التشابه في تأويلها .

ولا خلاف أن هاته الفوآخ حين ينطق بها القارى أسماء الحروف التهجى التي يُنطق في الكلام بمسمياتها وأن مسمياتها الأصوات المكيفة بكيفيات خاصة تحصل في مخارج الحروف ولذلك إنما يقول القارى (أَلِفٌ لَامٌ مِيمٌ) مثلا ولا يقول (أَلَمَ) . وإنما كتبها في المصاحف بصور الحروف التي تهجى بها في الكلام التي يقوم رسم شكلها مقام المنطوق به في الكلام ولم يكتبها بدوال ما يقرأونها به في القرآن لأن المقصود التهجى بها وحروف التهجى تكتب بصورها لا بأسمائها . وقيل لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليه وهذا أولى إنه لأشمل للأقوال المندرجة تحتها، وإلى هنا خلاص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة وهي كونها تلك الحروف لتبكت المعاندين وتسجيلا لعجزهم عن المعارضة، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها ، أو كونها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة ، وتنبية العرب الأميين إلى

فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية، وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها، فإن الأقوال الثاني والسابع والثامن والثاني عشر والخامس عشر والسادس عشر يبتطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان حق أن ينطق بمسمياتها لأبائها؛ لأن رسم المصحف سنة لا يقاس عليها، وهذا أولى لأنه أشمل للأقوال.

وعرفت اسميتها من دليلين: أحدهما اعتوار أحوال الأسماء عليها مثل التعريف حين تقول: الألف، والباء، ومثل الجمع حين تقول الجيات، وحين الوصف حين تقول ألف عمودة. والثاني ما حكاه سيويه في كتابه: قال الخليل يوما وسأل أصحابه كيف تلفظون بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل تقول كاف. باء. فقال إنما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال أقول كه، وبه (يعني بهاء وقعت في آخر النطق به ليعتمد عليها اللسان عند النطق إذا بقيت على حرف واحد لا يظهر في النطق به مفردا).

والذي يستخلص من أقوال العلماء بعد حذف متداخله وتوحيد متشاكله يؤول إلى واحد وعشرين قولاً ولشدة خفاء المراد من هذه الحروف لم أر بدا من استقصاء الأقوال على أننا نضبط انتشارها بتنويعها إلى ثلاثة أنواع: النوع الأول يرجع إلى أشهر رموز اقتضبت من كلم أو جمل، فكانت أسراراً يفتح غلقها مفاتيح أهل المعرفة ويندرج تحت هذا النوع ثمانية أقوال: الأول أنها علم استأثر «الله تعالى» به ونسب هذا إلى الخلفاء الأربعة في روايات ضعيفة ولعلمهم يثبتون إطلاع الله على المقصود منها رسوله صلى الله عليه وسلم وقاله الشعبي وسفيان. والثاني أنها حروف مقتضبة من أسماء وصفات لله تعالى المفتحة بحروف ماثلة لهذه الحروف المقطعة رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس، وقاله محمد بن القرظي أو الربيع ابن أنس «فالم» مثلا. الألف إشارة إلى أحد أو أول أو أزلي، واللام إلى لطيف، والميم إلى ملك أو مجيد، ونحو ذلك، وعلى هذا يحتاج في بيانها إلى توقيف وأنى لهم به، الثالث أشهر رموز لأسماء الله تعالى وأسماء الرسول عليه السلام والملائكة «فالم» مثلا، الألف من الله، واللام من جبريل، والميم من محمد، قاله الضحاك، ولا بد من توقيف في كل فائحة منها، ولعلنا سننبه على ذلك في مواضعه، الرابع جزم الشيخ محيي الدين في الباب الثامن والتسعين والمائة في الفصل ٢٧ منه من كتابه الفتوحات أن هاته الحروف المقطعة في أوائل

السور أسماء للملائكة وأنها إذا نلت كانت كالنداء للملائكة فتصني أصحاب تلك الأسماء إلى ما يقوله التالي بعد النطق بها ، فيقولون صدقت إن كان ما بعدها خبر، ويقولون هذا مؤمن حقانطق حقاً وأخبر بحق فيستغفرون له، وهذا لم يقله غيره وهو دعوى . الخامس أنها رموز كلها لأسماء النبي صلى الله عليه وسلم وأوصافه خاصة قاله الشيخ محمد بن صالح المعروف بابن ملوكة التونسي^(١) في رسالة له قال إن كل حرف من حروف الهجاء في فوائح السور مكنى به عن طائفة من أسمائه الكريمة وأوصافه الخاصة، فالألف مكنى به عن جملة أسمائه المفتوحة بالألف كأحمد وأبي القاسم، واللام مكنى به عن صفاته مثل لب الوجود، والميم مكنى به عن محمد ونحوه مثل مبشر ومنذر، فكلها منادى بحرف نداء مقدر بدليل ظهور ذلك الحرف في يس . ولم يَمَرُ هذا القول إلى أحد، وعلقت على هذه الرسالة تلميذه شيخ الإسلام محمد معاوية تعليقة أكثر فيها من التعداد، وليست مما ينثليج لمباحثه الفؤاد (وهي وأصلها موجودة بمخزنة جامع الزيتونة بتونس عدد ٥١٤) ويردُّ هذا القول التزام حذف حرف النداء وما قاله من ظهوره في يس مبنى على قول من قال إن يس بمعنى يا سيد وهو ضعيف؛ لأن الياء فيه حرف من حروف الهجاء ولأن الشيخ نفسه عد يس بعد ذلك من الحروف الدالة على الأسماء مدلولاً لنحو الياء من «كهمص» القول السادس أنها رموز لمدة دوام هذه الأمة بحساب الجمل^(٢) قاله أبو العالية أخذاً بقصة رواها ابن إسحاق عن جابر بن عبد الله بن وثاب قال: «جاء أبو ياسر بن أخطب وحُي بن أخطب وكعب بن الأشرف فسألوا رسول الله عن آلم وقالوا هذا أجل هذه الأمة من السنين إحدى وسبعون سنة فضحك رسول الله وقال لهم ص وآلم فقالوا اشتبه علينا الأمر فلا ندري أبالقليل نأخذ أم بالكثير» هـ . وليس في جواب رسول الله إياهم بعدة جروف أخرى من هذه الحروف المتقطعة في أوائل السور تقريراً لاعتبارها رموزاً لأعداد مدة هذه الأمة، وإنما أراد إبطال ما فهموه بإبطال أن يكون مفيداً لزمعهم على نحو

(١) كان من الزهاد والمرين درس علوماً كثيرة وبخاصة القرائن والحساب وله شرحان على الدرّة

البيضاء توفي في تونس .

(٢) حساب الجمل بضم الجيم وتشديد الميم المفتوحة هو جعل أعداد لكل حرف من حروف المعجم

من آحاد وعشرات ومئات وألف واحد، فإذا أريد رقم حسابي وضع الحرف عوضاً عن الرقم وقد كان هذا الاصطلاح قديماً ووسمت به عدة أناشيد من كتاب داود واشتهر ترقيم التاريخ به عند الرومان ولعله نقل إلى العرب منهم أو من اليهود .

الطريقة السبابة بالنقض في الجدل ومرجمها إلى المنع والمانع لا مذهب له . وأما ضحكه صلى الله عليه وسلم فهو تعجب من جهلهم . القول السابع أنها رموز كل حرف رمز إلى كلمة فنحو (الم) أنا الله أعلم ، و (الم) أنا الله أرى ، و (المص) أنا الله أعلم . وأفضل . رواه أبو الضحى عن ابن عباس ، ويوهنه أنه لا ضابط له لأنه أخذ مرة بمقابلة الحرف بحرف أول الكلمة ، ومرة بمقابلته بحرف وسط الكلمة أو آخرها . ونظروه بأن العرب قد تتكلم بالحروف المقطعة بدلا من كلمات تتألف من تلك الحروف نظما وثرًا ، من ذلك قول زهير :

بالخير خيرات وإن شرًّا فأ ولا أريد الشر إلا أن تأ
أراد وإن شر فشر وأراد إلا أن تشاء ، فأتى بحرف من كل جملة . وقال الآخر (قرطبي) :
ناداهم ألا الجوا إلا تأ قالوا جميعاً كلهم إلا فا
أراد بالحرف الأول ألا تركبون ، وبالثاني الأفا ركبوا . وقال الوليد بن المغيرة عامل عثمان
يخاطب عدى بن حاتم :

قلت لها قني لنا قالت قاف لا تحسبني قد نسيت الإيجاب^(١)
أراد قالت وقتت . وفي الحديث : «من أعان على قتل مسلم بشرط كلمة» قال شقيق :
هو أن يقول أق مكان اقتل . وفي الحديث أيضا : «كفي بالسيف شأ» ، أى شاهدا^(٢) .
وفي كامل المبرد من قصيدة لعلى بن عيسى القمي وهو مولد :

ولبس العجاجة والخافقا ت تريك المنأ برؤوس الأسل
أى تريك المنايا . وفي «تلع» من صحاح الجوهري قال لبيد :
درَسَ المنأ بمتالع فابان فتقادت بالحيس فالسوبان
أراد درس المنازل . وقال علقمة الفحل (خصائص ص ٨٢) :
كأن إبريقهم ظبي على شرف مقدم بسبا الكتان ملثوم
أراد بسباب الكتان . وقال الراجز :

(١) يوجد في أكثر الكتب قلت لها قني فقالت قاف ، وهو مشتعل على زحاف ثقيل . وفي بعض نسخ
البيضاوي فقالت لي وهى مصححة ، وفي الخصائص لابن جني : قلت لها قني لنا قالت قاف ، وبعد هذا البيت :
والنشوات من معتق صاف وعزف قينات علينا عزاف
(٢) هو حديث سعد بن عبادة «كفي بالسيف شاهدا» أخرجه ابن ماجه .

حين أقلت بقاء بركها واستمر القتل في عبد الأشل
أى عبد الأشهل . وقول أبي دؤاد :

يدرین حنّدل حائر لجنوبها فكأنما تذكى سنا بكمها الحبا
أراد الحياح . وقال الأخطل :

أمت مناهأ بأرض ما يبلغها بصاحب الهم إلا الجسرة الأجد

أراد منازلها . ووقع (طراز المجالس - المجلس)^(١) للمتأخرين من هذا كثير مع التورية كقول ابن مكناس :

لم أنس بدرا زارنى ليلة مستوفزا مطالعا للخطر
فلم يقيم إلا بمقدار ما قلت له أهلا وسهلا ومرّ

أراد بعض كلمة مرحبا وقد أكرت من شواهده توسعة في مواقع هذا الاستعمال الغريب ولست أريد بذلك تصحيح حمل حروف فواتح السور على ذلك لأنه لا يحسن تخريج القرآن عليه وليس معها ما يشير إليه مع التورية بجعل مرّ من المرور .

القول الثامن أنها إشارات إلى أحوال من تزكية القلب، وجعلها في الفتوحات في الباب الثاني إيحاء إلى شعب الإيمان، وحاصله أن جملة الحروف الواقعة في أوائل سور القرآن على تكرار الحروف ثمانية وسبعون حرفا والثمانية هنا هي حقيقة البضع حصل له ذلك بالكشف فيكون عدد الحروف ثمانية وسبعين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم «الإيمان بضع وسبعون شعبة» فهذه الحروف هي شعب الإيمان، ولا يكمل لأحد أسرار الإيمان حتى يعلم حقائق هذه الحروف في سورها . وكيف يزعم زاعم أنها واردة في معان غير معروفة مع ثبوت تلقى السامعين لها بالتسليم من مؤمن ومعاند، ولولا أنهم فهموا منها معنى معروفا دلت عليه القرائن لسأل السائلون وتورك الماندون . قال القاضي أبو بكر بن العربي «لولا أن العرب كانوا يعرفون لها مدلولاً متداولاً بينهم لكانوا أول من أنكر ذلك على النبي صلى الله عليه وسلم بل تلا عليهم (حم فصلت وص) وغيرها فلم ينكروا ذلك مع تشوفهم إلى عثرة وحرصهم على زلة» قلت وقد سألت عن أوضح من هذا فقالوا وما الرحمان، وأما ما استشهدوا

(١) نسبة إليه البرد في الكامل ص ٢٤٥ . وسيبويه في كتابه ص ٥٧ جزء ٢ وتبعهما المفسرون .

به من بيت زهير وغيره فهو من نوادر كلام العرب، ومما أخرج مخرج الألفاظ والتلميح وذلك لا يناسب مقام الكتاب المجيد .

النوع الثاني يجمع الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف وضعت بتلك الهيئات أسماء أو أفعالا وفيه من الأقوال أربعة .

التاسع في عداد الأقوال في أولها لجماعة من العلماء والتكلمين واختاره الفخر أنها أسماء للسور التي وقعت فيها ، قاله زيد بن أسلم ونسب لسبيويه في كتابه باب أسماء السور من أبواب مالا ينصرف أو للخليل ونسبه صاحب الكشف للأكثر ويعضده وقوع هاته الحروف في أوائل السور فتكون هاته الحروف قد جمعت أسماء بالعلامة على تلك السور، وسميت بها كما تقول الكراسة ب والرزمة ج ونظرة القفال بما سميت العرب بأسماء الحروف كما سموا لآم الطائي والد حارثة ، وسموا الذهب عين ، والسحاب عين ، والحوت نون ، والجبل قاف ، وأقول: وحاء قبيلة من مذحج ، وقال شريح بن أوفى العنسي أو العبسي:

يذكرني حَامِيمَ والرَّمْحُ شَاجِرٌ فَهَلَّا تَلَا حَامِيمَ قَبْلَ التَّقَدُّمِ^(١)
يريد حم عسق التي فيها «قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى» .

ويبعد هذا القول بعداً مآ إن الشأن أن يكون الاسم غير داخل في المسمى وقد وجدنا هذه الحروف مقروءة مع السور بإجماع المسلمين، على أنه يردّه اتحاد هذه الحروف في عدة سور مثل ألم وآل روم . وأنه لم توضع أسماء السور الأخرى في أوائلها .

القول العاشر وقال جماعة إنها أسماء للقرآن اصطلاح عليها قاله الكلبي والسدي وقادة . ويبطله أنه قد وقع بعد بعضها مالا يناسبها لو كانت أسماء للقرآن، نحو ألم غلبت أروم، وآلم أحسب الناس .

القول الحادي عشر أن كل حروف مركبة منها هي اسم من أسماء الله رووا عن علي أنه كان يقول يا كهيمص يا حم عسق وسكت عن الحروف المفردة فيرجع بها إلى ما يناسبها أن تندرج تحته من الأقوال ويبطله عدم الارتباط بين بعضها وبين ما بعده لأن يكون

(١) الضمير في يذكرني راجع لمحمد بن طلحة السجاد بن عبيد الله القرشي من بني مرة بن كعب، وأراد بجم سورة الشورى لأن فيها « قل لا أسألكم عليه أجرا إلا المودة في القربى » فكانت دالة على قرابة النبي صلى الله عليه وسلم لقريش الذين منهم محمد السجاد .

خبراً أو نحوه عن اسم الله مثل ألم ذلك الكتاب، والمصّ كتاب أنزل إليك .
 الثاني عشر قال الماوردي هي أفعال فإن حروف المصّ كتاب فعل ألم بمعنى نزل فللراد
 ألم ذلك الكتاب أى نزل عليكم، ويطلق كلامه أنها لا تُقرأ بصيغ الأفعال على أن هذا
 لا يتأتى في جميعها نحو كهميصّ والمصّ وآر ولولا غرابة هذا القول لكان حرياً
 بالإعراض عنه .

النوع الثالث تندرج فيه الأقوال الراجعة إلى أن هاته الحروف حروف هجاء مقصودة
 بأسمائها لأغراض داعية لذلك وفيه من الأقوال :

القول الثالث عشر أن هاته الحروف أقسم الله تعالى بها كما أقسم بالقلم تنويهاً بها لأن
 مسمياتها تألفت منها أسماء الله تعالى وأصول التخاطب والعلوم. قاله الأخفش، وقد وهن هذا
 القول بأنها لو كانت مقسماً بها لذكر حرف القسم إذ لا يحذف إلا مع اسم الجلالة عند
 البصريين وبأنها قد ورد بعدها في بعض المواضع قسم نحو «ن والقلم» «وحم والكتاب المبين»
 قال صاحب الكشاف : وقد استكروهوا الجمع بين قسمين على مقسم واحد حتى قال الخليل
 في قوله تعالى «والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى» أن الواو الثانية هي التي تضم الأسماء
 للأسماء أى واو العطف، والجواب عن هذا أن اختصاص الحذف باسم الجلالة مختلف فيه
 وأن كراهية جمع قسمين تندفع بجعل الواو التالية لهاته الفواتح واو العطف على أنهم قد جمعوا
 بين قسمين ، قال النابغة :

والله والله لنعم الفتى الـ حارث لا التمس ولا الخامل

القول الرابع عشر أنها سبقت مساق التهجى مسرودة على نمط التعديد في التهجى
 تبكيتاً للمشركين وإيقاظاً لنظرهم في أن هذا الكتاب المتلو عليهم وقد تحذوا بالإتيان بسورة
 مثله هو كلام مؤلف من عين حروف كلامهم كأنه يفرهم بمحاولة المعارضة ويستأنس لأقسامهم
 بالشروع في ذلك بتهجى الحروف ومعالجة النطق تعريضاً بهم بمعاملتهم معاملة من لم يعرف
 تقاطيع اللغة. فيلقنها كتهجى الصبيان في أول تعلمهم بالكتاب حتى يكون عجزهم عن المعارضة
 بمد هذه المحاولة عجزاً لا معذرة لهم فيه، وقد ذهب إلى هذا القول المبرد وقطرب والفراء، قال في
 الكشاف وهذا القول من القوة والخلاقة بالقبول بمنزلة، وقلت وهو الذى نختاره وتظهر المناسبة
 لوقوعها في فواتح السور أن كل سورة مقصودة بالإعجاز لأن الله تعالى يقول «فأتوا بسورة من مثله»

فناسب افتتاح ما به الإعجاز بالتهويد لمحاولته ويؤيد هذا القول أن التهجى ظاهر في هذا المقصد فلذلك لم يسألوا عنه لظهور أمره وأن التهجى معروف عندهم للتعليم فإذا ذكرت حروف الهجاء على تلك الكيفية المعهودة في التعليم في مقام غير صالح للتعليم عرف السامعون أنهم عوملوا معاملة التلمذ لأن حالهم كحاله في المعجز عن الإتيان بكلام بليغ، ويعضد هذا الوجه تعقيب هاته الحروف في غالب المواقع بذكر القرآن وتنزيله أو كتابته إلا في كهميص وآلم، أحسب الناس، وآلم غلبت الروم ووجه تخصيص بعض تلك الحروف بالتهجى دون بعض، وتكرير بعضها لأمر لا نعلمه ولعله لمراعاة فصاحة الكلام، ويؤيده أن معظم مواقع هذه الحروف في أوائل السور المكية عدا البقرة على قول من جعلها كلها مدنية وآل عمران، ولعل ذلك لأهمها نزلنا بقرب عهد الهجرة من مكة وأن قصد التحدى في القرآن النازل بمكة قصد أولى، ويؤيده أيضا الحروف التي أسماؤها مختومة بألف ممدودة مثل الياء والهاء والراء والطاء والحاء قرئت فوآخ السور مقصودة على الطريقة التي يتهجى بها للصبيان في الكتاب طلبا للخفة كما سيأتي قريبا في آخر هذا المبحث من تفسير آلم .

القول الخامس عشر أنها تعليم للحروف المقطعة حتى إذا وردت عليهم بعد ذلك مؤلفة كانوا قد علموها كما يتعلم الصبيان الحروف المقطعة ، ثم يتعلمونها مركبة قاله عبد العزيز ابن يحيى ، معنى إذ لم يكن فيهم من يحسن الكتابة إلا بعض المدن كأهل الحيرة وبعض طيء وبعض قريش وكثافة من أهل مكة ، ولقد تقلبت أحوال العرب في القراءة والكتابة تقلبات متنوعة في العصور المختلفة ، فكانوا بادي الأمر أهل كتابة لأنهم ترحلوا إلى البلاد العربية من العراق بعد تبلبل الألسن ، والعراق مهد القراءة والكتابة وقد أثبت التاريخ أن ضنخم بن إرم أول من علم العرب الكتابة ووضع حروف المعجم التسعة والعشرين ، ثم إن العرب لما بادوا (أى سكنوا البادية) تناست القبائل البادية بطول الزمان القراءة والكتابة، وشغلهم حالم عن تلقى مبادئ العلوم ، فبقيت الكتابة في الحواضر كحواضر اليمن والحجاز، ثم لما تفرقوا بعد سيل العرم نقلوا الكتابة إلى المواطن التي نزلوها فكانت طيء بنجد يعرفون القراءة والكتابة ، وهم الفرقة الوحيدة من القحطانيين ببلاد نجد ولذلك يقول أهل الحجاز ونجد إن الذين وضعوا الكتابة ثلاثة نفر من بنى بولان من طيء يريدون من الوضع أنهم علموها للعدنانيين بنجد ، وكان أهل الحيرة يعلمون الكتابة فالعرب بالحجاز ترع

خاطب من يكون محل الغفلة أو مشغول البال يُقدّم على الكلام المقصود شيئاً ليلفت المخاطب إليه بسبب ذلك المقدم ثم يشرع في المقصود فقد يكون ذلك المقدم كلاماً مثل النداء وحروف الاستفتاح ، وقد يكون المقدم صوتاً كمن يصفق ليُقْبِلَ عليه السامع فاختر الحكيم للتنبيه حروفاً من حروف التهجى لتكون دلائها على قصد التنبيه متعينة إذ ليس لها مفهوم فتمحضت للتنبيه على غرض مهم .

القول السابع عشر أنها إجماع بالفعل وهو أن النبيء الأُمى الذى لم يقرأ قد نطق بأصول القراءة كما ينطق بها مهرة الكتابة فيكون النطق بها معجزة وهذا بين البطلان لأن الأُمى لا يصير عليه النطق بالحروف .

القول الثامن عشر أن الكفار كانوا يُعرضون عن سماع القرآن فقالوا « لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه » فأوردت لهم هذه الحروف ليقبلوا على طلب فهم المراد منها فيقع إليهم ما يتلوها بلا قصد ، قاله قُطْرُب وهو قريب من القول السادس عشر .

القول التاسع عشر أنها علامة لأهل الكتاب وُعدوا بها من قبل أنبيائهم أن القرآن يفتح بحروف مقطعة .

القول العشرون قال التبريزى علم الله أن قوماً سيقولون بقدم القرآن فأراهم أنه مؤلف من حروف كحروف الكلام ، وهذا وهم لأن تأليف الكلام من أصوات الكلمات أشد دلالة على حدوثة من دلالة الحروف المقطعة لقلّة أصواتها .

القول الحادى والعشرون روى عن ابن عباس أنها نداء أثنى الله به على نفسه وهو يرجع إلى القول الأول أو الثانى . هذا جماع الأقوال ، ولا شك أن قراءة كافة المسلمين إياها بأسماء حروف الهجاء مثل ألف . لام . ميم . دون أن يقرأوا أَلَمْ وَأَنْ رَسَمَهَا فى الخط بصورة الحروف يزيّف جميع أقوال النوع الأول ويمين الاختصار على النوعين الثانى والثالث فى الجملة ، على أن ما يندرج تحت ذينك النوعين متفاوت فى درجات القبول ، فإن الأقوال الثانى ، والسابع ، والثامن ، والثانى عشر ، والخامس عشر ، والسادس عشر ، يبطلها أن هذه الحروف لو كانت مقتضبة من أسماء أو كلمات لكان الحق أن ينطق بسمياتها لا بأسمائها . فإذا تعين هذان النوعان وأسقطنا ما كان من الأقوال المندرجة تحتها واهياً ، خلص أن الأرجح من تلك الأقوال ثلاثة : وهى كون تلك الحروف لتبكيّت المعاندين وتسجيلها

لعجزهم عن المعارضة ، أو كونها أسماء للسور الواقعة هي فيها ، أو كونها أقساما أقسم بها لتشريف قدر الكتابة وتنبية العرب الأميين إلى فوائد الكتابة لإخراجهم من حالة الأمية . وأرجح هذه الأقوال الثلاثة هو أولها .

قال في الكشف : ما ورد في هذه الفواتح من أسماء الحروف هو نصف أسامي حروف المعجم إذ هي أربعة عشر وهي : الألف ، واللام ، والميم ، والصاد ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والياء ، والعين ، والطاء ، والسين ، والحاء ، والقاف ، والنون ، في تسع وعشرين سورة على عدد حروف المعجم ، وهذه الأربعة عشر مشتملة على أنصاف أجناس صفات الحروف ففيها من المهموسة نصفها : الصاد ، والكاف ، والهاء ، والسين والحاء ، ومن المجهورة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والعين ، والطاء ، والقاف ، والياء ، والنون ، ومن الشديدة نصفها : الألف ، والكاف ، والطاء ، والقاف ، ومن الرخوة نصفها : اللام ، والميم ، والراء ، والصاد والهاء ، والعين ، والسين ، والحاء ، والياء ، والنون . ومن المُطَبَّقة نصفها : الصاد ، والطاء . ومن المنفتحة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والعين ، والسين ، والقاف ، والياء ، والنون . ومن المستغلة نصفها : الألف ، واللام ، والميم ، والراء ، والكاف ، والهاء ، والعين ، والسين ، والقاف ، والياء ، والنون . ومن حروف القلقة نصفها : القاف ، والطاء .

ثم إن الحروف التي ألتى ذكرها مكثورة بالذكورة ، فسبحان الذي دقت في كل شيء حكمته اه وزاد البيضاوي على ذلك أصنافا أخرى من صفات الحروف لا نطيل بها فن شاء فليراجعها . ومحصول كلامهما أنه قد قضى بذكر ما ذكر من الحروف وإهمال ذكر ما أهمل منها حق التمثيل لأنواع الصفات بذكر النصف ، وترك النصف من باب « وليُقَسَمَ ما لم يقل » لحصول الغرض وهو الإشارة إلى العناية بالكتابة ، وحق الإيجاز في الكلام .

فيكون ذكر مجموع هذه الفواتح في سور القرآن من المعجزات العلمية وهي المذكورة في الوجه الثالث من وجوه الإعجاز التي تقدمت في المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير . وكيفية النطق أن يُنطق بها موقوفة دون علامات إعراب على حكم الأسماء المسرودة إذ لم تكن معمولة لعوامل تحالها كحال الأعداد المسرودة حين تقول ثلاثه أربعة خمسة .

وكحال أسماء الأشياء التي تُنمَلَى على الجارد لها ، إذ تقول مثلا : نَوْبٌ ، بِسَاطٌ ، سَيْفٌ ، دون إعراب ، ومن أعربها كان مخطئا . ولذلك نطق القراء بها سا كئنة سكون الموقوف عليه فما كان منها صحيح الآخر نطق به سا كئنا نحو أَلِفٌ ، لَامٌ ، مِيمٌ . وما كان من أسماء الحروف ممدود الآخر نطق به في أوائل السور أَلِفًا مقصورًا لأنها مسوقة مساق التهجى بها وهي في حالة التهجى مقصورة طلبا للخفة لأن التهجى إنما يكون غالبا لتعليم المبتدئ ، واستعمالها في التهجى أكثر فوقمت في فواتح السور مقصورة لأنها على نمط التعميد أو مأخوذة منه . ولكن الناس قد يجعلون فاتحة إحدى السور كالاسم لها فيقولون قرأت « كَهَيْعَص » كما يجعلون أول كلمة من القصيدة اسما للقصيدة فيقولون قرأت « قَفَا نَبْكَ » و « بَانت سعاد » حينئذ قد تعامل جملة الحروف الواقعة في تلك الفاتحة معاملة كلمة واحدة فيجرب عليها من الإعراب ما هو لنظائر تلك الصيغة من الأسماء فلا يصرف حَامِيمَ كما قال شريح بن أوفى العنسى المتقدم آنفا :

يُدْكَرُنِي حَامِيمَ وَالرُّمَحُ شَاجِرُ فَهَلَّا تَلَّا حَامِيمَ قَبْلَ التَّقْدَمِ
وكما قال الكميث :

قرأنا لكم في آل حَامِيمَ آية تأولها منا فقيهٌ ومُعْرِبٌ
ولا يعرب « كَهَيْعَص » إذ لا نظير له في الأسماء إفراداً ولا تركيباً . وأما طسّم فيعرب اعتراب المركب المزجي نحو حَضْرَمَوْتٍ وداراً بَجِرْدٍ^(١) وقال سيبويه : إنك إذا جعلت (هُود) اسم السورة لم تصرفها فتقول قرأت هُودَ لِلْعَلَمِيَّةِ والتأنيث قال لأنها تصير بمنزلة امرأة سميتها بعمرو . ولك في الجميع أن تأتي به في الإعراب على حاله من الحكاية وموقع هاته الفواتح مع ما يليها من حيث الإعراب ، فإن جعلتها حروفاً للتهجى تعريضا بالمشركين وتبكيتهما لهما فظاهر أنها حينئذ محكية ولا تقبل إعراباً ، لأنها حينئذ بمنزلة أسماء الأصوات لا يقصد إلا صدورها فدلالاتها تشبه الدلالة العقلية فهي تدل على أن الناطق بها يهتئ السامع إلى ما يرد بعدها مثل سرد الأعداد الحسائية على من يراد منه أن يجمع حاصلها ،

(١) دَارَا بَجِرْدَ اسم بلدة بفارس مركبة من دَارَا اسم ملك . واب اسم الماء . وجرْد بمعنى بلد فهي بفتحات ثم جيم مكسورة .

أو يطرح ، أو يقسم ، فلا إعراب لها مع ما يليها ، ولا معنى للتقدير بالمؤلف من هذه الحروف إذ ليس ذلك الإعلام بمقصودٍ لظهوره وإنما المقصود ما يحصل عند تعدادها من التعريض لأن الذي يتهجى الحروف لمن ينافي حاله أن يقصد تعليمه يتعين من المقام أنه يقصد التعريض . وإذا قدرتها أسماء للسور أو للقرآن أو لله تعالى مقسما بها فقليل إن لها أحكاما مع ما يليها من الإعراب بعضها محتاج للتقدير الكثير ، فدع عنك الإطالة بها فإن الزمان قصير . وهاته الفواتح قرآن لا محالة ولكن اختلف في أنها آيات مستقلة والأظهر أنها ليست بآيات مستقلة بل هي أجزاء من الآيات الموالية لها على المختار من مذاهب جمهور القراء . وروى عن قراء الكوفة أن بعضها عدوه آيات مستقلة وبعضها لم يعدوه وجعلوه جزء آية مع ما يليه ، ولم يظهر وجه التفصيل حتى قال صاحب الكشاف إن هذا لا دخل للقياس فيه . والصحيح عن الكوفيين أن جميعها آيات وهو اللائق بأصحاب هذا القول إذ التفصيل تحكم ؛ لأن الدليل مفقود . والوجه عندي أنها آيات لأن لها دلالة تعريضية كناية إذ المقصود إظهار عجزهم أو نحو ذلك فهي تطابق مقتضى الحال مع ما يعقبها من الكلام ولا يشترط في دلالة الكلام على معنى كنانى أن يكون له معنى صريح بل تعتبر دلالة المطابقة في هذه الحروف تقديرية إن قلنا باشتراط ملازمة دلالة المطابقة لدلالة الالتزام . ويدل لإجراء السلف حكم أجزاء الآيات عليها أنهم يقرأونها إذا قرأوا الآية المتصلة بها ، ففي جامع الترمذى في كتاب التفسير في ذكر سبب نزول سورة الروم . فنزلت آلم غلبت الروم ، وفيه أيضا « نخرج أبو بكر الصديق يصيح في نواحي مكة آلم غلبت الروم » وفي سيرة ابن إسحاق من رواية ابن هشام عنه « فقرأ رسول الله على عتبة بن ربيعة رحم تنزيل من الرحمن الرحيم » حتى بلغ قوله « فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود » الحديث .

وعلى هذا الخلاف اختلف في أجزاء قراءتها في الصلاة عند الذين يكتفون في قراءة السورة مع الفاتحة بآية واحدة مثل أصحاب أبي حنيفة .

﴿ذَلِكَ أَلْكِتَابُ﴾

مبدأ كلام لا اتصال له في الإعراب بحروف ألم كما علمت مما تقدم على جميع الاحتمالات كما هو الأظهر . وقد جوز صاحب الكشاف على احتمال أن تكون حروف ألم مسوقة مساق التهجي لإظهار عجز المشركين عن الإتيان بمثل بعض القرآن ، أن يكون اسم الإشارة مشاراً به إلى ألم باعتباره حرفاً مقصوداً للتعجيز ، أى ذلك المعنى الحاصل من التهجي أى ذلك الحروف باعتبارها من جنس حروفكم هى الكتاب أى منها ترا كيبه فا أعجزكم عن معارضته ، فيكون ألم جملة مستقلة مسوقة للتعريض واسم الإشارة مبتدأ والكتاب خبراً . وعلى الأظهر تكون الإشارة إلى القرآن المعروف لديهم يومئذ ، واسم الإشارة مبتدأ والكتاب بدل وخبره ما بعده ، فالإشارة إلى الكتاب النازل بالفعل وهى السور المتقدمة على سورة البقرة ؛ لأن كل ما نزل من القرآن فهو المعبر عنه بأنه القرآن وينضم إليه ما يلحق به ، فيكون الكتاب على هذا الوجه أطلق حقيقة على ما كتب بالفعل ، ويكون قوله الكتاب على هذا الوجه خبراً عن اسم الإشارة ، ويجوز أن تكون الإشارة إلى جميع القرآن ما نزل منه وما سينزل لأن نزوله مترقب فهو حاضر في الأذهان فشبّه بالحاضر في العيان ، فالتعريف فيه للمهد التقديرى والإشارة إليه للحضور التقديرى فيكون قوله الكتاب حينئذ بدلاً أو بياناً من ذلك والخبر هو لا ريب فيه .

ويجوز الإتيان في مثل هذا باسم الإشارة الموضوع للقريب والموضوع للبعيد، قال الرضى ^(١) وُضِعَ اسم الإشارة للحضور والقرب لأنه للمشار إليه حساً ثم يصح أن يشار به إلى الغائب فيصح الإتيان بلفظ البعد لأن المحكى عنه غائب ، ويقال أن يذكر بلفظ الحاضر القريب فتقول جاءنى رجل فقلت لذلك الرجل وقلت لهذا الرجل ، وكذا يجوز لك في الكلام المسموع عن قريب أن تشير إليه بلفظ الغيبة والبعد كما تقول « والله وذلك قسم عظيم » لأن اللفظ زال سماعه فصار كالغائب ولكن الأغلب في هذا الإشارة بلفظ الحضور فتقول وهذا قسم عظيم اه ، أى الأكثر في مثله الإتيان باسم إشارة البعيد ويقال ذكره بلفظ الحاضر ، وعكس ذلك في الإشارة للقول . وابن مالك في التسهيل سوى بين الإتيان بالقريب والبعيد في الإشارة لكلام متقدم إذ قال : وقد يتعاقبان (أى اسم القريب والبعيد) مشاراً

(١) شرح كافية ابن الحاجب صفحة ٣٢ جزء ٢ طبع الآستانة .

بهما إلى ما ولياه أي من الكلام، ومثله شارحه بقوله تعالى بعد قصة عيسى « ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » ثم قال « إن هذا لهو القصص الحق » فأشار مرة بالبعيد ومرة بالتقريب والمشار إليه واحد، وكلام ابن مالك أوفق بالاستعمال إذ لا يكاد يحصر ماورد من الاستعمالين فدعوى الرضى قلة أن يذكر بلفظ الحاضر دعوى عريضة . وإذا كان كذلك كان حكم الإشارة إلى غائب غير كلام مثل الإشارة إلى الكلام في جواز الوجهين لكثرة كليهما أيضا، ففي القرآن « فوجد فيها رجلين يقتتلان هذا من شيعته وهذا من عدوه » فإذا كان الوجهان سواء كان ذلك الاستعمال مجالا لتسابق البلغاء ومراعاة مقتضيات الأحوال ، ونحن قد رأيناهم يتخيرون في مواقع الإتيان باسم الإشارة ما هو أشد مناسبة لذلك المقام فدلنا على أنهم يعرفون مخاطبتهم بأعراض لا قبل لتعرفها إلا إذا كان الاستعمال سواء في أصل اللغة ليكون الترجيح لأحد الاستعمالين لا على معنى مثل زيادة التنبيه في اسم الإشارة البعيد كما هنا ، وكما قال خُفاف بن نَدْبَةَ (١) :

أقول له والرمحُ يَطرُ مَتْنَه تأمل خُفَافًا إِنِّي أَنَا ذَلكَ (٢)
وقد يَؤِيُّ بالتقريب لإظهار قلة الأكرات كقول قيس بن الخَطِيمِ في الحماسة :
مَتَى يَأْتِ هَذَا المَوْتُ لَا يَلْفِ حَاجَةٌ لِنَفْسِي إِيلا قَدْ قَضَيْتُ قَضَاءَهَا

فلا جرم أن كانت الإشارة في الآية باستعمال اسم الإشارة للبعيد لإظهار رفعة شأن هذا القرآن لجعله بعيد المنزلة . وقد شاع في الكلام البليغ تمثيل الأمر الشريف بالشيء المرفوع

(١) خُفاف بضم الخاء وتخفيف الفاء هو خُفاف بن عُمرِ وأمه نَدْبَةُ أمة سوداء . وهي بفتح النون . وخُفاف أحد فرسان العرب وشعرائهم ممن لقب بالفُراب ، وأغربة العرب سُودَانُهُمْ وهم خمسة جاهليون ، وثمانية مسلمون ، فأما الجاهليون فهم : عنترة ، وخُفاف ، وأبو عُمرِ بن الحُباب ، وسُليمانُ بن السُّلَكة ، وهشام بن عُقبَةَ بنِ أَبِي مَعِيْطَ ، وخُفاف وهشام أدركا الإسلام وعُدا في الصحابة وشهد خُفاف فتح مكة وأبلى البلاء الحسن . وأما الأغربة المسلمون فهم : تَابِطُ شَرًّا ، والشَّنْفَرِيُّ - عَمْرُو بنِ بَرَّاقَةَ - وعبد الله بن حازم ، وعمرِ بن أبي عمير ، وهام بن مطرف ، ومنتشر بن وهب ، ومَطَرُ بنِ أَبِي أُوْفَى ، وحَاجِزُ بَجَاءِ ثم جيم ثم زاي معجمة غير منسوب . (٢) يَطرُ مَضَارِعَ أَطْرَ كَنَصْرٍ وَضَرْبٍ ، بمعنى أحنى وكسر قال طرفة : « وَأَطْرَ قَيْسِيَّ فَوْقَ صُلْبِ مُؤَيَّدٍ » .

في عزة المنال لأن الشيء النفيس عزيز على أهله فمن العادة أن يجعلوه في المرتفعات صوتاً له عن الدروس وتناول كثرة الأيدي والابتدال ، فالكتاب هنا لما ذكر في مقام التحدى بمعارضته بما دلت عليه حروف التهجى في آلم كان كالشيء العزيز المغال بالنسبة إلى تناولهم إياه بالمعارضة أو لأنه لصدق معانيه ونفع إرشاده بعيد عن يتناوله بهجر القول كقولهم « افتراه » وقولهم « أساطيرُ الأولين » . ولا يرد على هذا قوله « وهذا كتاب أنزلناه » فذلك للإشارة إلى كتاب بين يدي أهله لترغيبهم في العكوف عليه والاعتماظ بأوامره ونواهيهِ . ولعل صاحب الكشف بنى على مثل ما بنى عليه الرضى فلم يعدد « ذلك الكتاب » تنبيهاً على التعظيم أو الاعتبار ، فله در صاحب المفتاح إذ لم يُغفل ذلك فقال في مقتضيات تعريف المسند إليه بالإشارة « أو أن يقصد ببعده تعظيمه كما تقول في مقام التعظيم ذلك الفاضل وأولئك الفحول وكقوله عز وعلا « آلم ذلك الكتاب » ذهاباً إلى بعده درجةً » . وقوله « الكتاب » يجوز أن يكون بدلاً من اسم الإشارة لقصد بيان المشار إليه لعدم مشاهدته ، فالتعريف فيه إذن للعهد ، ويكون الخبر هو جملة لا ريب فيه ، ويجوز أن يكون الكتاب خبراً عن اسم الإشارة ويكون التعريف تعريف الجنس فتفيد الجملة قصر حقيقة الكتاب على القرآن بسبب تعريف الجزئين فهو إذن قصر ادّعاء ومعناه ذلك هو الكتاب الجامع لصفات الكمال في جنس الكتب بناء على أن غيره من الكتب إذا نسبت إليه كانت كالمفقود منها وصف الكتاب لعدم استكمالها جميع كالات الكتب ، وهذا التعريف قديمٌ عنه النحاة في تعداد معاني لام التعريف بمعنى الدلالة على الكمال فلا يرد أنه كيف يحصر الكتاب في أنه آلم أو في السورة أو نحو ذلك إذ ليس المقام مقام الحصر وإنما هو مقام التعريف لا غير ، ففائدة التعريف والإشارة ظاهرية وليس شيء من ذلك لغواً بحال وإن سبق لبعض الأوهام على بعض احتمال .

والكتاب فعّال بمعنى المكتوب إما مصدر كاتب المصوغ للمبالغة في الكتابة ، فإن المصدر يجيء بمعنى المفعول كالخلق ، وإما فعال بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملبوس وعماد بمعنى معمود به . واشتقاقه من كتب بمعنى جمع وضم لأن الكتاب تجمع أوراقه وحروفه ، فإن النبي صلى الله عليه وسلم أمر بكتابة كل ما ينزل من الوحي وجعل للوحي كتاباً ، وتسمية القرآن كتاباً إشارة إلى وجوب كتابته لحفظه . وكتابة القرآن فرض كفاية على المسلمين .

﴿ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ 2

حال من الكتاب أو خير أول أو ثان على ما مر قريبا . والريب الشك وأصل الريب القلق واضطراب النفس ، وريبُ الزمانِ وريبُ المنونِ نوايبُ ذلك، قال الله تعالى «تربص به ريب النون» ولما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب فصار حقيقة عرفية يقال رابه الشيء إذا شككته أى يجعل ما أوجب الشك في حاله فهو متمدد ، ويقال أرابه كذلك إذ الهمزة لم تكسبه تعدية زائدة فهو مثل لَحِقَ وَالْحَقُّ ، وَزَلَّه وَأَزَلَّه وقد قيل إن أراب أضعف من راب أراب بمعنى قرَّبه من أن يشك قاله أبو زيد، وعلى التفرقة بينهما قال بشار :

أخوك الذى إن ربه قال إنما أربت وإن عاتبته لان جانبه (٥)

وفي الحديث «دع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك» أى دع الفعل الذى يقربك من الشك في التحريم إلى فعل آخر لا يدخل عليك في فعله شك في أنه مباح . ولم يختلف متواتر القراء في فتح لا ريب نقيا للجنس على سبيل التنصيص وهو أبلغه لأنه لو رفع لاحتل نقي الفرد دون الجنس فإن كانت الإشارة بقوله «ذلك» إلى الحروف المجتمعة في الم على إرادة التعريض بالمتحدِّين وكان قوله «الكتاب» خبرا لاسم الإشارة على ما تقدم كان قوله لا ريب نقيا لريب خاص وهو الريب الذى يعرض في كون هذا الكتاب مؤلفا من حروف كلامهم فكيف عجزوا عن مثله، وكان نقي الجنس فيه حقيقة وليس بادعاء، فتكون جملة لا ريب منزلة منزلة التأكيد لفناد الإشارة في قوله «ذلك الكتاب» وعلى هذا الوجه يجوز أن يكون المجرور وهو قوله «فيه» متعلقا بريب على أنه ظرف لغو فيكون الوقف على قوله فيه، وهو مختار الجمهور على نحو قوله تعالى «وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه» وقوله «ربنا إنك جامع الناس ليوم لا ريب فيه» ويجوز أن يكون قوله فيه ظرفا مستقرا خبرا لقوله بعده «هدى للمتقين» ومعنى «في» هو الظرفية المجازية العرفية تشبيها لدلالة اللفظ باحتواء الظرف فيكون تحطئة للذين أعرضوا عن استماع القرآن فقالوا «لا تسمعوا لهذا القرآن» استنزالا لطائر نفورهم كأنه قيل هذا الكتاب مشتمل على شيء من الهدى فاسمعوا إليه ولذلك نكر (١) أى إن فعلت معه ما يوجب شك في مودتك راجع نفسه . وقال إنما قريني من الشك ولم أشك

فيه ، أى التمس لك العذر

الهدى أى فيه شئ من هدى على حد قول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي ذر « إنك امرؤ فيك جاهلية » ويكون خبر لا محذوفا لظهوره أى لا ريب موجود، وحذف الخبر مستعمل كثيرا في أمثاله نحو « قالوا لا ضير » وقول العرب لا بأس، وقول سعد بن مالك :

من صد عن نيرانها فأنا ابن قيس لا يرأخ

أى لا بقاء في ذلك ، وهو استعمال مجازى فيكون الوقف على قوله « لا ريب » وفي الكشف أن نافعا وعاصما وقفا على قوله ريب .

وإن كانت الإشارة بقوله « ذلك » إلى الكتاب باعتبار كونه كالحاضر المشاهد وكان قوله الكتاب بدلا من اسم الإشارة لبيانه فالمجورور من قوله « فيه » ظرف لغو متعلق برب وخبر لا محذوف على الطريقة الكثيرة في مثله ، والوقف على قوله فيه ، فيه معنى نفي وقوع الريب في الكتاب على هذا الوجه نفي الشك في أنه منزل من الله تعالى لأن المقصود خطاب المرتابين في صدق نسبتهم إلى الله تعالى وسيجيء خطابهم بقوله « وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله » فارتياهم واقع مشتهر، ولكن نزل ارتياهم منزلة العدم لأن في دلائل الأحوال ما لو تأملوه لزال ارتياهم فنزل ذلك الارتياح مع دلائل بطلانه منزلة العدم. قال صاحب المفتاح « ويقبلون القضية^(١) مع المنكر إذا كان معه ما إن تأمله ارتدع فيقولون لمنكر الإسلام: الإسلام حق وقوله عز وجل في حق القرآن لا ريب فيه - وكم من شق مراتب فيه - وارد « على هذا » فيكون المركب الدال على النفي المؤكد للريب مستعملا في معنى عدم الاعتداد بالريب لمسابهة حال المرتاب في وهن ريبه بحال من ليس بمرتاب أصلا على طريقة التمثيل .

ومن المفسرين من فسر قوله تعالى « لا ريب فيه » بمعنى أنه ليس فيه ما يوجب ارتياحا في صحته أى ليس فيه اضطراب ولا اختلاف فيكون الريب هنا مجازاً في سببه ويكون المجورور ظرفا مستقرا خبر (لا) فينظر إلى قوله تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا » أى أن القرآن لا يشتمل على كلام يوجب الريبة في أنه من عند الحق رب العالمين ، من كلام يناقض بعضه بعضا أو كلام يجافى الحقيقة والفضيلة أو

(١) أى قضية التأكيد للخبر الموجه إلى منكر مضمون الخبر .

يأمر بارتكاب الشر والفساد أو يصرف عن الأخلاق الفاضلة، وانتفاء ذلك عنه يقتضى أن ما يشتمل عليه القرآن إذا تدبر فيه التدبرُ وجده مفيدا اليقين بأنه من عند الله والآية هنا تحتمل المنين فلنجعلهما مقصودين منها على الأصل الذى أصلناه فى المقدمة التاسعة .

وهذا النفي ليس فيه ادعاء ولا تنزيل فهذا الوجه يعنى عن تنزيل الموجود منزلة المعدم .
 فيفيد التعريض بما بين يدى أهل الكتاب يومئذ من الكتب فإنها قد اضطربت أقوالها وتخالفت لما اعترها من التحريف وذلك لأن التصدى للأخبار بنفى الريب عن القرآن مع عدم وجود قائل بالريب فيما تضمنه أى ريب مستند لموجب ارتياب إذ قصرى ما قاله فيه أقوال مجمة مثل هذا سحر ، هذا أساطير الأولين ، يدل ذلك التحدى على أن المراد التعريض لا سيما بعد قوله « ذلك الكتاب » كما تقول لمن تكلم بعد قوم تكلموا فى مجلس وأنت ساكت : هذا الكلام صوابٌ تعرض بغيره .

وبهذا الوجه أيضا يتسنى اتحاد المعنى عند الوقف لدى من وقف على فيه ولدى من وقف على ريب ، لأنه إذا اعتبر الظرف غير خبر وكان الخبر محذوفاً أمكن الاستغناء عن هذا الظرف من هاته الجملة ، وقد ذكر الكشاف أن الظرف وهو قوله « فيه » لم يقدم على المسند إليه وهو ريب (أى على احتمال أن يكون خبراً عن اسم لا) كما قدم الظرف فى قوله « لا فيها غول » لأنه لو قدم الظرف هنا لقصد أن كتاباً آخر فيه الريب اه . يعنى لأن التقديم فى مثله يفيد الاختصاص فيكون مفيداً أن نفي الريب عنه مقصور عليه وأن غيره من الكتب فيه الريب وهو غير مقصود هنا . وليس المحصر فى قوله « لا ريب فيه » بمقصود لأن السياق خطاب للعرب المتحدّين بالقرآن وليسوا من أهل كتاب حتى يُرد عليهم . وإنما أريد أنهم لا عذر لهم فى إنكارهم أنه من عند الله إذ هم قد دُعوا إلى معارضته فمَجَزُوا . نعم يستفاد منه تعريض بأهل الكتاب الذين آزرُوا المشركين وشجعوهم على التكذيب به بأن القرآن لعلو شأنه بين نظرائه من الكتب ليس فيه ما يدعوا إلى الارتياب فى كونه منزلاً من الله إثارة للتدبر فيه هل يجدون ما يوجب الارتياب فيه وذلك يستطير جاثم إعجابهم بكتابتهم المبدل المحرف فإن الشك فى الحقائق رائد ظهورها . والفجر بالمستطير بين يدى طلوع الشمس بشير بسفورها . وقد بنى كلامه على أن الجملة الكيفية بالقصر فى حالة الإثبات لو دخل عليها نفي وهى بتلك الكيفية أفاد قصر النفي لا نفي القصر ، وأمثلة

صاحب المفتاح في تقديم المسند للاختصاص سوّى فيها بين ما جاء بالإثبات وما جاء بالنفي .
وعندى فيه نظر سأذكره عند قوله تعالى ، « ليس عليك هدام » . وحكم حركة هاء الضمير
أو سكونها مقررة في علم القراءات في قسم أصولها .

وقوله « هدى للمتقين » الهدى اسم مصدر الهدى ليس له نظير في لغة العرب
إلا سُرَى وتُقَى وُبَكَّى ولُنَى مصدر لنى في لغة قليلة . وفعله هدى هديا يتعدى إلى
المفعول الثانى بإلى وربما تعدى إليه بنفسه على طريقة الحذف المتوسع فيما تقدم في قوله تعالى
« اهدنا الصراط المستقيم » .

والهدى على التحقيق هو الدلالة التي من شأنها الإيصال إلى البغية وهذا هو الظاهر في
معناه لأن الأصل عدم الترادف فلا يكون هدى مرادفاً لدل ولأن المفهوم من الهدى الدلالة
الكاملة وهذا موافق للمعنى المنقول إليه الهدى في العرف الشرعى . وهو أسعد بقواعد
الأشعرى لأن التوفيق الذى هو الإيصال عند الأشعرى من خلق الله تعالى في قلب الموفق
فيناسب تفسير الهداية بما يصلح له ليكون الذى يهدى يوصل الهداية الشرعية . فالقرآن
هدى ووصفه بالمصدر للمبالغة أى هو هاد .

والهدى الشرعى هو الإرشاد إلى ما فيه صلاح العاجل الذى لا ينقض صلاح الآجل .
وأثر هذا الهدى هو الاهتداء فالمتقون يهتدون بهديه والمعاندون لا يهتدون لأنهم
لا يتدبرون ، وهذا معنى لا يختلف فيه وإنما اختلف المتكلمون في منشأ حصول الاهتداء
وهى مسألة لا حاجة إليها في فهم الآية . وتفصيل أنواع الهداية تقدم عند قوله تعالى « اهدنا
الصراط » . ومحل هدى إن كان هو صدر جملة أن يكون خبراً للمبتدأ محذوف هو ضمير
الكتاب فيكون المعنى الإخبار عن الكتاب بأنه الهدى وفيه من المبالغة في حصول
الهداية به ما يقتضيه الإخبار بالمصدر للإشارة إلى بلوغه الغاية في إرشاد الناس حتى كان
هو عين الهدى تنبيهها على رجحان هداها على هدى ما قبله من الكتب ، وإن كان الوقف
على قوله لا ريب وكان الظرف هو صدر الجملة الموالية وكان قوله هدى مبتدأ خبره الظرف
المتقدم قبله فيكون إخباراً بأن فيه هدى فالظرفية تدل على تمكن الهدى منه فيساوى ذلك
في الدلالة على التمكن الوجه المتقدم الذى هو الإخبار عنه بأنه عين الهدى .

والتقى من اتصف بالاتقاء وهو طلب الوقاية ، والوقاية الصيانة والحفظ من المكروه فالتقى هو الحذر المتطلب للنجاة من شيء مكروه مضر ، والمراد هنا المتقين الله، أى الذين هم خائفون غضبه واستعدوا لطلب مرضاته واستجابة طلبه فإذا قرئ عليهم القرآن استمعوا له وتدرأوا ما يدعو إليه فاهتدوا .

والتقوى الشرعية هي امتثال الأوامر واجتناب المنهيات من الكبائر وعدم الاسترسال على الصغائر ظاهرا وباطنا أى اتقاء ما جعل الله الاقتحام فيه موجبا غضبه وعقابه ، فالكبائر كلها متوعد فاعلمها بالمقاب دون اللمم .

والمراد من الهدى ومن المتقين فى الآية معناها اللغوى فالمراد أن القرآن من شأنه الإيصال إلى المطالب الخيرية وأن المستعدين للوصول به إليها هم المتقون أى هم الذين تجردوا عن المكابرة ونزهوا أنفسهم عن حضيض التقليد للمضلين وخشوا العاقبة وصانوا أنفسهم من خطر غضب الله هذا هو الظاهر ، والمراد بالمتقين المؤمنون الذين آمنوا بالله وبمحمد وتلقوا القرآن بقوة وعزم على العمل به كما استكشف عنهم الأوصاف الآتية فى قوله تعالى « الذين يؤمنون بالغيب - إلى قوله - من قبلك » .

وفى بيان كون القرآن هدى وكيفية صفة المتقى معان ثلاثة : الأول أن القرآن هدى فى زمن الحال لأن الوصف بالمصدر عوض عن الوصف باسم الفاعل وزمن الحال هو الأصل فى اسم الفاعل والمراد حال النطق . والمتقون هم المتقون فى الحال أيضا لأن اسم الفاعل حقيقة فى الحال كما قلنا، أى أن جميع من نزه نفسه وأعدّها لقبول الكمال يهديه هذا الكتاب ، أو يزيده هدى كقوله تعالى « والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم » . الثانى أنه هدى فى الماضى أى حصل به هدى أى بما نزل من الكتاب ، فيكون المراد من المتقين من كانت التقوى شعارهم أى أن الهدى ظهر أثره فيهم فاتقوا وعليه فيكون مدحا للكتاب بمشاهدة هديه وثناء على المؤمنين الذين اهتدوا به . وإطلاق المتقين على المتصفين بالتقوى فيما مضى ، وإن كان غير الغالب فى الوصف باسم الفاعل ، إطلاق يعتمد على قرينة سياق الثناء على الكتاب . الثالث أنه هدى فى المستقبل للذين سيتقون فى المستقبل وتعين عليه هنا قرينة الوصف بالمصدر فى « هدى » لأن المصدر لا يدل على زمان معين .

حصل من وصف الكتاب بالمصدر من وفرة المعانى ما لا يحصل ، لو وُصف باسم

الفاعل فقيل هادٍ للمتقين ، فهذا ثناء على القرآن وتنويه به وتخلص للثناء على المؤمنين الذين انتفعوا بهديه ، فالقرآن لم يزل ولن يزال هدى للمتقين ، فإن جميع أنواع هدايته نعت المتقين في سائر مراتب التقوى ، وفي سائر أزمائه وأزمانهم على حسب حرصهم ومبالغ علمهم واختلاف مطالبهم ، فمن منتفع بهديه في الدين . ومن منتفع في السياسة وتدير أمور الأمة . ومن منتفع به في الأخلاق والفضائل ، ومن منتفع به في التشريع والتفقه في الدين . وكل أولئك من المتقين وانتفاعهم به على حسب مبالغ تقواهم . وقد جعل أئمة الأصول الاجتهاد في الفقه من التقوى ، فاستدلوا على وجوب الاجتهاد بقوله تعالى « فاتقوا الله ما استطعتم » فإن قصرَ بأحد سميه عن كمال الانتفاع به ، فإنما ذلك لنقص فيه لا في الهداية ، ولا يزال أهل العلم والصلاح يتسابقون في التحصيل على أوفر ما يستطيعون من الاهتداء بالقرآن .

وتلتئم الجمل الأربع كمال الالتئام : فإن جملة « آلم » تسجيل لإعجاز القرآن وإحياء على عامة المشركين عجزم عن معارضته وهو مؤلف من حروف كلامهم وكفى بهذا نداء على تعنتهم .

وجملة « ذلك الكتاب » تنويه بشأنه وأنه بالغ حد الكمال في أحوال الكتب ، فذلك موجه إلى الخاصة من العقلاء أن يقول لهم هذا كتاب مؤلف من حروف كلامكم ، وهو بالغ حد الكمال من بين الكتب ، فكان ذلك مما يوفر دواعيكم على اتباعه والافتخار بأن منحتموه فإنكم تعدون أنفسكم أفضل الأمم ، فكيف لا تسرعون إلى متابعة كتاب نزل فيكم هو أفضل الكتب فوزان هذا وزان قوله تعالى « أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا - إلى قوله - ورحمة » ، وموجه إلى أهل الكتاب بإيقاظهم إلى أنه أفضل مما أتوه .

وجملة « لا ريب » إن كان الوقف على قوله « لا ريب » تعريض بكل المرتابين فيه من المشركين وأهل الكتاب أي أن الارتياب في هذا الكتاب نشأ عن المكابرة ، وأن لا ريب فإنه الكتاب الكامل ، وإن كان الوقف على قوله « فيه » كان تعريضا بأهل الكتاب في تملقهم بمحرف كتابيهم مع ما فيهما من مثار الريب والشك من الاضطراب الواضح الدال

على أنه من صنع الناس، قال تعالى « أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً » .

وقال في الكشف ثم لم تخل كل واحدة من هذه الأربع بعد أن نظمت هذا التنظيم السرى من نكتة ذات جزالة : ففي الأولى الحذف والرض إلى الغرض بألف وجه ، وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة ، وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف ، وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر - وهو الهدى - موضع الوصف وإرادته منكرًا والإيجاز في ذكر المتقين اه .

فالتقوى إذن بهذا المعنى هي أساس الخير ، وهي بالمعنى الشرعى الذى هو غاية المعنى اللغوى جماع الخيرات . قال ابن العربى لم يتكرر لفظ في القرآن مثلما تكرر لفظ التقوى اهتماماً بشأنها .

﴿ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ ﴾

يتعين أن يكون كلاماً متصلاً بقوله « للمتقين » على أنه صفة لإرداف صفتهم الإجمالية بتفصيل يعرف به المراد ، ويكون مع ذلك مبدأ استطراد لتصنيف أصناف الناس بحسب اختلاف أحوالهم في تلقى الكتاب المنوّه به إلى أربعة أصناف بعد أن كانوا قبل الهجرة صنفين ، فقد كانوا قبل الهجرة صنفاً مؤمنين وصنفاً كافرين مصارحين ، فزاد بعد الهجرة صنفان : هما المنافقون وأهل الكتاب ، فالشركون الصرحاء هم أعداء الإسلام الأولون ، والمنافقون ظهروا بالمدينة فاعتز بهم الأولون الذين تركهم المسلمون بدار الكفر ، وأهل الكتاب كانوا في شغل عن التصدىق لناواة الإسلام ، فلما أصبح الإسلام في المدينة بجوارهم أوجسوا خيفة فالتفتوا مع المنافقين وظاهروا المشركين . وقد أشير إلى أن المؤمنين المتقين فريقان : فريق هم المتقون الذين أسلموا ممن كانوا مشركين وكان القرآن هدى لهم بقرينة مقابلة هذا الموصول بالموصول الآخر المعطوف بقوله « والذين يؤمنون بما أنزل إليك الخ » فالثنى عليهم هنا هم الذين كانوا مشركين فسمعوا الدعوة الحمديّة فتدبروا في النجاة واتقوا عاقبة الشرك فآمنوا ، فالباعث الذى بعثهم على الإسلام هو التقوى دون الطمع أو التجربة ، فوائل بن حجر مثلاً لما جاء من اليمن راغباً في الإسلام هو من المتقين ، ومسيلمة حين وفد مع

بني حنيفة مضمرة العداء طامعا في الملك هو من غير المتقين . وفريق آخر يجيء ذكره بقوله «والذين يؤمنون بما أنزل إليك» الآيات . وقد أجريت هذه الصفات للثناء على الذين آمنوا بعد الإشراف بأن كان رائدهم إلى الإيمان هو التقوى والنظر في العاقبة ، ولذلك وصفهم بقوله يؤمنون بالغيب أي بعد أن كانوا يكفرون بالبعث والمعاد كما حكى عنهم القرآن في آيات كثيرة ، ولذلك اجتلبت في الإخبار عنهم بهذه الصلوات الثلاث صيغة المضارع الدالة على التجدد أيذانا بتجدد إيمانهم بالغيب وتجدد إقامتهم الصلاة والإتيان إذ لم يكونوا متصفين بذلك إلا بعد أن جاءهم هدى القرآن . وجوز صاحب الكشف كونه كلاما مستأنفا مبتدأ وكون «أولئك على هدى» خبره . وعندى أنه تجوز لما لا يليق ، إذ الاستئناف يقتضى الانتقال من غرض إلى آخر ، وهو المسمى بالاقتضاب وإنما يحسن في البلاغة إذا أشيع الغرض الأول وأفيض فيه حتى أوعب أو حتى خيفت سامة السامع ، وذلك موقع أما بعد أو كلمة هذا ونحوها ، وإلا كان تقصيرا من الخطيب والمتكلم لاسيما وأسلوب الكتاب أوسع من أسلوب الخطابة لأن الإطالة في أغراضه أمكن .

والغيب مصدر بمعنى الغيبة «ذلك ليعلم أنى لم أخنه بالغيب» «ليعلم الله من يخافه بالغيب»
وربما قالوا بظهر الغيب قال الخطيئة :

كيف الهجاء وما تنفك صالحة من آل لام بظهر الغيب تأتينى

وفي الحديث دعوة المؤمن لأخيه بظهر الغيب مستجابة . والمراد بالغيب مالا يدرك بالحواس مما أخبر الرسول صلى الله عليه وسلم صريحا بأنه واقع أو سيقع مثل وجود الله ، وصفاته ، ووجود الملائكة ، والشياطين ، وأشراف الساعة ، وما استأثر الله بعلمه . فإن فسر الغيب بالمصدر أى الغيبة كانت الباء للملابسة ظرفا مستقرا فالوصف تعريض بالمنافقين ، وإن فسر الغيب بالاسم وهو ما غاب عن الحس من العوالم العلوية والأخروية ، كانت الباء متعلقة بيؤمنون ، فالعنى حينئذ : الذين يؤمنون بما أخبر الرسول من غير عالم الشهادة كالإيمان بالملائكة والبعث والروح ونحو ذلك . وفي حديث الإيمان . «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره» . وهذه كلها من عوالم الغيب ، كان الوصف تعريضا بالمشركين الذين أنكروا البعث وقالوا «هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا حرقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد» فجَمَعَ هذا الوصف بالصراحة ثناء على المؤمنين ،

وبالتعريض ذمًا للمشركين بعدم الاهتداء بالكتاب ، وذمًا للمنافقين الذين يؤمنون بالظاهر وهم مبطنون الكفر ، وسيُعقَّب هذا التعريضُ بصريح وصفهم في قوله « إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم » الآيات . وقوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » . ويؤمنون معناه يصدقون ، وآمن مزِيدٌ آمِنٌ وهزته الزيادة دلت على التعدية ، فأصل آمِنٌ تعدية آمِنٌ ضد خاف فأمن معناه جعل غيره آمناً ثم أطلقوا آمِنٌ على معنى صدَّقَ ووَثِقَ حكى أبو زيد عن العرب « ما آمنتُ أنْ أجد صحابةً » يقوله المسافر إذا تأخر عن السفر ، فصار آمِنٌ بمعنى صدَّقَ على تقدير أنه آمِنٌ مُخْبِرَه من أن يُكذِّبَه ، أو على تقدير أنه آمِنٌ نفسه من أن تخاف من كذب الخبر مبالغة في أمن كأقدم على الشيء بمعنى تقدم إليه وعمد إليه ، ثم صار فعلاً قاصراً إما على مراعاة حذف المفعول لكثرة الاستعمال بحيث نزل الفعل منزلة اللازم ، وإما على مراعاة المبالغة المذكورة أى حصل له الأمان أى من الشك واضطراب النفس واطمأن لذلك لأن معنى الأمان والاطمئنان متقارب ، ثم إنهم يضمنون آمِنٌ معنى أقر فيقولون آمِنٌ بكذا أى أقر به كما في هذه الآية ، ويضمنونه معنى اطمأن فيقولون آمِنٌ له « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

ويجىء صلة الموصول فعلاً مضارعاً لإفادة أن إيمانهم مستمر متجدد كما علمت آتفاً ، أى لا يطرأ على إيمانهم شك ولا ريبية .

وخص بالذكر الإيمان بالغيب دون غيره من متعلقات الإيمان لأن الإيمان بالغيب أى ما غاب عن الحس هو الأصل في اعتقاد إمكان ما تخبر به الرسل عن وجود الله والعالم العلوى ، فإذا آمن به المرء تصدى لسماع دعوة الرسول وللنظر فيما يبليغه عن الله تعالى فسهل عليه إدراك الأدلة ، وأما مَنْ يعتقدُ أن ليس وراء عالم الماديات عالم آخر وهو ما وراء الطبيعة فقد راض نفسه على الإعراض عن الدعوة إلى الإيمان بوجود الله وعالم الآخرة كما كان حال الماديين وهم السموون بالدُّهريين الذين قالوا « ما يهلكنا إلا الدهر » وقريب من اعتقادهم اعتقاد المشركين ولذلك عبدوا الأصنام المجسمة ومعظم العرب كانوا يثبتون من الغيب وجود الخالق وبعضهم يثبت الملائكة ولا يؤمنون بسوى ذلك . والكلام على حقيقة الإيمان ليس هذا موضعه ويجىء عند قوله تعالى « وما هم بمؤمنين » .

﴿ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ ﴾

الإقامة مصدر أقام الذي هو معدى قام، عدى إليه بالهمزة الدالة على الجمل ، والإقامة جعلها قائمة ، مأخوذ من قامت السوق إذا نفقت وتداول الناس فيها البيع والشراء وقد دل على هذا التقدير تصريح بعض أهل اللسان بهذا المقدر. قال أيمن ابن خريم الانطري^(١) .

أقامت غزالة سوق الضراب لأهل العراقيين حولا قيطا

وأصل القيام في اللغة هو الانتصاب المضاد للجلوس والاضطجاع ، وإنما يقوم القائم لقصد عمل صعب لا يتأتى من قعود، فيقوم الخطيب ويقوم العامل ويقوم الصانع ويقوم الماشي فكان للقيام لوازم عرفية مأخوذة من عوارضه اللازمة ولذلك أطلق مجازا على النشاط في قولهم قام بالأمر، ومن أشهر استعمال هذا المجاز قولهم قامت السوق وقامت الحرب، وقالوا في ضده ركبت ونامت، ويفيد في كل ما يتعلق به معنى مناسبة لنشاطه المجازي وهو من قبيل المجاز المرسل وشاع فيها حتى ساوى الحقيقة فصارت كالحقائق ولذلك صح بناء المجاز الثاني والاستعارة عليها ، فإقامة الصلاة استعارة تبعية شبهت المواظبة على الصلوات والعناية بها بجعل الشيء قائما، وأحسب أن تمليق هذا الفعل بالصلاة من مصطلحات القرآن وقد جاء به القرآن في أوائل نزوله فقد ورد في سورة المزمل «وأقيموا الصلاة» وهي ثلاثة السور نزولا . وذكر صاحب الكشاف وجوها أخر بعيدة عن مساق الآية .

وقد عبر هنا بالمضارع كما وقع في قوله «يؤمنون» ليصلح ذلك للذين أقاموا الصلاة فيما مضى وهم الذين آمنوا من قبل نزول الآية ، والذين هم بصدد إقامة الصلاة وهم الذين يؤمنون عند نزول الآية، والذين سيهتدون إلى ذلك وهم الذين جاءوا من بعدهم إذ المضارع صالح لذلك كله لأن من فعل الصلاة في الماضي فهو يفعلها الآن وغداً ، ومن لم يفعلها فهو إما يفعلها الآن أو غداً وجميع أقسام هذا النوع جعل القرآن هدى لهم. وقد حصل من إفادة المضارع التجدد

(١) أيمن بن خريم بالهاء المعجمة المضمومة والراء المفتوحة من قصيدة يجرس أهل العراق على قتال الحوارج، ويذكر غزالة بنت طريف زوجة شبيب الخارجي كانت تولت قيادة الحوارج بعد قتل زوجها وحاربت الحجاج عاما كاملا ثم قتلت وأول القصيدة :

أبي الجبناء من أهل العراق على الله والناس إلا سُقوطا

تأكيد ما دل عليه مادة الإقامة من المواظبة والتكرار ليكون الثناء عليهم بالمواظبة على الصلاة أصرح .

والصلاة اسم جامد بوزن فَعَلَةٌ محرّك العين (صَلَوَةٌ) ورد هذا اللفظ في كلام العرب بمعنى الدعاء كقول الأعشى :

تقول بنتي وقد يَمَمْتُ مُرْتَحِلا ياربُّ جنبُّ أبي الأوصاب والوجعا
عليك مثل الذي صليتِ فاغتمضي جَفْنَا فَإِن لِّجَنبِ المِرءِ مضطجعا
وورد بمعنى العبادة في قول الأعشى :

يُرَاحُ من صَلواتِ المَلِكِ لكِ طَوْرًا سُجُودًا وَطَوْرًا جُورًا^(١)

فأما الصلاة المقصودة في الآية فهي العبادة المخصوصة المشتملة على قيام وقراءة وركوع وسجود وتسليم. قال ابن فارس كانت العرب في جاهليتها على إرث من إرث آبائهم في لغاتهم فلما جاء الله تعالى بالإسلام حالت أحوال ونقلت ألفاظ من مواضع إلى مواضع آخر زيادات ، ومما جاء في الشرع الصلاة وقد كانوا عرفوا الركوع والسجود وإن لم يكن على هاتاه الهيئة قال النابغة:

أَوْ دُرَّةٌ صَدْفِيَّةٌ غَوَّاصُهَا بَهَجٌ مَتَى يَرَهَا يُهَلُّ وَيَسْجُدُ^(٢)

وهذا وإن كان كذا فإن العرب لم تعرفه بمثل ما أتت به الشريعة من الأعداد والمواقيت اه « قلت لا شك أن العرب عرفوا الصلاة والسجود والركوع وقد أخبر الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام فقال « ربنا ليقيموا الصلاة » وقد كان بين ظهرانيهم اليهود يصلون أي يأتون عبادتهم بهيأة مخصوصة، وسموا كنيستهم صلاة، وكان بينهم النصارى وهم يصلون وقد قال النابغة في ذكر دفن النعمان بن الحارث الغساني :

فَأَب مُصَلُّوهُ بِمَعِينِ جَلِيَّةِ وَغَوْدِرِ بِالْجَوْلَانِ حَزْمٌ وَنَائِلُ^(٣)

(١) عائد إلى أَيُّبُلَى في قوله قبله : وما أَيُّبُلَى عَلَى هَيْكَلٍ بِنَاهُ وَصَلَّبَ فِيهِ وَصَارَا
وَالْأَيُّبُلَى الرَّاهِبُ .

(٢) يهل : أى يرفع صوته فرحا بما أتيج له ويسجد شكرا لله تعالى .

(٣) روى مصلووه بالصاد فقال في شرح ديوانه: إن معناه رجع الرهبان الذين صلوا عليه صلاة الجنائزة وروى بالضاد المعجمة ومعناه دافنوه ، أى رجع الذين أضلوه أى غيروه في الأرض . قال تعالى « وقالوا أننا ضللنا في الأرض إنما لنا لقي خلق جديد » وقوله بعين جلية : أى بتحقيق خبر موته لمن كان في شك من ذلك لشدة هول المصاب . والجولان: موضع دفن به .

على رواية مصلوه بصاد مهملة أراد المصلين عليه عند دفنه من القسس والرهبان، إذ قد كان منتصرا ومنه البيت السابق . وعرفوا السجود . قال النابغة :

أو درة صدفية غَوَّاصها بَهَجَ متى يَرَهَا يُهَلُّ ويسجدِ

وقد تردد أئمة اللغة في اشتقاق الصلاة، فقال قوم مشتقة من الصلا وهو عرق غليظ في وسط الظهر ويفترق عند عَجَبِ الذنب فيكتنفه فيقال حينئذ هما صَلَوَانٌ، ولما كان المصلي إذا انحنى للركوع ونحوه تحرك ذلك العرق اشتقت الصلاة منه كما يقولون أَفَّ من كذا إذا شمخ بأفقه لأنه يرفعه إذا اشماز وتماظم فهو من الاشتقاق من الجامد كقولهم استنوق الجمل وقولهم تنمر فلان ، وقولها « زَوْجِي إِذَا دَخَلَ فَهَدِّ وَإِذَا خَرَجَ أَسِدٌ »^(١) والذي دل على هذا الاشتقاق هنا عدم صلوحية غيره فلا يعد القول به ضعيفا لأجل قلة الاشتقاق من الجوامد كما توهمه السيد .

وإنما أطلقت على الدعاء لأنه يلازم الخشوع والانخفاض والتذلل، ثم اشتقوا من الصلاة التي هي اسم جامد صلي إذا فعل الصلاة واشتقوا صلي من الصلاة كما اشتقوا صلي الفرس إذا جاء معاقبا للمجلى في خيل الحلبة ، لأنه يجيء مزاحما له في السبق ، واضعا رأسه على صلا سابقه واشتقوا منه المصلي اسما للفرس الثاني في خيل الحلبة ، وهذا الرأي في اشتقاقها مقتضب من كلامهم وهو الذي يجب اعتماده إذ لم يصلح لأصل اشتقاقها غير ذلك . وما أورده الفخر في التفسير أن دعوى اشتقاقها من الصلوة يفضي إلى طعن عظيم في كون القرآن حجة لأن لفظ الصلاة من أشد الألفاظ شهرة، واشتقاقه من تحريك الصلوة من أبعاد الأشياء اشتهارا فيما بين أهل النقل ، فإذا جوزنا أنه خفي واندرس حتى لا يعرفه إلا الآحاد لجاز مثله في سائر الألفاظ فلا تقطع بأن مراد الله تعالى من هذه الألفاظ ما يتبادر منها إلى أفهامنا في زماننا هذا لاحتمال أنها كانت في زمن الرسول موضوعة لمعان آخر خفيت علينا اه يرده أنه لا مانع من أن يكون لفظ مشهور منقولا من معنى خفي لأن العبرة في الشيعوع بالاستعمال وأما الاشتقاق فبحث علمي ولهذا قال البيضاوي « واشتهارُ هذا اللفظ في المعنى الثاني مع عدم اشتهاره في الأول لا يقدر في نقله منه » .

(١) في حديث أم زرع .

ومما يؤيد أنها مشتقة من هذا كتابتها بالواو في المصاحف إذ لولا قصد الإشارة إلى ما اشتقت منه ما كان وجه لكتابتها بالواو وهم كتبوا الزكاة والربا والحياة بالواو إشارة إلى الأصل. وأما قول الكشاف وكتابتها بالواو على لفظ المفخم أى لغة تفخيم اللام يرد أن ذلك لم يصنع في غيرها من اللامات المفخمة .

ومصدر صلّى قياسه التصلية وهو قليل الورد في كلامهم. وزعم الجوهرى أنه لا يقال صلّى تصلية وتبعه الفيروز ابادى ، والحق أنه ورد بقلّة في ثقل ثعلب في أماليه .
وقد نقلت الصلاة في لسان الشرع إلى الخضوع بهيأة مخصوصة ودعاء مخصوص وقراءة وعدد . والقول بأن أصلها في اللغة الهيئة في الدعاء والخضوع هو أقرب إلى المعنى الشرعى وأوفق بقول القاضى أبى بكر ومن تابعه بنى الحقيقة الشرعية ، وأن الشرع لم يستعمل لفظاً إلا في حقيقته اللغوية بضميمة شروط لا يقبل إلا بها . وقالت المعتزلة الحقائق الشرعية موضوعة بوضع جديد وليست حقائق لغوية ولا مجازات . وقال صاحب الكشاف: الحقائق الشرعية مجازات لغوية اشتهرت في معان . والحق أن هاته الأفعال ترجع إلى أقسام موجودة في الحقائق الشرعية .

﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴾ 3

صلة ثالثة في وصف المتقين مما يحقق معنى التقوى وصدق الإيمان من بذل عزيز على النفس في مرضاة الله؛ لأن الإيمان لما كان مقره القلب ومترجمه اللسان كان محتاجاً إلى دلائل صدق صاحبه وهى عظام الأعمال، من ذلك التزام آثاره فى الغيبة الدالة عليه « الذين يؤمنون بالغيب » ومن ذلك ملازمة فعل الصلوات لأنها دليل على تذكر المؤمن من آمن به . ومن ذلك السخاء ببذل المال للفقراء امتثالاً لأمر الله بذلك .

والرزق ما يناله الإنسان من موجودات هذا العالم التى يسد بها ضروراته وحاجاته وينال بها مآلئمه ، فيطلق على كل ما يحصل به سد الحاجة فى الحياة من الأطعمة والأنعام والحيوان والشجر المثمر والثيراب وما يقتنى به ذلك من النقدين ، قال تعالى « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه . أى مما تركه الميت - وقال « الله يسطر الرزق لمن يشاء ويقدر وفرحوا بالحياة الدنيا » وقال فى قصة قارون - : « وآتيناه من الكنوز - إلى قوله -

ويكأن الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر» مرادا بالرزق كنوزُ قارون وقال «ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الأرض» وأشهرُ استعماله بحسب ما رأيتُ من كلام العرب وموارد القرآن أنه ما يحصل من ذلك للإنسان، وأما إطلاقه على ما يتناوله الحيوان من المرعى والماء فهو على المجاز، كما في قوله تعالى «وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها - وقوله - وجد عندنا رزقا - وقوله - لا يأتيكما طعام ترزقانه!»

والرزق شرعا عند أهل السنة كالرزق لغة إذ الأصل عدمُ النقل إلا لدليل، فيصدق اسم الرزق على الحلال والحرام لأن صفة الحل والحرمه غيرُ ملتفت إليها هنا فبيان الحلال من الحرام له مواقع أخرى ولا يقبل الله إلا طيبا وذلك يختلف باختلاف أحوال التشريع مثل الخمر والتجارة فيها قبلُ مُحرمها، بل المقصود أنهم ينفقون مما في أيديهم. وخلفت المعتزلة في ذلك في جملة فروع مسألة خلق الفاسد والشورور وتقديرها، ومسألة الرزق من المسائل التي جرت فيها المناظرة بين الأشاعرة والمعتزلة كمسألة الآجال، ومسألة السعر، وتمسك المعتزلة في مسألة الرزق بأدلة لا تنتج المطلوب.

والإتفاق إعطاء الرزق فيما يعود بالمنفعة على النفس والأهل والعيال ومن يُرغب في صلته أو التقرب لله بالنفع له من طعام أو لباس. وأريد به هنا بثه في نفع الفقراء وأهل الحاجة وتسيّد نوائب المسلمين بقرينة المدح واقتترانه بالإيمان والصلاة فلا شك أنه هنا خصلة من خصال الإيمان الكامل، وما هي إلا الإتفاق في سبيل الخير والمصالح العامة إذ لا يمدح أحد بإتفاقه على نفسه وعياله إذ ذلك مما تدعو إليه الجملة فلا يعتنى الدين بالتحريض عليه؛ فمن الإتفاق ما هو واجب وهو حق على صاحب الرزق، للقرابة وللحوايج من الأمة ونوائب الأمة كتجهيز الجيوش والزكاة، وبعضه محدد وبعضه تفرضه المصلحة الشرعية الضرورية أو الحاجة وذلك مفصل في تضايف الأحكام الشرعية في كتب الفقه، ومن الإتفاق تطوع وهو ما فيه نفع من دعا الدينُ إلى نفعه. وفي إسناده فعل رزقنا إلى ضمير الله تعالى وجعل مفعوله ضميرَ الذين يؤمنون تنبيه على أن ما يصير الرزق بسببه رزقا لصاحبه هو حق خاص له خوله الله إياه بحكم الشريعة على حسب الأسباب والوسائل التي يتقرر بها ملك الناس للأموال والأرزاق، وهو الوسائل المعتبرة في الشريعة التي اقتضت استحقات أصحابها واستشارهم بها بسبب الجهد مما عمله المرء بقوة بدنه التي لا مريّة في أنها حقه مثل انتزاع

الماء واحتطاب الحطب والصيد وجنى الثمار والتقاط ما لا ملك لأحد عليه ولا هو كائن في ملك أحد ، ومثل خدمته بقوته من حمل ثقل ومشى لقضاء شؤون من يؤجره وأنجbas للحراسة ، أو كان مما يصنع أشياء من مواد يملكها وله حق الانتفاع بها كالتخبز والنسج والتجبر وتطريق الحديد وتركيب الأطعمة وتصوير الآنية من طين الفخار ، أو كان مما أنتجه مثل الفرس والزرع والتوليد ، أو مما ابتكره بعقله مثل التعليم والاختراع والتأليف والطب والحمامة والقضاء ونحو ذلك من الوظائف والأعمال التي لنفع العامة أو الخاصة ، أو مما أعطاه إياه مالك رزق من هبات وهدايا ووصايا ، أو أذن بالتصرف كإحياء الموات ، أو كان مما ناله بالتعارض كالبيع والإيجارات والأكرية والشركات والممارسة ، أو مما صار إليه من مال انعدم صاحبه بكونه أحق الناس به كالإرث . وتملك اللقطة بعد التعريف الشروط ، وحق الخمس في الركا . فهذه وأمثالها مما شمله قول الله تعالى « مما رزقناهم » .

وليس لأحد ولا لمجموع الناس حق فيما جعله الله رزق الواحد منهم لأنه لا حق لأحد في مال لم يسع لا كتسابه بوسائله وقد جاءت هند بنت عقبة زوج أبي سفيان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت إن أبا سفيان رجل مسيئ فهل أنفق من الذي له عيالنا فقال لها « لا إلا بالمعروف » أى إلا ما هو معروف أنه تتصرف فيه الزوجة بما في بيتها مما وضعه الزوج في بيته لذلك دون مسارقة ولا خلسة .

وتقديم المجرور المعمول على عامله وهو ينفقون لمجرد الاهتمام بالرزق في عرف الناس فيكون في التقديم إيدان بأنهم ينفقون مع مال الرزق من العزة على النفس كقوله تعالى « ويطعمون الطعام على حبه » ، مع رعى فواصل الآيات على حرف النون ، وفي الإتيان بمن التي هى للتبويض إيماء إلى كون الإتفاق المطلوب شرعا هو إتفاق بعض المال لأن الشريعة لم تكلف الناس حرجا ، وهذا البعض يقل ويتوفر بحسب أحوال المنفقين . فالواجب منه ما قدرت الشريعة نُصَبَه ومقاديره من الزكاة وإتفاق الأزواج والأبناء والعبيد ، وما زاد على الواجب لا ينضبط تحديده وما زاد فهو خير ، ولم يشرع الإسلام وجوب تسليم المسلم ما ارتزقه واكتسبه إلى يد غيره . وإنما اختير ذكر هذه الصفات لهم دون غيرها لأنها أول ما شرع من الإسلام فكانت شعار المسلمين وهى الإيمان الكامل وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة فإنهما أقدم المشروعات وهما أختان في كثير من آيات القرآن ، ولأن هذه الصفات

هي دلائل إخلاص الإيمان لأن الإيمان في حال الغيبة عن المؤمنين وحال خويصة النفس أدل على اليقين والإخلاص حين ينتفي الخوف والطمع إن كان المراد ما غاب . أو لأن الإيمان بما لا يصل إليه الحس أدل دليل على قوة اليقين حتى إنه يتلقى من الشارع ما لا قبل للرأى فيه وشأن النفوس أن تنبو عن الإيمان به لأنها تميل إلى المحسوس فالإيمان به على علته دليل قوة اليقين بالمخبر وهو الرسول إن كان المراد من الغيب ما قابل الشهادة ، ولأن الصلاة كلفة بدنية في أوقات لا يتذكرها مقيمها أى محسن آداؤها إلا الذى امتلأ قلبه بذكر الله تعالى على ما فيها من الخضوع وإظهار العبودية ، ولأن الزكاة أداء المال وقد علم شح النفوس قال تعالى « وإذا مسه الخير منوعا » ولأن المؤمنين بعد الشرك كانوا محرومين منها في حال الشرك بخلاف أهل الكتاب فكان لذكرها تذكير بنعمة الإسلام .

﴿ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ

يُوقِنُونَ ﴾ 4

عطف على الذين يؤمنون بالغيب طائفة ثانية على الطائفة الأولى المعنية بقوله « الذين يؤمنون بالغيب » وهما معاً قسمان للمتقين ، فإنه بعد أن أخبر أن القرآن هدى للمتقين الذين آمنوا بعد الشرك وهم العرب من أهل مكة وغيرهم ووصفهم بالذين يؤمنون بالغيب لأنهم لم يكونوا يؤمنون به حين كانوا مشركين ، ذكر فريقاً آخر من المتقين وهم الذين آمنوا بما أنزل من الكتب الإلهية قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ثم آمنوا بمحمد ، وهؤلاء هم مؤمنو أهل الكتاب وهم يومئذ اليهود الذين كانوا كثيرين في المدينة وما حولها في قريظة والنضير وخيبر مثل عبد الله بن سلام ، وبعض النصارى مثل صهيب الرومى ودحية الكلبي ، وهم وإن شاركوا مسلمى العرب في الاهتمام بالقرآن والإيمان بالغيب وإقامة الصلاة فإن ذلك كان من صفاتهم قبل مجيء الإسلام فذكرت لهم خصلة أخرى زائدة على ما وُصف به المسلمون الأوّلون ، فلغايرة بين الفريقين هنا بالعموم والخصوص ، ولما كان قصد تخصيصهم بالذكر يستلزم عطفهم وكان العطف بدون تنبيه على أنهم فريق آخر يوم أن القرآن لا يهدى إلا الذين آمنوا بما أنزل من قبل لأن هذه خاتمة الصفات فهي مرادة فيظن أن الذين آمنوا عن شرك لا حظ لهم من هذا الثناء ، وكيف وفيهم من خيرة المؤمنين

من الصحابة وهم أشد اتقاءً واهتداءً إذ لم يكونوا أهل ترقب لبعثة رسول من قبل فاهتدأؤهم نشأ عن توفيق رباني ، دُفع هذا الإيهام بإعادة الوصول ليؤذن بأن هؤلاء فريق آخر غير الفريق الذي أجريت عليهم الصفات الثلاث الأولى ، وبذلك تبين أن المراد بأهل الصفات الثلاث الأولى هم الذين آمنوا بعد شرك لوجود المقابلة . ويكون الموصولان للعهد ، وعلم أن الذين يؤمنون بما أنزل من قبل هم أيضا ممن يؤمن بالغيب وقيم الصلاة وينفق لأن ذلك مما أنزل إلى النبي ، وفي التعبير بالمضارع من قوله يؤمنون بما أنزل إليك من إفادة التجدد مثل ما تقدم في نظائره لأن إيمانهم بالقرآن حدثَ جديدا ، وهذا كله تخصيص لهم بجزية يجب اعتبارها وإن كان التفاضل بعد ذلك بقوة الإيمان ورسوخه وشدة الاهتداء ، فأبو بكر وعمر أفضل من دحية وعبد الله بن سلام .

والإنزال جعل الشيء نازلا ، والنزول الانتقال من علو إلى سُفل وهو حقيقة في انتقال الذوات من علو ، ويطلق الإنزال ومادة اشتقاقه بوجه المجاز اللغوي على معان راجعة إلى تشبيه عمل بالنزول لاعتبار شرف ورفعة معنوية كما في قوله تعالى « قد أنزلنا عليكم لباسا » وقوله « وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج » لأن خلق الله وعطاءه يجعل كوصول الشيء من جهة علويا لشرفه ، وأما إطلاقه على بلوغ الوصف من الله إلى الأنبياء فهو إما مجاز عقلي بإسناد النزول إلى الوحي تبعا لنزول الملك مبلغه الذي يتصل بهذا العالم نازلا من العالم العلوي قال تعالى « نزل به الروح الأمين على قلبك » فإن الملك ملابس للكلام المأمور بتبليغه ، وإما مجاز لغوي بتشبيه المعاني التي تلقى إلى النبي بشيء وصل من مكان عال ، ووجه الشبه هو الارتفاع المعنوي لا سيما إذا كان الوحي كلاما سمعه الرسول كالقرآن وكما أنزل إلى موسى وكما وصف النبي صلى الله عليه وسلم بعض أحوال الوحي في الحديث الصحيح بقوله « وأحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس فيفصم عني وقد وعيت ما قال » وأما رؤيا النوم كرؤيا إبراهيم فلا تسمى إنزالا ، والمراد بما أنزل إلى النبي صلى الله عليه وسلم المقدار الذي تحقق نزوله من القرآن قبل نزول هذه الآية فإن الثناء على المهتدين إنما يكون بأنهم حصل منهم إيمان بما نزل لا توقع إيمانهم بما سينزل لأن ذلك لا يحتاج للذكر إذ من المعلوم أن الذي يؤمن بما أنزل يستمر إيمانه بكل ما ينزل على الرسول لأن العناد وعدم الأطمئنان إنما يكون في أول الأمر ، فإذا زال بالإيمان آمنوا من الارتداد « وكذلك الإيمان حين

تخالط بشاشته القلوب» . فالإيمان بما سينزل في المستقبل حاصل بفحوى الخطاب وهي الدلالة الأخروية في إيمانهم بما سينزل مراد من الكلام وليس مدلولاً للفظ الذي هو للماضي فلا حاجة إلى دعوى تغليب الماضي على المستقبل في قوله تعالى « بما أنزل » والمراد ما أنزل وما سينزل كما في الكشف .

وعدى الإنزال إلى لتضمينه معنى الوصف فالمُنزَل إليه غاية للنزول والأكثر والأصل أنه يُعدَّى بحرف على لأنه في معنى السقوط كقوله تعالى « نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ » وإذا أُريد أن الشيء استقر عند المنزل عليه وتمكن منه قال تعالى « وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْمَنِّ وَالسَّلْوَى » واختيار إحدى التعديتين تفنن في الكلام .

ثم إن فائدة الإتيان بالموصول هنا دون أن يقال والذين يؤمنون بك من أهل الكتاب الدلالة بالصلة على أن هؤلاء كانوا آمنوا بما ثبت نزوله من الله على رسالهم دون تخليط بتحريفات صدت قومهم عن الدخول في الإسلام ككون التوراة لا تقبل النسخ وأنه يجيء في آخر الزمان من عقب إسرائيل من يخلص بني إسرائيل من الأسر والعبودية ونحو ذلك من كل ما لم ينزل في الكتب السابقة، ولكنه من الموضوعات أو من فاسد التأويلات ففيه تعريض بفلاة اليهود والنصارى الذين صدّهم غلوهم في دينهم وقولهم على الله غير الحق عن اتباع النبي صلى الله عليه وسلم .

وقوله « وبالآخرة هم يوقنون » عطف صفة ثانية وهي ثبوت إيمانهم بالآخرة أى اعتقادهم بحياة ثانية بعد هذه الحياة، وإنما خص هذا الوصف بالذكر عند الثناء عليهم من بين بقية أوصافهم لأنه ملاك التقوى والخشية التي جعلوا موصوفين بها لأن هذه الأوصاف كلها جارية على ما أجمله الوصف بالمتقين فإن اليقين بدار الثواب والعقاب هو الذي يوجب الحذر والفكرة فيما ينجم النفس من العقاب وينعمها بالثواب وذلك الذي ساقهم إلى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم ولأن هذا الإيقان بالآخرة من ضرايا أهل الكتاب من العرب في عهد الجاهلية فإن المشركين لا يوقنون بحياة ثانية فهم دُهريون ، وأما ما يحكى عنهم من أنهم كانوا يربطون راحلة الميت عند قبره ويتركونها لاتأكل ولا تشرب حتى الموت ويؤمنون أنه إذا حيى ركبها فلا يحشر راجلا

ويسمونها البلية فذلك تخليط بين مزايم الشرك وما يتلقونه عن المتنصرين منهم بدون تأمل . والآخرة في اصطلاح القرآن هي الحياة الآخرة فإن الآخرة صفة تأنيث الآخر بالبد وكسر الحاء وهو الحاصل المتأخر عن شيء قبله في فعل أو حال ، وتأنيث وصف الآخرة منظور فيه إلى أن المراد إجراؤه على موصوف مؤنث اللفظ حُذِفَ لكثرة استعماله وصيرورته معلوما وهو يقدر بالحياة الآخرة مراعاة لضده وهو الحياة الدنيا أى القريبة بمعنى الحاضرة ، ولذلك يقال لها العاجلة ثم صارت الآخرة علما بالغلبة على الحياة الحاصلة بعد الموت وهي الحاصلة بعد البعث لإجراء الجزاء على الأعمال . فعنى «وبالآخرة هم يوقنون» أنهم يؤمنون بالبعث والحياة بعد الموت .

واليقين هو العلم بالشيء عن نظر واستدلال أو بعد شك سابق ولا يكون شك إلا في أمر ذى نظر فيكون أخص من الإيمان ومن العلم . واحتج الراغب لذلك بقوله تعالى «لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم» ولذلك لا يطلقون الإيقان على علم الله ولا على العلوم الضرورية وقيل هو العلم الذى لا يقبل الاحتمال وقد يطلق على الظن القوى إطلاقا عرفيا حيث لا يخاطر بالبال أنه ظن ويشتبه بالعلم الجازم فيكون مرادفا للإيمان والعلم .

فالتعبير عن إيمانهم بالآخرة بمادة الإيقان لأن هاته المادة ، تشعر بأنه علم حاصل عن تأمل وغوص الفكر في طريق الاستدلال لأن الآخرة لما كانت حياة غائبة عن المشاهدة غربية بحسب المتعارف وقد كثرت الشبه التي جرت المشركين والدهريين على نفيها وإحالتها ، كان الإيمان بها جديرا بمادة الإيقان بناء على أنه أخص من الإيمان ، فلا يثار يوقنون هنا خصوصية مناسبة لبلاغة القرآن ، والذين جعلوا الإيقان والإيمان مترادفين جعلوا ذكر الإيقان هنا لمجرد التفتن تجنبا لإعادة لفظ يؤمنون بعد قوله «والذين يؤمنون بما أنزل إليك» وفي قوله تعالى «وبالآخرة هم يوقنون» تقديم للمجرور الذى هو معمول يوقنون على عامله ، وهو تقديم لمجرد الاهتمام مع رعاية الفاصلة ، وأرى أن في هذا التقديم ثناء على هؤلاء بأنهم أيقنوا بأهم ما يوقن به المؤمن فليس التقديم بمفيد حصرا إذ لا يستقيم معنى الحصر هنا بأن يكون المعنى أنهم يوقنون بالآخرة دون غيرها ، وقد تكلف صاحب الكشاف وشارحوه لإفادة الحصر من هذا التقديم ويخرج الحصر عن تعلقه بذات المحصور فيه إلى تعلقه بأحواله وهذا غير معهود في الحصر .

وقوله « هم يوقنون » جيء بالسند إليه مقدما على السند الفعلي لإفادة تقوية الخبر إذ هو إيقان ثابت عندهم من قبل مجيء الإسلام على الإجمال، وإن كانت التوراة خالية عن تفصيله - والإنجيل أشار إلى حياة الروح . وتعرض كتابا حزقيال وأشعيا لذكره، وفي كلا التقديمين تعريض بالمشركين الدهريين ونداء على انحطاط عقيدتهم، وأما المتبعون للحنيفية في ظنهم مثل أمية بن أبي الصلت وزيد بن عمرو بن نُقيل فلم يلتفت إليهم لقلة عددهم أو لأنهم ملحقون بأهل الكتاب لأخذهم عنهم كثيرا من شرائعهم بعله أنها من شريعة إبراهيم عليه السلام .

﴿ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ ﴾

اسم الإشارة متوجه إلى المتقين الذين أجرى عليهم من الصفات ما تقدم، فكانوا فريقين. وأصل الإشارة أن تعود إلى ذات مشاهدة معينة إلا أن العرب قد يخرجون بها عن الأصل فتعود إلى ذات مستحضرة من الكلام بعد أن يذكر من صفاتها وأحوالها ما ينزلها منزلة الحاضر في ذهن المتكلم والسامع، فإن السامع إذا وعى تلك الصفات وكانت مهمة أو غريبة في خير أو ضده صار الموصوف بها كالشاهد، فالتكلم يبني على ذلك فيشير إليه كالحاضر المشاهد، فيؤتى بتلك الإشارة إلى أنه لا أوضح في تشخصه، ولا أغنى في مشاهدته من تعرف تلك الصفات، فتكفي الإشارة إليها، هذا أصل الاستعمال في إيراد الإشارة بعد ذكر صفات مع عدم حضور المشار إليه . ثم إنهم قد يُتبعون اسم الإشارة الوارد بعد تلك الأوصاف بأحكام فيدل ذلك على أن منشأ تلك الأحكام هو تلك الصفات المتقدمة على اسم الإشارة، لأنها لما كانت هي طريق الاستحضار كانت الإشارة لأهل تلك الصفات قائمة مقام الذوات المشار إليها . فكان أن الأحكام الواردة بعد أسماء الذوات تفيد أنها ثابتة للمسميات فكذلك الأحكام الواردة بعد ما هو للصفات تفيد أنها ثبتت للصفات، فكقوله أو أوائك على هدى من ربهم، بمنزلة أن يقول إن تلك الأوصاف هي سبب تمكّنهم من هدى ربهم بإيهم .

ونظيره قول حاتم الطائي :

ولله صُعلوكٌ يساور همّه ويمضي على الأحداث والدّهزٍ مُّقديما
فتى طلبات لا يرى الخمص ترُحة ولا شُبُمةً إن نالها عدّ مغنما

إلى أن قال :

فذلك إن يَهْلِكُ فحُسْنَى ثَنَاؤُهُ وإن عاش لم يَقُمد ضعيفا مذمما^(١)

فقوله « أولئك على هدى » جملة مستأنفة استئنافية بياناً لأن السامع إذا سمع ما تقدم من صفات الثناء عليهم ترقب فائدة تلك الأوصاف، واسم الإشارة هنا حل محل ذكر ضميرهم والإشارة أحسن منه وقعا لأنها تتضمن جميع أوصافهم المتقدمة فقد حققه التفتزاني في باب الفصل والوصل من الشرح المطول أن الاستئناف بذكر اسم الإشارة أبلغ من الاستئناف الذي يكون بإعادة اسم المستأنف عنه. وهذا التقدير أظهر معنى وأنسب بلاغة وأسعد باستعمال اسم الإشارة في مثل هاته المواقع، لأنه أظهر في كون الإشارة لقصد التنويه بتلك الصفات المشار إليها وبما يرد بعد اسم الإشارة من الحكم الناشئ عنها، وهذا لا يحصل إلا بجعل اسم الإشاة مبتدأ أول صدر جملة استئناف. فقوله « أولئك على هدى من ربهم » رجوع إلى الإخبار عنهم بأن القرآن هدى لهم والإتيان بحرف الاستعلاء تمثيلاً لالحلم بأن شبهت هيئة تمكنهم من الهدى وثباتهم عليه ومحاولتهم الزيادة به والسير في طريق الخيرات بهيئة الراكب في الاعتلاء على المركوب والتمكن من تصريفه والقدرة على إرضائه فشبهت حالتهم المنتزعة من متعدد بتلك الحالة المنتزعة من متعدد تشبيهاً ضمناً دل عليه حرف الاستعلاء لأن الاستعلاء أقوى أنواع تمكن شيء من شيء، ووجه جعلنا إياها مؤذنة بتقدير مركوب دون كرسى أو مسطبة مثلاً، لأن ذلك هو الذي تسبق إليه أفهامهم عند سماع ما يدل على الاستعلاء، إذ المركوب هو أكثر أنواع استعلائهم فهو الحاضر في أذهانهم، ولذلك تراهم حين يصرحون بالمشبه به أو يرمزون إليه ما يذكرون إلا المركوب وعلاقته، فيقولون جعل النواية مركبا وامتطى الجهل وفي المقامة « لما اقتعدتُ غارب الاغتراب » وقالوا في الأمثال ركب متن عمياء . تخبط خبط عشواء . وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل الغنوى :

فإن يكُ عامر قد قال جهلاً فإن مَطِيَّةَ الجَهْلِ الشبابُ

فتكون كلمة « على » هنا بعض المركب الدال على الحياة المشبه بها على وجه الإيجاز

(١) الصلوك - بضم الصاد - أصله الفقير، ويطلق على المتلصص لأن الفقر يدعو للتلصص عندهم لأنهم ما كانوا يرضون باكتساب يئاق الشجاعة ويكسب المذلة بالسرقة والسؤال. فحاتم يمدح الصلوك الذي لا يقتصر على التلصص بل يكون بشجاعته عدة لقومه عند الحاجة .

وأصله أولئك على مطية الهدى فهي تمثيلية تصريحية إلا أن المصرح به بعض المركب الدال لا جميعه . هكذا قرر كلام الكشاف فيها شارحوه والطبي ، والتحتاني والتفتراني والبيضاوي . وذهب القزويني في الكشف والسيد الجرجاني إلى أن الاستعارة في الآية تبعية مقيدة بأن شبه التمسك بالهدى عند المتقين بالتمسك من الدابة للراكب ، وسرى التشبيه إلى معنى الحرف وهو على ، وجوز السيد وجها ثالثا وهو أن يكون هنا استعارة مكنية مفردة بأن شبه الهدى بمركوب وحرف الاستعلاء قرينة على ذلك على طريقة السكاكي في رد التبعية للمكنية . ثم زاد الطبي والتفتراني فجعلوا في الآية استعارة تبعية مع التمثيلية قائلين إن مجيء كلمة على يعين أن يكون معناها مستعارا لما يماثله وهو التمسك فتكون هناك تبعية لا محالة .

وقد انتصر سعد الدين التفتراني لوجه التمثيلية وانتصر السيد الجرجاني لوجه التبعية . واشتد السيد في إنكار كونها تمثيلية ورآه جمعا بين متنافيين لأن انتزاع كل من طرفي التشبيه من أمور متعددة يستلزم تركبه من معان متعددة ، كيف ومتعلق معنى الحرف من المعاني المفردة كالاستعلاء هنا ؛ فإذا اعتبر التشبيه هنا مركبا استلزم أن لا يكون معنى على ومتعلق معناها مشبها به ولا مستعارا منه لا تبعا ولا أصالة ، وأطال في ذلك في حاشيته للكشاف وحاشيته على المطول كما أطال السعد في حاشية الكشاف وفي المطول ، وتراشقا سهام المناظرة الحادة . ونحن ندخل في الحكومة بين هذين العالمين بأنه لا نزاع بين الجميع أن في الآية تشبيه أشياء بأشياء على الجملة حاصلة من ثبوت الهدى للمعتقين ومن ثبوت الاستعلاء على المركوب غير أن اختلاف الفريقين هو في تعيين الطريقة الحاصل بها هذا التشبيه فالأكثرون يجعلونها طريقة التمثيلية بأن يكون تشبيه تلك الأشياء حاصلًا بالانتزاع والتركيب لهيئة ، والسيد يجعلها طريقة التبعية بأن يكون المشبه والمشبه به هما فردان من تلك الأشياء ويحصل العلم ببقية تلك الأشياء بواسطة تقييد الفردين المشبه والمشبه به ، ويجوز طريقة التمثيل وطريقة المكنية .

فينصرف النظر هنا إلى أي الطريقتين أرجح اعتبارا وأوفى في البلاغة مقدارا، وإلى أن الجمع بين طريقتي التمثيلية والتبعية هل يعد متناقضا في اعتبار القواعد البيانية كما زعمه السيد .
تقرر في علم البيان أن أهله أشد حرصا على اعتبار تشبيه الهيئة فلا يعدلون عنه إلى المفرد

مهما استقام اعتباره ولهذا قال الشيخ في دلائل الإعجاز عند ذكر بيت بشار :

كَأَنَّ مَثَارَ النَّقْعِ فَوْقَ رُؤُوسِنَا وَأَسْيَافِنَا لَيْلَ تَهَاوَى كَوَاكِبَهُ

« قصد تشبيه النقع والسيوف بالليل المهاوية كواكبه ، لا تشبيه النقع بالليل من جانب والسيوف بالكواكب من جانب ، ولذلك وجب الحكم بأن أسيافنا في حكم الصلة للمصدر (أى مثار) لثلايق في تشبيهه تفرق، فإن نصب الأسياف على أن الواو بمعنى مع لا على العطف ». إذا تقرر هذا تبين لديك أن للتشبيه التمثيل الحظ الأوفى عند أهل البلاغة ووجهه أن من أهم أغراض البلغاء وأولها باب التشبيه وهو أقدم فنونها، ولا شك أن التمثيل أخص أنواع التشبيه لأنه تشبيه هيئة بهيئة فهو أوقع في النفوس وأجلى للمعاني .

ونحن نجد اعتبار التمثيلية في الآية أرجح لأنها أوضح وأبلغ وأشهر وأسعد بكلام الكشاف، أما كونها أوضح فلأن تشبيه التمثيل منزوع واضح لا كافة فيه فيفيد تشبيه مجموع هيئة المتقين في اتصافهم بالهدى بهيئة الراكب الخ بخلاف طريقة التبعية فإنها لا تفيد إلا تشبيه التمكين بالاستعلاء ثم يستفاد ما عدا ذلك بالتقييد . وأما كونها أبلغ فلأن المقام لما سمح بكلا الاعتبارين باتفاق الفريقين لا جرم كان أولاهما بالاعتبار ما فيه خصوصيات أقوى وأعز . وأما كونها أشهر فلأن التمثيلية متفق عليها بخلاف التبعية . وأما كونه أسعد بكلام الكشاف فلأن ظاهر قوله «مَثَلٌ» أنه أراد التمثيل، لأن كلام مثله من أهل هذه الصناعة لا يخرج فيه اللفظة الاصطلاحية عن متعارف أهلها إلى أصل المعنى اللغوي .

فإذا صح أن التمثيلية أرجح فلننقل الكلام إلى تصحيح الجمع بينها وبين التبعية وهو المجال الثاني للخلاف بين العلامتين فالسعد والطيب يجوزان اعتبار التبعية مع التمثيلية في الآية والسيد يمنع ذلك كما علمتم ويقول إذا كان التشبيه منتزعا من متعدد فقد انتزع كل جزء في المشبه من جزئ المشبه به وهو معنى التركيب فكيف يعتبر بعض المشبه به مستعارا لبعض المشبه فينتقض التركيب . وهذا الدليل ناظر إلى قول أئمة البلاغة إن أصل مفردات المركب التمثيل أن تكون مستعملة في معانيها الحقيقية وإنما المجاز في جملة المركب أى في إطلاقه على الهيئة المشبهة، فكلام السيد وقوف عندها . ولكن التفتراني لم ير مانعا من اعتبار المجاز في بعض مفردات المركب التمثيلي إذا لم يكن فيه تكلف، ولعله يرى ذلك زيادة في خصوصيات إعجاز هذه الآية، ومن شأن البليغ أن لا يفيت ما يقتضيه الحال من الخصوصيات، وبهذا

تفاوتت البلقاء كما تقرر في مبحث تعريف البلاغة وحد الإعجاز هو الطرف الأعلى للبلاغة الجامع لأقصى الخصوصيات كما بيناه في موضعه وهو المختار فلما وجد في الهيئة الشبهة والهيئة المشبهة شيئا يصلحان لأن يشبه أحدهما بالآخر تشبيها مستقلا غير داخل في تشبيه الهيئة كان حق هذا المقام تشبيهه التمكن بالاستعلاء وهو تشبيهه بديع وأشير إليه بكلمة على وأما غير هذين من أجزاء الهيأتين فلما لم يحسن تشبيه شيء منها بآخر أنشئ التشبيه المفرد فيها إذ لا يحسن تشبيه التقي بخصوص الراكب ولا الهدى بالركوب فتكون « على » على هذا الوجه بعضا من مجاز المركب دليلا عليه باعتبار مجازا مفردا باعتبار آخر .

والذي أختاره في هذه الآية أن يكون قوله تعالى « أولئك على هدى » استعارة تمثيلية مكنية شبهت الحالة بالحالة وحذف لفظ المشبه به وهو المركب الدال على الركوب كأن يقال رَاكِبِينَ مطية الهدى وأبق ما يدل على المشبه وهو أولئك والهدى، ورمز للمركب الدال على المشبه به بشيء من لوازمه وهو لفظ (على) الدال على الركوب عرفا كما علمتم، فتكمل لنا في أقسام التمثيلية الأقسام الثلاثة : الاستعارة كما في الاستعارة المفردة فيكون التمثيل منه مجاز مرسل كاستعمال الخبر في التحسر ومنه استعارة مصرحة « نحو أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى » ومنه مكنية كما في الآية على رأينا ، ومنه تبعية كما في قول الحماسي :

وفارس في غمار الموت منغمس إذا تآلى على مكروهه صدقا

فإن منغمس تمثيل لهيئة إحاطة أسباب الموت به من كل جانب بهيئة من أحاطت به المياه المهلكة من كل جانب ولفظ منغمس تبعية لا محالة .

وإنما نكر هدى ولم يعرف باللام لمساواة التعريف والتنكير هنا إذ لو عُرف لكان التعريف تعريف الجنس فرجح التنكير تمهيدا لوصفه بأنه من عند ربهم، فهو معيار للهدى السابق في قوله هدى للمتقين مغايرة بالاعتبار إذ القصد التنويه هنا بشأن الهدى وتوسلا إلى إفادة تعظيم الهدى بقربنة مقام المدح وبذكر ما يدل على التمكن فتعين قصد التعظيم . فقوله من ربهم تنويه بهذا الهدى يقتضى تعظيمه وكل ذلك يرجع إلى تعظيم المتصفين بالتمكن منه .

وإنما وصف الهدى بأنه من ربهم للتنويه بذلك الهدى وتشريفه مع الإشارة بأنهم يحفل العناية من الله وكذلك إضافة الرب إليهم هي إضافة تعظيم لشأن المضاف إليه بالقربنة .

﴿ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾ ٥

مرجع الإشارة الثانية عين مرجع الأولى، ووجه تكرير اسم الإشارة التنبيه على أن كلتا الأثرين جدية بالاعتناء والتنويه، فلا تذكر إحداهما تبعا للأخرى بل تخص بجملة وإشارة خاصة ليكون اشتهاهم بذلك اشتها را بكلتا الجملتين وأنهم ممن يقال فيه كلا القولين .

ووجه العطف بالواو دون الفصل أن بين الجملتين توسطاً بين كالى الاتصال والاقطاع لأنك إن نظرت إلى اختلاف مفهومهما وزمن حصولهما فإن مفهوم إحداهما وهو الهدى حاصل فى الدنيا ومفهوم الأخرى وهو الفلاح حاصل فى الآخرة كاتنا منقطعتين . وإن نظرت إلى تسبب مفهوم إحداهما عن مفهوم الأخرى ، وكون كل منهما مقصودا بالوصف كاتنا متصلتين ، فكان التعارض بين كالى الاتصال والاقطاع منزلاً إياهما منزلة المتوسطتين ، كذا قرر شراح الكشاف ومعلوم أن حالة التوسط تقتضى العطف كما تقرر فى علم المعانى ، وتعليه عندى أنه لما تعارض المقتضيان تعين العطف لأنه الأصل فى ذكر الجمل بعضها بعد بعض .

وقوله «هم المفلحون» الضمير للفصل، والتعريف فى المفلحون للجنس وهو الأظهر إذ لا معهود هنا بحسب ظاهر الحال، بل المقصود إفادة أن هؤلاء مفلحون، وتعريف المسند بلام الجنس إذا حمل على مسند إليه معرف أفاد الاختصاص فىكون ضمير الفصل لمجرد تأكيد النسبة ، أى تأكيداً للاختصاص . فأما إذا كان التعريف للجنس وهو الظاهر فتعريف المسند إليه مع المسند من شأنه إفادة الاختصاص غالباً لكنه هنا مجرد عن إفادة الاختصاص الحقيقى ، ومفيد شيئاً من الاهتمام بالخبر، فلذلك جلب له التعريف دون التنكير وهذا مثله عبد القاهر بقولهم: هو البطل الحامى . أى إذا سمعت بالبطل الحامى وأحطت به خبراً فهو فلان .

وإليه أشار فى الكشاف هنا بقوله «أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين وتحققوا ما هم وتصوروا بصورتهم الحقيقية فهم هم» والسكاكى لم يتابع الشيخين على هذا فعدل عنه فى المفتاح والله دره .

والفلاح: الفوز وصلاح الحال، فيكون في أحوال الدنيا وأحوال الآخرة، والمراد به في اصطلاح الدين الفوز بالنجاة من العذاب في الآخرة. والفعل منه ، أفلح أى صار ذا فلاح، وإنما اشتق منه الفعل بواسطة الهمزة الدالة على الصيرورة لأنه لا يقع حدثاً قائماً بالذات بل هو جنس تحف أفراده بمن قدرت له - قال في الكشاف: انظر كيف كرر الله عز وجل التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناهه أحد على طرق شتى وهى ذكر اسم الإشارة وتكريره وتعريف الفلاحين ، وتوسيط ضمير الفصل بينه وبين أولئك ليصرك مراتبهم ويرغبك في طلب ما طلبوا وينشطك لتقديم ما قدموا .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ ﴾

هذا انتقال من الثناء على الكتاب ومتقلديه ووصف هديه وأثر ذلك الهدى في الذين اهتموا به والثناء عليهم الراجع إلى الثناء على الكتاب لما كان الثناء إنما يظهر إذا تحققت آثار الصفة التي استحق بها الثناء ، ولما كان الشيء قد يقدر بضده انتقل إلى الكلام على الذين لا يحصل لهم الاهتداء بهذا الكتاب ، وسجل أن حرمانهم من الاهتداء بهديه إنما كان من خبث أنفسهم إذ نبوا بها عن ذلك، فما كانوا من الذين يفكرون في عاقبة أمورهم ويحذرون من سوء العواقب فلم يكونوا من المتقين ، وكان سواء عندهم الإنذار وعدمه فلم يتلقوا الإنذار بالتأمل بل كان سواء والعدم عندهم ، وقد قرنت الآيات فريقين فريقاً أضمر الكفر وأعلنه وهم من المشركين كما هو غالب اصطلاح القرآن في لفظ الذين كفروا وفريقاً أظهر الإيمان وهو مخادع وهم المنافقون المشار إليهم بقوله تعالى «ومن الناس من يقول آمناً». وإنما قطعت هاته الجملة عن التي قبلها لأن بينهما كمال الانقطاع إذ أجل السابقة لذكر الهدى والمهتدين، وهذه لذكر الضالين فبينهما الانقطاع لأجل التضاد ، ويعلم أن هؤلاء قسم مضاد للقسمين المذكورين قبله من سياق المقابلة . وتصدير الجملة بحرف التأكيد إما لمجرد الاهتمام بالخبر وغرابته دون رد الإنكار أو الشك؛ لأن الخطاب للنبي صلى الله عليه و للامة وهو خطاب أنف بحيث لم يسبق شك في وقوعه ، ووجبى إن للاهتمام كثير في الكلام وهو في القرآن كثير . وقد تكون إن هنا لرد الشك تحريماً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر؛ لأن حرص النبي صلى الله عليه وسلم على هداية الكافرين تجعله لا يقطع الرجاء

في نفع الإنذار لهم وحاله كحال من شك في نفع الإنذار، أو لأن السامعين لما أجرى على الكتاب من الثناء ببلوغه الدرجة القصوى في الهداية يطمئنونهم أن تؤثر هدايته في الكافرين المرضى وتجعلهم كالذين يشكون في أن يكون الإنذار وعدمه سواء فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر ونزل غير الشاك منزلة الشاك . وقد نقل عن المبرد أن إن لا تأتي لرد الإنكار بل لرد الشك .

وقد تبين أن الذين كفروا المذكورين هنا هم فريق من المشركين الذين هم مأیوس من إيمانهم ، فالإتيان في ذكرهم بالتعريف بالوصول إما أن يكون لتعريف العهد مراداً منه قوم معهودون كأبي جهل والوليد بن المغيرة وأضرابهم من رؤوس الشرك وزعماء العناد دون من كان مشركاً في أيام نزول هذه الآية ثم من آمن بعد مثل أبي سفيان بن حرب وغيره من مُسلمة الفتح وإما أن يكون الوصول لتعريف الجنس المفيد للاستفراق على أن المراد من الكفر أبلغ أنواعه بقرينة قوله « لا يؤمنون » فيكون عاماً مخصوصاً بالحس لمشاهدة من آمن منهم أو يكون عاماً مراداً به الخصوص بالقرينة وهذان الوجهان هما اللذان اقتصر عليهما المحققون من المفسرين وهما ناظران إلى أن الله أخبر عن هؤلاء بأنهم لا يؤمنون فتعني أن يكونوا ممن تبين بعد أنه مات على الكفر . ومن المفسرين من تأول قوله تعالى « الذين كفروا » على معنى الذين قضى عليهم بالكفر والشقاء ونظره بقوله تعالى « إن الذين حقت عليهم كلمات ربك لا يؤمنون » وهو تأويل بعيد من اللفظ وشتان بينه وبين تنظيره . ومن المفسرين من حمل « الذين كفروا » على رؤساء اليهود مثل حي بن أخطب وأبي رافع يعني بناء على أن السورة نزلت في المدينة وليس فيها من الكافرين سوى اليهود والمنافقين وهذا بعيد من عادة القرآن وإعراض عن السياق المقصود منه ذكر من حرم من هدى القرآن في مقابلة من حصل لهم الاهتداء به ، وأياً ما كان فالعنى عند الجميع أن فريقاً خاصاً من الكفار لا يرجى إيمانهم وهم الذين حتم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وروى ذلك عن ابن عباس والمقصود من ذلك أن عدم اهتدائهم بالقرآن كان لعدم قابليتهم لا لنقص في دلالة القرآن على الخير وهديه إليه .

والكفر- بالضم- إخفاء النعمة، وبالفتح : الستر مطلقاً وهو مشتق من كفر إذا ستر . ولما كان إنكار الخالق أو إنكار كماله أو إنكار ما جاءت به رسله ضرباً من كفران نعمته على

جأدها ، أطلق عليه اسم الكفر وغب استعماله فى هذأ المعنى. وهو فى الشرع إنكار ما دلت عليه الأدلة القاطعة وتناقضته جمیع الشرائع الصحیحة الماضية حتى علمه البشر وتوجهت عقولهم إلى البحث عنه ونصبت علیه الأدلة كوحداية الله تعالى ووجوده ولذلك عد أهل الشرك فىما بین الفترة كفارا . وإنكار ما علم بالضرورة بحىء النبىء محمد صلى الله علیه وسلم به ودعوته إليه وعده فى أصول الإسلام أو المكابرة فى الاعتراف بذلك ولو مع اعتقاد صدقه ولذلك عبر بالإنكار دون التكذیب . ویلحق بالكفر فى إجراء أحكام الكفر علیه كل قول أو فعل لا یجترى علیه مؤمن مصدق بحیث یدل على قلة اکثرات فاعله بالإیمان وعلى إضماره الطعن فى الدین وتوسله بذلك إلى تقض أصوله وإهاتته بوجه لا یقبل التأویل الظاهر وفى هذا النوع الأخير مجال لاجتهاد الفقهاء وفتاوى أساطین العلماء إثباتا وتقیا بحسب مبلغ دلالة القول والفعل على طعن أو شك . ومن اعتبر الأعمال أو بعضها المعین فى الإیمان اعتبر فحدها أو فقد بعضها المعین فى الكفر .

قال القاضى أبوبكر الباقلانى: القول عندى أن الكفر بالله هو الجهل بوجوده والإیمان بالله هو العلم بوجوده فالكفر لا یكون إلا بأحد ثلاثة أمور أحدها الجهل بالله تعالى . الثانى أن یأتى بفعل أو قول أخبر الله ورسوله أو أجمع المؤمنون على أنه لا یكون إلا من كافر كالسجود للصنم . الثالث أن یكون له قول أو فعل لا یمكن معه العلم بالله تعالى . ونقل ابن راشد فى الفائق عن الأشعری رحمه الله أن الكفر خصلة واحدة . قال القرافى فى الفرق ٢٤١ أصل الكفر هو انتهاك خاص لحمة الربوبية ویكون بالجهل بالله وبصفاته أو بالجرأة علیه وهذا النوع هو المجال الصعب لأن جمیع المعاصى جرأة على الله .

وقوله «سواء علیهم أنذرتهم أم لم تنذرهم» خبر إن الذین كفروا وسواء اسم بمعنى الاستواء فهو اسم مصدر دل على ذلك لزوم إفراده وتذكیره مع اختلاف موصوفاته ونخبراته فإذا أخبر به أو وصف كان ذلك كالمصدر فى أن المراد به معنى اسم الفاعل لقصد المبالغة . وقد قيل إن سواء اسم بمعنى المثل فىكون التزام إفراده وتذكیره لأن المثلية لا تتعدد ، وإن تعدد موصوفها تقول هم رجال سواء لزيد بمعنى مثل لزيد . وإنما عدى سواء بعلی هنا وفى غیر موضع ولم یعلق بعند ونحوها مع أنه المقصود من الاستعلاء فى مثله ، للإشارة إلى تمكن الاستواء عند المتكلم وأنه لا مصرف له عنه ولا تردد له فىه فالعنى سواء عندهم الإنذار وعنده .

واعلم أن للعرب في سواء استمالين : أحدهما أن يأتوا بسواء على أصل وضعه من الدلالة على معنى التساوى في وصف بين متعدد فيقع معه « سواء » ما يدل على متعدد نحو ضمير الجمع في قوله تعالى « فهم فيه سواء » ونحو العطف في قول ثبينة :

سواء علينا يا جميل بن معمر إذا مت بأساء الحياة ولينها

ويجوز إعرابه على ما يقتضيه موقعه من التركيب ؛ وثانيهما أن يقع مع همزة التسوية وما هي إلا همزة استفهام كثر وقوعها بعد كلمة « سواء » ومعها (أم) العاطفة التي تسمى المتصلة كقوله تعالى « سواء علينا أجزعنا أم صبرنا » وهذا أكثر استعمالها وتردد النحاة في إعرابه وأظهر ما قالوه وأسلمه أن (سواء) خبر مقدم وأن الفعل الواقع بعده مقترنا بالهمزة في تأويل مبتدأ لأنه صار بمنزلة المصدر إذ تجرد عن النسبة وعن الزمان، فالتقدير في الآية سواء عليهم إنذارك وعدمه .

وأظهر عندي مما قالوه أن المبتدأ بعد (سواء) مقدر يدل عليه الاستفهام الواقع معه وأن التقدير سواء جواب « أنذرتهم أم لم تنذرهم » وهذا يجزى على نحو قول القائل علمت أزيد قائم إذ تقديره علمت جواب هذا السؤال ، ولك أن تجعل (سواء) مبتدأ رافعاً لفاعل سد مسد الخبر لأن (سواء) في معنى مستوفى فهو في قوة اسم الفاعل فيرفع فاعلاً ساداً مسد خبر المبتدأ وجواب مثل هذا الاستفهام لما كان واحداً من أمرين كان الإخبار باستوائيهما عند الخبير مشيراً إلى أمرين متساويين ولأجل كون الأصل في خبره الأفراد كان الفعل بعد سواء مؤولاً بمصدر ووجه الألفية فيه أن هذين الأمرين خلفاء الاستواء بينهما حتى ليسأل السائلون أفعل فلان كذا وكذا فيقال إن الأمرين سواء في عدم الاكتراث بهما وعدم تطلب الجواب على الاستفهام من أحدهما فيكون قوله تعالى « سواء عليهم أنذرتهم » مشيراً إلى أن الناس لتعجبهم في دوام الكفار على كفرهم مع ما جاءهم من الآيات بحيث يسأل السائلون أنذرتهم النبي أم لم ينذرهم متيقنين أنه لو أنذرهم لما ترددوا في الإيمان فقييل إنهم سواء عليهم جواب تساؤل الناس عن إحدى الأمرين ، وبهذا اتفق جميع التكلفات التي فرضها النحاة هنا ونبرأ مماورد عليها من الأبحاث ككون الهمزة خارجة عن معنى الاستفهام ، وكيف يصح عمل ما بعد الاستفهام فيما قبله إذا أعرب سواء خبراً والفعل بعد الهمزة مبتدأ مجرداً عن الزمان ، وككون الفعل مراداً منه مجرد الحدث ، وكدعوى كون الهمزة في التسوية مجازاً بملاقاة

اللزوم ، وكون أم بمعنى الواو ليكون الكلام لشيئين لأحد شيئين ونحو ذلك ، ولا يحتاج إلى تكلف الجواب عن الإيراد الذي أورد على جمل الهمزة بمعنى سواء إذ يؤول إلى معنى استوى الإنذار وعدمه عندهم سواء فيكون تكراراً خالياً من الفائدة فيجاب بما نقل عن صاحب الكشاف أنه قال معناه أن الإنذار وعدمه المستويين في علم المخاطب هما مستويان في عدم النفع ، فاختلفت جهة المساواة كما نقله التفتراني في شرح الكشاف .

ويتعين إعراب سواء في مثله مبتدأ والخبر محذوف دل عليه الاستفهام تقديره جواب هذا الاستفهام فسواء في الآية مبتدأ ثان والجملة خبر الذين كفروا . ودع عنك كل ما خاض فيه الكاتبون على الكشاف ، وحرف (على) الذي يلزم كلمة سواء غالباً هو للاستعلاء المجازي المراد به التمكن أى إن هذا الاستواء متمكن منهم لا يزول عن نفوسهم ولذلك قد يجيء بعض الظروف في موضع على مع كلمة سواء مثل عند ، ولدى ، قال أبو الشغب العبسي (١) .

لا تَعْدِلِي فِي جُنْدُجٍ إِنْ جُنْدُجًا وَلَيْتَ كِفْرَيْنٍ لَدَيْ سِوَاءٍ
وسياتى تحقيق لنظير هذا التركيب عند قوله تعالى في سورة الأعراف « سواء عليكم أَدْعَوْتُهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ » ، وقرأ ابن كثير « أُنذَرْتَهُمْ » بهمزتين أولهما محققة والثانية مسهلة . وقرأ قالون عن نافع وورش عنه في رواية البغداديين وأبو عمرو وأبو جعفر كذلك مع إدخال ألف بين الهمزتين ، وكلمات القرائتين لغة حجازية . وقرأه حمزة وعاصم والكسائي بتحقيق الهمزتين وهى لغة تميم . وروى أهل مصر عن ورش إبدال الهمزة الثانية ألفاً . قال الزمخشري وهو لحن ، وهذا يضعف رواية المصريين عن ورش ، وهذا اختلاف في كيفية الأداء فلا ينافى التواتر .

﴿ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ ،

الأظهر أن هاته الجملة مسوقة لتقرير معنى الجملة التي قبلها وهى « سواء عليهم أُنذَرْتَهُمْ » الخ فلك أن تجعلها خبراً ثانياً عن إِنْ واستفادة التأكيد من السياق ولك أن

(١) هو من شعراء ديوان الحماسة إلا أن هذا الشعر في ديوان الحماسة غير منسوب في غالب النسخ ، وفي

بعضها منسوب لأبي الشغب وهو بفتح الشين وسكون الهمزة العجمتين ، اسمه عكرشة بن أربد ، شاعر مقل من شعراء العصر الأموي .

تجعلها تأكيداً وعلى الوجهين فقد فصلت إما جوازاً على الأول وإما وجوباً على الثاني، وقد فرضوا في إعرابها وجوهاً أخرى لا نكثر بها لضعفها، وقد جوز في الكشف جعل جملة «سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذروهم» اعتراضاً لجملة «لا يؤمنون» وهو مرجوح لم يرتضه السعد والسيد، إذ ليس محل الإخبار هو لا يؤمنون وإنما المهم أن يخبر عنهم باستواء الإنذار وعدمه عندهم، فإن في ذلك نداء على مكابرتهم وغباوتهم، وعذراً للنبي صلى الله عليه وسلم في الحرص على إيمانهم، وتسجيلاً بأن من لم يفتح سمعه وقلبه لتلقى الحق والرشاد لا ينفع فيه حرص ولا ارتياد، وهذا وإن كان يحصل على تقديره جعل لا يؤمنون خبراً إلا أن التصود من الكلام هو الأولى بالإخبار، ولأنه يصير الخبر غير معتبر إذ يصير بمثابة أن يقال إن الذين كفروا لا يؤمنون، فقد علم أنهم كفروا فعدم إيمانهم حاصل، وإن كان المراد من لا يؤمنون استمرار الكفر في المستقبل إلا أنه خبر غريب بخلاف ما إذا جعل تفسيراً للخبر.

وقد احتج بهاته الآية الذين قالوا بوقوع التكليف بما لا يطاق احتجاجاً على الجملة إذ مسألة التكليف بما لا يطاق بقيت زماناً غير محررة، وكان كل من لاح له فيها دليل استدلل به، وكان التعبير عنها بعبارة فمنهم من يمتنعونها التكليف بالمحال، ومنهم من يعبر بالتكليف بما ليس بمقدور، ومنهم من يعبر بالتكليف بما لا يطاق، ثم إنهم ينظرون مرة للاستحالة الذاتية العقلية، ومرة للذاتية العادية، ومرة للعرضية، ومرة للمشقة القوية المحرجة للمكلف فيخلطونها بما لا يطاق ولقد أفصح أبو حامد الاسفراييني وأبو حامد الغزالي وأضرهما عما يرفع القناع عن وجه المسألة فصارت لا تحير أفهاماً وانقلب قتادها تماماً. وذلك أن المحال منه محال لذاته عقلاً كجمع النقيضين ومنه محال عادة كصعود السماء ومنه ما فيه حرج وإعنات كدخ المراء ولده ووقوف الواحد لعشرة من أقرانه، ومنه محال عرضت له الاستحالة بالنظر إلى شيء آخر كإيمان من علم الله عدم إيمانه وحج من علم الله أنه لا يحج، وكل هاته أطلق عليها ما لا يطاق كما في قوله تعالى «ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به» إذ المراد ما يشق مشقة عظيمة، وأطلق عليها المحال حقيقةً ومطابقة في بعضها والتراماً في البعض، ومجازاً في البعض، وأطلق عليها عدم المقدور كذلك، كما أطلق الجواز على الإمكان، وعلى الإمكان للحكمة، وعلى الوقوع. فنشأ من تفاوت هاته الأقسام

واختلاف هاته الإطلاقات مقالات ملأت الفضاء . وكانت للمخالفين كجبر المضاء ، فلما قيض الله أعلاماً نقواً ما شاكها ، وفتحوا أغلقها ، تبين أن الجواز الإمكاني في الجميع ثابت لأن الله تعالى يفعل ما يشاء لو شاء ، لا يخالف في ذلك مسلم . وثبت أن الجواز الملائم للحكمة منتف عندنا وعند المعتزلة وإن اختلفنا في تفسير الحكمة لاتفاق الكل على أن فائدة التكليف تنعدم إذا كان المكلف به متمذر الوقوع . وثبت أن الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه مكلف به جوازا ووقوعا ، وجل التكليف لا تخلو من ذلك ، وثبت ما هو أخص وهو رفع الحرج الخارجي عن الحد التعارفي ، تفضلا من الله تعالى لقوله « وما جعل عليكم في الدين من حرج » وقوله « علم أن لن تحصوه فتاب عليكم » أي لاتطيقونه كما أشار إليه ابن العربي في الأحكام ، هذا ملاك هاته المسألة على وجه يلتئم به متناثرها ، ويستأنس متنافرها .

ويبقى أن نبين لكم وجه تعلق التكليف بمن علم الله عدم امتثاله أو بمن أخبر الله تعالى بأنه لا يمتثل كما في هاته الآية ، وهي أخص من مسألة العلم بعدم الوقوع إذ قد انضم الإخبار إلى العلم كما هو وجه استدلال المستدل بها ، فالجواب أن من علم الله عدم فعله لم يكلفه بخصوصه ولا وجه له دعوة تخصه إذ لم يثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم خص أفراداً بالدعوة إلا وقد آمنوا كما خص عمر بن الخطاب حين جاءه ، بقوله « أما أن لك يا ابن الخطاب أن تقول لا إله إلا الله » وقوله لأبي سفيان يوم الفتح قريبا من تلكم المقالة ، وخص عمه أبا طالب بمثلها ، ولم تكن يومئذ قد نزلت هذه الآية ، فلما كانت الدعوة عامة وهم شملهم العموم بطل الاستدلال بالآية وبالذليل العقلي ، فلم يبق إلا أن يقال لماذا لم يخص من علم عدم امتثاله من عموم الدعوة ، ودفع ذلك أن تخصيص هؤلاء يطيل الشريعة ويجري غيرهم ويضعف إقامة الحجة عليهم ، ويوهم عدم عموم الرسالة ، على أن الله تعالى قد اقتضت حكمته الفصل بين ما في قدره وعلمه ، وبين ما يقتضيه التشريع والتكليف ، وسر الحكمة في ذلك بيناه في مواضع يطول الكلام بجلبها ويخرج من غرض التفسير ، وأحسب أن تفتنكم إلى مجمله ليس بعسير .

﴿ خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ﴾

هذه الجملة جارية مجرى التعليل للحكم السابق في قوله تعالى « سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون » وبيان لسببه في الواقع ليدفع بذلك تعجب المتعجبين من استواء الإنذار وعدمه عندهم ومن عدم نفوذ الإيمان إلى نفوسهم مع وضوح دلائله ، فإذا علم أن على قلوبهم ختما وعلى أسماعهم وأن على أبصارهم غشاوة علم سبب ذلك كله وبطل العجب ، فالجملة استئناف بياني يفيد جواب سائل يسأل عن سبب كونهم لا يؤمنون ، وموقع هذه الجملة في نظم الكلام مقابل موقع جملة « أولئك على هدى من ربهم » فلهذه الجملة مكانة بين ذم أصحابها بمقدار ما لتلك من المكانة في الثناء على أربابها . والختم حقيقته السد على الإناء والعلق على الكتاب بطين ونحوه مع وضع علامة مرسومة في خاتم ليمنع ذلك من فتح المحتوم ، فإذا فتح علم صاحبه أنه فتح لفساد يظهر في أثر النقش وقد أخذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما لذلك ، وقد كانت العرب تختم على قوارير الخمر ليصلحها انحباس الهواء عنها وتسلم من الأفتدار في مدة تعتيقها . وأما تسمية البلوغ لآخر الشيء ختما فلأن ذلك الموضوع أو ذلك الوقت هو ظرف وضع الختم فيسمى به مجازا . والخاتم بفتح التاء الطين الموضوع على المكان المحتوم ، وأطلق على القالب المنقوش فيه علامة أو كتابة يطبع بها على الطين الذي يختم به . وكان نقش خاتم النبي صلى الله عليه وسلم « محمد رسول الله » . وطين الختم طين خاص يشبه الجبس يبل بماء ونحوه ويشد على الموضوع المحتوم فإذا جف كان قوى الشد لا يُقلع بسهولة وهو يكون قِطَما صغيرة كل قطعة بمقدار مضفة وكانوا يجعلونه خواتيم في رقاب أهل الذمة قال بشار :

ختم الحب لها في عُنتي موضع الخاتم من أهل الذمم

والغشاوة فعالة من غشاه وتغشاه إذا حجبه ومما يصاغ له وزن فعالة بكسر الفاء معنى الاشتمال على شيء مثل الإمامة والعلاوة واللفافة . وقد قيل إن صوغ هذه الرنة للصناعات كالخياطة لما فيها من معنى الاشتمال المجازي ، ومعنى الغشاوة الغطاء . وليس الختم على القلوب والأسماع ولا الغشاوة على الأبصار هنا حقيقة كما توهمه بعض المفسرين فيما نقله ابن عطية بل ذلك جار على طريقة المجاز بأن جعل قلوبهم أي عقولهم في عدم نفوذ الإيمان والحق

والإرشاد إليها ، وجعل أسماعهم في استكائها عن سماع الآيات والنذر ، وجعل أعينهم في عدم الانتفاع بما ترى من المعجزات والدلائل الكونية ، كأنها مختوم عليها ومغشىٌ دونها إما على طريقة الاستمارة بتشبيه عدم حصول النفع المقصود منها بالخم والغشاوة ثم إطلاق لفظ ختم على وجه التبعية ولفظ الغشاوة على وجه الأصلية وكتاتها استمارة تحقيقية إلا أن المشبه محقق عقلا لا حسا .

ولك أن تجعل الختم والغشاوة تمثيلا بتشبيه هيئة وهمية متخيلة في قلوبهم أى إدراكهم من التصميم على الكفر وإسآكهم عن التأمل في الأدلة - كما تقدم - بهيئة الختم ، وتشبيه هيئة متخيلة في أبصارهم من عدم التأمل في الوحدانية وصدق الرسول بهيئة الغشاوة وكل ذينك من تشبيه المعقول بالمحسوس ، ولك أن تجعل الختم والغشاوة مجازا مرسلابلاقة اللزوم والمراد اتصافهم بلازم ذلك وهو أن لا تعقل ولا تحس ، والختم في اصطلاح الشرع استمرار الضلالة في نفس الضال أو خلق الضلالة ، ومثله الطبع ، والأكنة . والظاهر أن قوله وعلى سمعهم معطوف على قوله « قلوبهم » فتكون الأسماع مختوما عليها وليس هو خبرا مقدما لقوله غشاوة فيكون « وعلى أبصارهم » معطوفا عليه لأن الغشاوة تناسب الأبصار لا الأسماع ولأن الختم يناسب الأسماع كما يناسب القلوب إذ كلاهما يشبه بالوعاء ويتخيل فيه معنى الغلق والسد ، فإن العرب تقول : استكَّ سمعه وقر سمعه وجعلوا أصابعهم في آذانهم .

والمراد من القلوب هنا الأبواب والمعقول ، والعرب تطلق القلب على اللحمة الصنوبرية ، وتطلقه على الإدراك والعقل ، ولا يكادون يطلقونه على غير ذلك بالنسبة للإنسان وذلك غالبا كلامهم على الحيوان ، وهو المراد هنا ، ومقره الدماغ لا محالة ولكن القلب هو الذى يمدّه بالقوة التى بها عمل الإدراك

وإنما أفرد السمع ولم يجمع كما جمع قلوبهم وأبصارهم إما لأنه أريد منه المصدر الدال على الجنس ، إذ لا يطق على الأذان سمع ألا ترى أنه جمع لما ذكر الأذان في قوله « يجعلون أصابعهم في آذانهم » - وقوله - « وفي آذاننا وقر » فلما عبر بالسمع أفرد لأنه مصدر بخلاف القلوب والأبصار فإن القلوب متعددة والأبصار جمع بصر الذى هو اسم لامصدره ، وإما لتقدير محذوف أى وعلى حواس سمعهم أو

جوارح سمعهم . وقد تكون في أفراد السمع لطيفة روعيت من جملة بلاغة القرآن هي أن القلوب كانت متفاوتة واشتغالها بالتفكر في أمر الإيمان والدين مختلف باختلاف وضوح الأدلة ، وبالكثرة والقلة وتتلقى أنواعا كثيرة من الآيات فكل عقل حظه من الإدراك ، وكانت الأبصار أيضا متفاوتة التعلق بالمرئيات التي فيها دلائل الوجدانية في الآفاق ، وفي الأنفس التي فيها دلالة ، فكل بصر حظه من الالتفات إلى الآيات المعجزات والمبر والمواعظ ، فلما اختلفت أنواع ما تتعلقان به جمعت . وأما الأسماع فإنما كانت تتعلق بسمع ما يُلقى إليها من القرآن فالجماعات إذا سمعوا القرآن سمعوه سماعا متساويا وإنما يتفاوتون في تدبره والتدبر من عمل العقول فلما أخذ تعلقها بالمسموعات جعلت سمعا واحدا .

وإطلاق أسماء الجوارح والأعضاء إذا أُريد به المجاز عن أعمالها ومصادرها جاز في إجراءاته على غير المفرد إفراده وجمعه وقد اجتمعا هنا فأما الإطلاق حقيقة فلم يصح ، قال الجاحظ في البيان^(١) (قال بعضهم لغلام له اشترى رأس كبشين فقيل له ذلك لا يكون، فقال إذا فرأسي كبش فزاد كلامه إحالة) وفي الكشف أنهم يقولون ذلك إذا أمن اللبس كقول الشاعر :

كُلُوا فِي بَعْضِ بَطْنِكُمْ تَمَفُّوا فَإِنَّ زَمَانَكُمْ زَمَنَ حَمِيصِ

وهو نظير ما قاله سيبويه في باب ما لُفِظَ بِهِ مِمَّا هُوَ مَثْنِي كَمَا لُفِظَ بِالْجَمْعِ مِنْ نَحْوِ قَوْلِهِ تَعَالَى « فَقَدْ صَفَتْ قُلُوبَكُمْ » وَيَقُولُونَ ضَع رِحْلَهُمَا وَإِنَّمَا هَا اثْنَانِ وَهُوَ خِلَافُ كَلَامِ الْجَاحِظِ وَقَدْ يَكُونُ مَا عِنْدَهُ الْجَاحِظُ عَلَى الْقَائِلِ خَطَأً لِأَنَّ مِثْلَ ذَلِكَ الْقَائِلِ لَا يَقْصِدُ الْمَعْنَى الثَّانِيَةَ فَحَمَلَ كَلَامَهُ عَلَى الْخَطَأِ لِحُجْلِهِ بِالْعَرَبِيَّةِ وَلَمْ يَحْمَلْ عَلَى قِصْدِ لَطِيفَةِ بِلَاغِيَّةٍ بِخِلَافِ مَا فِي الْبَيْتِ فَضْلاً عَنِ الْآيَةِ كَقَوْلِهِ عَلَى رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَنْ سَأَلَهُ حِينَ مَرَّتْ جِنَازَةٌ: مِنَ الْمَتَوَفَّى (بصيغة اسم الفاعل) فَقَالَ لَهُ عَلَى « اللَّهُ » لِأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّهُ أَخْطَأَ أَرَادَ أَنْ يَقُولَ الْمَتَوَفَّى وَإِلَّا فَإِنَّهُ يَصِحُّ أَنْ يَقَالَ تَوَفَّى فَلَانَ بِالْبِنَاءِ لِلْفَاعِلِ فَهُوَ مَتَوَفَّى أَيْ اسْتَوْفَى أَجَلَهُ، وَقَدْ قَرَأَ عَلَى نَفْسِهِ قَوْلَهُ تَعَالَى « وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ » بِصِيغَةِ الْمَبْنِيِّ لِلْفَاعِلِ .

وبعد كون الختم مجازا في عدم نفوذ الحق لعقولهم وأسماعهم وكون ذلك مسيبا لا محالة عن إعراضهم ومكابرتهم أسند ذلك الوصف إلى الله تعالى لأنه المقدّر له على طريقة إسناد

(١) انظر صحيفة ٢٠١ من الجزء الأول طبع بولاق .

نظائر مثل هذا الوصف في غير ما آية من القرآن نحو قوله « أولئك الذين طبع الله على قلوبهم - وقوله - « ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا » ونظائر ذلك كثيرة في القرآن كثيرة تنبو عن التأويل ومحملها عندنا على التحقيق أنها واردة على اعتبار أن كل واقع هو بقدر الله تعالى وأن الله هدى ووفق بعضا ، وأضل وخذل بعضا في التقدير والتكوين ، فلا ينافي ذلك ورود الآية ونظائرها في معنى النمی على الموصوفين بذلك والتشنيع بحلمهم لأن ذلك باعتبار ما لهم من الميل والاكتساب ، وبالتحقيق القدرة على الفعل والترك التي هي دون الخلق ، فالله تعالى قَدَّرَ الشرور وأوجد في الناس القدرة على فعلها ولكنه نهام عنها لأنه أوجد في الناس القدرة على تركها أيضا ، فلا تعارض بين القَدَر والتكليف إذ كلٌّ راجع إلى جهة خلاف ما توهمته القدرية فنفوا القَدَر وهو التقدير والعلم وخلاف ما توهمته المعتزلة من عدم تعلق قدرة الله تعالى بأفعال المكلفين ولا هي مخلوقة له وإنما المخلوق له ذواتهم وآلات أفعالهم ، ليتوسلوا بذلك إلى إنكار صحة إسناد مثل هاته الأفعال إلى الله تعالى تنزيهاً له عن إيجاد الفساد ، وتأويل ما ورد من ذلك : على أن ذلك لم يفتن عنهم شيئاً لأنهم قائلون بعلمه تعالى بأنهم سيفعلون وهو قادر على سلب القَدَر منهم فبتركه إياهم على تلك القدرة إهمال لهم على فعل القبيح وهو قبيح ، فالتحقيق ما ذهب إليه الأشاعرة وغيرهم من أهل السنة أن الله هو مقدر أفعال العباد إلا أن فعلها هو من العبد لا من الله وهو الذي أفصح عنه إمام الحرمين وأضرابه من المحققين . ولا يرد علينا أنه كيف أقدرهم على فعل المعاصي ؟ لأنه يرد على المعتزلة أيضاً أنه كيف علم بعد أن أقدرهم بأنهم شارعون في المعاصي ولم يسلب عنهم القدرة ؟ فكان مذهب الأشاعرة أسعد بالتحقيق وأجرى على طريق الجمع بين ما طفق به الكتاب والسنة من الأدلة . ولنا فيه تحقيق أعلى من هذا بسطناه في رسالة القدرة والتقدير التي لما تظهر .

وإسناد الختم المستعمل مجازاً إلى الله تعالى للدلالة على تمكن معنى الختم من قلوبهم وأن لا يرجى زواله كما يقال خَلَقَهُ في فلان ، والوصف الذي أودعه الله في فلان أو أعطاه فلانا ، وفرق بين هذا الإسناد وبين الإسناد في المجاز العقلي لأن هذا أريد منه لازم المعنى والمجاز العقلي إنما أسند فيه فعل لنير فاعله للملابسة ، والغالب صحة فرض الاعتبارين فيما صلح لأحدها وإنما يرتكب ما يكون أصلح بالمقام .

وجملة «وعلى سمعهم» معطوفة على قوله «وعلى قلوبهم» بإعادة الجار لزيادة التأكيد حتى يكون المعطوف مقصوداً لأن على مؤذنة بالمتعلق فكأن ختم كُرر مرتين . وفيه ملاحظة كون الأسماع مقصودة بالختم إذ ليس العطف كالتصريح بالعامل . وليس قوله وعلى سمعهم خبراً مقدماً لغشاوة لأن الأسماع لا تناسبها الغشاوة وإنما يناسبها السد ألا ترى إلى قوله تعالى «وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة» ولأن تقديم قوله «وعلى أبصارهم» دليل على أنه هو الخبر لأن التقديم لتصحيح الابتداء بالنكرة فلو كان قوله «وعلى سمعهم» هو الخبر لاستغنى بتقديم أحدها وأبقى الآخر على الأصل من التأخير فليل وعلى سمعهم غشاوة وعلى أبصارهم .

وفي تقديم السمع على البصر في مواقفه من القرآن دليل على أنه أفضل فائدة لصاحبه من البصر فإن التقديم مؤذن بأهمية المقدم وذلك لأن السمع آلة لتلقى المعارف التي بها كمال العقل ، وهو وسيلة بلوغ دعوة الأنبياء إلى أفهام الأمم على وجه أكمل من بلوغها بواسطة البصر لو فقد السمع ، ولأن السمع ترد إليه الأصوات المسموعة من الجهات الست بدون توجه ، بخلاف البصر فإنه يحتاج إلى التوجه بالاتفات إلى الجهات غير المقابلة .

﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ٧

العذاب: الألم. وقد قيل إن أصله الإعياب مصدر أعذب إذا زال العذوبة لأن العذاب يزيل حلاوة العيش فصيح منه اسم مصدر بحذف الهمزة ، أو هو اسم موضوع للألم بدون ملاحظة اشتقاق من العذوبة إذ ليس يلزم مصير الكلمة إلى نظيرتها في الحروف . ووصف العذاب بالعظيم دليل على أن تنكير عذاب للنوعية وذلك اهتمام بالتنصيص على عظمه لأن التنكير وإن كان صالحاً للدلالة على التعظيم إلا أنه ليس بنص فيه ولا يجوز أن يكون عظيم تأكيداً لما يفيد التنكير من التعظيم كما ظنه صاحب المفتاح لأن دلالة التنكير على التعظيم غير وضعية ، والدلولات غير الوضعية يستغنى عنها إذا ورد ما يدل عليها وضماً فلا يمد تأكيداً . والعذاب في الآية ، إما عذاب النار في الآخرة ، وإما عذاب القتل والمسغبة في الدنيا .

﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ مَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ ﴾ ٨

هذا فريق آخر وهو فريق له ظاهر الإيمان وباطنه الكفر وهو لا يعدو أن يكون مبطناً للشرك أو مبطناً التمسك باليهودية ويجمعه كله إظهار الإيمان كذبا، فالواو لعطف طائفة من الجمل على طائفة مسوق كل منهما لغرض جمعتهما في الذكر المناسبة بين الغرضين فلا يتطلب في مثله إلا المناسبة بين الغرضين لا المناسبة بين كل جملة وأخرى من كلا الغرضين على ما حققه التفتراني في شرح الكشاف، وقال السيد إنه أصل عظيم في باب العطف لم ينتبه له كثيرون فأشكك عليهم الأمر في مواضع شتى وأصله مأخوذ من قول الكشاف « وقصة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة » فأفاد بالتشبيه أن ذلك ليس من عطف الجملة على الجملة. قال المحقق عبد الحكيم: وهذا ما أهمله السكاكي أي في أحوال الفصل والوصل وتقرده به صاحب الكشاف .

واعلم أن الآيات السابقة لما انتقل فيها من الثناء على القرآن بذكر المهتدين به بنوعيتهم الذين يؤمنون بالغيب والذين يؤمنون بما أنزل إليك إلى آخر ما تقدم ، وانتقل من الثناء عليهم إلى ذكر أضدادهم وهم الكافرون الذين أريد بهم الكافرون صراحة وهم المشركون ، كان السامع قد ظن أن الذين أظهروا الإيمان داخلون في قوله الذين يؤمنون بالنبي فلم يكن السامع سائلا عن قسم آخر وهم الذين أظهروا الإيمان وأبطنوا الشرك أو غيره وهم المنافقون الذين هم المراد هنا بدليل قوله « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الخ ، لأنه لغرابته وندرة وصفه بحيث لا يخطر بالبال وجوده ناسب أن يذكر أمره للسامعين ، ولذلك جاء بهذه الجملة معطوفة بالواو إذ ليست الجملة المتقدمة مقتضية لها ولا مثيرة لدلوها في نفوس السامعين ، بخلاف جملة « إن الذين كفروا سواء عليهم » ترك عطفها على التي قبلها لأن ذكر مضمونها بعد المؤمنين كان مترقبا للسامع ، فكان السامع كالسائل عنه فجاء الفصل للاستئناف البياني .

وقوله « ومن الناس » خبر مقدم لا محالة وقد يترأى أن الإخبار بمثله قليل الجدوى لأنه إذا كان مبتدأ دالا على ذات مثله ، أو معنى لا يكون إلا في الناس كان الإخبار عن المبتدأ بأنه من الناس أو في الناس غير مجد بخلاف قولك ألخصر من الناس، أي لا من

الملائكة فإن الفائدة ظاهرة ، فوجه الإخبار بقولهم من الناس في نحو الآية ونحو قول بعض أعزة الأصحاب في تهنئة لى بمخطة القضاء .

في الناس من ألقى فلادتها إلى خَلْفِ حَرَمٍ ما ابْتغَى وأبأحا
 إن القصد إخفاء مدلول الخبر عنه كما تقول قال هذا إنسانٌ وذلك عندما يكون الحديث يكسب ذما أو نقصانا ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم «ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست في كتاب الله» وقد كثر تقديم الخبر في مثل هذا التركيب لأن في تقديمه تنبيها للسامع على عجيب ما سيذكر، وتشويقا لمعرفة ما يتم به الإخبار ولو أخر لكان موقعه زائداً لحصول العلم بأن ما ذكره التكلم لا يقع إلا من إنسان كقول موسى بن جابر الحنفي :

ومن الرجال أسنةٌ مذروبةٌ ومزندون وشاهد كالغائب

وقد قيل إن موقع من الناس مؤذن بالتمعجب وإن أصل الخبر إفادة أن فاعل هذا الفعل من الناس لثلا يظنه المخاطب من غير الناس لشناعة الفعل ، وهذا بعيد عن القصد لأنه لو كان كما قال لم يكن للتقديم فائدة بل كان تأخيره أولى حتى يتقرر الأمر الذي يؤم أن المبتدأ ليس من الناس، هذا توجيه هذا الاستعمال وذلك حيث لا يكون لظاهر الإخبار بكون المتحدث عنه من أفراد الناس كبير فائدة فإن كان القصد إفادة ذلك حيث يجهله المخاطب كقولك من الرجال من يلبس برقا تر يد الإخبار عن القوم المدعون بالملثمين من (لمتونة) ، أو حيث ينزل المخاطب منزلة الجاهل كقول عبد الله بن الزبير (بفتح الزاي وكسر الباء) .

وفي الناس إن رمت حبالك وأصل وفي الأرض عن دار القلي متحوّل

إذا كان حال المخاطبين حال من يظن أن التكلم لا يجد من يصله إن قطعه هو ، فذكر من الناس ونحوه في مثل هذا وارد على أصل الإخبار ، وتقديم الخبر هنا للتشويق إلى استعمال المبتدأ وليس فيه إفادة تخصيص . وإذا علمت أن قوله من الناس مؤذن بأن المتحدث عنهم ستساق في شأنهم قصة مذمومة وحالة شنيعة إذ لا يُستر ذكركم إلا لأن حالهم من الشناعة بحيث يستحي التكلم أن يصرح بموصوفها وفي ذلك من تحقير شأن النفاق ومذمته أمر كبير، فوردت في شأنهم ثلاث عشرة آية نعى عليهم فيها خبثهم ، ومكرهم ، وسوء عواقبهم ،

وسفه أحلامهم ، وجهالتهم ، وأردف ذلك كله بستم واستهزاء وتمثيل حلهم في أشنع الصور وهم أحرىء بذلك فإن الخطة التي تدربوا فيها تجمع مدام كثيرة إذ النفاق يجمع الكذب ، والجبن ، والمكيدة ، وأفن الرأي ، والبله ، وسوء السلوك ، والطمع ، وإضاعة العمر ، وزوال الثقة ، وعداوة الأصحاب ، واضمحلال الفضيلة . أما الكذب فظاهر ، وأما الجبن فلا أنه لولاه لما دعاه داع إلى مخالفة ما يبطن ، وأما المكيدة فإنه يحمل على اتقاء الاطلاع عليه بكل ما يمكن ، وأما أفن الرأي فلأن ذلك دليل على ضعف في العقل إذ لا داعي إلى ذلك ، وأما البله فللجهل بأن ذلك لا يطول الاغترار به ، وأما سوء السلوك فلأن طبع النفاق إخفاء الصفات المذمومة ، والصفات المذمومة إذا لم تظهر لا يمكن للعربي ولا للصديق ولا لعموم الناس تغييرها على صاحبها فتبقى كما هي وتزيد تمكنا بطول الزمان حتى تصير ملكة يتمتع زوالها ، وأما الطمع فلأن غالب أحوال النفاق يكون للرغبة في حصول النفع ، وأما إضاعة العمر فلأن العقل ينصرف إلى ترويج أحوال النفاق وما يلزم إجراؤه مع الناس ونصب الحيل لإخفاء ذلك وفي ذلك ما يصرف الذهن عن الشغل بما يجدي ، وأما زوال الثقة فلأن الناس إن اطلعوا عليه ساء ظنهم فلا يثقون بشيء يقع منه ولو حقاً ، وأما عداوة الأصحاب فكذلك لأنه إذا علم أن ذلك خلق لصاحبه خسي غدره فخره فأدى ذلك إلى عداوته ، وأما اضمحلال الفضيلة فنتيجة ذلك كله . وقد أشار قوله تعالى « وما هم بمؤمنين » إلى الكذب ، وقوله « يخادعون » إلى المكيدة والجبن ، وقوله « وما يخادعون إلا أنفسهم » إلى أفن الرأي ، وقوله « وما يشعرون » إلى البله ، وقوله « في قلوبهم مرض » إلى سوء السلوك ، وقوله « فزادهم الله مرضاً » إلى دوام ذلك وتزايديه مع الزمان ، وقوله « قالوا إنما نحن مصلحون » إلى إضاعة العمر في غير المقصود ، وقوله « قالوا إنا معكم » مؤكداً بياناً إلى قلة ثقة أصحابهم فيهم ، وقوله « فاربحت تجارتهم » إلى أن أمرهم لم يحظ بالقبول عند أصحابهم ، وقوله « صم بكم عمى فهم لا يعقلون » إلى اضمحلال الفضيلة منهم وسيجىء تفضيل لهذا ، وجمع عند قوله تعالى « في قلوبهم مرض » .

والناس اسم جمع أنسيّ بكسر الهمزة وياء النسب فهو عوض عن أناسيّ الذي هو الجمع القياسي لأنس وقد عوضوا عن أناسي أناس بضم الهمزة وطرح ياء النسب ، دلّ على هذا التعميض ظهور ذلك في قول عبيد بن الأبرص الأسدي يخاطب امرأ القيس :

إِنَّ النَّايَا يَطْلَعُ نَ عَلَى الْأُنَاسِ الْأَمِينَا

ثم حذفوا همزته تخفيفاً ، وحذفُ الهمزة للتخفيف شائع كما قالوا لَوْقَةٌ فِي أَلْوَقَةٍ وَهِيَ الزُّبْدَةُ ، وَقَدْ التَزَمَ حَذْفُ هَمْزَةِ أَنْاسٍ عِنْدَ دَخُولِ أَلٍ عَلَيْهِ غَالِبًا بِخِلَافِ الْمَجْرَدِ مِنْ أَلٍ فَذَكَرَ الهمزة وحذفها شائع فيه وقد قيل إن ناس جمع وإنه من جموع جاءت على وزن فُعَال بضم الفاء مثل طُؤَارِ جَمْعِ ظِئْرٍ ، وَرُخَالِ جَمْعِ رَخِيلٍ وَهِيَ الْأُنْثَى الصَّغِيرَةُ مِنَ الضَّأْنِ وَوزن فُعَال قَلِيلٌ فِي الْجَمْعِ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ وَقَدْ أَهَمَّ أُمَّةُ اللُّغَةِ بِجَمْعِ مَا وَرَدَ مِنْهُ فَذَكَرَهَا ابْنُ خَالَوَيْهِ فِي كِتَابِ (لَيْسَ) وَابْنُ السَّكَيْتِ وَابْنُ بَرِي . وَقَدْ عَدَّ الْمُتَقَدِّمُونَ مِنْهَا ثَمَانِيَةَ جُمِعَتْ فِي ثَلَاثَةِ آيَاتٍ تُنْسَبُ لِلزَّمْخَشَرِيِّ وَالصَّحِيحِ أَنَّهَا لَصَدْرِ الْأَفْضَلِ تَلْمِيزُهُ ثُمَّ أَلْحَقَ كَثِيرٌ مِنَ اللُّغَوِيِّينَ بِتِلْكَ الثَّمَانِ كَلِمَاتٍ أُخْرَى حَتَّى أَتَاهُمُ إِلَى أَرْبَعٍ وَعَشْرِينَ جَمَعَا ذَكَرَهَا الشُّهَابُ الْخَفَاجِيُّ فِي شَرْحِ دَرَةِ الْغَوَاصِ وَذَكَرَ مَعْظَمَهَا فِي حَاشِيَتِهِ عَلَى تَفْسِيرِ الْبِيضَاوِيِّ وَهِيَ فَائِدَةٌ مِنْ عِلْمِ اللُّغَةِ فَارْجِعُوا إِلَيْهَا إِنْ شِئْتُمْ . وَقِيلَ إِنْ مَاجَاءَ بِهَذَا الْوِزْنَ أَسْمَاءُ جَمْعٍ ، وَكَلَامِ الْكَشَافِ يُؤْذَنُ بِهِ وَمُفْرَدٌ هَذَا الْجَمْعُ إِنْسَى أَوْ إِنْسٍ أَوْ إِنْسَانٌ وَكُلُّهُ مُشْتَقٌّ مِنْ إِنْسٍ ضِدُّ تَوْحُشٍ لِأَنَّ الْإِنْسَانَ يَأْلَفُ وَيَأْنَسُ .

والتعريف في الناس للجنس لأن ما علمت من استعماله في كلامهم يؤيد إرادة الجنس ويجوز أن يكون التعريف للعهد والمعهود هم الناس المتقدم ذكرهم في قوله « إن الذين كفروا » أو الناس الذين يمهدهم النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمون في هذا الشأن ، ومن موصولة والمراد بها فريق وجماعة بقرينة قوله وما هم بمؤمنين وما بعده من صيغ الجمع .

والمذكور بقوله « ومن الناس من يقول » الخ قسم ثالث مقابل للقسمين المتقدمين للتمايز بين الجميع بأشهر الصفات وإن كان بين البعض أو الجميع صفات متفقة في الجملة فلا يشبهه وجه جعل المنافقين قسماً للكافرين مع أنهم منهم لأن المراد بالتقسيم الصفات المخصصة .

وإنما اقتصر القرآن من أقوالهم على قولهم آمنا بالله وبالأيوم الآخر مع أنهم أظهروا الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم ، إيجازاً لأن الأول هو مبدأ الاعتقادات كلها لأن من لم يؤمن برب واحد لا يصل إلى الإيمان بالرسول إذ الإيمان بالله هو الأصل وبه يصلح الاعتقاد وهو أصل العمل ، والثاني هو الوازع والباعث في الأعمال كلها وفيه صلاح الحال العملي أو هم

الذين اقتصروا في قولهم على هذا القول لأنهم لغوهم في الكفر لا يستطيعون أن يذكروا الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم استتقالاتها لهذا الاعتراف فيقتصرون على ذكر الله واليوم الآخر إيهاما للاكتفاء ظاهراً ومحافظه على كفرهم باطناً لأن أكثرهم وقادتهم من اليهود . وفي التعبير يقول في مثل هذا المقام إيماء إلى أن ذلك قول غير مطابق للواقع لأن الخبر المحكى عن الغير إذا لم يتعلق الغرض بذكر نصه وحكى بلفظ يقول ، أو ما ذلك إلى أنه غير مطابق لاعتقاده أو أن التكلم يكذبه في ذلك ، ففيه تمهيد لقوله وما هم بمؤمنين ، وجملة وما هم بمؤمنين في موضع الحال من ضمير يقول أي يقول هذا القول في حال أنهم غير مؤمنين .

والآية أشارت إلى طائفة من الكفار وهم المنافقون الذين كان بعضهم من أهل يثرب وبعضهم من اليهود الذين أظهروا الإسلام وبقيتهم من الأعراب المجاورين لهم ، ورد في حديث كعب بن مالك أن المنافقين الذين تخلفوا في غزوة تبوك بضعة وثلاثون ، وقد عرف من أسمائهم عبد الله بن أبي بن سلول وهو رأس المنافقين ، والجد بن قيس ، ومعتب بن قشير ، والجلال بن سويد الذي نزل فيه «يخلفون بالله ما قالوا» ، وعبد الله بن سبا اليهودي وليد ابن الأعصم من بني زريق حليف اليهود كما في باب السحر من كتاب الطب من صحيح البخاري ، والأخس أبي بن شريق الثقفي كان يظهر الود والإيمان وسيأتي عند قوله تعالى «ومن الناس من يعجبك» ، وزيد بن اللصيت القينقاعي ووديمة بن ثابت من بني عمرو بن عوف ، ومخشن بن حمير الأشجعي الذين كانوا يثبطان المسلمين ، من غزوة تبوك وقد قيل إن زيد بن اللصيت تاب وحسن حاله ، وقيل لا ، وأما مخشن فتاب وعفا الله عنه وقتل شهيدا يوم اليمامة ، وفي كتاب المرتبة الرابعة لابن حزم قد ذكر قوم معتب ابن قشير الأوسى من بني عمرو بن عوف في المنافقين وهذا باطل لأن حضوره بدرا يبطل هذا الظن بلا شك ولكنه ظهر منه يوم أحد ما يدل على ضعف إيمانه فلمزوه بالنفاق فإنه القائل يوم أحد «لو كان لنا من الأمر شيء ماقتلنا ههنا» ، رواه عنه الزبير بن العوام قال ابن عطية كان مغموصا بالنفاق .

ومن المنافقين أبو عفاك أحد بني عمرو بن عوف ظهر نفاقه حين قتل رسول الله الحارث بن سويد بن صامت وقال شعرا يعرض بالنبي صلى الله عليه وسلم وقد أمر رسول الله

بقتل أبي عَفَكٍ فقتله سالم بن عُمر ، ومن المنافقات عَصَاء بنت مروان من بني أمية ابن زيد نافقت لما قتل أبو عَفَكٍ وقالت شمرا تعرض بالنبيء قتلها عمير بن عدى الخطمي وقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينتطح فيها عَتْرَانِ ، ومن المنافقين بشير بن أُبَيْرِق كان منافقا يهجو أصحاب رسول الله وشهد أحدا ومنهم ثعلبة بن حاطب وهو قد أسلم وعد من أهل بدر ، ومنهم بشر المنافق كان من الأنصار وهو الذي خاصم يهوديا فدعا اليهودي بشرا إلى حكم النبيء فامتنع بشر وطلب المحاكمة إلى كعب بن الأشرف وهذا هو الذي قتله عُمر وقصته في قوله تعالى « ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك » في سورة النساء .

وعن ابن عباس أن المنافقين على عهد رسول الله كانوا ثلاثمائة من الرجال ومائة وسبعين من النساء ، فأما المنافقون من الأوس والخزرج فالذي سن لهم التناق وجهمهم عليه هو عبد الله بن أبي حَسَدَا وحنقا على الإسلام لأنه قد كان أهل يثرب بعد أن انقضت حروب بُمَات بينهم وهلك جل ساداتهم فيها قد اصطالحوا على أن يجعلوه ملكا عليهم ويعصبوه بالعصابة . قال سعد بن عبادَةَ للنبيء صلى الله عليه وسلم في حديث البخاري : « اعف عنه يا رسول الله واصفح فوالله لقد أعطاك الله الذي أعطاك ولقد اصطالح أهل هذه البحيرة أن يعصبوه بالعصابة فلما رد الله ذلك بالحق الذي أعطاكه شرقي بذلك » اه ، وأما اليهود فلأنهم أهل مكر بكل دين يظهر ولأنهم خافوا زوال شوكتهم الحالية من جهات الحجاز ، وأما الأعراب فهم تبع لهؤلاء ولذلك جاء « الأعراب أشد كفرا ونفاقا » الآية ، لأنهم يقلدون عن غير بصيرة وكل من جاء بعدهم على مثل صفاتهم فهو لاحق بهم فيما نعى الله عليهم وهذا معنى قول سلمان الفارسي في تفسير هذه الآية « لم يجيء هؤلاء بعد » قال ابن عطية معنى قوله أنهم لم ينقرضوا بل يجيئون من كل زمان اه ، يعني أن سلمان لا ينكر ثبوت هذا الوصف لطائفة في زمن النبوة ولكن لا يرى المقصد من الآية حصر المذمة فيهم بل وفي الذين يجيئون من بعدهم .

وقوله « وما هم بمؤمنين » جيء في نفي قولهم بالجملة الاسمية ولم يجيء على وزن قولهم آمنا بأن يقال وما آمنوا لأنهم لما أثبتوا الإيمان لأنفسهم كان الإتيان بالماضي أشمل حالا لاقتضائه تحقق الإيمان فيما مضى بالصراحة ودوامه بالالتزام ؛ لأن الأصل ألا يتغير

الاعتقاد بلا موجب كيف والدين هو هو ، ولما أريد نفي الإيمان عنهم كان تقيده في الماضي لا يستلزم عدم تحققه في الحال بله الاستقبال فكان قوله « وما هم بمؤمنين » دالا على انتفائه عنهم في الحال؛ لأن اسم الفاعل حقيقة في زمن الحال وذلك النفي يستلزم انتفاءه في الماضي بالأولى ، ولأن الجملة الفعلية تدل على الاهتمام بشأن الفعل دون الفاعل فلذلك حكي بها كلامهم لأنهم لما رأوا المسلمين يتطلبون معرفة حصول إيمانهم قالوا آمناً ، والجملة الاسمية تدل على الاهتمام بشأن الفاعل أى أن القائلين آمناً لم يقع منهم إيمان فالاهتمام بهم في الفعل المنفي تسجيل لكذبهم وهذا من مواطن الفروق بين الجملتين الفعلية والاسمية وهو مُصَدِّق بقاعدة إفادة التقديم الاهتمام مطلقا وإن أهملوا التنبيه على جريان تلك القاعدة عندما ذكروا الفروق بين الجملة الفعلية والاسمية في كتب المعاني وأشار إليه صاحب الكشاف هنا بكلام دقيق الدلالة .

فإن قلت كان عبد الله بن سعد بن أبي سرح أسلم ثم ارتد وزعم بعد رده أنه كان يكتب القرآن وأنه كان يُعَلِّم عليه النبي صلى الله عليه وسلم « عزيز حكيم » مثلا في كتبها غفور رحيم مثلا والعكس وهذا من عدم الإيمان فيكون حينئذ من المنافقين الذين آمنوا بمد فالجواب أن هذا من نقل المؤرخين وهم لا يعتمد بكلامهم في مثل هذا الشأن لاسيا وولاية عبد الله ابن أبي سرح الإمارة من جملة ما تقمه الثوار على عثمان وتحامل المؤرخين فيها معلوم لأنهم تلقوها من الناقمين وأشياهم ، والأدلة الشرعية تنفي هذا لأنه لو صح للزم عليه دخول الشك في الدين ولو حاول عبد الله هذا لأعلم الله تعالى به رسوله لأنه لا يجوز على الرسول السهو والغفلة فيما يرجع إلى التبليغ على أنه ضريف من حيث العقل إذ لو أراد أن يكيده للدين لكان الأجدر به تحريف غير ذلك ، على أن هذا كلام قاله في وقت ارتداده وقوله حينئذ في الدين غير مصدق لأنه متهم بقصد ترويح رده عند الشركين بمكة وقد علمت من المقدمة الثامنة من هذا التفسير أن العمدة في آيات القرآن على حفظ حُفَظَه وقراءة النبي صلى الله عليه وسلم ، وإنما كان يأمر بكتابه لقصد المراجعة للمسلمين إذا احتاجوا إليه ، ولم يَرَوْ أَحَدًا أنه وقع الاحتياج إلى مراجعة ما كتب من القرآن إلا في زمن أبي بكر ، ولم ينقل أن حفاظ القرآن وجدوا خلافاً بين محفوظهم وبين الأصول المكتوبة ، على أن عبد الله بن أبي سرح لم يكن منفردا بكتابة الوحي فقد كان يكتب معه آخرون .

ونفى الإيمان عنهم مع قولهم آمننا دليل صريح على أن معنى الإيمان التصديق وأن النطق بما يدل على الإيمان قد يكون كاذبا فلا يكون ذلك النطق إيمانا ، والإيمان في الشرع هو الاعتقاد الجازم بثبوت ما يعلم أنه من الدين علما ضروريا بحيث يكون ثابتا بدليل قطعي عند جميع أئمة الدين ويشتهر كونه من مقومات الاعتقاد الإسلامي اللازم لكل مسلم اشتهارا بين الخاصة من علماء الدين والعامه من المسلمين بحيث لا نزاع فيه فقد نقل الإيمان في الشرع إلى تصديق خاص وقد أفصح عنه الحديث الصحيح عن عمر أن جبريل جاء فسأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فقال : « الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره » .

وقد اختلفت علماء الأمة في ماهية الإيمان ما هو وتطرقوا أيضا إلى حقيقة الإسلام ونحن نجمع متناثر المنقول مهمم مع ما للتحققين من تحقيق مذاهبهم في جملة مختصرة . وقد أرجعنا متفرق أقوالهم في ذلك إلى خمسة أقوال : القول الأول قول جمهور المحققين من علماء الأمة قالوا إن الإيمان هو التصديق لا مسمى له غير ذلك وهو مسماه اللغوى فينبغي ألا ينقل من معناه لأن الأصل عدم النقل إلا أنه أطلق على تصديق خاص بأشياء يتبها الدين وليس استعمال اللفظ العام في بعض أفراده بنقله له عن معناه اللغوى وغلب في لسان الشرعيين على ذلك التصديق واحتجوا بعدة أدلة هي من أخبار الأحاد ولكنها كثيرة كثرة تلحقها بالاستفويض .

من ذلك حديث جبريل المتقدم وحديث سعد أنه قال يارسول الله : مالك عن فلان فإني لأراه مؤمنا فقال أو مسلما ، قالوا وأما النطق والأعمال فهي من الإسلام لا من مفهوم الإيمان لأن الإسلام الاستسلام والالتقياد بالجسد دون القلب ودليل التفرقة بينهما اللغة وحديث جبريل ، وقوله تعالى « قالت الأعراب آمننا ولمن نؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » ولما رواه مسلم عن طلحة بن عبيد الله أنه جاء رجل من نجد نأثر الرأس نسمع دوى صوته ولا تفقه ما يقول فإذا هو يسأل عن الإسلام فبين له النبي صلى الله عليه وسلم أن الإسلام : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان وحج البيت لمن استطاع إليه سبيلا ، ونسب هذا القول إلى مالك بن أنس أخذا من قوله في المدونة « من اغتسل وقد أجمع على الإسلام بقلبه أجزاءه ، قال ابن رشد لأن إسلامه بقلبه فلو مات مات مؤمنا » وهو

مأخذ بعيد وستعلم أن قول مالك بخلافه . ونسب هذا أيضا إلى الأشعري قال إمام الحرمين في الإرشاد وهو المرضي عندنا . وبه قال الزهري من التابعين .

القول الثاني إن الإيمان هو الاعتقاد بالقلب والنطق باللسان بالشهادتين للإقرار بذلك الاعتقاد فيكون الإيمان منقولا شرعا لهذا المعنى فلا يمتد بالاعتقاد شرعا إلا إذا انضم إليه النطق ونقل هذا عن أبي حنيفة ونسبه النووي إلى جمهور الفقهاء والمحدثين والمتكلمين ونسبه الفخر إلى الأشعري وبشر الريسى . ونسبه الخفاجي إلى محقق الأشاعرة واختاره ابن العربي ، قال النووي وبذلك يكون الإنسان من أهل القبلة .

قلت ولا أحسب أن بين هذا والقول الأول فرقا وإنما نظر كل قيل إلى جانب ، فالأول نظر إلى جانب المفهوم والثاني نظر إلى الاعتداد ولم يمتنوا بضبط عباراتهم حتى يرتفع الخلاف بينهم وإن كان قد وقع الخلاف بينهم في أن الاختصار على الاعتقاد هل هو منج فيما بين المرء وبين ربه أو لا بد من الإقرار ، حكاه البيضاوي في التفسير ومال إلى الثاني ويؤخذ من كلامهم أنه لو ترك الإقرار لا عن مكابرة كان ناجيا مثل الأخرس والمفلل والمشتغل شغلا اتصل بموته . واحتجوا بإطلاق الإيمان على الإسلام والعكس في مواضع من الكتاب والسنة ، قال تعالى « فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين » وفي حديث وفد عبد القيس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم : « أمركم بأربع وأنها كم عن أربع الإيمان بالله أتدرون ما الإيمان بالله؟ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة » الخ وهذه أخبار آحاد فلا استدلال بها في أصل من الدين إنما هو مجرد تقريب على أن معظمها لا يدل على إطلاق الإيمان على حالة ليس معها حالة إسلام .

القول الثالث قول جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل ذلك أنهم لسكال حلهم ومجيئهم في فاتحة انبثاق أنوار الدين لم يكونوا يفرضون في الإيمان أحوالا تقصر في الامتثال ، ونسب ذلك إلى مالك وسفيان الثوري وسفيان بن عيينة والأوزاعي وابن جريج والنخعي والحسن وعطاء وطاووس ومجاهد وابن المبارك والبخاري ونسب لابن مسعود وحذيفة وبه قال ابن حزم من الظاهرية وتمسك به أهل الحديث لأخذهم بظاهر ألفاظ الأحاديث ، وبذلك أثبتوا الزيادة والنقص في الإيمان بزيادة الأعمال ونقصها لقوله تعالى « ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم » الخ . وجاء في الحديث « الإيمان بضع وسبعون شعبة » فدل ذلك على قبوله

للتفاضل . وعلى ذلك حمل قوله صلى الله عليه وسلم « لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن » أى ليس متصفا حينئذ بكمال الإيمان .

ونقل عن مالك أنه يزيد ولا ينقص فقيل إنما أمسك مالك عن القول بنقصانه خشية أن يظن به موافقة الخوارج الذين يكفرون بالذنوب . قال ابن بطال وهذا لا يخالف قول مالك بأن الإيمان هو التصديق وهو لا يزيد ولا ينقص لأن التصديق أول منازل الإيمان ويوجب للمصدق الدخول فيه ولا يوجب له استكمال منزله وإنما أراد هؤلاء الأئمة الرد على المرجئة في قولهم إن الإيمان قول بلا عمل اه . ولم يتابعهم عليه المتأخرون لأنهم رآه شرحا للإيمان الكامل وليس فيه النزاع إنما النزاع في أصل مسمى الإيمان وأول درجات النجاة من الخلود ولذلك أنكروا أكثر التكلمين أن يقال الإيمان يزيد وينقص وتأولوا نحو قوله تعالى « ليزدادوا إيماناً » بأن المراد تعدد الأدلة حتى يدوموا على الإيمان وهو التحقيق .

القول الرابع قول الخوارج والمعتزلة إن الإيمان اعتقاد ونطق وعمل كما جاء في القول الثالث إلا أنهم أرادوا من قولهم حقيقة ظاهره من تركب الإيمان من مجموع الثلاثة بحيث إذا اختل واحد منها بطل الإيمان، ولهم في تقرير بطلانه بنقص الأعمال الواجبة مذاهب غير منتظمة ولا معضودة بأدلة سوى التعلق بظواهر بعض الآثار مع الإهمال لما يعارضها من مثلها .

فأما الخوارج فقالوا إن تارك شئ من الأعمال كافر غير مؤمن وهو خالد في النار فالأعمال جزء من الإيمان وأرادوا من الأعمال فعل الواجبات وترك المحرمات ولو صفائر ، إذ جميع الذنوب عندهم كباثر - وأما غير ذلك من الأعمال كالمندوبات والمستحبات فلا يوجب تركها خلودا ، إذ لا يقول مسلم إن ترك السنن والمندوبات يوجب الكفر والخلود في النار ، وكذلك فعل المكروهات .

وقالت الإباضية من الخوارج إن تارك بعض الواجبات كافر لكن كفره كفر نعمة لا شرك ، نقله إمام الحرمين عنهم وهو الذى سمعناه من طلبتهم . وأما المعتزلة فقد وافقوا الخوارج في أن للأعمال حظا من الإيمان إلا أنهم خالفوهم في مقاديرها ومذاهب المعتزلة في هذا الموضع غير منضبطة ، فقال قداموهم وهو المشهور عنهم إن العاصي مخلص في النار لكنه لا يوصف بالكفر ولا بالإيمان، ووصفوه بالفسق وجمالوا استحقات الخلود لارتكاب الكبيرة

خاصة، وكذلك نسب إليهم ابن حزم في كتاب الفصل ، وقال واصل بن عطاء الغزالي إن مرتكب الكبيرة منزلة بين المنزلتين أي لا يوصف بإيمان ولا كفر فيفارق بذلك قول الخوارج وقول المرجئة وواقفه عمرو بن عبيد على ذلك. وهذه هي المسألة التي بسببها قال الحسن البصري لو اصل وعمرو بن عبيد اعتزل مجلسنا . ودرج على هذا جميعهم ، لكنهم اضطربوا أو اضطرب النقل عنهم في مسمى المنزلة بين المنزلتين، فقال إمام الحرمين في الإرشاد إن جمهورهم قالوا إن الكبيرة تحبط ثواب الطاعات وإن كثرت ، ومعناه لا محالة أنها توجب الخلود في النار وبذلك جزم التفتراني في شرح الكشاف وفي المقاصد ، وقال إن المنزلة بين المنزلتين هي موجبة للخلود وإنما أثبتوا المنزلة لعدم إطلاق اسم الكفر والإجراء أحكام المؤمنين على صاحبها في ظاهر الحال في الدنيا بحيث لا يعتبر مرتكب المعصية كالمتردد فيقتل . وقال في المقاصد ومثله في الإرشاد: المختار عندهم خلاف المشتهر فإن أبا علي وابنه وكثيرون من محققيهم ومتأخريهم قالوا إن الكبائر إنما توجب دخول النار إذا زاد عقابها على ثواب الطاعات فإن أُرْبِت الطاعات على السيئات درأت السيئات ، وليس النظر إلى أعداد الطاعات ولا الزلات ، وإنما النظر إلى مقدار الأجور والأوزار فرب كبيرة واحدة يغلب وزرها طاعات كثيرة العدد، ولا سبيل إلى ضبط هذه المقادير بل أمرها موكول إلى علم الله تعالى . فإن استوت الحسنات والسيئات فقد اضطربوا في ذلك فهذا محل المنزلة بين المنزلتين . ونقل ابن حزم في الفصل عن جماعة منهم ، فيهم بشر الميرسي والأصم أن من استوت حسناته وسيئاته فهو من أهل الأعراف ولهم وقفة لا يدخلون النار مدة ثم يدخلون الجنة ومن رجحت سيئاته فهو مجازي بقدر ما رجح له من الذنوب فمن لفحة واحدة إلى بقاء خمسين ألف سنة في النار ثم يخرجون منها بالشفاعة . وهذا يقتضي أن هؤلاء لا يرون الخلود . وقد نقل البعض عن المعتزلة أن المنزلة بين المنزلتين لا جنة ولا نار إلا أن التفتراني في المقاصد غلط هذا البعض وكذلك قال في شرح الكشاف . وقد قرر صاحب الكشاف حقيقة المنزلة بين المنزلتين بكلام مجمل فقال في تفسير قوله تعالى « وما يُضِلُّ به إلا الفاسقين » من سورة البقرة والفاسق في الشريعة الخارج عن أمر الله بارتكاب الكبيرة وهو النازل بين المنزلتين أي بين منزلتي المؤمن والكافر . وقالوا إن أول من حمله هذا الحد أبو حذيفة واصل بن عطاء وكونه بين بين أن حكمه حكم المؤمن في أنه يناكح ويوارث ويفسّل ويصلى عليه ويدفن في مقابر المسلمين

وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وأن لا تقبل له شهادة اه ،
فتراه مع إيضاحه لم يذكر فيه أنه خالد في النار وصرح في قوله تعالى « ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » في سورة النساء بما يعمم خلود أهل الكبائر دون توبة
في النار .

قلت وكان الشأن أن إجراء الأحكام الإسلامية عليه في الدنيا يقتضى أنه غير خالد
إذ لا يعقل أن تجرى عليه أحكام المسلمين وتنتفي عنه الثمرة التي لأجلها فارق الكفر إذ المسلم
إنما أسلم فرارا من الخلود في النار فكيف يكون ارتكاب بعض المعاصي موجبا لانتقاض
فائدة الإسلام، وإذا كان أحد لا يسلم من أن يقارف معصية وكانت التوبة الصادقة قد تتأخر
وقد لا تحصل فيلزمهم ويلزم الخوارج أن يعدوا جمهور المسلمين كفارا وبئس مُنكراً من
القول . على أن هذا مما يجرى العصاة على نقض عمرى الدين إذ ينسل عنه المسلمون لانعدام
الفائدة التي أسلموا لأجلها بحكم « أنا الفريق فما خوفي من البلل » ومن العجيب أن يصدر
هذا القول من عاقل فضلا عن عالم ، ثم الأجب منه عكوف أتباعهم عليه تلوكة أسنتهم
ولا تفقهه أفئدتهم وكيف لم يقيض فيهم عالم منصف ينبرى لهاته الترهات فيهدبها أو يؤولها
كما أراد جمهور علماء السنة من صدر الأمة فمن يليهم . القول الخامس قالت الكرامية
الإيمان هو الإقرار باللسان إذا لم يخالف الاعتقاد القول فلا يشترط في مسمى الإيمان شيء
من المعرفة والتصديق ، فأما إذا كان يعتقد خلاف مقاله بطل إيمانه وهذا يرجع إلى الاعتقاد
بإيمان من نطق بالشهادتين وإن لم يشغل عقله باعتقاد مدلولها بل يكتبه منه بأنه لا يضر
خلاف مدلولها وهذه أحوال نادرة لا ينبغي الخوض فيها . أو أرادوا أنه تجرى عليه في
الظاهر أحكام المؤمنين مع أن الكرامية لا ينكرون أن من يعتقد خلاف ما نطق به من
الشهادتين أنه خالد في النار يوم القيامة ، وفي تفسير الفخران غيلان الدمشقي وافق الكرامية .
هذه جوامع أقوال الفرق الإسلامية في مسمى الإيمان .

وأنا أقول كلمة أربأبها عن الانحياز إلى نصره وهي أن اختلاف المسلمين في أول
خطوات مسيرهم وأول موقف من مواقف أنظارهم وقد مضت عليه الأيام بعد الأيام وتعاقت
الأقوام بعد الأقوام يعد نقصا علميا لا ينبغي البقاء عليه . ولا أعرفني بعد هذا اليوم ملتفتا
إليه . لا جرم أن الشريعة أول ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام ليخرجوا بذلك من

عقائد الشرك ومناوأة هذا الدين فإذا حصل ذلك تهيات النفوس لقبول الخيرات وأفاضت الشريعة عليها من تلك النيرات فكانت في تلقى ذلك على حسب استعدادها . زينة لمعاتها في هذا العالم وماعداها . فالإيمان والإسلام هما الأصلان اللذان تنبعث عنهما الخيرات ، وهما الحد الفاصل بين أهل الشقاء وأهل الخير حدا لا يقبل تفاوتاً ولا تشككاً ، لأن شأن الحدود أن لا تكون متفاوتة كما قال الله تعالى « فإذا بعد الحق إلا الضلال » ، ولا يدعى أحد أن مفهوم الإيمان هو مفهوم الإسلام ، فيكابر لغة تتلى عليه . كيف وقد فسره الرسول لذلك الجالس عند ركبتيه . فما الذين ادعوه إلا قوم قد ضاقت عليهم العبارة فأرادوا أن الاعتداد في هذا الذي لا يكون إلا بالأمرين وبذلك يتضح وجه الإكتفاء في كثير من مواد الكتاب والسنة بأحد اللفظين ، في مقام خطاب الذين تحولوا بكتلتنا الخصلتين ، فاتنظم القولان الأول والثاني .

إن موجب اضطراب الأقوال في التمييز بين حقيقة الإيمان وحقيقة الإسلام أمران : أحدهما أن الرسالة المحمدية دعت إلى الاعتقاد بوجود الله ووحديته وبصدق محمد صلى الله عليه وسلم والإيمان بالغييب ودعت إلى النطق بما يدل على حصول هذا الاعتقاد في نفس المؤمن لأن الاعتقاد لا يعرف إلا بواسطة النطق ولم يقتنع الرسول من أحد بما يحصل الظن بأنه حصل له هذا الاعتقاد إلا بأن يعترف بذلك بنطقه إذا كان قادراً .

الثاني أن المؤمنين الذين استجابوا دعوة الرسول لم تكن ظواهرهم مخالفة لعقائدهم إذ لم يكن منهم مسلم يبطن الكفر فكان حصول معنى الإيمان لهم مقارناً لحصول معنى الإسلام وصدق عليهم أنهم مؤمنون ومسلمون ، ثم لما نبع النفاق بعد الهجرة طرأ الاحتياج إلى التفرقة بين حال الذين اتصفوا بالإيمان والإسلام وبين حال الذين أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر تفرقة بالتحذير والتنبيه لا بالتعيين وتمييز الموصوف ، لذا كانت ألفاظ القرآن وكلام النبيء تجرى في الغالب على مراعاة غالب أحوال المسلمين الجامعين بين المعنيين وربما جرت على مراعاة الأحوال النادرة عند الحاجة إلى التنبيه عليها كما في قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم » وكما في قول النبيء لمن قال له مالك عن فلان فوالله إني لأراه مؤمناً قال « أو مسلماً » .

فحاصل معنى الإيمان حصول الاعتقاد بما يجب اعتقاده ، وحاصل معنى الإسلام إظهار
المرء أنه أسلم نفسه لاتباع الدين ودعوة الرسول ، قال تعالى « إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين
والمؤمنات » الآية .

وهل يخامركم شك في أن الشريعة ما طلبت من الناس الإيمان والإسلام لمجرد تكمير
العالم الأخرى من جنة ونار لأن الله تعالى قادر على أن يخلق لهذين الموضعين خلقاً
يممروهما إن شاء خلقهما ، ولكن الله أراد تكمير العالمين الدنيوي والأخرى ، وجعل الدنيا
مصنفة النفوس البشرية تهيئها للتأهل إلى تكمير العالم الأخرى لتلتحق بالملائكة ، فجعل
الله الشرائع لكف الناس عن سىء الأفعال التي تصدر عنهم بدواعي شهواتهم المفسدة
لفطرتهم ، وأراد الله حفظ نظام هذا العالم أيضا ليبقى صالحا للوفاء بمراد الله إلى أمدٍ أرادَه ،
فشرع للناس شرعا ودعا الناس إلى اتباعه والدخول إلى حظيرته ذلك الدخول المسمى
بالإيمان وبالإسلام لاشتراط حصولهما في قوام حقيقة الانضواء تحت هذا الشرع ، ثم
يستتبع ذلك إظهار تمكين أنفسهم من قبول ما يُرسم لهم من السلوك عن طيب نفس .
وثقة بما آتى زاهية أو رجس . وذلك هو الأعمال اثمارا وانتهاء وفعلا وانكفافا . وهذه الغاية
هى التى تتفاوت فيها المراتب إلا أن تفاوت أهلها فيها لا ينقص الأصل الذى به دخلوا فإن
الآتى بالبعض من الخير قد آتى بما كان أحسن من حاله قبل الإيمان ، والآتى بمعظم الخير
قد فاق الذى دونه ، والآتى بالجميع بقدر الطاقة هو الفائز . بحيث إن الشريعة لا تقدم منفعة
تحصل من أفراد هؤلاء الذين تسموا بالمؤمنين والمسلمين ومن تلك المراتب حماية الحوزة
والدفاع عن البيضة ، فهل يشك أحد في أن عمرو بن معد يكرب أيام كان لا يرى الانتهاء
عن شرب الخمر ويقول إن الله تعالى قال « فهل أنتم منتهون فقلنا لا » أنه قد دلَّ جهاده
يوم القادسية على إيمانه وعلى تحقيق شيء كثير من أجزاء إسلامه فهل يُعد سواء
والكافرين في كونه يخلد في النار .

فالأعمال إذن لها المرتبة الثانية بعد الإيمان والإسلام لأنها مكتملة المقصد لا ينازع في
هذين - أعنى كونها في الدرجة الثانية وكونها مقصودة - إلا مكابر . ومما يؤيد هذا أكمل
تأييد ما ورد في الصحاح في حديث معاذ بن جبل أن النبي صلى الله عليه وسلم كان بعثه إلى
اليمن فقال له « إنك ستأتى قوماً من أهل الكتاب فإذا جثتهم فادعهم إلى أن يشهدوا

أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (أى ينطقوا بذلك نطقاً مطابقاً لاعتقادهم) فإن هم أطاعوا لك بذلك فأخبرهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة إلخ» فلولا أن للإيمان وللإسلام الحظ الأول لما قدمه، ولولا أن الأعمال لا دخل لها في مسمى الإسلام لما فرّق بينهما، لأن الدعوة للحق يجب أن تكون دفعة وإلا لكان الرضا ببقائه على جزء من الكفر ولو لحظة مع توقع إجابته للدين رضياً بالكفر وهو من الكفر فكيف يأمر بساوكة المصوم عن أن يُقِرَّ أحداً على باطل، فانتظم القول الثالث للقولين.

ومما لا شبهة فيه أن استحقاق الثواب والمقاب على قدر الأعمال القلبية والجوارحية فالأمر الذى لا يحصل شئاً من المطلوب دونَه لا يُنجى من العذاب إلا جميعه فوجب أن يكون من لم يؤمن ولم يسلم مخلداً فى النار لأنه لا يحصل منه شئ من المقصود بدون الإيمان والإسلام، وأما الأمور التى يقربُ فاعلمها من الغاية بمقدار ما يحطوُ فى طرقها فتوابعها على قدر ارتكابها والمعقوبة على قدر تركها، ولا ينبغي أن ينازع فى هذا غيرُ مكابر، إذ كيف يستوى عند الله العليم الحكيم رجلان أحدهما لم يؤمن ولم يسلم والآخر آمن وأسلم وامتلأ وانتهى، إلا أنه اتبع الأمانة بالسوء فى خصلة أو زلة فيحكم بأن كلا الرجلين فى عذاب وخلود، وهل تبقى فائدة لكل مرتكب معصية فى البقاء على الإسلام إذا كان الذى فر من أجله للإسلام حاصلًا على كل تقدير وهو الخلود فى النار حتى إذا أراد أن يتوب آمن يومئذ، وهل ينكر أحد أن جل الأمة لا يخلون من التلبس بالمعصية والمعصيتين إذ المعصمة مفقودة فإذا كان ذلك قبل التوبة كفرًا فهل يقول هذا العاقل إن الأمة فى تلك الحالة متصفة بالكفر ولا إخال عاقلاً يلتزمها بعد أن يسمعها، أفهل يموه أحد بعد هذا أن يأخذ من نحو قوله تعالى «وما كان الله ليضيع إيمانكم» يعنى الصلاة، إن الله سمى الصلاة إيماناً ولولا أن العمل من الإيمان لما سميت كذلك بعد أن بينا أن الأعمال هى الغاية من الإيمان والإسلام فانتظم القول الرابع والخامس لثلاثة الأقوال لمن اقتدى فى الإنصاف بأهل الكمال. ثم على العالم التشبع بالاطلاع على مقاصد الشريعة وتصاريقها أن يفرق بين مقامات خطابها فإن منها مقام موعظة وترغيب وترهيب وتبشير وتحذير، ومنها مقام تعليم وتحقيق فيرد كل وارد من نصوص الشريعة إلى مورده اللائق ولا تتجاذبه المتعارضات مجاذبة المآذق فلا يحتاج أحد بما ورد فى أثبت أوصاف الموصوف، وأثبت أحد تلك الأوصاف تارة فى سياق الثناء عليه

إذ هو متصف بها جميعا، فإذا وصف تارة بجميعها لم يكن وصفه تارة أخرى بواحد منها دالا على مساواة ذلك الواحد لبقيتها، فإذا عرضت لنا أخبار شرعية جمعت بين الإيمان والأعمال في سياق التحذير أو التحريض لم تكن دليلا على كون حقيقة أحدها مركبة ومقومة من مجموعها وإنما يحتج بسياق التفرقة والنفي أو بسياق التعليم والتبيين فلا ينبغي لمنتسب أن يجازف بقولة سخريفة ناشئة عن قلة تأمل وإحاطة بكموارد الشريعة وإغضاء عن عرضها ويؤول إلى تكفير جمهور المسلمين وانتقاض الجامعة الإسلامية بل إنما ينظر إلى موارد الشريعة نظرة محيطة حتى لا يكون ممن غابت عنه أشياء وحضره شيء، بل يكون حكمه في المسألة حكم فتاة الحى .

أما مسألة العفو عن العصاة فهي مسألة تتعلق بفرضنا وليست منه، والأشاعرة قد توسعوا فيها وغيرهم ضيقها وأمرها موكول إلى علم الله إلا أن الذى بلغنا من الشرع هو اعتبار الوعد والوعيد وإلا لكان الزواجر كضرب فى بارد الحديد وإذا علمتم أن منشأ الخلاف فيها هو النظر لدليل الوجوب أو الجواز علمتم خروج الخلاف فيها من الحقيقة إلى المجاز ولا عجب أعجب من مرور الأزمان على مثل قولة الخوارج والإباضية والمعتزلة ولا ينبرى من حذاق علماءهم من يهذب المراد أو يؤول قول قدمائه ذلك التأويل المعتاد، وكأنى بوميض فطنة نبهائهم أخذ يلوح من خلل الرماد .

﴿يُخْلِدُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخْلِدُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ ٩

جملة «يخلدون» بدل احتمال من جملة يقول آمنا بالله، وما معها لأن قولهم ذلك يشتمل على المخادعة. والخداع مصدر خادع الدال على معنى مفاعلة الخدع، والخدع هو فعل أو قول معه ما يوهم أن فاعله يريد بمدلوله نفع غيره وهو إنما يريد خلاف ذلك ويتكلف ترويقه على غيره ليغيره عن حالة هو فيها أو يصرفه عن أمر يوشك أن يفعله، تقول العرب خدع الضب إذا أوهم حارشه أنه يحاول الخروج من الجهة التى أدخل فيها الحارش يده حتى لا يرقبه الحارش لعله أنه آخذه لا محالة ثم يخرج الضب من النافق .

والخداع فعل مذموم إلا فى الحرب والاختداع تسمى حيلة المخادع على الخدوع وهو مذموم أيضا لأنه من البله وأما إظهار الاختداع مع التفتن للحيلة إذا كانت غير مضرّة

فذلك من الكرم والحلم قال الفرزدق :

استمطروا من قريش كل منخدع
إن الكريم إذا خادعته أخذها
وفي الحديث «المؤمن غر كريم» أى من صفاته الصفح والتغاضى حتى يظن أنه غر ولذلك
عقبه بكريم لدفع الغرية المؤذنة بالبله فإن الإيمان يزيد الفطنة لأن أسول اعتقاده مبنية على
نبذ كل ما من شأنه تضليل الرأى وطمس البصيرة الأترى إلى قوله: والسعيد من وعظ بغيره
مع قوله ولا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، وكلها تنادى على أن المؤمن لا يليق به البله وأما معنى
المؤمن غر كريم فهو أن المؤمن لما زكت نفسه عن ضمائر الشر وخطورها بباله وحمل أحوال
الناس على مثل حاله فعرضت له حالة استثنان تشبه الغرية قال ذو الرمة :

تلك الفتاة التي علقها عرضاً
إنّ الحليم وذا الإسلام يختلب
فاعتذر عن سرعة تعلقه بها واختلابها عقله بكرم عقله وصحة إسلامه فان كل ذلك من
أسباب جودة الرأى ورقة القلب فلا عجب أن يكون سريع التأثر منها .

ومعنى صدور الخداع من جانبهم للمؤمنين ظاهر، وأما تخادعهم الله تعالى المقتضية أن
المنافقين قصدوا التمويه على الله تعالى مع أن ذلك لا يقصده عاقل يعلم أن الله مطلع على الضمائر
والمقتضية أن الله يعاملهم بخداع، وكذلك صدور الخداع من جانب المؤمنين للمنافقين كما هو
مقتضى صيغة المفاعلة مع أن ذلك من مذموم الفعل لا يليق بالمؤمنين فعله فلا يستقيم إسناده
إلى الله ولا قصد المنافقين تعلقه بمعاملتهم لله كل ذلك يوجب تأويلاً في معنى المفاعلة الدال عليه
صيغة يخادعون أو في فاعله المقدر من الجانب الآخر وهو المفعول المصرح به .

فأما التأويل في يخادعون فعلى وجوه :

أحدها أن مفعول خادع لا يلزم أن يكون مقصوداً للمخادع (بالكسر) إذ قد يقصد
خداع أحد فيصاف غير كما يخادع أحد وكيل أحد في مال فيقال له أنت تخادع فلانا
وفلاناً تعنى الوكيل وموكله، فهم قصدوا خداع المؤمنين لأنهم يكذبون أن يكون الإسلام
من عند الله فلما كانت مخادعهم المؤمنين لأجل الدين كان خداعهم راجعاً لشارع ذلك
الدين، وأما تأويل معنى خداع الله تعالى والمؤمنين إياهم فهو إغضاء المؤمنين عن بوادرهم
وفلتات ألسنتهم وكبوات أفعالهم وهفواتهم الدال جميعها على نفاقهم حتى لم يزالوا يعاملونهم
معاملة المؤمنين فإن ذلك لما كان من المؤمنين بإذن الرسول صلى الله عليه وسلم حتى لقد نهى

من استأذنه في أن يقتل عبد الله بن أبي ابن سلول ، كان ذلك الصنيع بإذن الله فكان مرجعه إلى الله ، ونظيره قوله تعالى « إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم » في سورة النساء ، كما رجع إليه خداعهم للمؤمنين ، وهذا تأويل في الخادعة من جانبها ، كل بما يلائمه .

الثاني ما ذكره صاحب الكشاف أن يخادعون استعارة تمثيلية تشبيها للهيئة الحاصلة من معاملتهم للمؤمنين ولدين الله ، ومن معاملة الله إياهم في الإيماء لهم والإبقاء عليهم ، ومعاملة المؤمنين إياهم في إجراء أحكام المسلمين عليهم ، بهيئة فعل المتخادعين .

الثالث أن يكون خادع بمعنى خدع أى غير مقصود به حصول الفعل من الجانبين بل قصدُ المبالغة. قال ابن عطية عن الخليل : يقال خَادَع مِنْ واحد لَأَنَّ في الخادعة مُهَلَّةٌ كما يقال عَاجَلَت الرِيضَ لِمَكَانِ المِهْلَةِ ، قال ابن عطية كأنه يُردُّ فاعِلٌ إلى اثنين ولا بُدَّ من حيث إن فيه مهلة ومدافعة ومماثلة فكأنه يقاوم في المعنى الذى يجيء فيه فاعِلٌ هـ . وهذا يرجع إلى جعل صيغة المفاعلة مستعارة لمعنى المبالغة بتشبيه الفعل القوي بالفعل الحاصل من فاعلين على وجه التبعية ، ويؤيد هذا التأويل قراءة ابن عامر ومن معه : يَخْدَعُونَ الله . وهذا إنما يدفع الإشكال عن إسناد صدور الخداع من الله والمؤمنين مع تنزيه الله والمؤمنين عنه ، ولا يدفع إشكال صدور الخداع من المنافقين لله .

وأما التأويل في فاعلٍ يخادعون المقدر وهو المفعول أيضا فإن يجعل المراد أنهم يخادعون رسول الله فالإسناد إلى الله تعالى إما على طريقة المجاز العقلي لأجل الملابس بين الرسول ومُرسله وإما مجازٌ بالحذف للمضاف ، فلا يكون مرادهم خداع الله حقيقة ، ويبقى أن يكون رسول الله مخدوعا منهم ومخادعا لهم ، وأما تجوز خادعة الرسول والمؤمنين للمنافقين لأنها جزاء لهم على خداعهم فذلك غير لائق .

وقوله يخادعون الله قرأه نافع وابن كثير وأبو عمرو وحلف يخادعون بألف بعد الخاء . وقرأه ابن عامر وعاصم وحمة والكسائي وأبو جعفر ويعقوب يخدعون بفتح التحتية وسكون الخاء .

وجملة وما يخادعون إلا أنفسهم حال من الضمير في يخادعون الأول أى يخادعون في حال كونهم لا يخادعون إلا أنفسهم أى خداعهم مقصور عن ذواتهم لا يرجع شيء منه إلى

الله والذين آمنوا . فیتعین أن الخداع في قوله وما يخادعون عين الخداع المتقدم في قوله « يخادعون الله » فيرد إشكال صحة قصر الخداع على أنفسهم مع إنبات مخادعتهم الله تعالى والمؤمنين . وقد أجاب صاحب الكشاف بما حاصله أن المخادعة الثانية مستعملة في لازم معنى المخادعة الأولى وهو الضر فإنها قد استعملت أولا في مطلق المعاملة الشبيهة بالخداع وهي معاملة الماكر المستخف فأطلق عليها لفظ المخادعة استعارة ثم أطلقت ثانيا وأريد منها لازم معنى الاستعارة وهو الضر لأن الذي يعامل بالمكر والاستخفاف يتصدى للانتقام من معامله فقد يجد قدرة من نفسه أو غيره من صاحبه فيضره ضرا فصار حصول الضر للمعامل أمرا عرفيا لازما لمعامله ، وبذلك صح استعمال يخادع في هذا المعنى مجازا أو كناية وهو من بناء المجاز على المجاز لأن المخادعة أطلقت أولا استعارة ثم نزلت منزلة الحقيقة فاستعملت مجازا في لازم المعنى المستعار له ، فالمعنى وما يضرون إلا أنفسهم فيجرى فيه الوجوه المتملقة بإطلاق مادة الخداع على فعلهم ، ويجيء تأويل معنى جعل أنفسهم شقا ثانيا للمخادعة مع أن الأنفس هي عينهم فيكون الخداع استعارة للمعاملة الشبيهة بفعل الجانبين المخادعين بناء على ما شاع في وجدان الناس من الإحساس بأن الخواطر التي تدعو إلى ارتكاب ما تسوء عواقبه أنها فعل نفس هي مغايرة للعقل وهي التي تسول للإنسان الخير مرة والشر أخرى وهو تخيّل بُني على خطابة أخلاقية لإحداث العداوة بين المرء وبين خواطره الشريرة بجعلها واردة عليه من جهة غير ذاته بل من النفس حتى يتأهب لمقارعتها وعصيان أمرها ولو انتسبت إليه لما رأى من سبيل إلى مدافعتها ، قال عمرو بن معديكرب :

فجاشت على النفس أول مرة فرودت على مكروهاها فاستقرت

وذكر ابن عطية أن أبا عليّ الفارسي أنشد لبعض الأعراب :

لم تدر ما (لا) ولست قائمها عمرك ما عشت آخر الأبد

ولم تؤامر نفسك ممتريا فيها وفي أختها ولم تكذب

يريد بأختها كلمة (نعم) وهي أخت (لا) والمراد أنها أخت في اللسان . وقلت ومنه

قول عمرو بن أذينة :

وإذا وجدت لها وساوس سلوة شفع الفؤاد إلى الضمير فسألها

فكانهم لما عصوا نفوسهم التي تدعوهم للإيمان عند سماع الآيات والنذر إذ لا تخلو

الذفس من أوبة إلى الحق جعل معاملتهم لها في الإعراض عن نصحتها وإعراضها عنهم في قلة تجديد النصح لهم وتركهم في غيهم كالمخادعة من هذين الجانبين .
واعلم أن قوله وما يخادعون إلا أنفسهم أجمعت القراءات العشر على قراءته بضم التحتية وفتح الخاء بعدها ألف والنفس في لسان العرب الذات والقوة الباطنية المعبر عنها بالروح وخاطر العقل .
وقوله وما يشعرون يعطف على جملة ، وما يخادعون والشعور يطلق على العلم بالأشياء الخفية ، ومنه سمي الشاعر شاعرا لعلمه بالمعاني التي لا يهتدى إليها كل أحد وقدرته على الوزن والتقفية بسهولة ، ولا يحسن لذلك كل أحد ، وقولهم ليت شعري في التحير في علم أمره خفي ، ولولا الخفاء لما تعنى علمه بل لعلمه بلا تمن ، فقولهم هو لا يشعر وصف بعدم الفطنة لا بعدم الإحساس وهو أبلغ في الذم لأن الذم بالوصف الممكن الحصول أنكى من الذم بما يتحقق عدمه فإن إحساسهم أمر معلوم لهم وللناس فلا يفيضهم أن يوصفوا بعدمه وإنما الذي يفيضهم أن يوصفوا بالبلادة . على أن خفاء مخادعتهم أنفسهم مما لا يمتري فيه واختير مثله في نظيره في الخفاء وهو ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون لأن كليهما أثبت فيه ما هو المسأل والغاية وهي مما يخفى واختير في قوله ألا أنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون نقي العلم دون نقي الشعور لأن السفه قد يبدو لصاحبه بأقل التفاتة إلى أحواله وتصرفاته لأن السفه أقرب لادعاء الظهور من مخادعة النفس عند إرادة مخادعة الغير ومن حصول الإفساد عند إرادة الإصلاح وعلى الإطلاق الثاني درج صاحب الكشاف قال: فهم لتمادي غفلتهم كالذي لا حس له .

﴿ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا

يَكْذِبُونَ ﴾ 10

استئناف محض لعد مسأولهم ويجوز أن يكون بيانيا لجواب سؤال متعجب ناشئ عن سماع الأحوال التي وصفوا بها قبل في قوله تعالى « يخادعون الله والذين آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون » فإن من يسمع أن طائفة تخادع الله تعالى وتخادع قوما عديدين وتطمع أن خداعها يتمشى عليهم ثم لا تشعر بأن ضرر الخداع لا حق بها لطائفة جديدة بأن يتمجب من أمرها التعجب ويتساءل كيف خطر هذا بخواطرها فكان قوله في قلوبهم مرض» ما نا وهو أن في قلوبهم خلا ترايد إلى أن بلغ حد الأفن .

ولهذا قدم الظرف وهو في قلوبهم للاهتمام لأن القلوب هي محل الفكرة في الحداع فلما كان المسئول عنه هو متعلقها وأثرها كان هو المهم به في الجواب . وتووين مرض للتعظيم . وأطلق القلوب هنا على محل التفكير كما تقدم عند قوله تعالى: ختم الله على قلوبهم .

والمرض حقيقة في عارض للمزاج يخرججه عن الاعتدال الخاص بنوع ذلك الجسم خروجاً غير تام وبمقدار الخروج يشتد الألم فإن تم الخروج فهو الموت . وهو مجاز في الأعراض النفسانية العارضة للأخلاق البشرية عروضا يخرجها عن كمالها ، وإطلاق المرض على هذا شائع مشهور في كلام العرب وتديير المزاج لإزالة هذا العارض والرجوع به إلى اعتداله هو الطب الحقيقي ومجازى كذلك قال علقمة بن عبدة الملقب بالفحل :

فإن تسألوني بالنساء فإنني خبير بأدواء النساء طيب
فذكر الأدوية والطب لفساد الأخلاق وإصلاحها .

والمراد بالمرض في هاته الآية هو معناه المجازى لا محالة لأنه هو الذى اتصف به المنافقون وهو المقصود من مذمتهم وبيان منشأ مساوى أعمالهم .

ومعنى فزادهم الله مرضاً أن تلك الأخلاق الذميمة الناشئة عن النفاق والملازمة له كانت تزايد فيهم بتزايد الأيام لأن من شأن الأخلاق إذا تمكنت أن تزايد بتزايد الأيام حتى تصير ملكات كما قال المعلوط القرينى :

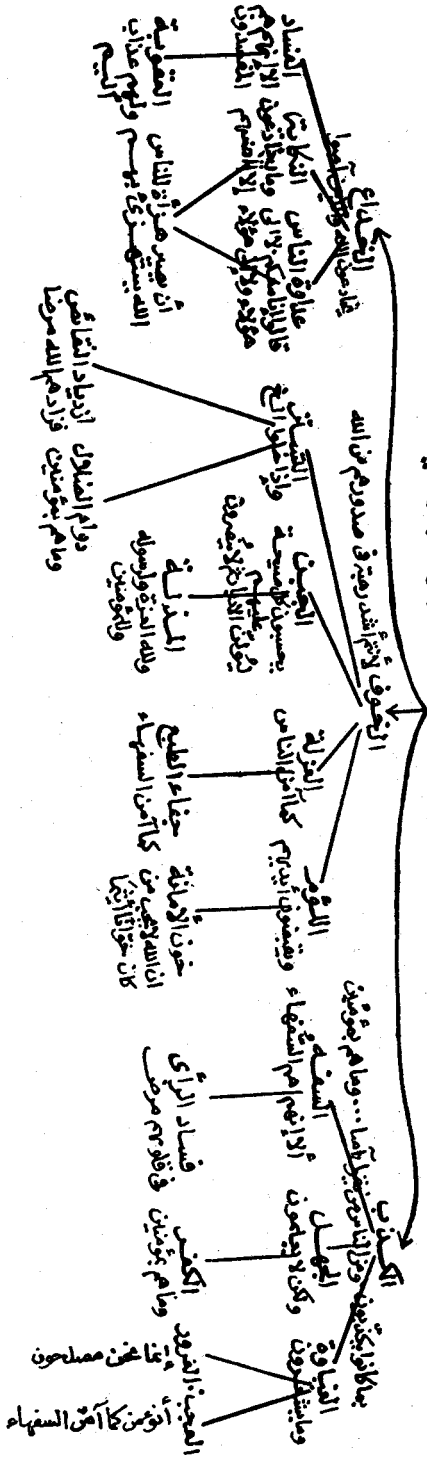
ورجّ الفتى للخير ما إن رأيتَه على السنِّ خيراً لا يزال يزيد

وكذلك القول في الشر ولذلك قيل: من لم يتحلم في الصغر لا يتحلم في الكبر وقال النابغة يهجو عامر بن الطفيل :

فإنك سوف تحلم أو تنهى إذا ما شئت أو شاب الغراب

وإنما كان النفاق موجبا لازدياد ما يقارنه من سىء الأخلاق لأن النفاق يستر الأخلاق الذميمة فتكون محجوبة عن الناصحين والمربين والمرشدين وبذلك تتأصل وتتوالد إلى غير حد فالنفاق في كتمه مساوى الأخلاق بمنزلة كتم المريض داءه عن الطبيب ، وإليك بيان ما ينشأ عن النفاق من الأمراض الأخلاقية في الجدول المذكور هنا وأشرنا إلى ما يشير إلى كل خلق منها في الآيات الواردة هنا أو في آيات أخرى في هذا الجدول :

الأضرار النفسية الناشئة عن النفاق وما يتولد منها وتزايدها



اعلم أن هذه طباع تنشأ عن النفاق أو تقارنه من حيث هو ولا سيما النفاق في الدين فقد نهىنا الله تعالى لذلك تعليماً وتربية فإن النفاق يمتد على ثلاث خصال وهي: الكذب القولي ، والكذب الفعلي وهو الخداع ، ويقارن ذلك الخوف لأن الكذب والخداع إنما يصدران ممن يتوق إظهار حقيقة أمره. وذلك لا يكون إلا لخوف ضر أو لخوف إخفاق سعى وكلاهما مؤذن بقلة الشجاعة والثبات والثقة بالنفس وبحسن السلوك ، ثم إن كل خصلة من هاته الخصال الثلاث الذميمة تؤكد هنوات أخرى ، فالكذب ينشأ عن شيء من البله لأن الكاذب يعتقد أن كذبه يتمشى عند الناس وهذا من قلة الذكاء لأن النبيه يعلم أن في الناس مثله وخيرا منه ، ثم البله يؤدي إلى الجهل بالحقائق وجرأت العقول ، ولأن الكذب يعود فكر صاحبه بالحقائق المحرفة وتشبهه عليه مع طول الاسترسال في ذلك حتى إنه ربما اعتقد ما اختلقه وأبغماً ، وينشأ عن الأمرين السفه وهو خلل في الرأي وأقن في العقل ، وقد أصبح علماء الأخلاق والطب يعدون الكذب من أمراض الدماغ . وأما نشأة العجز والغرور والكفر وفساد الرأي عن العباوة والجهل والسفه فظاهرة ، وكذلك نشأة العزلة والجن والتستر عن الخوف ، وأما نشأة عداوة الناس عن الخداع فلأن عداوة الأضداد تبدأ من شعورهم بخداعه ، وتعقبها عداوة الأصحاب لأنهم إذا رأوا تقن ذلك الصاحب في النفاق والخداع داخلهم الشك أن يكون إخلاصه الذي يظهره لهم هو من الخادعة فإذا حصلت عداوة الفريقين تصدى الناس كلهم للتوق منه والنكاية به ، وتصدى هو للمكر بهم والفساد ليصل إلى مرامه ، فرمته الناس عن قوس واحدة واجتني من ذلك أن يصير هزاة للناس أجمعين .

وقد رأيت أن الناشئ عن مرض النفاق والزائد فيه هو زيادة ذلك الناشئ أي تأصله وتمكنه وتولد مذمات أخرى عنه ، ولعل تكبير مرض في الموضوعين أشعر بهذا فإن تكبير الأول للإشارة إلى تنويع أو تكثير ، وتكبير الثاني ليشير إلى أن المزيد مرض آخر على قاعدة إعادة النكرة نكرة .

وإنما أسندت زيادة مرض قلوبهم إلى الله تعالى مع أن زيادة هاته الأمراض القلبية من ذاتها لأن الله تعالى لما خلق هذا التولد وأسبابه وكان أمراً خفياً به الناس على خطر الاسترسال في النوايا الخبيثة والأعمال النكرة ، وأنه من شأنه أن يزيد تلك النوايا تمكناً

من القلب فيعسر أو يتعذر الإقلاع عنها بعد تمكنها ، وأسندت تلك الزيادة إلى اسمه تعالى لأن الله تعالى غضب عليهم فأهملهم وشأنهم ولم يتداركهم بلطفه الذي يوقظهم من غفلاتهم لينبه المسلمين إلى خطر أمرها وأنها مما يعسر إقلاع أصحابها عنها ليكون حذرهم من معاملتهم أشد ما يمكن .

جُملة « فزادهم الله مرضا » خبرية معطوفة على قوله « في قلوبهم مرض » واقعة موقع الاستئناف للبيان ، داخلة في دفع التعجب ، أى أن سبب توغّلهم في الفساد ومحاولتهم ما لا يُنال لأن في قلوبهم مرضا ولأنه مرض يتزايد مع الأيام تزيادا معمولا من الله فلا طمع في زواله . وقال بعض المفسرين : هي دعاء عليهم كقول جبير بن الأضبط .

تَبَاعَدَ عَنِّي فَطَحَلْتُ إِذْ دَعَوْتُهُ أَمِينَ فزَادَ اللَّهُ مَا بَيْنَنَا بُعْدًا

وهو تفسير غير حسن لأنه خلاف الأصل في العطف بالفاء ولأن تصدى القرآن لشتمهم بذلك ليس من دأبه ، ولأن الدعاء عليهم بالزيادة تنافي ما عهد من الدعاء للضالين بالهداية في نحو « اللهم اهد قومي فإنهم لا يعلمون » .

وقوله « ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون » معطوف على قوله « فزادهم الله مرضا » إكمالاً للفائدة فكمل بهذا العطف بيان ما جره النفاق إليهم من فساد الحال في الدنيا والعذاب في الآخرة . وتقديم الجار والمجرور وهو « لهم » للتنبية على أنه خبر لانعت حتى يستقر بمجرد سماع المبتدأ العلم بأن ذلك من صفاتهم فلا تلهو النفس عن تلقيه .

والأليم فعيل بمعنى مفعول لأن الأكثر في هذه الصيغة أن الرباعي بمعنى مُفَعَّل وأصله عذاب مؤلم بصيغة اسم المفعول أى مؤلم من يعذب به على طريقة المجاز العقلي لأن المؤلم هو المعذب دون العذاب كما قالوا جَدَّ جَدَّهُ ، أو هو فعيل بمعنى فاعل من أَلِمَ بمعنى صار ذا ألم ، وإما أن يكون فعيل بمعنى مفعول أى مؤلِمٌ بكسر اللام ، فقيل لم يثبت عن العرب في هذه المادة وثبت في نظيرها نحو الحكيم والسميع بمعنى السميع كقول عمرو بن معديكرب :

وخيلٍ قد دَلَفَتْ لها بخيلٍ تحيةً بينهم ضربٌ وجميع

أى موجه ، واختلف في جواز القياس عليه والحق أنه كثير في الكلام البليغ وأن منع القياس عليه للمولدين قصد منه التباعد عن مخالفة القياس بدون داع لئلا يلتبس حال الجاهل بحال البليغ فلا مانع من تخريج الكلام الفصيح عليه .

وقوله « بما كانوا يكذبون » الباء للسببية وقرأ الجمهور يُكذِّبون بضم أوله وتشديد الذال . وقرأه عاصم وحزمة والكسائي وخلف بفتح أوله وتخفيف الذال أى بسبب تكذيبهم الرسول وإخباره بأنه مرسل من الله وأن القرآن وحى الله إلى الرسول ، فإذ التفتيح للنسبة إلى الكذب مثل التعديل والتجريح ، وأما قراءة التخفيف فعلى كذبهم الخاص فى قولهم « آمنا بالله » ، وعلى كذبهم العام فى قولهم « إنما نحن مصلحون » فالمقصود كذبهم فى إظهار الإيمان وفى جعل أنفسهم المصلحين دون المؤمنين . والكذب ضد الصدق ، وسيأتى عند قوله تعالى « ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب » فى سورة المائدة . و (ما) المجرورة بالباء مصدرية ، والمصدر هو المنسب من كان أى الكون .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ 11

يظهر لى أن جملة وإذا قيل لهم عطف على جملة فى قلوبهم مرض؛ لأن قوله وإذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض قالوا إنما نحن مصلحون» إخبار عن بعض عجيب أحوالهم، ومن تلك الأحوال أنهم قالوا إنما نحن مصلحون فى حين أنهم مفسدون فىكون معطوفا على أقرب الجمل الملاحظة^(١) لأحوالهم وإن كان ذلك آيلا فى المعنى إلى كونه معطوفا على الصلة فى قوله « من يقول آمنا بالله » . وإذا هنا لمجرد الظرفية وليست متضمنة معنى الشرط كما أنها هنا للماضى وليست للمستقبل وذلك كثير فيها كقوله تعالى : « حتى إذا فشلتم وتنازعتم فى الأمر » الآية . ومن نكت القرآن المفعول عنها تقييد هذا الفعل بالظرف فإن الذى يتبادر إلى الذهن أن محل المذمة هو أنهم يقولون إنما نحن مصلحون مع كونهم مفسدين، ولكن عند التأمل يظهر أن هذا القول يكون قائمه أجدر بالمذمة حين يقولونه فى جواب من يقول لهم لا تفسدوا فى الأرض فإن هذا الجواب الصادر من المفسدين لا ينشأ إلا عن مرض القلب وأفن الرأى ، لأن شأن الفساد أن لا يخفى ولئن خفى فالتصميم عليه واعتقاد أنه صلاح بعد الإيقاظ إليه والموعظة إفراط فى الغباوة أو المكابرة وجهل فورة جهل . وعندى أن هذا هو المقتضى لتقديم الظرف على جملة « قالوا ... » ، لأنه أهم إذ هو محل التعجب من حالهم ، ونكت الإعجاز لا تنهاى .

(١) الملاحظة : اللازمة .

والقائل لهم لا تفسدوا في الأرض بمض من وقف على حالهم من المؤمنين الذين لهم اطلاع على شؤونهم لقراءة أو صحبة، فيخلصون لهم النصيحة والموعظة رجاء إيمانهم ويسترون عليهم خشية عليهم من العقوبة وعلمنا بأن النبي صلى الله عليه وسلم يفضى عن زلاتهم كما أشار إليه ابن عطية . وفي جوابهم بقولهم إنما نحن مصلحون ما يفيد أن الذين قالوا لهم لا تفسدوا في الأرض كانوا جازمين بأنهم مفسدون لأن ذلك مقتضى حرف إنما كما سيأتي ويدل لذلك عندى بناء فعل قيل للمجهول بحسب ما يأتي في قواه تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » ولا يصح أن يكون القائل لهم الله - والرسول - إذ لو نزل الوحي وبلغ إلى معينين منهم لعلم كفرهم ولو نزل مجملا كما تنزل مواظ القرآن لم يستقم جوابهم بقولهم إنما نحن مصلحون .

وقد عَنَّ لى في بيان إيقاعهم الفساد أنه مراتب : أولها إفسادهم أنفسهم بالإصرار على تلك الأدوية القلبية التي أشرنا إليها فيما مضى وما يترتب عليها من المدام ويتولد من المفاسد . الثانية إفسادهم الناس بيث تلك الصفات والدعوة إليها ، وإفسادهم أبناءهم وعيالهم في اقتدائهم بهم في مساوئهم كما قاله نوح عليه السلام « إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجرا - كفارا » .

الثالثة إفسادهم بالأفعال التي ينشأ عنها فساد المجتمع ، كالإلقاء النميمة والعداوة وتسعير الفتن وتآليب الأحزاب على المسلمين وإحداث العقبات في طريق المصلحين .

والإفساد فعل ما به الفساد والهمزة فيه للجعل أى جعل الأشياء فاسدة في الأرض . والفساد أصله استحالة منفعة الشيء النافع إلى مضرة به أو بغيره ، وقد يطلق على وجود الشيء مشتملا على مضرة ، وإن لم يكن فيه نفع من قبل يقال فسد الشيء بمد أن كان صالحا ويقال فاسد إذا وجد فاسدا من أول وهلة ، وكذلك يقال أفسد إذا عمد إلى شيء صالح فأزال صلاحه ، ويقال أفسد إذا أوجد فسادا من أول الأمر . والأظهر أن الفساد موضوع للقدر المشترك من المعينين وليس من الوضع المشترك ، فليس إطلاقه عليهما كما هنا من قبيل استعمال المشترك في معنیه . فالإفساد في الأرض منه تصيير الأشياء الصالحة مضرة كالنفس في الأطعمة ، ومنه إزالة الأشياء النافعة كالحرق والقتل للبراء ، ومنه إفساد الأنظمة كالفتن والجور ، ومنه إفساد المساعي كتكثير الجهل وتعليم الدعارة وتحسين الكفر ومناوأة

الصالحين المصلحين ، ولعل المنافقين قد أخذوا من ضروب الإفساد بالجميع ، فلذلك حُذِفَ متعلق تفسدوا تأكيداً للعموم المستفاد من وقوع الفعل في حيز النفي .

وذكر المحل الذي أفسدوا ما يحتوي عليه وهو الأرض لتفطيع فسادهم بأنه مبثوث في هذه الأرض لأن وقوعه في رقعة منها تشويه لمجموعها . والمراد بالأرض هذه الكرة الأرضية بما تحتوي عليه من الأشياء القابلة للإفساد من الناس والحيوان والنبات وسائر الأنظمة والنواميس التي وضعها الله تعالى لها ، ونظيره قوله تعالى « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » .

وقوله تعالى « قالوا إنما نحن مصلحون » جواب بالنقض فإن الإصلاح ضد الإفساد، أى جعل الشيء صالحاً، والصالح ضد الفساد يقال صلح بعد أن كان فاسداً ويقال صلح بمعنى وجد من أول وهلة صالحاً فهو موضوع للقدر المشترك كما قلنا . وجاءوا بإنما المفيدة للقصر باتفاق أئمة العربية والتفسير ولاعتداد بمخالفه شذوذاً في ذلك . وأفاد إنما هنا قصر الموصوف على الصفة رداً على قول من قال لهم لا تفسدوا ، لأن القائل أثبت لهم وصف الفساد إما باعتقاد أنهم ليسوا من الصالح في شيء أو باعتقاد أنهم قد خلطوا عملاً صالحاً وفساداً ، فردوا عليهم بقصر القلب ، وليس هو قصرًا حقيقياً لأن قصر الموصوف على الصفة لا يكون حقيقياً ولأن حرف إنما يختص بقصر القلب كما في دلائل الإعجاز ، واختير في كلامهم حرف إنما لأنه يخاطب به مخاطب مُصِرٌّ على الخطأ كما في دلائل الإعجاز وجعلت جملة القصر اسمية لتفيد أنهم جعلوا انصافهم بالإصلاح أمراً ثابتاً دائماً ، إذ من خصوصيات الجملة الاسمية إفادة الدوام .

﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ ﴾ 12

رد عليهم في غرورهم وحصرهم أنفسهم في الإصلاح فرد عليهم بطريق من طرق القصر هو أبلغ فيه من الطريق الذى قالوه لأن تعريف المسند يفيد قصر المسند على المسند إليه فيفيد قولهم ألا إنهم هم المفسدون قصر الإفساد عليهم بحيث لا يوجد في غيرهم وذلك ينفي حصرهم أنفسهم في الإصلاح وينقضه وهو جار على قانون النقص وعلى أسلوب القصر الحاصل بتعريف الجنس وإن كان الرد قد يكفي فيه أن يقال إنهم مفسدون بدون صيغة قصر ، إلا أنه

قَصْرٍ لِيُفِيدَ ادعاءً نقي الإفساد عن غيرهم . وقد يفيد ذلك أن المنافقين ليسوا ممن ينتظم في عداد المصلحين لأن شأن الفساد عرفاً أن لا يكون مصلحاً إذ الإفساد هين الحصول وإنما يصد عنه الوازع فإذا خلع المرء عنه، الوازع وأخذ في الإفساد، هان عليه الإفساد ثم تكرر حتى يصبح سجية ودأباً لا يكاد يفارق موصوفه .
وحرف الألتنبيه إعلاناً لوضفهم بالإفساد .

وقد أكد قصر الفساد عليهم بضمير الفصل أيضاً - كما أكد به القصر في قوله « وأولئك هم الفلحون » كما تقدم قريباً - ودخول (إِنَّ) على الجملة وقرنها بأل المييدة للتنبية وذلك من الاهتمام بالخبر وتقويته دلالةً على سخط الله تعالى عليهم فإن أدوات الاستفتاح مثل الأوامر لما كان شأنها أن ينبى بها السامعون دلت على الاهتمام بالخبر وإشاعته وإعلانه، فلا جرم أن تدل على أبلغية ما تضمنه الخبر من مدح أو ذم أو غيرها، ويدل ذلك أيضاً على كمال ظهور مضمون الجملة للعيان لأن أدوات التنبية شاركت أسماء الإشارة في تنبيه المخاطب .

وقوله « ولكن لا يشعرون » محمله مَحْمَلُ قوله تعالى قبله « وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون » فإن أفعالهم التي يبتهجون بها ويزعمونها منتهى الحذق والفتنة وخدمة المصلحة الخالصة آيلة إلى فساد عام لا محالة إلا أنهم لم يهتدوا إلى ذلك خفائه وللغشاوة التي ألقيت على قلوبهم من أثر النفاق ومخالطة عطاء أهله، فإن حال القرين وسخافة المذهب تطمس على العقول النيرة وتخيّف بالأحلام الراجحة حتى ترى حسناً ما ليس بالحسن . وموقع حرف الاستدراك هنا لأن الكلام دَفَعُ لما أثبتوه لأنفسهم من الخلوص للإصلاح، فرفع ذلك التوهم بحرف الاستدراك .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا كَمَا ءَامَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا ءَامَنَ السُّفَهَاءُ ﴾

هو من تمام المقول قبله فحكمه حكمه بالعطف والقائل ، ويجوز هنا أن يكون القائل أيضاً طائفة من المنافقين يشيرون عليهم بالإفلاق عن النفاق لأنهم ضجروه وسئموا كلفه ومتقياته ، وكَلَّتْ أذهانهم من ابتكار الحيل واختلاق الحطل . وحذف مفعول آمنوا استغناء عنه بالتشبيه في قوله « كما آمن الناس » أو لأنه معلوم للسامعين . وقوله « كما آمن الناس »

الكاف فيه للتشبيه أو للتعليل، واللام في الناس للجنس أو للاستغراق العرفي . والمراد بالناس من عدا المخاطبين ، كلمة تقولها العرب في الإغراء بالفعل والحث عليه لأن شأن النفوس أن تسرع إلى التقليد والافتداء بمن يسبقها في الأمر ، فلذلك يأتون بهاته الكلمة في مقام الإغراء أو التسلية أو الانتساء . قال عمرو ابن البراقة النهي (١) .

وَنصُرُ مولانا ونعلم أنه كما الناس مجرمٌ عليه وجارم

وقوله « أنؤمن كما آمن السفهاء » استفهام للإنكار ، قصدوا منه التبري من الإيمان على أبلغ وجه ، وجعلوا الإيمان المتبرأ منه شبيها بإيمان السفهاء تشبيها له وتعريضا بالمسلمين بأنهم حملهم على الإيمان سفاهة عقولهم ، ودلوا على أنهم علموا مراد من يقول لهم كما آمن الناس أنه يعني بالناس المسلمين .

والسفهاء جمع سفيه وهو المتصف بالسفاهة . والسفاهة خفة العقل وقلة ضبطه للأموال قال السموال :

نَخَافُ أَنْ تَسْفَهُ أَهْلَانَا فَنَخْمَلُ الدَّهْرَ مَعَ الْخَامِلِ

والعرب تطلق السفاهة على أفن الرأي وضعفه ، وتطلقها على سوء التدبير للمال . قال تعالى « ولا تؤتوا السفهاء أموالكم » وقال « فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا » الآية لأن ذلك إنما يجيء من ضعف الرأي . ووصفهم المؤمنين بالسفاهة بهتان لزعيمهم أن مخالفتهم لا تكون إلا لخفة في عقولهم ، وليس ذلك لتحقيرهم ، كيف وفي المسلمين سادة العرب من المهاجرين والأنصار . وهذه شنشنة أهل الفساد والسفه أن يرموا المصلحين بالذمات بهتانا ووقاحة ليلهوهم عن تتبع مفاسدهم ولذلك قال أبو الطيب :

وَإِذَا أَتَيْتَكَ مَذْمُومِي مِنْ نَاقِصٍ فَهِيَ الشَّهَادَةُ لِي بِأَنِّي كَامِلٌ

وليس في هاته الآية دليل على حكم الزنديق إذا ظهر عليه وعرفت زندقته إثباتا ، ولا تقيا لأن القائلين لهم آمنوا كما آمن الناس هم من أقاربهم أو خاصتهم من المؤمنين الذين لم يفشوا أمرهم فليس في الآية دليل على ظهور نفاقهم للرسول بوجه معتاد ولكنه شيء أطلع

(١) بنون مكسورة وسكون الهاء نسبة إلى نهم: بطن من همدان

عليه نيته ، وكانت المصلحة في ستره ، وقد اطلع بعض المؤمنين عليه بمخاطبتهم وعلما من النبي صلى الله عليه وسلم الإعراض عن إذاعة ذلك فكانت الآية غير دالة على حكم شرعي يتعاق بحكم النفاق والزندقة .

﴿ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السَّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ ﴾ 13

أتى بما يقابل جفاء طبعهم انتصاراً للمؤمنين ، ولولا جفاء قولهم « أتؤمن كما آمن السفهاء » لما تصدى القرآن لسبابهم مع أن عادته الإعراض عن الجاهلين ولكنهم كانوا مضرب المثل « قُلْتَ فَأَوْجَبْتَ » ، ولأنه مقام بيان الحق من الباطل فتحسن فيه الصراحة والصرامة كما تقرر في آداب الخطابة ، وأعلن ذلك بكلمة آلا المؤذنة بالتنبيه للخبر ، وجاء بصيغة القصر على نحو ما قرر في « ألا إنهم هم الفسدون » ليدل على أن السفاهة مقصورة عليهم دون المؤمنين فهو إضافي لا محالة . وإذا ثبتت لهم السفاهة اتقى عنهم الحلم لا محالة لأنهما ضدان في صفات العقول (إن) هنا لتوكيد الخبر وهو مضمون القصر وضمير الفصل لتأكيد القصر كما تقدم آتقا .

وَأَلَّا كَأَخْتِهَا الْمُتَقَدِّمَةِ فِي « أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْفُسْدُونَ » .

وقوله « ولكن لا يعلمون » نفي عنهم العلم بكونهم سفهاء بكلمة يعلمون دون يشعرون خلافا للآيتين السابقتين لأن اتصافهم بالسفه ليس مما شأنه الخفاء حتى يكون العلم به شعورا ويكون الجهل به نفي شعور ، بل هو وصف ظاهر لا يخفى لأن لقاءهم كل فريق بوجه واضطرا بهم في الاعتماد على إحدى الخلتين وعدم ثباتهم على دينهم ثباتا كاملا ولا على الإسلام كذلك كافي في النداء بسفاهة أحلامهم فإن السفاهة صفة لا تكاد تخفى ، وقد قالت العرب : السفاهة كاسمها . قال النابغة :

نُبْتُ زُرْعَةَ وَالسَّفَاهَةَ كَاسْمِهَا يُهْدَى إِلَى غَرَائِبِ الْأَشْعَارِ

وقال جرير بن كلاب الفقعسي :

تَبَنَّى ابْنُ كَوْزٍ وَالسَّفَاهَةَ كَاسْمِهَا لِيَسْتَادَ مِنَّا أَنْ شَتَوْنَا لِيَا لِيَا

فظنهم أن ما هم عليه من الكفر رُشد ، وأن ما تقلده المسلمون من الإيمان سَفَه يدل على

انتفاء العلم عنهم . فوقع حرف الاستدراك لدفع تعجب من يتعجب من رضاهم بالاختصاص بوصف السفاهة .

﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ ﴾ 14

عطف « وإذا لقوا » على ما عطف عليه « وإذا قيل لهم لا تفسدوا » « وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس » .
والكلام في الظرفية والزمان سواء .

والتقييد بقوله « وإذا لقوا الذين آمنوا » تمديد لقوله « وإذا خلوا » فبذلك كان مفيداً فائدة زائدة على ما في قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » الآية فليس ما هنا تكراراً مع ما هناك ، لأن المقصود هنا وصف ما كانوا يعملون مع المؤمنين وإيهامهم أنهم منهم ولقاءهم بوجوه الصادقين ، فإذا فارقوهم وخلصوا إلى قومهم وقادتهم خلعوا ثوب التستر وصرحوا بما يبطنون . ونكتة تقديم الظرف تقدمت في قوله « وإذا قيل لهم لا تفسدوا » .

ومعنى قولهم آمنا أى كنا مؤمنين فالمراد من الإيمان في قولهم آمنا الإيمان الشرعى الذى هو مجموع الأوصاف الاعتقادية والعلمية التى تلقب بها المؤمنون وعُرفوا بها على حد قوله تعالى « إنا هدنا اليك » أى كنا على دين اليهودية فلا متعلق بقوله آمنا حتى يحتاج لتوجيه حذفه أو تقديره ، أو أريد آمنا بما آمنتم به ، والأول أظهر ، ولقاؤهم الذين آمنوا هو حضورهم مجلس النبىء صلى الله عليه وسلم ومجالس المؤمنين . ومعنى قالوا آمنا أظهر وأهم مؤمنون بمجرد القول لا بعقد القلب ، أى نطقوا بكلمة الإسلام وغيرها مما يترجم عن الإيمان .

وقوله « وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم » معطوف على قوله « وإذا لقوا » ، والمقصود هو هذا المعطوف وأما قوله « وإذا لقوا الذين آمنوا » فتمهيد له كما علمت ، وذلك ظاهر من السياق لأن كل أحد يعلم أن المقصود أنهم يقولون آمنا فى حال استهزاء بصريحون بقصده إذا خلوا بدليل أنه قد تقدم أنهم يابون من الإيمان ويقولون « أتؤمن كما آمن السفهاء » إنكاراً لذلك ، وواو المعطف صالحة للدلالة على المعية وغيرها بحسب السياق وذلك أن السياق فى بيان ما لهم من وجهين وجه مع المؤمنين ووجه مع قادتهم ، وإتمام لم يجعل مضمون الجملة الثانية فى

صورة الحال كان يقال قائلين لشياطينهم إذا خلوا ولم يحمل الواو في قولهم وإذا خلوا على الحال، أما الأول فلأن مضمون كلتا الجملتين لما كان صالحاً لأن يعتبر صفة مستقلة دالة على النفاق قصد بالمعطف استقلال كليهما لأن الغرض تعداد مساويهم فإن مضمون «وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا» مناد وحده بنفاقهم في هاته الحالة .

كما يفصح عنه قوله « وإذا لقوا » الدال على أن ذلك في وقت مخصوص ، وأما الثاني فلأن الأصل اتحاد موقع الجملتين التماثلتين لفظاً . ولما تقدم إيضاحه في وجه العدول عن الإتيان بالحال .

والشياطين جمع شيطان - جمع تكسير - وحقيقة الشيطان أنه نوع من المخلوقات المجردة، طبيعتها الحرارة النارية وهم من جنس الجن قال تعالى في إبليس « كان من الجن » وقد اشتهر ذكره في كلام الأنبياء والحكماء، ويطلق الشيطان على المفسد ومثير الشر، تقول العرب فلان من الشياطين ومن شياطين العرب وذلك استعارة، وكذلك أطلق هنا على قادة المنافقين في النفاق، قال تعالى «وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين» الخ .

ووزن شيطان اختلف فيه البصريون والكوفيون من علماء العربية فقال البصريون هو فيعال من شطن بمعنى بعد؛ لأنه أبعد عن رحمة الله وعن الجنة فنونه أصلية وقال الكوفيون هو فعلان من شاط بمعنى هاج أو احترق أو بطل ووجه التسمية ظاهر . ولا أحسب هذا الخلاف إلا أنه بحث عن صيغة اشتقاقه فحسب أى البحث عن حروفه الأصول وهل إن نونه أصل أو زائد وإلا فإنه لا يظن بنحاة الكوفة أن يدعوا أنه يعامل معاملة الوصف الذى فيه زيادة الألف والنون مثل غضبان، كيف وهو متفق على عدم منعه من الصرف. في قوله تعالى « وحفظناها من كل شيطان رجيم » . وقال ابن عطية ويرد على قول الكوفيون أن سيويوه حكى أن العرب تقول تشيطان إذا فعل. فعل الشيطان، فهذا يبين أنه من شطن وإلا لقالوا تشيط اه . وفي الكشف: جعل سيويوه نون شيطان في موضع من كتابه أصلية وفي آخر زائدة اه .

والوجه أن تشيطان لما كان وصفا مشتقا من الاسم كقولهم تنمر أثبتوا فيه حروف الاسم على ما هي عليه لأنهم عاملوه معاملة الجـ امد دون المشتق لأنه ليس مشتقا مما اشتق منه الاسم بل من حروف الاسم فهو اشتقاق حصل بعد تحقيق الاستعمال

وقطع النظر عن مادة الاشتقاق الأول فلا يكون قولهم ذلك مرجحاً لأحد القولين. وعندى أنه اسم جامد شابه في حروفه مادة مشتقه ودخل في العربية من لغة سابقة لأن هذا الاسم من الأسماء المتعلقة بالعقائد والأديان ، وقد كان لعرب العراق فيها السبق قبل انتقالهم إلى الحجاز واليمن ، وبديل لذلك تقارب الألفاظ الدالة على هذا المعنى في أكثر اللغات القديمة. وكنت رأيت قول من قال إن اسمه في الفارسية سيّطان. وخلصوا بمعنى انقردوا فهو فعل قاصر ويمدى بالباء وباللام ومن ومع بلا تضمين ويمدى بالي على تضمين معنى آب أو خالص ويمدى بنفسه على تضمين تجاوز وباعد ومنه ما شاع من قولهم «افعل كذا وخلاك ذم»^(١) أى إن تبعة الأمر أو ضره لا تعود عليك . وقد عدى هنا بالي ليشير إلى أن الخلوّة كانت في مواضع هي مآبهم ومرجعهم وأن لقاءهم للمؤمنين إنما هو صدفة ولحats قليلة، أفاد ذلك كله قوله «لقوا وخلصوا» وهذا من بديع فصاحة الكلمات وصراحتها .

واعلم أنه حكى خطابهم للذين آمنوا بما يقتضى أنهم لم يأتوا فيه بما يحقق الخبر من تأكيد، وخطابهم موهم بما يقتضى أنهم حققوا لهم بقاءهم على دينهم بتأكيد الخبر بما دل عليه حرف التأكيد في قوله إنا معكم مع أن مقتضى الظاهر أن يكون كلامهم بعكس ذلك؛ لأن المؤمنين يشكون في إيمان المنافقين، وقومهم لا يشكون في بقائهم على دينهم، فجاءت حكاية كلامهم الموافقة لدلالاته على خلاف مقتضى الظاهر لمرعاة ما هو أجدر بعناية البليغ من مقتضى الظاهر. فخلو خطابهم مع المؤمنين عما يفيد تأكيد الخبر لأنهم لا يريدون أن يعرضوا أنفسهم في معرض من يتطرق ساحته الشك في صدقه لأنهم إذا فعلوا ذلك فقد أيقظوهم إلى الشك وذلك من إتقان تفاقهم على أنه قد يكون المؤمنون أخلياء الذهن من الشك في المنافقين لعدم تعيينهم عندهم فيكون تجريد الخبر من المؤكدات مقتضى الظاهر .

وأما قولهم لقومهم إنا معكم بالتأكيد فذلك لأنه لما بدا من إبداعهم في النفاق عند لقاء المسلمين ما يوجب شك كبرائهم في البقاء على الكفر وتطرق به التهمة أبواب قلوبهم

(١) أول من قاله قصير بن سعد اللخمي لعمر بن عدى ملك اللخمين من عرب العراق حين حرض قصير عمرا على الأخذ بئار خاله جذيمة بن مالك الأبرش ملك اللخمين الذى قتلته الزبابة العمليقة ملكة تدمر إذ خدعتة وجلبته إلى بلدها وقتلته غيلة فملك اللخميون ابن أخته عمرو بن عدى وكان قصير وزيراً لجذيمة ولابن أخته فلما استصعب عمرو الأخذ بالئار قال له قصير «اطلب الأمر وخلاك ذم» أى إن نُجِحت فذاك ، وإلا فلا لوم عليك .

احتاجوا إلى تأكيد ما يدل على أنهم باقون على دينهم . وكذلك قولهم إنما نحن مستهزئون فقد أبدوا به وجه ما أظروه للمؤمنين وجاءوا فيه بصيغة قصر القلب لرد اعتقاد شياطينهم فيهم إن ما أظروه للمؤمنين حقيقة وإيمان صادق .

وقد وجه صاحب الكشاف العدول عن التأكيد في قولهم آمنا والتأكيد في قولهم إنما معكم بأن مخاطبتهم المؤمنين اتقى عنها ما يقتضى تأكيد الخبر لأن المخبرين لم يتعلق غرضهم بأكثر من ادعاء حدوث إيمانهم لأن نفوسهم لا تساعدهم على أن يتلفظوا بأقوى من ذلك ولأنهم علموا أن ذلك لا يروج على المسلمين أى فاقصروا على اللازم من الكلام فإن عدم التأكيد في الكلام قد يكون لعدم اعتناء المتكلم بتحقيقه ، ولعله أن تأكيده عبث لعدم رواجه عند السامع ، وهذه نكتة غريبة مرجعها قطع النظر عن إنكار السامع والإعراض عن الاهتمام بالخبر . وأما مخاطبتهم شياطينهم فإنما أتوا بالخبر فيها مؤكدا لإفادة اهتمامهم بذلك الخبر وصدق رغبتهم في النطق به ولعلمهم أن ذلك رائج عند المخاطبين فإن التأكيد قد يكون لاعتناء المتكلم بالخبر ورواجه عند السامع أى فهو تأكيد للاهتمام لا لرد الإنكار .

وقولهم إنما نحن مستهزئون قصرنا أقسامهم على الاستهزاء قصرا إضافيا للقلب أى مؤمنون مخلصون ، وجملة وإنما نحن مستهزئون تقرير لقوله وإنما معكم لأنهم إذا كانوا معهم كان ما أظروه من مفارقة دينهم استهزاء أو نحوه فأما أن تكون الجملة الثانية استثناء واقعة في جواب سؤال مقدر كأن سائلا يعجب من دعوى بقائهم على دينهم لما أتقنوه من مظاهر النفاق في معاملة المسلمين ، وينكر أن يكونوا باقين على دينهم ويسأل كيف أمكن الجمع بين البقاء على الدين وإظهار المودة للمؤمنين فأجابوا إنما نحن مستهزئون ، وبه يتضح وجه الإتيان بأداة القصر لأن النكر السائل يعتقد كذبهم في قولهم إنما معكم ويدعى عكس ذلك ، وإما أن تكون الجملة بدلا من « إنما معكم » بدل اشتمال لأن من دام على الكفر وتعالى فيه (وهو مقتضى معكم أى في تصلبكم) فقد حقر الإسلام وأهله واستخف بهم ، والوجه الأول أولى الوجوه لأنه يجمع ما يفيد البديلية والتأكيد من تقرير مضمون الجملة الأولى مع ما فيه من الإشارة إلى رد التحير الذى ينشأ عنه السؤال وهذا يفوت على تقديرى التأكيد والبديلية والاستهزاء : السخرية يقال هزأ به واستهزأ به فالسين والتاء للتأكيد مثل استجاب ، أى عامله فعلا وأو

قولا يحصل به احتقاره أو والتطرية به، سواء أشعره بذلك أم أخفاه عنه. والباء فيه للسببية قيل لا يتعدى بغير الباء وقيل يتعدى بمن، وهو مرادف سخر في المعنى دون المادة كما سيأتي في سورة الأنعام. وقرأ أبو جعفر مستهزون بدون همزة وبضم الزاي تخفيفا وهو لفظة فصيحة في المهموز.

﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾

لم تعطف هاتاه الجملة على ما قبلها لأنها جملة مستأنفة استثنافا بيانيا جوابا لسؤال مقدر ، وذلك أن السامع لحكاية قولهم للمؤمنين آمنا ، وقولهم لشياطينهم إنا معكم الخ . يقول لقد راجت حيلتهم على المسلمين النافلين عن كيدهم وهل يتفطن متفطن في المسلمين لأحوالهم فيجازيهم على استهزائهم، أو هل يرد لهم ما راموا من المسلمين، ومن الذي يتولى مقابلة صنعهم فكان للاستئناف بقوله « الله يستهزئ بهم » غاية الفخامة والجزالة . وهو أيضا واقع موقع الاعتراض والأكثر في الاعتراض ترك العاطف . وذكر يستهزئ دليل على أن مضمون الجملة مجازاة على استهزائهم . ولأجل اعتبار الاستئناف قُدم اسم الله تعالى على الخبر الفعلي . ولم يقل يستهزئ الله بهم لأن مما يجوز في خاطر السائل أن يقول من الذي يتولى مقابلة سوء صنعهم فأعلم أن الذي يتولى ذلك هو رب العزة تعالى . وفي ذلك تنويه بشأن المنتصر لهم وهم المؤمنون كما قال تعالى « إن الله يدافع عن الذين آمنوا » فتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي هنا لإفادة تقوى الحكم لا محالة ثم يفيد مع ذلك قصر المسند على المسند إليه فإنه لما كان تقديم المسند إليه على المسند الفعلي في سياق الإيجاب يأتي تقوى الحكم ويأتي للقصر على رأى الشيخ عبد القاهر وصاحب الكشاف كما صرح به في قوله تعالى « والله يُقَدِّرُ الليل والنهار » في سورة الزمل ، كان الجمع بين قصد التقوى وقصد التخصيص جائزا في مقاصد الكلام البليغ وقد جوزوه في الكشاف عند قوله تعالى « فلا يخاف بخسا ولا رهقا » في سورة الجن ، لأن ما يراعيه البليغ من الخصوصيات لا يُترك حمل الكلام البليغ عليه فكيف بأبلغ كلام، ولذلك يقال النكت لا تتراحم.

كان المنافقون يفرهم ما يرون من صفح النبي صلى الله عليه وسلم عنهم وإعراض المؤمنين عن التنازل لهم فيحسبون رواج حيلتهم ونفاقهم ولذلك قال عبد الله بن أبي « ليخرجن الأعز

منها الأذَلَّ» فقال الله تعالى « ولله العزة ولرسوله » فتقديم اسم الجلالة لمجرد الاهتمام لا لقصده التقوى إذ لا مقتضى له .

وفعل يستهزئ، المسند إلى الله ليس مستعملا في حقيقته لأن المراد هنا أنه يفعل بهم في الدنيا ما يُسمى بالاستهزاء بدليل قوله « وَيَمْدُهم فِي طغيَانهم » ولم يقع استهزاء حقيقي في الدنيا فهو إما تمثيل لمعاملة الله إياهم في مقابلة استهزائهم بالمؤمنين ، بما يشبه فعل المستهزئ بهم وذلك بالإملاء لهم حتى يظنوا أنهم سلعوا من المؤاخذة على استهزائهم فيظنوا أن الله راضٍ عنهم أو أن أصنامهم تقعوهم حتى إذا نزل بهم عذاب الدنيا من القتل والفضح علموا خلاف ما توهموا فكان ذلك كهيئة الاستهزاء بهم . والمضارع في قوله « يستهزئ »، لزم من الحال . ولا يحمل على اتصاف الله بالاستهزاء حقيقة عند الأشاعرة لأنه لم يقع من الله معنى الاستهزاء في الدنيا ، ويحسن هذا التمثيل ما فيه من المشاكلة . ويجوز أن يكون يستهزئ بهم حقيقة يوم القيامة بأن يأمر بالاستهزاء بهم في الموقف وهو نوع من العقاب فيكون المضارع في يستهزئ للاستقبال ، وإلى هذا المعنى نَحَا ابن عباس والحسن في نقل ابن عطية ، ويجوز أن يكون مرادا به جزاء استهزائهم من العذاب أو نحوه من الإذلال والتحقير والمعنى يذلم وعبر عنه بالاستهزاء مجازاً ومشاكلة ، أو مرادا به مآل الاستهزاء من رجوع الوبال عليهم . وهذا كله وإن جاز فقد عينه هنا جمهور العلماء من المفسرين كما نقل ابن عطية والقرطبي وعينه الفخر الرازي والبيضاوي وعينه المعتزلة أيضا لأن الاستهزاء لا يليق إسناده إلى الله حقيقة لأنه فعلٌ قبيحٌ ينزه الله تعالى عنه كما في الكشاف وهو مبني على التعارف بين الناس .

وجيء في حكاية كلامهم بالمسند الاسمي في قولهم إنما نحن مستهزئون لإفادة كلامهم معنى دوام صدور الاستهزاء منهم وثباته بحيث لا يحولون عنه .

وجيء في قوله « الله يستهزئ بهم » بإفادة التجدد من الفعل المضارع أى تجدد إملاء الله لهم زمانا إلى أن يأخذهم العذاب ، ليعلم المسلمون أن ما عليه أهل النفاق من النعمة إنما هو إملاء وإن طال كما قال تعالى « لا يفرنك تقلبُ الذين كفروا في البلاد متاع قليل » .

﴿وَيَعِدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ 15

يتمين أنه معطوف على الله يستهزئ بهم .

ويعد فعل مشتق من المدد وهو الزيادة، يقال مدّه إذا زاده وهو الأصل في الاشتقاق من غير حاجة إلى الهمزة لأنه متعد، ودليله أنهم ضموا العين في المضارع على قياس المضاعف التعدى، وقد يقولون أمدّه بهمزة التعدية على تقدير جعله ذا مدد ثم غلب استعمال مد في الزيادة في ذات المفعول نحو مدّه له في عمره ومدّ الأرض أى مططها وأطالها، وغلب استعمال أمد الميموز في الزيادة للمفعول من أشياء يحتاجها نحو أمدّه بجيش «أمدّكم بأنعام وبنين» .

وإنما استعمل هذا في موضع الآخر على الأصل فلذلك قيل لا فرق بينهما في الاستعمال وقيل يختص أمد الميموز بالخير نحو «أتمدّوننى بمال» «أن ما نمدّهم به من مال»، ويختص مد بغير الخير ونقل ذلك عن أبى على الفارسي في كتاب الحجّة، ونقله ابن عطية عن يونس ابن حبيب، إلا المبدى باللام فإنه خاص بالزيادة في العمر والإمهال فيه عند الزمخشري وغيره خلافا لبعض اللغويين فاستغنوا بذكر اللام المؤذنة بأن ذلك للنفع وللأجل (بسكون الجيم) عن التفرقة بالهمز رجوعا للأصل لثلا يجمعوا بين ما يقتضى التعدية وهو الهمزة وبين ما يقتضى القصور وهو لام الجر، وكل هذا من تأثير الأمثلة على الناظرين وهى طريقة لهم في كثير من الأفعال التى يتفرع معناها الوضعى إلى معان جزئية له أو مقيدة أو مجازية أن يخصوا بعض لغاته أو بعض أحواله ببعض تلك المعانى جريا وراء التنصيص فى الكلام ودفع اللبس بقدر الإمكان. وهذا من دقائق استعمال اللغة العربية، فلا يقال إن دعوى اختصاص بعض الاستعمالات ببعض المعانى هى دعوى اشتراك أو دعوى مجاز وكلاهما خلاف الأصل كما أورد عبد الحكيم؛ لأن ذلك التخصيص كما علمت اصطلاح فى الاستعمال لا تمدد وضع ولا استعمال فى غير المعنى الموضوع له ونظير ذلك قولهم فرق وفرّق ووعد وأوعد ونشد وأنشد ونزل (المضاعف) وأزل، وقولهم العثار مصدر عثر إذ أريد بالفعل الحقيقة، والتمثور مصدر عثر إذ أريد بالفعل المجاز وهو الاطلاع، وقد فرقت العرب فى مصادر الفعل الواحد وفى جموع الاسم الواحد لاختلاف القيود .

وتعمدية فعل يمد إلى ضميرهم الدال على أدب أو ذوق مع أن المد إنما يتمدى إلى الطغيان جاءت على طريقة الإجمال الذي يعقبه التفصيل ليتمكن التفصيل في ذهن السامع مثل طريقة بدل الاشتمال وجعل الزجاج والواحدى أصله ويمد لهم في طغيانهم فحذف لام الجر واتصل الفعل بالمجرور على طريقة تزع الخافض وليس بذلك .

والطغيان مصدر بوزن النفران والشكران، وهو مبالغة في الطغنى وهو الإفراط في الشر والكبر وتعليق فعل يمدم هنا بضمير الذوات تعلق إجمالى يفسره قوله « في طغيانهم » ويجوز أن يكون على تقدير لام محذوفة أى يمد لهم في طغيانهم أى يمهلمهم فيكون نحو بعض ما فسر به قوله « الله يستهزى بهم » وهذا قول الزجاج والواحدى وفيه بُعد .
والعمه أنطاس البصيرة وتحير الرأى وفعله عمه فهو عامه وأعمه .

وإسناد المد في الطغيان إلى الله تعالى على الوجه الأول في تفسير قوله « ويمد لهم » إسناد خلق وتكوين منوط بأسباب التكوين على سنة الله تعالى في حصول المسببات عند أسبابها . فالنفاق إذا دخل القلوب ، كان من آثاره أن لا ينقطع عنها ، ولما كان من شأن وصف النفاق ان تنمى عنه الرذائل التي قدمنا بيانها كان تكونها في نفوسهم متولدا من أسباب شتى في طباعهم متسلسلا من ارتباط المسببات بأسبابها وهي شتى ومتفرعة وذلك بخلق خاص بهم مباشرة ولكن الله حرمهم توفيقه الذي يقلعهم عن تلك الجيلة بمحاربة نفوسهم ، فكان حرمانه إياهم التوفيق مقتضيا استمرار طغيانهم وتزايدهم بالرسوخ، فإسناد ازدياده إلى الله لأنه خالق النظم التي هي أسباب ازدياده ، وهذا يعد من الحقيقة العقلية الشائعة وليس من المجاز لعدم ملاحظة خلق الأسباب بحسب ما تعرفه الناس من إسناد ما حفى فاعله إلى الله تعالى لأنه الخالق للأسباب الأصلية والجاعل لنواميسها بكيفية لا يعلم الناس سرها ولا شاهدوا من تسند إليه على الحقيقة غيره وهذا بخلاف نحوبنى الأمير المدينة لاسيما بعد التصريح بالإسناد إليه في الكلام بحيث لم يبق للبناء على عرف الناس مجال وهذا بخلاف نحو « يزيدك وجهه حسنا » وسرتنى رؤيتك؛ لأن ذلك وإن كان في الواقع من فعل الله تعالى إلا أنه غير ملتفت إليه في العرف فلذلك قال الشيخ عبد القاهر: إنه من المجاز الذى لا حقيقة له .

وإنما أضاف الطغيان لضمير المنافقين ولم يقل في الطغيان بتعريف الجنس كما قال في سورة الأعراف « وإخوانهم يُمدُّونهم في النسي » إشارة إلى تفضيع شأن هذا الطغيان وغرابته في بابه وإنهم اختصوا به حتى صار يعرف بإضافته إليهم .
والظرف متعلق بيمدهم . ويعمهمون جملة حالية .

﴿ أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهَدَى ﴾

الإشارة إلى من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما عطف على صلته من صفاتهم وجرىء باسم إشارة الجمع لأن ما صدق «من» هو فريق من الناس، وفصلت الجملة عن التي قبلها لتفيد تقرير معنى « ويمدهم في طغيانهم يعمهون » فمضمونها بمنزلة التوكيد ، وذلك مما يقتضى الفصل ، ولتفيد تطيل مضمون جملة ويمدهم في طغيانهم يعمهون فتكون استثنافاً بيانياً لسائل عن العلة ، وهي أيضاً فذلكه للجمل السابقة الشارحة لأحوالهم وشأن الفذلكه عدم العطف كقوله تعالى « تلك عشرة كاملة » ، وكل هذه الاعتبارات مقتضى لعدم العطف فيها ثلاثة موجبات للفصل . وموقع هذه الجملة من نظم الكلام مقابل موقع جملة « أولئك على هدى من ربهم » ومقابل موقع جملة « ختم الله على قلوبهم » الآية واسم الإشارة هنا غير مشاربه إلى ذوات ولكن إلى صنف اجتمعت فيهم الصفات الماضية فانكشفت أحوالهم حتى صاروا كالحاضرين تجاه السامع بحيث يشار إليهم وهذا استعمال كثير الورد في الكلام البليغ .

وليس في هذه الإشارة إشعار ببعد أو قرب حتى تفيد تحقيراً ناشئاً عن البعد لأن هذا من أسماء الإشارة الغالبة في كلام العرب فلا عدول فيها حتى يكون العدول لمقصد كما تقدم في قوله تعالى « ذلك الكتاب »؛ ولأن المشار إليه هنا غير محسوس حتى يكون له مرتبة معينة فيكون العدول عن لفظها لقصد معنى ثان فإن قوله تعالى ذلك الكتاب مع قرب الكتاب للناطق بآياته عدول عن إشارة القريب إلى البعيد فأفاد التعظيم . وعكس هذا قول قيس بن الخطيم :

متى يأت هذا الموت لا يُلفِ حاجةً لنفسي إلا قد قضيت قضاءها

فإن الموت بعيد عنه فحتمه أن يشير إليه باسم البعيد، وعدل عنه إلى إشارة القريب لإظهار

استخفافه به .

والاشترء افتعال من الشرى وفعله شرى الذى هو بمعنى باع كما أن اشترى بمعنى ابتاع فاشترى وابتاع كلاهما مطاوع لفعله المجرد أشار أهل اللسان إلى أن فاعل هذه المطاوعة هو الذى قبل الفعل والتزمه فدلوا بذلك على أنه أخذ شيئاً لرغبة فيه، ولما كان معنى البيع مقتضياً آخذين وباذلين كان كل منهما بائعاً ومبتاعاً باختلاف الاعتبار، ففعل باع منظور فيه ابتداء إلى معنى البذل والفعل ابتاع منظور فيه ابتداء إلى معنى الأخذ فإن اعتبره التكلم آخذاً لما صار بيده عبّر عنه بمبتاع ومشتري، وإن اعتبره باذلاً لما خرج من يده من العوض، عبّر عنه ببائع وشار، وبهذا يكون الفعلان جارين على سَنِّ واحد. وقد ذكر كثير من اللغويين أن شرى يستعمل بمعنى اشترى والذى جرّاهم على ذلك سوء التأمل في قوله تعالى « وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْدُودَةٍ » فتوهّموا الضمير عائداً إلى المصرين مع أن معاده واضح قريب وهو سيارة من قوله تعالى « وجاءت سيارة » أى باعوه، وحسبك شاهداً على ذلك قوله « وكانوا فيه من الزاهدين » أما الذى اشتراه فهو فيه من الراغبين ألا ترى إلى قوله، لا مرأته أكرمى مشواه.

وعلى ذينك الاعتبارين في فعلى الشراء والبيع كانت تمديتهما إلى المفعول فهما يتعديان إلى المقصود الأصلى بأقسامهما وإلى غيره بالباء فيقال باع فرسه بألف وابتاع فرس فلان بألف لأن الفرس هو الذى كانت المعاقدة لأجله لأن الذى أخرجه ليبيعه علم أن الناس يرغبون فيه والذى جاء ليشتريه كذلك.

وإطلاق الاشتراء هنا مجاز مرسل بعلاقة اللزوم، أطلق الاشتراء على لازمه الثانى وهو الحرص على شىء والزهد فى ضده أى حرصوا على الضلالة، وزهدوا فى الهدى إذ ليس فى ما وقع من المنافقين استبدال شىء بشىء إذ لم يكونوا من قبل مهتدين.

ويجوز أن يكون الاشتراء مستعملاً فى الاستبدال وهو لازمه الأول واستعماله فى هذا

اللازم مشهور. قال بشامة بن حزن :

إِنَّا بَنِي نَهْشَلٍ لَانَدَعِي لَأَبٍ عَنْهُ وَلَا هُوَ بِالْأَبْنَاءِ يَشْرِينَا

أى يبيعنا أى يبدلنا، وقال عنتر بن الأخرس المعنى من شعراء الحماسة :

وَمَنْ إِنْ بَعَتْ مَنزَلَةً بِأُخْرَى حَلَّتْ بِأَمْرِهِ وَبِهِ تَسِيرُ

أى إذا استبدلت دارا بأخرى . وهذا بخلاف قول أبى النجم :
أخذتُ بالجملة رأساً أزعرا وبالطويل العُمُرُ عُمرًا جَيِّدًا
كما اشترى المسلم إذ تنصرا

فيكون الحمل عليه هنا أن اختلاطهم بالمسلمين وإظهارهم الإيمان حالة تشبه حال المهتدى تلبسوا بها فإذا خلوا إلى شياطينهم طرحوها واستبدلوها بحالة الضلال وعلى هذا الوجه الثانى يصح أيضا أن يكون الاشتراء استعارة بتشبيه تبيك الحالتين بحال المشتري لشيء كان غير جائز له وارتضاه فى الكشاف .

والموصول فى قوله الذين اشترؤا بمعنى المعرف بلام الجنس فيفيد التركيب قصر المسند على المسند إليه وهو قصر ادعائى باعتبار أنهم بلغوا الغاية فى اشتراء الضلالة والحرص عليها إذ جمعوا الكفر والسفه والخداع والإفساد والاستهزاء بالمهتدين .

﴿فَمَا رِيحَتِ بِبَجْرَتِهِمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ 16

رَبَّتْ الفاء عدم الريح المعطوف بها وعدم الاهتداء المعطوف عليه على اشتراء الضلالة بالمهدى لأن كليهما ناشئ عن الاشتراء المذكور فى الوجود والظهور؛ لأنهم لما اشترؤا الضلالة بالمهدى فقد اشترؤا وما لا ينفع وبذلوا ما ينفع فلا جرم أن يكونوا خاسرين وأن يتحقق أنهم لم يكونوا مهتدين فعدم الاهتداء وإن كان سابقا على اشتراء الضلالة بالمهدى أو هو عينه أو هو سببه إلا أنه لكونه عدمًا فظهوره للناس فى الوجود لا يكون إلا عند حصول أثره وهو ذلك الاشتراء، فإذا ظهر أثره تبين للناس المؤثر فلذلك صح ترتيبه بفاء الترتيب فأشبهه العلة الغائية، ولهذا عبر بما كانوا مهتدين دون ما اهتدوا لأن ما كانوا أبلغ فى النفي لإشعاره بأن انتفاء الاهتداء عنهم أمر متأصل سابق قديم، لأن كان تدل على اتصاف اسمها ببحرهما منذ المضى فكان نفي الكون فى الزمن الماضى أنسب بهذا التفريع .

والريح هو نجاح التجارة ومصادفة الرغبة فى السلع بأكثر من الأثمان التى اشترأها بها التاجر ويطلق الريح على المال الحاصل للتاجر زائدا على رأس ماله . والتجارة - بكسر أوله - على وزن فعالة وهى زنة الصفائح ومعنى التجارة التصدى لاشتراء الأشياء لقصد بيعها بثمن

أوفر مما اشترى به ليكتسب من ذلك الوفر ما ينفقه أو يتأمله . ولما كان ذلك لا ينجح إلا بالثابرة والتجديد صيغ له وزن الضائع رونق الربح في الآية تشبيهه لحال المنافقين إذ قصدوا من النفاق غاية فأخفقت مساعيهم وضاعت مقاصدهم بحال التجار الذين لم يحصلوا من تجارتهم على ربح فلا التفات إلى رأس مال في التجارة حتى يقال إنهم إذا لم يربحوا فقد بقي لهم نفع رأس المال ويجب أن نفي الربح يستلزم ضياع رأس المال لأنه يتلف في النفقة من القوت والكسوة لأن هذا كله غير منظور إليه إذ الاستعارة تعتمد على ما يقصد من وجه الشبه فلا تلزم المشابهة في الامور كلها كما هو مقرر في فن البيان .

وإنما أسند الربح إلى التجارة حتى نفي عنها لأن الربح لما كان مسببا عن التجارة وكان الراجح هو التاجر صح إسناده للتجارة لأنها سببه فهو مجاز عقلي وذلك أنه لولا الإسناد المجازي لما صح أن ينفي عن الشيء ما يعلم كل أحد أنه ليس من صفاته لأنه يصير من باب الإخبار بالمعلوم ضرورة، فلا تظن أن النفي في مثل هذا حقيقة فتتركه ، إن انتفاء الربح عن التجارة واقع ثابت لأنها لا توصف بالربح وهكذا تقول في نحو قول جرير « ونمت وما ليل المطى بنائم » بخلاف قولك ما ليله بطويل ، بل النفي هنا مجاز عقلي لأنه فرع عن اعتبار وصف التجارة بأنها إلى الخسر ووصفها بالربح مجاز وقاعدة ذلك أن تنظر في النفي إلى المنفى لو كان مثبتا فإن وجدت إثباته مجازا عقليا فاجمل تفيه كذلك وإلا فاجمل تفيه حقيقة لأنه لا ينفي إلا ما يصح أن يثبت . وهذه هي الطريقة التي انفصل عليها المحقق التفتراني في الطول ، وعدل عنها في حواشي الكشاف وهي أمثل مما عدل إليه .

وقد أفاد قوله « فما ربحت تجارتهم » ترشيحا للاستعارة في اشترى فإن مرجع الترشيح إلى أن يقفى المجاز بما يناسبه سواء كان ذلك الترشيح حقيقة بحيث لا يستفاد منه إلا تقوية المجاز كما تقول له يد طولى أو هو أسد دأى البرائن أم كان الترشيح متميزا به أو مستعارا لمعنى آخر هو من ملاءمات المجاز الأول سواء حسن مع ذلك استقلاله بالاستعارة كما في هذه الآية فإن نفي الربح ترشح به اشترى . ومثله قول الشاعر أنشده ابن الأعرابي كما في أساس البلاغة للزمخشري ولم يعزه :

ولما رأيت النَّسْرَ عَزَّ ابْنَ دَايَةَ وَعَشَشَ فِي وَكْرَيْنِهِ جَاشَ لَهُ صَدْرِي^(١)

فإنه لما شبه الشيب بالنسر والشعر الأسود بالغراب صح تشبيه حلول الشيب في محلي السواد وهما الفودان بتعشيش الطائر في موضع طائر آخر؛ أم لم يحسن إلا مع المجاز الأول كقول بمرض فتاك العرب في أمه (أنشده في الكشاف ولم أفهم على تعيين قائله):

وما أمُّ الرُّدَيْنِ وَإِنْ أَدَلَّتْ بِمَالَةٍ بِأَخْلَاقِ الْكِرَامِ
إِذَا الشَّيْطَانُ قَصَّعَ فِي قَفَاهَا تَنَفَّقَنَاهُ بِالْحَبْلِ التَّوَامِ

فإنه لما استعار قصع لدخول الشيطان أي وسوسته وهي استمارة حسنة لأنه شبه الشيطان بضب يدخل للوسوسة ودخوله من مدخله المتعارف له وهو القاصماء . وجعل علاجهم وإزالة وسوسته كالتنفق أي تطلب خروج الضب من نافقائه بعد أن يسد عليه القاصماء ولا تحسن هذه الثانية إلا تبعاً للأولى . والآية ليست من هذا القبيل . وقوله «وما كانوا مهتدين» قد علم من قوله «اشتروا الضلالة بالهدى إليهم» ما كانوا مهتدين، فتبين أن الاهتداء المنفي هو الاهتداء بالمعنى الأصلي في اللغة وهو معرفة الطريق الموصل للمقصود وليس هو بالمعنى الشرعي المتقدم في قوله «اشتروا الضلالة بالهدى» فلا تكرير في المعنى فلا يرد أنهم لما أخبر عنهم بأنهم اشتروا الضلالة بالهدى كان من المعلوم أنه لم يبق فيهم هدى .

ومعنى نفي الاهتداء كناية عن إضاعة القصد أي أنهم أضاعوا ما سعوا له ولم يعرفوا ما يوصل لخير الآخر ولا ما يضر المسلمين . وهذا نداء عليهم بسفه الرأي والخرق وهو كما علمت فيما تقدم يجرى مجرى العلة لعدم ربح التجارة ، فشبّه سوء تصرفهم حتى في كفرهم بسوء تصرف من يريد الربح ، فيقع في الخسران . فقوله «وما كانوا مهتدين» تمثيلية ويصح أن يؤخذ منها كناية عن الخسران وإضاعة كل شيء لأن من لم يكن مهتدياً أضاع الربح وأضاع رأس المال بسوء سلوكه .

(١) عز: غلب، وابن داية من أسماء الغراب، سمى ابن داية لسواده، لأن الداية: الحاضنة، وكانت حواضن أبناء العرب والمشغلات في شؤونهم في بيوت أكابرهم من الإماء السود، فيطلق على الصبيان من أبناء الإماء ابن داية تأسياً له لتلا يقال العبد أو الوصف .

﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾

أعقت تفاصيل صفاتهم بتصوير مجموعها في صورة واحدة ، بتشبيه حالهم بهيئة محسوسة وهذه طريقة تشبيه التمثيل ، إلحاقاً لتلك الأحوال المعقولة بالأشياء المحسوسة ، لأن النفس إلى المحسوس أميل .

وإتماماً للبيان يجمع المتفرقات في السمع ، المطالعة في اللفظ ، في صورة واحدة لأن للإجمال بعد التفصيل وقما من نفوس السامعين .

وتقريباً للجميع ما تقدم في الذهن بصورة تخالف ما صور سالفاً لأن تجدد الصورة عند النفس أحب من تكررها . قال في الكشف: « ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخطي في إبراز خبيات المعاني ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك التخيل في صورة المحقق والتوهم في معرض التيقن والغائب كالشاهد » .
واستدلالاً على ما يتضمنه مجموع تلك الصفات من سوء الحالة وخيبة السمي وفساد العاقبة ، فمن فوائد التشبيه قصد تفضيع المشبه .

وتقريباً لما في أحوالهم في الدين من التضاد والتخالف بين ظاهر جميل وباطن قبيح بصفة حال عجيبة من أحوال العالم فإن من فائدة التشبيه إظهار إمكان المشبه ، وتنظير غرائبه بتمثلها في المشبه به . قال في الكشف « ولأمر ما أكثر الله تعالى في كتابه المبين أمثاله وفشت في كلام رسوله صلى الله عليه وسلم وكلام الأنبياء والحكماء قال تعالى «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون» اهـ .

والتمثيل منزع جليل بديع من منازع البلغاء لا يبلغ إلى محاسنه غير خاصتهم . وهو هنا من قبيل التشبيه لا من الاستعارة لأن فيه ذكر المشبه والمشبه به وأداة التشبيه وهي لفظ مثل .

فجملته « مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً » واقعة من الجمل الماضية موقع البيان والتقريب . ولذلك ، فكان بينها وبين ما قبلها كمال الاتصال فلذلك فصلت ولم تعطف ، والحالة التي وقع تمثيلها سيجيء بيانها في آخر تفسير الآية .

وأصل المثل بفتح الحين هو النظير والمشابه ، ويقال أيضاً مثل بكسر الميم وسكون الناء ،

ويقال مثيل كما يقال شبه وشبهه وشبيهه ، وبدل وبدل ، وبدل ، ولا رابع لهذه الكلمات في محيىء فَعَلٌ وفِعْلٌ وفَعِيلٌ بمعنى واحد .

وقد اختص لفظ المثل (بفتحتين) بإطلاقه على الحال الغريبة الشأن لأنها بحيث تمثل للناس وتوضح وتشبه سواء شبهت كماهنا ، أم لم تشبه كما في قوله تعالى: ﴿مثل الجنة﴾ .
 وإطلاقه على قول يصدر في حال غريبة فيحفظ ويشيع بين الناس لبلاغة وإبداع فيه ، فلا يزال الناس يذكرون الحال التي قيل فيها ذلك القول تبعاً لذكوره وكم من حالة عجيبة حدثت ونسيت لأنها لم يصدر فيها من قول بليغ ما يجعلها مذكورة تبعاً لذكوره فيسمى مثلاً . وأمثال العرب باب من أبواب بلاغتهم وقد خصت بالتأليف ويعرفونه بأنه قول شبه مضر به بمورده وسأذكره قريباً .

فالظاهر أن إطلاق المثل على القول البديع السائر بين الناس الصادر من فائمه في حالة عجيبة هو إطلاق مرتب على إطلاق اسم المثل على الحال العجيبة ، وأنهم لا يكادون يضربون مثلاً ولا يرونه أهلاً للتسيير وجديراً بالتداول إلا قولاً فيه بلاغة وخصوصية في فصاحة لفظ وإيجازه ووفرة معنى ، فالمثل قول عزيز غريب ليس من متعارف الأقوال العامة بل هو من أقوال فحول البلاغة فلذلك وصف بالغرابة^(١) أى العزة مثل قولهم «الصيف ضيعة اللبن» وقولهم «لا يطاع لتقصير أمر» وستعرف وجه ذلك .

ولما شاع إطلاق لفظ المثل (بالتحريك) على الحالة العجيبة الشأن جعل البلغاء إذا أرادوا تشبيه حالة مركبة بحالة مركبة أعنى وصفين متزعين من متعدد أتوا في جانب المشبه والمشبه به معاً أو في جانب أحدهما بلفظ المثل وأدخلوا الكاف ونحوها من حروف التشبيه على المشبه به منهما ولا يطلقون ذلك على التشبيه البسيط فلا يقولون مثل فلان كبمثل الأسد وقتما شبهوا حالاً مركبة بحال مركبة مقتصرين على الكاف كقوله تعالى: «إلا كباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه» بل يذكرون لفظ المثل في الجانبين غالباً نحو الآية هنا ، وربما ذكروا لفظ

(١) أشرت بتفسير معنى الغرابة لدفع الجيرة الواقعة في المراد من قول صاحب الكشاف «إلا قولاً فيه غرابة الخ» فقد فسرها الطيبي بغموض الكلام وكونه نادراً معنى ولفظاً وهذا لا يطرد وقد سكنت عنه الشارحان : السعد والسيد ، وقد حام حوله الخفاجي .

المثل في أحد الجانبين كقولهم وإنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء الآية وذلك ليتبادر للسامع أن المقصود تشبيه حالة بحالة لا ذات بذات ولا حالة بذات فصار لفظ المثل في تشبيه الهيئة منسياً من أصل وضعه ومستعملاً في معنى الحالة فلذلك لا يستغنون عن الإتيان بحرف التشبيه حتى مع وجود لفظ المثل فصارت الكاف في قوله تعالى «كمثل» دالة على التشبيه وليست زائدة كما زعمه الرضى في شرح الحاجبية، وتبعه عبد الحكيم عند قوله تعالى «أو كصيب» وقولاً مع أصل الوضع وإغضاء عن الاستعمال ألا ترى كيف استغنى عن إعادة لفظ المثل عند العطف في قوله تعالى أو كصيب ولم يستغن عن الكاف.

ومن أجل إطلاق لفظ المثل اقتبس علماء البيان مصطلحهم في تسمية التشبيه المركب بتشبيه التمثيل وتسمية استعمال المركب الدال على هيئة منترعة من متعدد في غير ما وضع له مجموعته بملافة المشابهة استعارة تمثيلية وقد تقدم الإمام بشيء منه عند قوله تعالى «وأولئك على هدى من ربهم» .

وإنني تتبعت كلامهم فوجدت التشبيه التمثيلي يعتره ما يعترى التشبيه المفرد فيجىء في أربعة أقسام :

الأول ما صرح فيه بأداة التشبيه أو حذفت منه على طريقة التشبيه البليغ كما في هذه الآية وقوله «وأولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى» إذا قدرنا أولئك كالذين اشتروا كما قدمنا .

الثاني ما كان على طريقة الاستعارة التمثيلية المصراحة بأن يذكر اللفظ الدال بالمطابقة على الهيئة المشبه بها ويحذف ما يدل على الهيئة المشبهة نحو المثال المشهور وهو قولهم: إني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى .

الثالث تمثيلية مكنية وهي أن تشبه هيئة بهيئة ولا يذكر اللفظ الدال على الهيئة المشبه بها بل يرضى إليه بما هو لازم مشتهر من لوازمه ، وقد كنت أعد مثالا لهذا النوع خصوص الأمثال المعروفة بهذا اللقب نحو الصيف ضيقت اللبن ويدي لا بيد عمرو ونحوها من الأمثال فإنها ألفاظ قيلت عند أحوال واشتهرت وسارت حتى صار ذكرها ينبيء بتلك الأحوال التي قيلت عندها وإن لم يذكر اللفظ الدال على الحالة، وموجب شهرتها سيأتي ثم لم يحضرنى مثال للمكنية التمثيلية من غير باب الأمثال حتى كان يوم حضرت فيه جنازة ، فلما

دفنوا الميت وفرغوا من مواراته التراب ضج أناس بقولهم : « اللهم لا عيش إلا عيش الآخرة فاغفر للأُتُصار والمهاجرة » فقلت إن الذين سنوا هذه المقالة في مثل هذه الحالة ما أرادوا إلا تنظير هيئة حفرهم للميت بهيئة الذين كانوا يحفرون الخندق مع النبي صلى الله عليه وسلم إذ كانوا يكررون هذه المقالة كما ورد في كتب السنة قصداً من هذا التنظير أن يكون حفرهم ذلك شبيهاً بحفر الخندق في غزوة الأحزاب بجامع رجاء القبول عند الله تعالى فلم يذكرها ما يدل على المشبه به ولكنهم طووه وزموا اليه بما هو من لوازمه التي عرف بها وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم تلك المقالة ثم ظفرت بقول أحمد بن عبدربه الأندلسي :

وَقُلْ لِمَن لَّامَ فِي التَّصَابِي خَلٌّ قَلِيلاً عَنِ الطَّرِيقِ

فرايته من باب التمثيلية المكنية فإنه حذف المشبه به وهو حال التعرض لسائر في طريقه يسده عليه ويمنعه المرور به وأتى بشيء من لوازم هذه الحالة وهو قول السائر للتعرض : خل عن الطريق .

رابعا تمثيلية تبعية كقول أبي عطاء السدي :

ذَكَرْتُكَ وَالْخَطِيءُ يَخْطُرُ بَيْنَنَا وَقَدْ نَهَيْتَ مَنِ الْمُثَقَّفَةُ الشُّعْرُ

فأثبت النهل للرماح تشبيها لها بحالة الناهل فيما تصيبه من دماء الجرحى المرة بعد الأخرى كأنها لا يرويهما ما تصيبه أولاً ثم أتى بنهت على وجه التبعية، ومن هذا القسم عند التفتراني الاستمارة في (على) من قوله تعالى « أولئك على هدى من ربهم » وقد تقدم الكلام عليه هناك .

فأما المثل الذي هو قول شبه مضربه بمورده ، وهو الذي وعدت بذكره آنفاً فمعنى تشبيه مضربه بمورده أن تحصل حالة لها شبه بالحالة التي صدر فيها ذلك القول فيستحضر المتكلم تلك الحالة التي صدر فيها القول ويشبه بها الحالة التي عرضت وينطق بالقول الذي كان صدر في أثناء الحالة المشبه بها ليذكر السامع بتلك الحالة ، وبأن حالة اليوم شبيهة بها ويجعل علامة ذكر ذلك القول الذي قيل في تلك الحالة ؛ وإذا حققت التأمل وجدت هذا العمل من قبيل الاستمارة التمثيلية المكنية لأجل كون تلك الألفاظ السمة بالأمثال قد سارت ونقلت بين البلغاء في تلك الحوادث فكانت من لوازم الحالات المشبه بها لا محالة لمقارنتها لها في أذهان الناس فهي

لوازم عرفية لها بين أهل الأدب فصارت من روادف أحوالها وكان ذكر تلك الأمثال رمزاً إلى اعتبار الحالات التي قيلت فيها ، ومن أجل ذلك امتنع تغييرها عن ألفاظها الواردة بها لأنها إذا غيرت لم تبقى على ألفاظها المحفوظة المهدودة فيزول اقترانها في الأذهان بصورة الحوادث التي قيلت فيها فلم يعد ذكرها رمزاً للحال المشبه به التي هي من روادفها لا محالة وفي هذا ما يعني عن تطلب الوجه في احتراس العرب من تغيير الأمثال حتى تسلموا من الحيرة في الحكم بين صاحب الكشاف وصاحب المفتاح إذ جعل صاحب الكشاف سبب منع الأمثال من التغيير ما فيها من الغرابة فقال « ولم يضربوا مثلاً ولا رأوه أهلاً للتفسير ، ولا جديراً بالتداول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه ومن ثم حوفظ عليه وحمى من التغيير » فتردد شراحه في مراده من الغرابة، وقال الطيبي الغرابة غموض الكلام وندرته وذلك إما أن يكون بحسب المعنى وإما أن يكون بحسب اللفظ، أما الأول فكان يرى عليه أثر التناقض وما هو بتناقض نحو قول الحكم بن عبد يغوث: رب رمية من غير رام. أي رب رمية مصيبة من غير رام أي عارف وقوله تعالى « ولكم في القصاص حياة » إذ جعل القتل حياة. وأما الثاني بأن يكون فيه ألفاظ غريبة لا تستعملها العامة نحو قول الحباب بن المنذر « أنا جذياها المحكك وعُذيقها المرجب »^(١) أو فيه حذف وإضمار نحو رمية من غير رام . أو فيه مشاكلة نحو : كما تدين تدان . أراد كما تفعل تجازى . وفسر بعضهم الغرابة بالبلاغة والفصاحة حتى صارت عجيبة وعندى أنه ما أراد بالغرابة إلا أن يكون قولاً بديعاً خاصياً إذ الغريب مقابل المألوف والغرابة عدم الإلف يريد عدم الإلف به في رفعة الشأن . وأما صاحب المفتاح فجعل منعها من التغيير لورودها على سبيل الاستعارة فقال : ثم إن التشبيه التمثيلي متى شاع واشتهر استعماله على سبيل الاستعارة صار يطلق عليه التثل لا غير اه . وإلى طريقته مال التفتراني والسيد . وقد علمت سرها وشرحها فيما بيناه . ولورود الأمثال على سبيل الاستعارة

(١) الجذيل والعذيق - بوزن التصغير - فالجذيل تصغير جذل وهو أصل الشجرة ، والمحكك بصيغة اسم المفعول بمعنى المحكك عليه أي تتحكك عليه الإبل الجرباء فيصير صلباً بعد أن يزول قشره . والعذيق: تصغير عذق - بفتح العين - وهو النخلة، والمرجب بصيغة اسم المفعول الذي جعلت له رجة - بضم الراء وسكون الجيم - وهي دعامة تبنى حوله لئلا ينقع أسفله . وهو مثل يضرب لمن خبر الأمور وجربها حتى صار الناس يستشفون برأيه . فانه الصواب الأنصاري يوم السقيفة .

لا تغير عن لفظها الذي ورد في الأصل تذكيراً وتأييماً وغيرها . فعنى قولهم في تعريف المثل بهذا الإطلاق « قول شبهه مضربه بمورده » أن مضربه هو الحالة المشبهة سميت مضرباً لأنها بمنزلة مكان ضرب ذلك القول أى وضعه أى النطق به يقال ضرب المثل أى شبه ومثل قال تعالى « أن يضرب مثلاما » وأما مورده فهو الحالة المشبهة بها وهى التى ورد ذلك القول أى صدر عند حدوثها ، سميت مورداً لأنها بمنزلة مكان الماء الذى يردده المستقون ، ويقال الأمثال السائرة أى الفاشية التى يتناقلها الناس ويتداولونها فى مختلف القبائل والبلدان فكأنها تسير من بلد إلى بلد . « والذى استوقد ناراً » مفرد مراد به مشبه واحد لأن مستوقد النار واحد ولا معنى لاجتماع جماعة على استيقاد نار ولا يريك كون الحالة المشبهة حالة جماعة المنافقين ، كأن تشبيه الهيئة بالهيئة إنما يتعلق بتصوير الهيئة المشبهة بها لا بكونها على وزن الهيئة المشبهة فإن المراد تشبيه حال المنافقين فى ظهور أثر الإيمان ونوره مع تعقبه بالضلالة ودوامه ، بحال من استوقد ناراً . واستوقد بمعنى أوقد فالسين والتاء فيه للتأكيد كما هما فى قوله تعالى « فاستجاب لهم ربهم » وقولهم استبان الأمر وهذا كقول بعض بنى بولان من طى فى الحماسة .

نَسْتَوْقِدُ النَّبْلَ بِالْحَضِيضِ وَنَصَّ طَأَدُ نَفُوسًا مُبْتً عَلَى الْكِرْمِ

أراد وقوداً يقع عند الرمي بشدة . وكذلك فى الآية لإيراد تمثيل حال المنافقين فى إظهار الإيمان بحال طالب الوقود بل هو حال الوقود .

وقوله :

﴿ فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ ﴾

مفرع على استوقد . ولما حرف يدل على وقوع شىء عند وقوع غيره فوقع جوابها مقارن لوقوع شرطها وذلك معنى قولهم حرف وجود لوجود أى حرف يدل على وجود الجواب لوجود شرطها أى أن يكون جوابها كالمعلول لوجود شرطها سواء كان من ترتب المعلول على العلة أو كان ترتب المسبب العرفى على السبب أم كان ترتب المقارن على مقارنه المهيأ والمقارن الحاصل على سبيل المصادفة وكأها استعمالات واردة فى كلام العرب وفى القرآن . مثال ترتب المعلول على العلة لما تمفنت أخلاطه حُمٌّ ، والمسبب على السبب، ولما

جاءت رسلنا لو طأ سئ بهم وضاق بهم ذرعاء، وقول عمرو بن معد يكرب :

لما رأيتُ نساءنا يفحصن بالمعزاء شدا
نازلتُ كبشهم ولم أر من نزال الكبش بدا

ومثال المقارن المهيأ قول امرئ القيس :

فلما أجزنا ساحة الحى واتحى بنا بطن خبت ذى حفاف عقتل
هصرتُ بفودى رأسها فمألت على هضم الكشح رياءً المخلخل

ومثال المقارن الحاصل اتفاقا لما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا سلاما وقوله، فلما

دخلوا على يوسف أوى إليه أخاه، فن ظن أن لما تؤذن بالسببية اغترارا بقولهم وجود لوجود حملا للام في عبارتهم على التعليل فقد ارتكب شططا ولم يجد من كلام الأئمة فرطا.

وأضاء بجيء متعديا وهو الأصل لأن مجرد ضاء فتكون حينئذ همزته للتعدي كقول

أبي الطمحان القيني .

أضأت لهم أحسابهم ووجوههم دُجى الليل حتى ثقب الجزع ثاقبه

ويجى قاصرا بمعنى ضاء فهمزته للصيرورة أى صار ذا ضوء فيساوى ضاء كقول

امرئ القيس يصف البرق :

يضيء سنأه أو مصابيح راهب أمال السليط بالذبال المقتل

والآية تحتلمها أى فلما أضأت النار الجهات التى حوله وهو معنى ارتفاع شعاعها وسطوع

لهبها ، فيكون ما حوله موصولا مفعولا لأضأت وهو المتبادر . وتحتمل أن تكون من أضاء

القاصر أى أضأت النار أى اشتعلت وكثر ضوءها فى نفسها ، ويكون ما حوله على هذا

ظرفا للنار أى حصل ضوء النار حولها غير بعيد عنها . وحوله ظرف للمكان القريب ولا يلزم

أن يراد به الإحاطة فحوله هنا بمعنى لديه ومن توهم أن « ما حوله » يقتضى ذلك وقع فى

مشكلات لم يجد منها مخلصاً إلا ببناء .

وجمع الضمير فى قوله « بنورهم » مع كونه بلسق الضمير المفرد فى قوله « ما حوله » مراعاة

للحال المشبهة وهى حال المنافقين للحال المشبهة بها ؛ وهى حال المستوقد الواحد على وجه

بديع في الرجوع إلى الفرض الأصلي وهو انطماس نور الإيمان منهم، فهو عائذ إلى المنافقين لا إلى الذي، قريباً من رد العجز على الصدر فأشبهه تجريد الاستعارة المفردة وهو من التفتين كقول طرفه:

وفي الحى أحوى ينفض المرء شادن مظاهرُ سَمَطَى لؤلؤ وزبرجد

وهذا رجوع بديع، وقريب منه الرجوع الواقع بطريق الاعتراض في قوله الآتي «والله محيط بالكافرين». وحسنه أن التمثيل جمع بين ذكر المشبه وذكر المشبه به فالتكلم بالخيار في مراعاة كليهما لأن الوصف لهما فيكون ذلك البعض نوعاً واحداً في المشبه والمشبه به، فما ثبت للمشبه به يلاحظ كالثابت للمشبه. وهذا يقتضى أن تكون جملة ذهب الله بنورهم جواب «لما» فيكون جمع ضمائر بنورهم وتركهم إخراجاً للكلام على خلاف مقتضى الظاهر إذ مقتضى الظاهر أن يقول ذهب الله بنوره وتركه، ولذلك اختير هنا لفظ النور عوضاً عن النار المبتدأ به، للتنبيه على الانتقال من التمثيل إلى الحقيقة ليدل على أن الله أذهب نور الإيمان من قلوب المنافقين، فهذا إيحاز بديع كأنه قيل فلما أضاءت ذهب الله بناره فكذلك ذهب الله بنورهم وهو أسلوب لا عهد للعرب بمثله فهو من أساليب الإعجاز. وقريب منه قوله تعالى «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون». وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون. قل أولو جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون» فقوله «أرسلتم» حكاية لخطاب أقوام الرسل في جواب سؤال محمد صلى الله عليه وسلم قومه بقوله «أولو جئتمكم».

وبهذا يكون ما في هذه الآية موافقاً لما في الآية بعدها من قوله تعالى «يحملون أصابعهم في آذانهم» إذ يتعين رجوعه لبعض المشبه به دون المشبه. وجوز صاحب الكشاف أن يكون قوله «ذهب الله بنورهم» استثناءً ويكون التمثيل قد انتهى عند قوله تعالى «فلما أضاءت ما حوله» ويكون جواب لما محذوفاً دلت عليه الجملة المستأنفة وهو قريب مما ذكرته إلا أن الاعتبار مختلف.

ومعنى ذهب الله بنورهم: أطفأ نارهم فعبّر بالنور لأنه المقصود من الاستيقاد، وأسند إذهابه إلى الله تعالى لأنه حصل بلا سبب من ربح أو مطر أو إطفاء مطفي، والعرب والناس يسندون الأمر الذي لم يتضح سببه لاسم الله تعالى كما تقدم عند قوله «ويدمهم في طغيانهم»

وذهب المعدي بالباء أبلغ من أذهب المعدي بالهمزة وهاته المبالغة في التعدية بالباء نشأت من أصل الوضع لأن أصل ذهب به أن يدل على أنهما ذهبا متلازمين فهو أشد في تحقيق ذهاب المصاحب كقوله « فلما ذهبوا به » وأذهب جعله ذاهبا بأمره أو إرساله فلما كان الذي يريد إذهاب شخص إذهابا لا شك فيه يتولى حراسة ذلك بنفسه حتى يوقن بحصول امتثال أمره صار ذهب به مفيدا معنى أذهب، ثم تنوسى ذلك بكثرة الاستعمال فقالوا ذهب به ونحوه ولو لم يصاحبه في ذهابه كقوله « يأتى بالشمس من المشرق » وقوله - « وجاء بكم من البدو » ثم جعلت الهزة لمجرد التعدية في الاستعمال فيقولون: ذهب القمار بمال فلان ولا يريدون أنه ذهب معه . ولكنهم تحفظوا ألا يستعملوا ذلك إلا في مقام تأكيد الإذهاب فبقيت المبالغة فيه . وضمير المفرد في قوله وما حوله مراعاة للحال المشبهة .

واختيار لفظ النور في قوله ذهب الله بنورهم دون الضوء ودون النار لأن لفظ النور أنسب؛ لأن الذى يشبه النار من الحالة المشبهة هو مظاهر الإسلام التى يظهرونها وقد شاع التعبير عن الإسلام بالنور فى القرآن فصار اختيار لفظ النور هنا بمنزلة تجريد الاستعارة لأنه أنسب بالحال المشبهة ، وعبر عما يقابله فى الحال المشبهة بلفظ يصلح لهما أو هو بالمشبه أنسب فى اصطلاح المتكلم كما قدمنا الإشارة إليه فى وجه جمع الضمير فى قوله « بنورهم » .

﴿ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ ﴾ 17

هذه الجملة تتضمن تقريرا لمضمون ذهب الله بنورهم لأن من ذهب نوره بقى فى ظلمة لا يبصر ، والقصد منه زيادة إيضاح الحالة التى صاروا إليها فإن للدلالة الصريحة من الارتسام فى ذهن السامع ما ليس للدلالة الضمنية فإن قوله ذهب الله بنورهم يفيد أنهم لما استيقنوا نارا فانطفأت انعدمت الفائدة وخابت المسامى ولكن قد يذهل السامع عما صاروا إليه عند هاته الحالة فيكون قوله بعد ذلك « وتركهم فى ظلمات لا يبصرون » تذكيرا بذلك وتنبها إليه . فإنهم لا يقصدون من البيان إلا شدة تصوير المعانى ولذلك يطنبون ويشبهون ويمثلون ويصفون المعرفة ويأتون بالحال ويمددون الأخبار والصفات فهذا إطناب بديع كما فى قول طرفة :

ندامىَ بيض كالنجوم وقينة تروح إلينا بين برد ومجسد

فإن قوله تروح إلينا الخ لا يفيد أكثر من تصوير حالة القينة وتحسين منادمتها . وتفيد هذه الجملة أيضا أنهم لم يعودوا إلى الاستنارة من بعد ، على ما في قوله وتركهم من إفادة تحقيرهم ، وما في جمع ظلمات من إفادة شدة الظلمة وهي فائدة زائدة على ما استفيد ضمنا من جملة ذهب الله بنورهم وما يقتضيه جمع ظلمات من تقدير تشبيهات ثلاثة لضلالات ثلاث من ضلالتهم كما سيأتي . وبهذا الاعتبار الزائد على تقرير مضمون الجملة قبلها عطفت على الجملة ولم تفصل .

وحقيقة الترك مفارقة أحد شيئا كان مقارنا له في موضع وإبقاؤه في ذلك الموضع . وكثيرا ما يذكرون الحال التي ترك الفاعل الفعول عليها ، وفي هذا الاستعمال يكثر أن يكون مجازا عن معنى صَيَّرَ أو جَعَلَ . قال النابغة :

فلا تتركني بالوعيد كأنني إلى الناس مطلي به القار أجرب

أي لاتصيرني بهذه المشابهة ، وقول عنتره :

جأدت عليه كل عينٍ ثرةٍ فتركن كل قرارة كالدرهم

يريد صيرن ، والأكثر أن يكنى به في هذا الاستعمال عن الزهادة في مفعوله كما في بيت النابغة ، أو عن تحقيره كما في هذه الآية .

والفرق بين ما يعتبر فيه معنى صَيَّرَ حتى يكون منصوبه الثاني مفعولا ، وما يعتبر المنصوب الثاني معه حالا ، أنه إن كان القصد إلى الإخبار بالتخلية والتنحي عنه فالمنصوب الثاني حال وإن كان القصد أولا إلى ذلك المنصوب الثاني وهو محل الفائدة فالمنصوب الثاني مفعول وهو في معنى الخبر فلا يحتمل واحد منهما غير ذلك معنى وإن احتمله لفظا .

وجمع ظلمات لقصد بيان شدة الظلمة كقوله تعالى « قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر » وقول النبي صلى الله عليه وسلم « الظلم ظلمات يوم القيامة » فإن الكثرة لما كانت في العرف سبب القوة أطلقوها على مطلق القوة وإن لم يكن تعدد ولا كثرة مثل لفظ كثير كما يأتي عند قوله تعالى « وادعوا ثبورا كثيرا » في سورة الفرقان ، ومنه ذكر ضمير الجمع للتعظيم ، للواحد ، وضمير التكلم ومعه غيره للتعظيم ، وصيغة الجمع من ذلك القبيل ، قيل لم يرد في القرآن ذكر الظلمة مفردا ، ولعل لفظ ظلمات أشهر إطلاقا في فصيح الكلام وسيأتي بيان هذا عند قوله تعالى « وجعل الظلمات والنور » في سورة الأنعام بخلاف قوله تعالى

« في ظلمات ثلاث » فإن التعمد مقصود بقرينة وصفه بثلاث . ولكن بلاغة القرآن وكلام الرسول عليه السلام لا تسمح باستعمال جمع غير مراد به فائدة زائدة على لفظه المفرد ، ويتعين في هذه الآية أن جمع ظلمات أشير به إلى أحوال من أحوال المنافقين كل حالة منها تصلح لأن تشبه بالظلمة وتلك هي : حالة الكفر ، وحالة الكذب ، وحالة الاستهزاء بالمؤمنين ، وما يتبع تلك الأحوال من آثار النفاق . وهذا التمثيل تمثيل لحال المنافقين في ترددهم بين مظاهر الإيمان وبواطن الكفر فوجه الشبه هو ظهور أمر نافع ثم انعدامه قبل الانتفاع به ، فإن في إظهارهم الإسلام مع المؤمنين صورة من حسن الإيمان وبشاشته لأن للإسلام نورا وبركة ثم لا يلبثون أن يرجعوا عند خلوم شياطينهم فيزول عنهم ذلك ويرجعوا في ظلمة الكفر أشد مما كانوا عليه لأنهم كانوا في كفر فصاروا في كفر وكذب وما يتفرع عن النفاق من المذام ، فإن الذي يستوقد النار في الظلام يتطلب رؤية الأشياء فإذا انطفأت النار صار أشد حيرة منه في أول الأمر لأن ضوء النار قد عودَ بصره فيظهر أثر الظلمة في المرة الثانية أقوى ويرسخ الكفر فيهم . وبهذا تظهر نكتة البيان بجملة «لا يبصرون» لتصوير حال من انطفأ نورُه بعد أن استضاء به .

ومفعول لا يبصرون محذوف لقصد عموم نفي البصيرات فنزل الفعل منزلة اللازم ولا يقدر له مفعول كأنه قيل لا إحساس بصر لهم ، كقول البحتری :

شَجْوُ حَسَادِهِ وَغَيْظُ عَدَائِهِ أَنْ يَرَى مَبْصَرُهُ وَيَسْمَعُ وَاغٍ

وقد أجمل وجه الشبه في تشبيه حال المنافقين اعتمادا على فطنة السامع لأنه يَخْصُصُهُ من مجموع ما تقدم من شرح حالهم ابتداء من قوله « ومن الناس من يقول آمنا بالله » إلخ ومما يتضمنه المثلان من الإشارة إلى وجوه المشابهة بين أجزاء أحوالهم وأجزاء الحالة المشبه بها . فإن إظهارهم الإيمان بقولهم « آمنا بالله » وقولهم « إنما نحن مصلحون » وقولهم عند لقاء المؤمنين « آمنا » أحوالهم ومظاهر حسنة تلوح على المنافقين حينما يحضرون مجلس النبي صلى الله عليه وسلم وحينما يتظاهرون بالإسلام والصلاة والصدقة مع المسلمين ويصدر منهم طيب القول وقويم السلوك وتشرق عليهم الأنوار النبوية فيكاد نور الإيمان يحترق إلى نفوسهم ولكن سرعان ما يعقب تلك الحالة الطيبة حالة تضادها عند انقضاءهم عن تلك المجالس الزكية وخلصهم إلى بطانتهم من كبرائهم أو من أتباعهم فتعاودهم الأحوال الذميمة

من مزاولة الكفر وخداع المؤمنين والحقده عليهم والاستهزاء بهم ووصفهم بالسفه ، مثل ذلك التظاهر وذلك الانقلاب بحال الذي استوقد ناراً ثم ذهب عنه نورها . ومن بدائع هذا التمثيل أنه مع ما فيه من تركيب الهيئة الشبه بها ومقابلتها للهيئة المركبة من حالم هو قابل لتحليله بتشبيهاً مفردة لكل جزء من هيئة أحوالهم بجزء مفرد من الهيئة المشبه بها فشبه استماعهم القرآن باستيقاد النار ، ويتضمن تشبيه القرآن في إرشاد الناس إلى الخير والحق بالنار في إضاءة السالك للسالكين ، وشبه رجوعهم إلى كفرهم بذهاب نور النار ، وشبه كفرهم بالظلمات ، ويشبهون بقوم انقطع إبصارهم .

﴿ صُمُّ بِكُمْ عُمَىٰ فَمِمَّا لَا يَرِجُونَ ﴾ 18

أخبار لمبتدأ محذوف هو ضميرٌ يعود إلى ما عاد إليه ضمير «مثلهم» ولا يصح أن يكون عائداً على الذي استوقد لأنه لا يلتزم به أول التشبيه وآخره لأن قوله «كمثل الذي استوقد ناراً» يقتضى أن المستوقد ذو بصر وإلا لما تآتى منه الاستيقاد ، وحذف المسند إليه في هذا المقام استعمال شائع عند العرب إذا ذكروا موصوفاً بأوصاف أو أخبار جملوه كأنه قد عُرف للسامع فيقولون : فلان أوفتى أو رجلٌ أو نحو ذلك على تقدير هو فلان . ومنه قوله تعالى «جزاء من ربك عطاءً حساباً ربُّ السماوات والأرض وما بينهما» التقدير هو رب السنوات عدل عن جعل رب بدلاً من ربك ، وقول الحماسي (١) :

سأشكر عمراً إن تراخت منيتي أيادى لم تُتمنن وإن هي جلت
فتى غير محجوب الغنى عن صديقه ولا مظهر الشكوى إذا النعل زلت

وسمى السكاكى هذا الحذف «الحذف الذى اتبع فيه الاستعمال الوارد على تركه» . والإخبار عنهم بهذه الأخبار جاء على طريقة التشبيه البليغ شبهوا في انعدام آثار الإحساس منهم بالصم البكم العمى أى كل واحد منهم اجتمعت له الصفات الثلاث وذلك شأن الأخبار الواردة بصيغة الجمع بعد مبتدأ هو اسم دال على جمع ، فالغنى كل واحد منهم كالأصم الأبكم

(١) من الحماسة في باب الأضياف غير منسوب ، ونسبه الشريف المرتضى في أماليه لإبراهيم بن العباس الصولى . وقيل لعبد الله بن الزبير . وقيل لمحمد بن سعيد الكاتب ، وعمرو المذكور هو عمرو بن سعيد بن العاص الملقب بالأشدق .

الأعمى وليس المعنى على التوزيع فلا يفهم أن بعضهم كالأصم وبعضهم كالأبكم وبعضهم كالأعمى، وليس هو من الاستعارة عند محقق أهل البيان . قال صاحب الكشاف « فإن قلت هل يسمى ما في الآية استعارة قلت مختلف فيه والمحققون على تسميته تشبيها بليغا لا استعارة لأن المستعار له مذكور وهم المنافقون اهـ » أى لأن الاستعارة تعتمد على لفظ المستعار منه أو المستعار له. في جملة الاستعارة فتى ذكرهما فهو تشبيه، ولا يضر ذكر لفظ المستعار له في غير جملة الاستعارة لظهور أنه لولا العلم بالمستعار له في الكلام لما ظهرت الاستعارة ولذلك اتفقوا على أن قول ابن العميد :

قامت تظللني من الشمس نفسٌ أعزُّ عليّ من نفسي

قامت تظللني ومن عجب شمسٌ تظللني من الشمس

أن قوله شمس استعارة ولم يمنعهم من ذلك ذكر المستعار له قبل في قوله نفس أعز، وضميرها في قوله قامت تظللني وكذا إذا كان لفظ المستعار غير مقصود ابتداء التشبيه عليه لم يكن مانعا من الاستعارة كقول أبي الحسن ابن طباطبا :

لا تعجبوا من بلى غلالته قد زرّ أزراره على القمر

فإن الضمير لم يذكر ليعنى عليه التشبيه بل جاء التشبيه عقبه .

والصم والبكم والعمى جمع أصم وأعمى وأبكم وهم من اتصف بالصم والبكم والعمى . فالصم انعدام إحساس السمع عن من شأنه أن يكون سميا ، والبكم انعدام النطق عن من شأنه النطق ، والعمى انعدام البصر عن من شأنه الإبصار .

وقوله « فهم لا يرجعون » تفريع على جملة « صم بكم عمى » لأن من اعتراه هذه الصفات انعدم منه الفهم والإفهام وتعذر طمع رجوعه إلى رشد أو صواب . والرجوع الانصراف من مكان حلول ثاب إلى مكان حلول أول وهو هنا مجاز في الإقلاع عن الكفر .

﴿ أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ ﴾

عطف على التمثيل السابق وهو قوله « كمثل الذي استوقد ناراً » أعيد تشبيهه حاله بتمثيل آخر وبمراعاة أوصاف أخرى فهو تمثيل لحال المنافقين المختلطة بين جوازب ودوافع

حين يجاذب نفوسهم جاذب الخير عند سماع مواعظ القرآن وإرشاده، وجاذب الشر من أعراق النفوس والسخرية بالمسلمين، بحال صيب من السماء اختلطت فيه غيوث وأنوار ومزججات وأكدار، جاء على طريقة بلغاء العرب في التفنن في التشبيه وهم يتنافسون فيه لا سيما التمثيل منه وهي طريقة تدل على تمكن الواصف من التوصيف والتوسع فيه .
وقد استقرت من استمالمهم فرأيتهم قد يسلكون طريقة عطف تشبيهه على تشبيهه كقول امرئ القيس في معلقته :

أصاح ترى برقا أريك وميضه
يضي سناه أو مصايح راهب
وقول لبيد في معلقته يصف راحلته :

كلمع اليدين في حبي مكلل
أمال السليط بالذبال المقتل
صهبا خف مع الجنوب جهامها
طرذ الفحول وضر بها وكدامها^(١)

وكثير أن يكون العطف في نحوه بأو دون الواو، وأو موضوعة لأحد الشئيين أو الأشياء فيتولد منها معنى التسوية وربما سلكوا في إعادة التشبيه مسلك الاستفهام بالهمزة أى لتختار التشبيه بهذا أم بذلك وذلك كقول لبيد عقب البيتين السابق ذكرها :

أفئك أم وحشية مسبوعة
خذلت وهادية الصوار قوامها^(٢)

وقال ذو الرمة في تشبيه سير ناقته الحثيث :

وثب المسحج من عانات معلقة
كأنه مستبان الشك أو جنب

(١) الهباب - بكسر الهاء - مصدر كالمبوب وهو النهوض والنشاط. والصهبا : السحابة المائل لونها للسواد . والجهام : السحاب لا مطر فيه وهو خفيف السير . والملمع : التي استبان حملها، وأراد الأتان ووسقت : حملت. والأحقب : هو حمار الوحش وقوله لأحقب أى من أحقب . ولاحه : غيره . وطرذ الفحول : خصامها . والكدام - بكسر الكاف - العض .

(٢) المسبوعة : التي أكل السبع ولدها . وخذلت بمعنى تأخرت عن صوابها في الرواج . والهادية المقدمة . والصوار - بكسر الصاد - قطيع الغنم . والقوام - بكسر القاف - ما به يقوم الأمر أى تأخرت العجوة الوحشية ولم تهتد بمقدمة القطيع .

ثم قال :

أَذَاكْ أَمْ نَعِشْ بِالْوَشْيِ أَكْرُهُ مَسْفَعٌ الْخَدَّ غَاذٍ نَاشِعٌ شَبَبٌ

ثم قال :

أَذَاكْ أَمْ خَاضِبٌ بِالسِّيِّ مَرْتَمُهُ أَبُو ثَلَاثِينَ أَمْسَى وَهُوَ مُنْقَلَبٌ (١)

وربما عطفوا بالواو كما في قوله تعالى « ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون » الآية ثم قال « وضرب الله مثلا رجلين » الآية . وقوله « وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور » الآية . بل وربما جمعوا بلا عطف كقوله تعالى « حتى جعلناهم حصيداً خامدين » . وهذه تفننات جميلة في الكلام البليغ فما ظنك بها إذا وقعت في التشبيه التمثيلي فإنه لعزته مفرداً تمز استطاعةً تكريهه . وأوعظت لفظ صيب على الذي استوقد بتقدير مثل بين الكاف وصيب . وإعادة حرف التشبيه مع حرف العطف المعنى عن إعادة العامل، وهذا التكرير مستعمل في كلامهم وحسنه هنا أن فيه إشارة إلى اختلاف الحالين المشبهين كما سنينه وهم في الغالب لا يكررونه في العطف .

والتمثيل هنا لحال المنافقين حين حضورهم مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماعهم القرآن وما فيه من آى الوعيد لأمثالم وآى البشارة ، فالغرض من هذا التمثيل تمثيل حالة مغايرة للحالة التى مُثِّلَتْ فى قوله تعالى « مثلم كمثل الذى استوقد » بنوع إطلاق وتقييد .

فقوله « أو كصيب » تقديره أو كفريق ذى صيب أى كقوم على نحو ما تقدم فى قوله « كمثل الذى استوقد » دل على تقدير قوم قوله « يجعلون أصابعهم فى آذانهم » وقوله

(١) قوله أذاك: الإشارة إلى حمار الوحش فى الآيات قبله، وهو الذى أراد بالسهج . والسهج : المسكود وهو من الصفات الغالبة على حمار الوحش لأنه لا يخلو عن كدام فى جلده من العراك مع الحر، والنمش - بكسر الميم - الذى به النمش بفتحها وهو نقط بيض وسود، وأراد به الثور الوحشى . والوشى : الخطيط . والسفع : الأسود . والشب : المسن من ثيران الوحش . وقوله خاضب أراد ذكر النعام فإنه إذا أكل بقل الربيع احمرت ساقاه . والسى - بكسر السين وتشديد الياء - المستوى من الأرض . وأبو ثلاثين أى له ثلاثون فرخاً وذلك عدد ما بيض النعام . ومنقلب : راجع لفراخه فهو شديد السير .

« يخطف أبصارهم » الآية . لأن ذلك لا يصح عوده إلى المنافقين فلا يجيء فيه ما جازَ في قوله « ذهب الله بنورهم » الخ . فشبهت حال المنافقين بحال قوم سائرين في ليل بأرض قوم أصابها الغيث وكان أهلها كائنين في مساكنهم كما علم ذلك من قوله « كما أضاء لهم مشوا فيه » . فذلك الغيث نفع أهل الأرض ولم يصبهم مما اتصل به من الرعد والصواعق ضر ولم ينفع المارين بها وأضرَّ بهم ما اتصل به من الظلمات والرعد والبرق ، فالصيب مستعار للقرآن وهدى الإسلام وتشبيهه بالغيث وارد . وفي الحديث الصحيح « مثل ما بمعنى الله به من الهدى كمثل الغيث أصاب أرضا فكان منها نقيّةٌ » الخ . وفي القرآن « كمثل غيث أعجب الكفار نباته » . ولا تجد حالة صالحة لتمثيل هيئة اختلاط نفع وضر مثل حالة المطر والسحاب وهو من بدیع التمثيل القرآني، ومنه أخذ أبو الطيب قوله :

فتي كالسحاب الجون يُرَجى ويُتَمَى
يُرَجى الحياء منه وتُخشى الصواعق

والظلمات مستعار لما يمتري الكافرين من الوحشة عند سماعه كما تمتري السائر في الليل وحشة النيم لأنه يحجب عنه ضوء النجوم والقمر . والرعد لقوارع القرآن وزواجره . والبرق لظهور أنوار هديه من خلال الزواجر فظهر أن هذا المركب التمثيلي صالح لاعتبارات تفريق التشبيه وهو أعلى التمثيل .

والصيب فيعمل من صاب يصبوب صوباً إذا نزل بشدة ، قال الرزوقي إن ياءه للنقل من المصدرية إلى الاستمية فهو وصف للمطر بشدة الظلمة الحاصلة من كثافة السحاب ومن ظلام الليل . والظاهر أن قوله من السماء ليس بقيد للصيب وإنما هو وصف كاشف جيء به لزيادة استحضار صورة الصيب في هذا التمثيل إذ المقام مقام إطناب كقول امرئ القيس :

* جلمود صخرٍ حَطَّه السيل من علٍ *

إذ قد علم السامع أن السيل لا يحط جلمود صخر إلا من أعلى ولكنه أراد التصوير ، وكقوله تعالى « ولا طائر يطير بجناحيه » ، وقوله « كالذي استهوته الشياطين في الأرض » وقال تعالى « فأَمْطِرْ علينا حجارة من السماء » .

والسحاب تطلق على الجو المرتفع فوقنا الذي نخاله قبة زرقاء، وعلى الهواء المرتفع قال تعالى « كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء » وتطلق على السحاب، وتطلق على المطر

نفسه في الحديث: خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم إثر سماء الخ ، ولما كان تكوّن المطر من الطبقة الزمهريرية المرتفعة في الجو جعل ابتداءه من السماء وتكرّر ذلك في القرآن .

ويمكن أن يكون قوله « من السماء » تقييدا للصيب إما بمعنى من جميع أقطار الجو إذا قلنا إن التعريف في السماء للاستغراق كما ذهب إليه في الكشف على بعد فيه إذ لم يعد دخول لام الاستغراق إلا على اسم كلّي ذى أفراد دون اسم كل ذى أجزاء فيحتاج لتزليل الأجزاء منزلة أفراد الجنس ولا يعرف له نظير في الاستعمال فالذى يظهر لى إن جعلنا قوله « من السماء » قيّداً للصيب أن المراد من السماء أعلى الارتفاع والمطر إذا كان من سمت مقابل وكان عالياً كان أدوم بخلاف الذى يكون من جوانب الجو ويكون قريباً من الأرض غير مرتفع . وضمير « فيه » عائد إلى صيب والظرفية مجازية بمعنى معه ، والظلمات مضى القول فيه آتفا والمراد بالظلمات ظلام الليل أى كسحاب فى لونه ظلمة الليل وسحابة الليل أشد مطراً وبرقا وتسمى سارية . والرعد أصوات تنشأ فى السحاب . والبرق لامع نارى مضى يظهر فى السحاب ، والرعد والبرق ينشآن فى السحاب من أثر كهربائى يكون فى السحاب فإذا تكاثرت سحابتان فى الجو إحداهما كهرباؤها أقوى من كهرباء الأخرى وتحاكمتا جذبت الأقوى منهما الأضعف فحدث بذلك انشقاق فى الهواء بشدة وسرعة فحدث صوت قوى هو المسمى الرعد وهو فرقة هوائية من فعل الكهرباء ، ويحصل عند ذلك التقاء الكهرباء والبرق تشبيه لتواضع الوعيد بأنها تسر أقواما وهم المنتفعون بالغيث وتسوء المسافرين غير أهل تلك الدار ، فكذلك الآيات تسر المؤمنين إذ يجدون أنفسهم ناجين من أن تحق عليهم وتسوء المنافقين إذ يجدونها منطبقة على أحوالهم .

﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ
 بِالْكَافِرِينَ¹⁹ يَكَادُ الْبَرْقُ يُخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا
 أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ
 شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾²⁰

الأظهر أن تكون جملة « يجعلون » حالا اتضح بها المقصود من الهيئة المشبه بها لأنها كانت جملة ، وأما جملة « يكاد البرق » فيجوز كونها حالا من ضمير يجعلون ، لأن بها كمال إيضاح الهيئة المشبه بها ويجوز كونها استثناء لبيان حال الفريق عند البرق نشأ عن بيان حالهم عند الرعد . وجملة « كلما أضاء لهم مشوا فيه » حال من البرق أو من ضمير أبصارهم لا غير ، وفي هذا تشبيه لجزع المنافقين من آيات الوعيد بما يعترى القائم تحت السماء حين الرعد والبرق والظلمات فهو يخشى استكالك سمعه ويخشى الصواعق حذر الموت ويعشيه البرق حين يلمع بإضاءة شديدة ويعمى عليه الطريق بعد انقطاع لمعانه . وقوله « كلما أضاء لهم » تتميل لحال حيرة المنافقين بحال حيرة السائرين في الليل المظلم المرعد المبرق .

وقوله « والله محيط بالكافرين » اعتراض للتذكير بأن المقصود التمثيل لحال المنافقين في كفرهم لا لمجرد التنفي في التمثيل . وقوله « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم » رجوع إلى وعيد المنافقين الذين هم المقصود من التمثيل فالضمائر التي في جملة « ولو شاء الله » راجعة إلى أصل الكلام ، وتوزيع الضمائر دل عليه السياق .

فعبّر عن زواجر القرآن بالصواعق وعن انحطاط قلوب المنافقين وهي البصائر عن قرار نور الإيمان فيها بخطف البرق للأبصار ، وإلى نحو من هذا يشير كلام ابن عطية نقلا عن جمهور المفسرين وهو مجاز شائع ، يقال فلان يرعد ويرق ، على أن بناءه هنا على المجاز السابق يزيده قبولا ، وعبر عما يحصل للمنافقين من الشك في صحة اعتقادهم بمشي الساري في ظلمة إذا أضاء له البرق ، وعن إفلاهم عن ذلك الشك حين رجوعهم إلى كفرهم بوقوف الماشي عند انقطاع البرق على طريقة التمثيل ، وخلل ذلك كله تهديد لا يناسب إلا المشبهين وهو

ما أفاده الاعتراض بقوله « والله محيط بالكافرين » وقوله « ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم » فجاء بهذه الجمل الحالية والمستأنفة تنبيها على وجه الشبه وتقريراً لقوة مشابهة الزواجر وآيات الهدى والإيمان بالرعد والبرق في حصول أثرى النفع والضرر عنهما مع تفنن في البلاغة وطرائق الحقيقة والمجاز . وجعل في الكشف الجمل الثلاث مستأنفا بعضها عن بعض بأن تكون الأولى استثناءً عن جملة « أو كصيب » والثانية وهي « يكاد البرق » مستأنفة عن جملة « يجعلون » لأن الصواعق تستلزم البرق، والثالثة وهي « كلا أضاء لهم مشوا » مستأنفة عن قوله « يكاد البرق » والمعنى عليه ضعيف وهو في بعضها أضعف منه في بعض كما أشرنا إليه آنفاً .

والجمل والأصابع مستعملان في حقيقتهما على قول بعض المفسرين لأن الجمل هو هنا بمعنى النوط، والظرفية لا تقتضى الإحاطة فجعل بعض الإصبع في الأذن هو جعل للإصبع فتمثل بعض علماء البيان بهذه الآية للمجاز الذى علاقته الجزئية تسامح ولذلك عبر عنه صاحب الكشف بقوله هذا من الاتساعات في اللغة التى لا يكاد الحاصر يحصرها كقوله « فاعسلوا وجوهكم » « فاقطعوا أيديهم » ومنه قولك مسحت بالنديل ، ودخلت البلد، وقيل ذلك مجاز في الأصابع، وقيل مجاز في الجمل ولن شاء أن يجعله مجازاً في الظرفية فتكون تبعية لكلمة في . ومن في قوله « من الصواعق » للتعليل أى لأجل الصواعق إذ الصواعق هى علة جعل الأصابع في الآذان ولا ضمير في كون الجمل لاتقائها حتى يقال يلزم تقدير مضاف نحو ترك واتقاء إذ لا داعى إليه، ونظير هذا قولهم سقاه من العيمة (بفتح العين وسكون الياء وهى شهوة اللبن) لأن العيمة سبب السقى والمقصود زوالها إذ المفعول لأجله هو الباعث وجوده على الفعل سواء كان مع ذلك غاية للفعل وهو الغالب أم لم يكن كما هنا .
والصواعق جمع صاعقة وهى نار تندفع من كهربائية الأسحبة كما تقدم آنفاً . وقوله « تحذر الموت مفعول لأجله وهو هنا علة وغاية معا .

ومن بديع هذا التمثيل أنه مع ما احتوى عليه من مجموع الهيئة المركبة المشبه بها حال المناققين حين منازعة الجوازب لنفوسهم من جوازب الاهتداء وترقيها ما يفاض على نفوسهم من قبول دعوة النبىء وإرشاده مع جوازب الإصرار على الكفر وذبيهم عن أنفسهم أن يعلق بها ذلك الإرشاد حيناً يخلون إلى شياطينهم ، هو مع ذلك قابل لتفريق التشبيه في

في مفرداته إلى تشابه مفردة بأن يشبه كل جزء من مجموع الهيئة المشبهة لجزء من مجموع هيئة قوم أصابهم صيب معه ظلمات ورعد وصواعق لا يطيقون سماع قصفها ويخشون الموت منها وبرق شديد يكاد يذهب بأبصارهم وهم في حيرة بين السير وتركه . وقوله « والله عحيط بالكافرين » اعتراض راجع للمنافقين إذ قد حق عليهم التمثل واتضح منه حالهم فإن أن ينبه على وعيدهم وتهديدهم وفي هذا رجوع إلى أصل الغرض كالرجوع في قوله تعالى « ذهب الله بنورهم وتركهم » الخ كما تقدم إلا أنه هنا وقع بطريق الاعتراض .

والإحاطة استعارة للمقدرة الكاملة شبت القدرة التي لا يفوتها المقدور بإحاطة المحيط بالمحاط على طريقة التبعية أو التمثيلية وإن لم يذكر جميع ما يدل على جميع المركب الدال على الهيئة المشبهة بها وقد استعمل هذا الخبر في لازمه وهو أنه لا يفلتهم وأنه يجازينهم على سوء صنمهم .

والخطف الأخذ بسرعة .

وكما كلمة تفيد عموم مدخولها ، وما كافة لكل عن الإضافة أو هي مصدرية ظرفية أو نكرة موصوفة فالعموم فيها مستفاد من كلمة كل .

وذكر كلما في جانب الإضاءة وإذا في جانب الإظلام لدلالة كلما على حرصهم على المشي وأنهم يترصدون الإضاءة فلا يفيتون زمانا من أزمان حصولها ليتبينوا الطريق في سيرهم لشدة الظلمة . وأضاء فعل يستعمل قاصرا ومتعديا باختلاف المعنى كما تقدم في قوله « فلما أضاءت ما حوله » . وأظلم يستعمل قاصرا كثيرا ويستعمل متعديا قليلا والظاهر أن أضاء هنا متعد ففعل أول أضاء محذوف لدلالة مشوا عليه وتقديره المشي أو الطريق أي أضاء لهم البرق الطريق وكذلك أظلم أي وإذا أظلم عليهم البرق الطريق بأن أمسك وميضه فإسناد الإظلام إلى البرق مجاز لأنه تسبب في الإظلام . ومعنى القيام عدم المشي أي الوقوف في الموضع .

وقوله تعالى « ولو شاء الله لذهب بسنمهم وأبصارهم » مفعول شاء محذوف لدلالة الجواب عليه وذلك شأن فعل المشيئة والإرادة ونحوهما إذا وقع متصلا بما يصلح لأن يدل على مفعوله مثل وقوعه صلة لموصول يحتاج إلى خبر نحو ما شاء الله كان أي ما شاء كونه كان ومثل وقوعه شرطا للظهور أن الجواب هو دليل المفعول وكذلك إذا كان في الكلام السابق قبل فعل المشيئة ما يدل على مفعول الفعل نحو قوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى إلا ما شاء الله »

قال الشيخ في دلائل الإعجاز: إن البلاغة في أن يجاء به كذلك محذوفا وقد يتفق في بعضه أن يكون إظهار المفعول هو الأحسن وذلك نحو قول الشاعر (هو إسحاق الخريمي مولى بني خريم من شعراء عصر الرشيد يرثى أبا الهيثم الخريمي حفيده ابن ابن عمارة)

ولو شئتُ أن أبكي دما لبكيتهِ عليه ولكن ساحة الصبر أوسع

وسبب حسنه أنه كأنه بدع عجيب أن يشاء الإنسان أن يبكي دما فلما كان كذلك كان الأولى أن يصرح بذكره ليقرره في نفس السامع الخ كلامه وتبعه صاحب الكشاف وزاد عليه أنهم لا يحذفون في الشيء المستغرب إذ قال لا يكادون يبرزون المفعول إلا في الشيء المستغرب الخ وهو مؤول بأن مراده أن عدم الحذف حينئذ يكون كثيرا. وعندى أن الحذف هو الأصل لأجل الإيجاز فالبلغ تارة يستغنى بالجواب فيقصد البيان بعد الإبهام وهذا هو الغالب في كلام العرب، قال طرفة: وإن شئتَ لم ترقل وإن شئتَ أركلت. وتارة يبين بذكر الشرط أساس الإضمار في الجواب نحو البيت وقوله تعالى «لو أردنا أن نتخذ لهوا لاتخذناه» ويحسن ذلك إذا كان في المفعول غرابة فيكون ذكره لا ابتداء تقريره كما في بيت الخريمي والإيجاز حاصل على كل حال لأن فيه حذفًا إما من الأول أو من الثاني. وقد يوهم كلام أئمة المعاني أن المفعول الغريب يجب ذكره وليس كذلك فقد قال الله تعالى «قالوا لو شاء ربنا لأنزل ملائكة» فإن إنزال الملائكة أمر غريب قال أبو العلاء المعري.

وإن شئتَ فآزغهم أن من فوق ظهرها عبيدك واستشهد إلهك يشهد

فإن زعم ذلك زعم غريب.

والضمير في قوله «بسمعهم وأبصارهم» ظاهره أن يعودوا إلى أصحاب الصيب المشبه بحال المنافقين لأن الإخبار بإمكان إتلاف الأسماع والأبصار يناسب أهل الصيب المشبه بحالهم بمقتضى قوله «يكاد البرق يخطف أبصارهم» وقوله «يجعلون أصابعهم في آذانهم» والمقصود أن الرعد والبرق الواقعين في الهيئة المشبه بها هما رعد وبرق بلغنا منتهى قوة جنسهما بحيث لا يمنع قصيف الرعد من إتلاف أسماع سامعيه ولا يمنع وميض البرق من إتلاف أبصار ناظره إلا مشيئة الله عدم وقوع ذلك لحكمة وفائدة ذكر هذا في الحالة المشبهة بها أن يسرى نظيره في الحالة المشبهة وهي حالة المنافقين فهم على وشك انعدام الانتفاع بأسماعهم وأبصارهم انعدامًا تامًا من كثرة عنادهم وإعراضهم عن الحق إلا أن الله لم يشأ ذلك استدراجًا لهم وإملاء ليزدادوا

إنما أو تلوما لهم وإعذارا لعل منهم من يثوب إلى الهدى وقد صيغ هذا المعنى في هذا الأسلوب لما فيه من التوجيه بالتهديد لهم أن يذهب الله سمعهم وأبصارهم من فراقهم إن لم يتدروا الإفلاع عن النفاق وذلك يكون له وقع الرعب في قلوبهم كما وقع لعتبة بن ربيعة لما قرأ عليه النبي صلى الله عليه وسلم « قُلْ أَنْذَرْتَكُمْ صَاعِقَةً مِثْلَ صَاعِقَةِ عَادَ وَثَمُودَ » .

فليس المقصود من اجتلاب لوفى هذا الشرط إفادة ما تقتضيه لو من الامتناع لأنه ليس المقصود الإعلام بقدرة الله على ذلك بل المقصود إفادة لازم الامتناع وهو أن توفر أسباب إذهاب البرق والرعد أبصارهم الواقعين في التمثيل متوفرة وهي كفران النعمة الحاصلة منهما إذ إنما رزقوها للتبصر في الآيات الكونية وسماع الآيات الشرعية فلما أعرضوا عن الأمرين كانوا أحرىء بسلب النعمة إلا أن الله لم يشأ ذلك إمهالاً لهم وإقامة للحجة عليهم فكانت لو مستعملة مجازاً مرسلًا في مجرد التعليق إظهاراً لتوفر الأسباب لولا وجود المانع على حد قول أبي بن سلمى بن ربيعة من شعراء الحماسة يصف فرسه .

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

أى توفر فيها سبب الطيران . فالعنى لو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم بزيادة ما فى البرق والرعد من القوة فيفيد بلوغ الرعد والبرق قرب غاية القوة . ويكون لقوله « إن الله على كل شىء قدير » موقع عجيب .

وقوله « إن الله على كل شىء قدير » تذييل ، وفيه ترشيح للتوجيه المقصود للتهديد بزيادة فى تذكيرهم وإبلاغهم وقطعا لمعذرتهم فى الدنيا والآخرة .

﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ

لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ 21

استئناف ابتدائى ثنى به العنان إلى موعظة كل فريق من الفرق الأربع المتقدم ذكرها موعظة تليق بحاله بمد أن قضى حق وصف كل فريق منهم بخلاله ، ومثلت حال كل فريق وضربت له أمثاله فإنه لما استوفى أحوالا للمؤمنين وأضدادهم من المشركين والمنافقين لا جرم تهيأ المقام لخطاب عمومهم بما ينفعهم إرشادا لهم ورحمة بهم لأنه لا يرضى لهم الضلال ولم

يكن ما ذكر آتقا من سوء صنعمهم حائلا دون إعادة إرشادهم والاقبال عليهم بالخطاب فيه تأنيس لأنفسهم بعد أن هددهم ولا مهم وذم صنعمهم ليعلموا أن الإغلاظ عليهم ليس إلا حرصا على صلاحهم وأنه غنى عنهم كما يفعله الربى الناصح حين يزجر أو يوبخ فيرى انكسار نفس مرباه فيجبر خاطره بكلمة لينة ليريه أنه إنما أساء إليه استصلاحا وجبا لخيره فلم يترك من رحمته خلقة حتى في حال عتوهم وضلالهم وفي حال حملهم إلى مصالحهم .

وبعد فهذا الاستثناس وجبر الخواطر يزداد به المحسنون إحسانا وينكف به المجرمون عن سوء صنعمهم فيأخذ كل فريق من الذين ذكروا فيما سلف حظّه منه . فالقصد بالنداء من قوله « يا أيها الناس » الاقبال على موعظة نبد الشرك وذلك هو غالب اصطلاح القرآن في الخطاب بيايها الناس ، وقرينة ذلك هنا قوله « فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون » وافتتح الخطاب بالنداء تنويها به . ويا حرف للنداد وهو أكثر حروف النداء استعمالا فهو أصل حروف النداء ولذلك لا يقدر غيره عند حذف حرف النداء ولكونه أصلا كان مشتركا لنداء القريب والبعيد كما في القاموس . قال الرضى في شرح الكافية : إن استعمال يا في القريب والبعيد على السواء ودعوى المجاز في أحدهما أو التأويل خلاف الأصل . وهو يريد بذلك الرد على الزمخشري إذ قال في الكشاف « ويا حرف وضع في أصله لنداء البعيد ثم استعمل في مناداة من سها أو غفل وإن قرب تنزيلا له منزلة من بعد » وكذلك فعل في كتاب المفصل .

وأى في الأصل نكرة تدل على فرد من جنس اسم يتصل بها بطريق الإضافة ، نحو أى رجل أو بطريق الإبدال نحو أيها الرجل ، ومنه ما في الاختصاص كقولك لجلسك أنا كفيت مهمك أيها الجالس عندك وقد ينادون المنادى باسم جنسه أو بوصفه لأنه طريق معرفته أو لأنه أشمل لإحضاره كما هنا فر بما يؤتى بالمنادى حينئذ نكرة مقصودة أو غير مقصودة ، وربما يأتون باسم الجنس أو الوصف معرفا باللام الجنسية إشارة إلى تطرق التعريف إليه على الجملة تفننا فجرى استعمالهم أن يأتوا حينئذ مع اللام باسم إشارة إغراقا في تعريفه^(١)

(١) علله كثير من التحويين بأنه لكراهية اجتماع حرفي تعريف، ورده الرضى بأنه لا يستنكر اجتماع حرفين في أحدهما من الفائدة ما في الآخر وزيادة كما في لقد، وإلا، وقالوا يا هذا، ويا أنت. والذي يختار في تعليقه أنه كراهية اجتماع أداتي تعريف وهما حرف النداء وأل المعرفة .

وفصلوا بين حرف النداء والاسم المنادى حينئذ بكلمة أى وهو تركيب غير جار على قياس اللغة ولعله من بقايا استعمال عتيق .

وقد اختصروا اسم الإشارة فأبقواها التنبيهية وحذفوا اسم الإشارة، فأصل يأيها الناس يأيهؤلاء وقد صرحوا بذلك فى بعض كلامهم كقول الشاعر الذى لانرفه .

* أهذان كُلا زاد يكما *

وربما أرادوا نداء المجهول الحاضر الذات أيضا بما يدل على طريق إحضاره من حالة قائمة به باعتبار كونه فردا من جنس فتوصلوا لذلك باسم الموصول الدال على الحالة بصلته والدال على الجنسية لأن الموصول يأتى لما تاتى له اللام فيقحمون أيًا كذلك نحو «بأيها الذى نزل عليه الذكر».

والناس تقدم الكلام فى اشتقاقه عند قوله تعالى «ومن الناس» وهو اسم جمع نودى هنا وعرف بأل.يشمل كل أفراد مسماه لأن الجموع المعرفة باللام للعموم مالم يتحقق عهد كما تقرر فى الأصول واحتمالها العهد ضعيف إذ الشأن عهد الأفراد فلذلك كانت فى العموم أنص من عموم المفرد المحلى بأل .

فإن نظرت إلى صورة الخطاب فهو إنما واجه به ناسا سامعين فعمومه لمن لم يحضر وقت سماع هذه الآية ولمن سيوجد من بعد يكون بقرينة عموم التكليف وعدم قصد تخصيص الحاضرين وذلك أمر قد تواتر نقلا ومعنى فلاجرم أن يعم الجميع من غير حاجة إلى القياس، وإن نظرت إلى أن هذا من أضرب الخطاب الذى لا يكون لمعين فيترك فيه التعمين ليعم كل من يصلح للمخاطبة بذلك وهذا شأن الخطاب الصادر من الدعاة والأمراء والمؤلفين فى كتبهم من نحو قولهم يا قوم ، ويا فتى ، وأنت ترى ، وبهذا تعلم ، ونحو ذلك فما ظنك بخطاب الرسل وخطاب هو نازل من الله تعالى كان ذلك عاما لكل من يشمله اللفظ من غير استئمانه بدليل آخر. وهذا هو تحقيق المسألة التى يفرضها الأصوليون ويعبرون عنها بخطاب المشافهة والمواجهة هل يعم أم لا. والجمهور وإن قالوا إنه يتناول الموجودين دون من بعدهم بناء على أن ذلك هو مقتضى المخاطبة حتى قال المضد إن إنكار ذلك مكابرة، وبحث فيه التفترانى، فهم قالوا إن شمول الحكم لمن يأتى بعدهم هو مما تواتر من عموم البينة وأن أحكامها شاملة للخلق فى جميع المصور كما أشار إليه البيضاوى .

قلت الظاهر أن خطابات التشريع ونحوها غير جارية على المعروف في توجه الخطاب في أصل اللغات لأن المشرع لا يقصد لفريق معين ، وكذلك خطاب الخلفاء والولاة في الظاهر والتقاليد ، فقريته عدم قصد الحاضرين ثابتة واضحة ، غاية ما في الباب أن تعلقه بالحاضرين تعلق أصلي إزاي وتعلقه بالذين يأتون من بعد تعلق معنوي إعلامي على نحو ما تقرر في تعلق الأمر في علم أصول الفقه فنفرض مثله في توجه الخطاب .

والعبادة في الأصل التذلل والخضوع وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى «إياك نعبد» ولما كان التذلل والخضوع إنما يحصل عن صدق اليقين كان الإيمان بالله وتوحيده بالإلهية مبدأ العبادة لأن من أشرك مع المستحق ما ليس بمستحق فقد تباعد عن التذلل والخضوع له . فالخطاب بالأمر بالعبادة المشركون من العرب والدهريون منهم وأهل الكتاب والمؤمنون كل بما عليه من واجب العبادة من إثبات الخالق ومن توحيده ، ومن الإيمان بالرسول ، والإسلام للدين والامتثال لما شرعه إلى ما وراء ذلك كله حتى منتهى العبادة ولو بالدوام والمواظبة بالنسبة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين معه فإنهم مسمولون للخطاب على ما تقرر في الأصول ، فالأمورية هو القدر المشترك حتى لا يلزم استعمال المشترك في معانيه عند من يأبى ذلك الاستعمال وإن كنا لا نأباه إذا صلح له السياق بدليل تفرغ قوله بعد ذلك « فلا تجعلوا لله أندادا » على قوله « اعبدوا ربكم » الآية . فليس في هذه الآية حجة للقول بخطاب الكفار بفروع الشريعة لأن الأمر بالعبادة بالنسبة إليهم إنما يُعنى به الإيمان والتوحيد وتصديق الرسول ، وخطابهم بذلك متفق عليه وهي مسألة صحيحة .

وقد مضى القول في معنى الرب عند قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » في سورة الفاتحة . ووجه العدول عن غير طريق الإضافة من طرق التعريف نحو العمليّة إذ لم يقل اعبدوا الله ، لأن في الإتيان بلفظ الرب إيذانا بأحقية الأمر بعبادته فإن المدبر لأمر الخلق هو جدير بالعبادة لأن فيها معنى الشكر وإظهار الاحتياج .

وإفراد اسم الرب دل على أن المراد رب جميع الخلق وهو الله تعالى إذ ليس ثمة رب يستحق هذا الاسم بالإفراد والإضافة إلى جميع الناس إلا الله ، فإن المشركين وإن أشركوا مع الله آلهة إلا أن بعض القبائل كان لها مزيد اختصاص ببعض الأصنام ، كما كان لتقيف

مزيد اختصاص باللات كما تقدم في سورة الفاتحة وتبعهم الأوس والخزرج كما سيأتي في تفسير قوله تعالى « فمن حج البيت أو اعتمر » في هذه السورة فالمدول إلى الإضافة هنا لأنها أخصر طريق في الدلالة على هذا المقصد فهي أخصر من الموصول فلو أريد غير الله لقليل اعبدوا أربابكم فلا جرم كان قوله « اعبدوا ربكم » صريحاً في أنه دعوة إلى توحيد الله ولذلك فقوله « الذي خلقكم » زيادة بيان لموجب العبادة ، أو زيادة بيان لما اقتضته الإضافة من تضمن معنى الاختصاص بأحقية العبادة .

وقوله « والذين من قبلكم » يفيد تذكير الدهريين من المخاطبين الذين يزعمون أنهم إنما خلقهم آبائهم فقالوا « نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر » فكان قوله « والذين من قبلكم » تذكيراً لهم بأن آباءهم الأولين لا بد أن ينتهوا إلى أب أول فهو مخلوق لله تعالى . ولعل هذا هو وجه التأكيـد بزيادة حرف (من) في قوله « من قبلكم » الذي يمكن الاستغناء عنه بالاختصار على قبلكم ، لأن (من) في الأصل للابتداء فهي تشير إلى أول الموصوفين بالقبلية فذكرها هنا استرواح لأصل معناها مع معنى التأكيـد الغالب عليها إذا وقعت مع قبل وبعد .

والخلق أصله الإيجاد على تقدير وتسوية ومنه (خلق الأديم إذا هياه ليقطعه ويخرزه)

قال جبير في هرم بن سنان :

ولأنت تفرى ما خلقتَ وبمّ ض القوم يخلقُ ثم لا يفرى

وأطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المدومة فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجاً لا صنعة فيه للبشر فإن إيجاد البشر بصنعتهم أشياء إنما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها وتقدير مقادير مطلوبة منها كصانع الخرف فالخلق وإيجاد العوالم وأجناس الموجودات وأنواعها وتولد بمضها عن بعض بما أودعت الخلقة الإلهية فيها من نظام الإيجاد مثل تكوين الأجنة في الحيوان في بطونه وبيضه وتكوين الزرع في حبوب الزريمة وتكوين الماء في الأسحبة فذلك كله خلق وهو من تكوين الله تعالى ولا عبرة بما قد يقارن بعض ذلك الإيجاد من علاج الناس كالتزوج وإلقاء الحب والنوى في الأرض للإنبات ، فالإيجاد الذي هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشري

خص باسم الخلق في اصطلاح الشرع ، لأن لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ في اللغة العربية دلالة على معنى الإيجاد من المدم الذي هو صفة الله تعالى وصار ذلك مدلول مادة خلق في اصطلاح أهل الإسلام فلذلك خص إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى « أفمن يَخْلُقْ كمن لا يَخْلُقْ أفلا تذكرون » - وقال - « هل من خالق غير الله » وخص اسم الخالق به تعالى فلا يطلق على غيره ولو أطلقه أحد على غير الله تعالى بناء على الحقيقة اللغوية لكان إطلاقه معجزة فيجب أن ينبه على تركه . وقال الغزالي في المقصد الأسنى: لا حظ للمبد في اسمه تعالى الخالق إلا بوجه من المجاز بعيد فإذا بلغ في سياسة نفسه وسياسة الخلق مبلغاً ينفرد فيه باستنباط أمور لم يسبق إليها ويقدر مع ذلك على فعلها كان كالمخترع لما لم يكن له وجود من قبل فيجوز إطلاق الاسم (أى الخالق) عليه مجازاً اه . فجعل جواز إطلاق فعل الخلق على اختراع بعض العباد مشروطاً بهذه الحالة النادرة ومع ذلك جعله مجازاً بعيداً فما حكاه الله في القرآن من قول عيسى عليه السلام « إني أخلق لكم من الطين كهيئة الطير فأتخ فيه فيكون طائراً بإذن الله » - وقول الله تعالى - « وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذنى » فإن ذلك مراعى فيه أصل الإطلاق اللغوي قبل غلبة استعمال مادة خلق في الخلق الذى لا يقدر عليه إلا الله تعالى . ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله تعالى الموجودات ومن أجل ذلك قال تعالى « فإحسن الخالقين » .

وجملة « لعلكم تتقون » تعليل للأمر بعبادتها فلذلك فصلت أى أمرتكم بعبادته لرجاء منكم أن تتقوا .

« ولعل » حرف يدل على الرجاء . والرجاء هو الإخبار عن تهيئ وقوع أمر في المستقبل وقوعاً مؤكداً . فتبين أن لعل حرف مدلوله خبري لأنها إخبار عن تأكد حصول الشيء (١) ومعناها مركب من رجاء التكلم في الخطاب وهو معنى جزئى حرفى وقد شاع عند المفسرين وأهل العلوم الحيرة في محمل لعل الواقعة من كلام الله تعالى لأن معنى الترجى يقتضى عدم الجزم بوقوع المرجو عند التكلم فللشك جانب في معناها حتى قال الجوهري « لعل كلمة

(١) وليس فيها معنى لإنشائى طلبى ولذلك لم ينصوا الفعل في جوابها بعد الفاء والواو بخلاف جواب التثنية ولذلك لم ينصب فأطلع من قوله تعالى « لعلى أبلغ الأسباب أسباب السماوات فأطلع » إلا في رواية حفص عن عاصم .

شك» وهذا لا يناسب علم الله تعالى بأحوال الأشياء قبل وقوعها ولأنها قد وردت في أخبار مع عدم حصول الرجوع لقوله تعالى «ولقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لهمم يذكرون» مع أنهم لم يتذكروا كما بينته الآيات من بعد .
ولهم في تأويل لعل الواقعة في كلام الله تعالى وجوه :

أحدها قال سيبويه « لعل على بابها والترجي أو التوقع إنما هو في حيز المخاطبين اه . »
يعنى أنها للإخبار بأن المخاطب سيكون مرجواً، واختاره الرضى قائلاً لأن الأصل أن لا تخرج عن معناها بالكلية . وأقول لا يعنى سيبويه أن ذلك معنى أصل لها ولكنه يعنى أنها مجاز قريب من معنى الحقيقة لوقوع التمجيز في أحد جزأى المعنى الحقيقي لأن الرجاء يقتضى راجياً ومرجواً منه فحرف الرجاء دال على معنى فعل الرجاء إلا أنه معنى جزئى ، وكل من الفاعل والمفعول مدلول لمعنى الفعل بالالتزام، فإذا دلت قرينة على تمطيل دلالة حرف الرجاء على فاعل الرجاء لم يكن في الحرف أو الفعل تمجزء، إذ المجاز إنما يتطرق للمدلولات اللغوية لا العقلية وكذلك إذا لم يحصل الفعل المرجو .

ثانيها أن لعل للإطعام تقول : للقاصد لعلك تنال بفيتك، قال الزمخشري « وقد جاءت على سبيل الإطعام في مواضع من القرآن » . والإطعام أيضاً معنى مجازى للرجاء لأن الرجاء يلزمه التقريب والتقريب يستلزم الإطعام فالإطعام لازم بمرتبتين .

ثالثها أنها للتعليل بمعنى كى قاله قطرب وأبو على الفارسي وابن الأنباري، وأحسب أن مرادهم هذا المعنى في المواقع التي لا يظهر فيها معنى الرجاء فلا يرد عليهم أنه لا يطرد في محقوله « وما يدريك لعل الساعة قريب » لصحة معنى الرجاء بالنسبة للمخاطب. ولا يرد عليهم أيضاً أنه إثبات معنى في (لعل) لا يوجد له شاهد من كلام العرب وجعله الزمخشري قولاً متفرعاً على قول من جعلها للإطعام فقال « ولأنه إطعام من كريم إذا أطمع فعل » قال من قال: إن لعل بمعنى كى « يعنى فهو معنى مجازى ناشئ عن مجاز آخره فهو من تركيب المجاز على اللزوم بثلاث مراتب .

رابعها ما ذهب إليه صاحب الكشاف أنها استعارة فقال « ولعل واقعة في الآية موقع المجاز لأن الله تعالى خلق عباده ليتعبد لهم ووضع في أيديهم زمام الاختيار وأراد منهم لتخير

والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليرجع أمرهم وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجي بين أن يفعل وأن لا يفعل، ومصدقه قوله تعالى «ليبلوكم أيكم أحسن عملاً» وإنما يبلى ويختبر من تخفى عنه العواقب، ولكن شبه بالاختبار بناء أمرهم على الاختيار، فكلام الكشف يجعل لعل في كلامه تعالى استعارة تمثيلية لأنه جعلها تشبيه هيئة مركبة من شأن المزيد والمراد منه والإرادة بحال مركبة من الراحي والرجو منه والرجاء فاستعير المركب الموضوع للرجاء لمعنى المركب الدال على الإرادة .

وعندي وجه آخر مستقل وهو «أن لعل الواقعة في مقام تعليل أمر أو نهى لها استعمال يفاير استعمال لعل المستأنفة في الكلام سواء وقعت في كلام الله أم في غيره، فإذا قلت افتقد فلاناً لملك تنصحه كان إخباراً باقتراب وقوع الشيء وأنه في حيز الإمكان إن تم ما علق عليه فأما اقتضاؤه عدم جزم المتكلم بالحصول فذلك معنى التزاي أغلبي قد يعلم اقتضاؤه بالقرينة وذلك الانتفاء في كلام الله أوقع، فاعتقادنا بأن كل شيء لم يقع أو لا يقع في المستقبل هو القرينة على تعطيل هذا المعنى الاتزاي دون احتياج إلى التأويل في معنى الرجاء الذي تفيدته لعل حتى يكون مجازاً أو استعارة لأن لعل إنما أتى بها لأن المقام يقتضى معنى الرجاء فالترام تأويل هذه الدلالة في كل موضع في القرآن تعطيل لمعنى الرجاء الذي يقتضيه المقام والجماعة لجأوا إلى التأويل لأنهم نظروا إلى لعل بنظر متحد في مواقع استعمالها بخلاف لعل المستأنفة فإنها أقرب إلى إنشاء الرجاء منها إلى الإخبار به . وعلى كل فعنى لعل غير معنى أفعال المقاربة » .

والتقوى هي الحذر مما يكره، وشاعت عند العرب والمتدينين في أسبابها، وهو حصول صفات السكال التي يجمعها التدين ، وقد تقدم القول فيها عند قوله تعالى « هدى للمتقين » . ولما كانت التقوى نتيجة العبادة جعل رجاؤها أثراً للأمر بالعبادة وتقدم عند قوله تعالى « هدى للمتقين »، فالمعنى اعبدوا ربكم رجاء أن تنقوا فتصبحوا كما بين متقين، فإن التقوى هي الغاية من العبادة فرجاء حصولها عند الأمر بالعبادة وعند عبادة العابد أو عند إرادة الخلق والتكوين واضح الفائدة .

﴿ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الشَّجَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ﴾

يتمين أن قوله « الذي جعل لكم الأرض فراشا » صفة ثانية للرب لأن مساقها مساق قوله « الذي خلقكم »، والمقصود بالإيماء إلى سبب آخر لاستحقاقه العبادة وإفراده بها فإنه لما أوجب عبادة أنه خالق الناس كلهم أتبع ذلك بصفة أخرى تقتضى عبادتهم إياه وحده، وهى نعمه المستمرة عليهم مع ما فيها من دلائل عظيم قدرته فإنه مكن لهم سبل العيش وأولها المكان الصالح للاستقرار عليه بدون لغوب فجعله كالفرش لهم ومن إحاطة هذا القرار بالهواء النافع لحياتهم والذي هو غذاء الروح الحيوانى، وذلك ما أشير إليه بقوله « والسماء بناء » وبكون تلك الكرة الهوائية واقية الناس من إضرار طبقات فوقها متناهية فى العلو ، من زمهرير أو عناصر غريبة قاتلة خاتمة، فالكرة الهوائية جعلت فوق هذا العالم فهى كالبناء له وتحمها كنفع البناء فشبهت به على طريقة التشبيه البليغ وبأن أخرج للناس ما فيه إقامة أود حياتهم باجتماع ماء السماء مع قوة الأرض وهو الثمار .

والمراد بالسماء هنا إطلاقها العرفى عند العرب وهو ما يبد وللناظر كالقبة الزرقاء وهو كرة الهواء المحيط بالأرض كما هو المراد فى قوله « أو كصيب من السماء » وهذا هو المراد الغالب إذا أطلق السماء بالإفراد دون الجمع .

ومعنى جعل الأرض فراشا أنها كالفرش فى التمكن من الاستقرار والاضطجاع عليها وهو أخص أحوال الاستقرار . والمعنى أنه جعلها متوسطة بين شدة الصخور بحيث تؤلم جلد الإنسان وبين رخاوة الحماة بحيث يترشح الكائن فوقها ويسوخ فيها وتلك منة عظيمة .

وأما وجه شبه السماء بالبناء فهو أن الكرة الهوائية جعلها الله حجرة بين الكرة الأرضية وبين الكرة الأثيرية فهى كالبناء فيما يراد له البناء وهو الوقاية من الأضرار النازلة، فإن للكرة الهوائية دفعا لأضرار أظهرها دفع ضرر ظفيران مياه البحار على الأرض ودفع أضرار بلوغ أهوية تندفع عن بعض الكواكب الينا وتلطيفها حتى تحتلظ بالهواء أو صد الهواء إياها عنا مع ما فى مشابهة منظر الكرة الهوائية لهيئة القبة ، والقبة بيت من آدم مقبب وتسمى بناء ،

والبناء في كلام العرب ما يرفع سمكه على الأرض للوقاية سواء كان من حجر أو من آدم أو من شعر، ومنه قولهم: بنى على امرأته إذا تزوج، لأن المزوج يجعل بيتا يسكن فيه مع امرأته وقد اشتهر إطلاق البناء على القبة من آدم ولذلك سموا الأدم الذي تبنى منه القباب مبناة بفتح الميم وكسرها، وهذا كقوله في سورة الأنبياء «وجعلنا السماء سقفا محفوظا».

فإن قلت يقتضى كلامك هذا أن الامتنان يجعل السماء كالبناء لوقاية الناس من قبيل المعجزات العلمية التي أشرت إليها في المقدمة العاشرة وذلك لا يدركه إلا الأجيال التي حدثت بعد زمان النزول فإذا يكون حظ المسلمين وغيرهم الذين نزلت بينهم الآية «والذين جاءوا من بعدهم» في عدة أجيال فإن أهل الجاهلية لم يكونوا يشعرون بأن السماء خاصة البناء في الوقاية وغاية ما كانوا يتخيلونه أن السماء تشبه سقف القبة كما قالت الأعرابية حين سئلت عن معرفة النجوم: أيجعل أحد خرزات معلقة في سقفه، فتتمحض الآية لإفادة العبرة بذلك الخلق البديع إلا أنه ليس فيه حظ من الامتنان الذي أفاده قوله «لكم» فهل يخص تعلقه بفعل جعل المصرح به دون تعلقه بالفعل المطوى تحت واو العطف، أو بجعله متعلقا بقوله «فراشا» فيكون قوله «والسمااء بناء» معطوفا على معمول فعل الجمل المجرد عن التقييد بالمتعلق.

قلت: هذا يفضى إلى التحكم في تعلق قوله «لكم» تحكما لا يدل عليه دليل للسامع بل الوجه أن يجعل لكم متعلقا بفعل (جعل) ويكتفى في الامتنان بخلق السماء إشعار السامعين لهذه الآية بأن في خلق السماء على تلك الصفة ما في إقامة البناء من الفوائد على الإجمال ليفرضه السامعون على مقدار قرائحهم وأفهامهم ثم يأتي تأويله في قابل الأجيال.

وحذف (لكم) عند ذكر السماء إيجازا لأن ذكره في قوله «جعل لكم الأرض فراشا» دليل عليه.

(وجعل) إن كانت بمعنى أوجد فحمل الامتنان هو إن كانتا على هذه الحالة وإن كانت بمعنى صير فهي دالة على أن الأرض والسماء قد انتقلتا من حال إلى حال حتى صارتا كما هما، وصار أظهر في معنى الانتقال من صفة إلى صفة وقواعد علم طبقات الأرض (الجيولوجيا) تؤذن بهذا الوجه الثاني فيكون في الآية متان وعبرتان في جعلهما على ما رأينا وفي الأطوار التي انتقلتا فيهما بقدرة الله تعالى وإذنه فيكون كقوله تعالى «أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» إلى قوله... وجعلنا السماء سقفا محفوظا وهم عن آياتها معرضون».

وقد امتن الله وضرب العبرة بأقرب الأشياء وأظهرها لسائر الناس حاضرهم وباديهم وبأول الأشياء في شروط هذه الحياة. وفيهما أنفع الأشياء وهما الهواء والماء النابع من الأرض وفيهما كانت أول منافع البشر ، وفي تخصيص الأرض والسما بالذكر نكتة أخرى وهي التمهيد لما سيأتي من قوله « وأنزل من السماء ماء » الخ . وابتدأ بالأرض لأنها أول ما يخطر ببال المتعبر ثم بالسماء لأنه بعد أن ينظر لما بين يديه ينظر إلى ما يحيط به .

وقوله « وأنزل من السماء ماء فأخرج به » الخ هذا امتنان بما يلحق الإيجاد مما يحفظه من الاختلال وهو خلفه لما تتلفه الحرارة الغريزية والعمل العصبي والدماغى من القوة البدنية ليدوم قوام البدن بالغذاء وأصل الغذاء هو ما يخرج من الأرض وإنما تخرج الأرض النبات بنزول الماء عليها من السماء أى من السحاب والطبقات العليا .

واعلم أن كون الماء نازلا من السماء هو أن تكونه يكون في طبقات الجو من آثار البخار الذى فى الجو فإن الجو ممتلئ دائما بالأبخرة الصاعدة إليه بواسطة حرارة الشمس من مياه البحار والأهبار ومن نداوة الأرض ومن النبات ولهذا نجد الإناء المملوء ماء فارغا بعد أيام إذا ترك مكشوقا للهواء فإذا بلغ البخار أقطار الجو العالية برد ببرودتها وخاصة فى فصل الشتاء فإذا برد مال إلى التميع ، فيصير سحابا ثم يمكث قليلا أو كثيرا بحسب التناسب بين برودة الطبقات الجوية والحرارة البخارية فإذا زادت البرودة عليه انقبض السحاب وثقل وتميع فتجتمع فيه الفقائيع المائية وتثقل عليه فتزول مطرا وهو ما أشار له قوله تعالى « وينشئ السحاب الثقال » . وكذلك إذا تعرض السحاب للريخ الآتية من جهة البحر وهى ريخ ندية ارتفع الهواء إلى أعلى الجو فبرد فصار مائما وربما كان السحاب قليلا فسأقت إليه الريخ سحابا آخر فانضم أحدهما للآخر ونزلا مطرا ، ولهذا غلب المظر بعد هبوب الريخ البحرية وفى الحديث « إذا أنشأت بحرية ثم تشاءمت فتلك عين غدقيقة ومن القواعد أن الحرارة وقلة الضغط يزيدان فى صعود البخار وفى قوة انبساطه والبرودة وكثرة الضغط يصيران البخار مائما وقد جرب أن صعود البخار يزداد بقدر قرب الجهة من خط الاستواء وينقص بقدر بعده عنه وإلى بعض هذا يشير ما ورد فى الحديث أن المظر ينزل من صخرة تحت العرش فإن العرش هو اسم لسماء من السماوات والصخرة تقرب لمكان ذى رودة وقد علمت أن المظر تنشئه البرودة فيتميع السحاب فكانت البرودة هى لقاح المظر .

وإسن التي في قوله « من الثمرات » ليست للتمييز إذ ليس التبعيض مناسباً لمقام الامتتان بل إما لبيان الرزق المخرج، وتقديم البيان على المبين شائع في كلام العرب، وإما زائدة لتأكيد تعلق الإخراج بالثمرات .

﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 22

أت الفاء لترتيب هاته الجملة على الكلام السابق وهو مترتب على الأمر بالعبادة ^(ولا) تاهية والفعل مجزوم وليست نافية حتى يكون الفعل منصوباً في جواب الأمر من قوله « اعبدوا ربكم »، والمراد هنا تشبيهه الخاص وهو حصوله عن دليل يوجبه وهو أن الذي أمركم بعبادته هو المستحق للإفراد بها فهو أخص من مطلق ضد العبادة لأن ضد العبادة عدم العبادة . ولكن لما كان الإشراف للمعبود في العبادة يشبه ترك العبادة جعل ترك الإشراف مساوياً لنقيض العبادة لأن الإشراف ما هو إلا ترك لعبادة الله في أوقات تعظيم شركائهم .

والند بكسر النون المساوي والمائل في أمر من مجد أو حرب، وزاد بعض أهل اللغة أن يكون مناوئاً أي معادياً، وكأنهم نظروا إلى اشتقاقه من ند إذا نفر وعاند . وليس بمتمين لجواز كونه اسماً جامداً وأظن أن وجه دلالة الند على المناوأة والمضادة أنها من لوازم المائلة عرفاً عند العرب، فإن شأن المثل عندهم أن ينافس مماثلة ويواجه في مراده فتحصل المضادة، ونظيره في عكسه تسميتهم المائل قريباً، فإن القريع هو الذي يقارع ويضارب، ولما كان أحداً لا يتصدى لقارعة من هو فوقه لخشيته ولا من هو دونه لاحتقاره كانت القارعة مستلزماً للمائلة ، وكذلك قولهم قرن للمحارب المكافئ في الشجاعة، ويقال جعل له نداً، إذا سوى غيره به .

والعنى لا تثبتوا لله أندادا تجعلونها جملها وهي ليست أندادا وسماها أندادا تعريضاً بزعمهم لأن حال العرب في عبادتهم لها كحال من يسوى بين الله وبينها وإن كان أهل الجاهلية يقولون إن الآلهة شفعاء ويقولون ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله، وجعلوا الله خالق الآلهة فقالوا في التلبية « لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك »، لكنهم لما عبدوها ونسوا بعبادتها والسمي إليها والندور عندها وإقامة المواسم حولها عبادة الله، أصبح عملهم

عمل من يعتقد التسوية بينها وبين الله تعالى لأن العبرة بالفعل لا بالقول وفي ذلك معنى من التعريض بهم ورميهم باضطراب الحال ومناقضة الأقوال للأفعال .

وقوله « وأنتم تعلمون » جملة حالية ومفعول تعلمون متروك لأن الفعل لم يقصد تمليقه بمفعول بل قصد إثباته لفاعله فقط فنزل الفعل منزلة اللازم ، والمعنى وأنتم ذو علم . والمراد بالعلم هنا العقل التام وهو رجحان الرأي المقابل عندهم بالجهل على نحو قوله تعالى « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » وقد جملت هاته الحال محط النهي والتنفى تمليحاً في الكلام للجمع بين التوبيخ وإثارة الهممة فإنه أثبت لهم علماً ورجاحة الرأي ليثير همهم ويلفت بصائرهم إلى دلائل الواحدانية ونهاهم عن اتخاذ الآلهة أو تقي ذلك مع تلبسهم به وجعله لا يجتمع مع العلم توبيخاً لهم على ما أهملوا من مواهب عقولهم وأضاعوا من سلامة مداركهم . وهذا منزع تهذيبي عظيم أن يعمد المرابي فيجمع لمن يريه بين ما يدل على بقية كمال فيه حتى لا يقتل همته باليأس من كماله فإنه إذا ساءت ظنونه في نفسه خارت عزيمته وذهبت مواهبه ، ويأتي بما يدل على نقائص فيه ليطلب الكمال فلا يستريح من الكد في طلب العلا والكمال .

وقد أوماً قوله وأنتم تعلمون إلى أنهم يعلمون أن الله لا ندله ولكنهم تعاموا وتناسوا فقالوا « إلا شريكاً هو لك » .

﴿ وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾ 23

انتقال لإثبات الجزء الثاني من جزئي الإيمان بعد أن تم إثبات الجزء الأول من ذلك بما قدمه من قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الخ » . فتلك هي المناسبة التي اقتضت عطف هذه الجملة على جملة « يا أيها الناس اعبدوا ربكم » ، ولأن النهي عن أن يجعلوا لله أنداداً جاء من عند الله فهم بمظنة أن ينكروا أن الله نهى عن عبادة شفعائه ومقربيه لأنهم من ضلالهم كانوا يدعون أن الله أمرهم بذلك قال تعالى « وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم » فقد اعتلوا لعبادة الأصنام بأن الله أقامها وسائط بينه وبينهم ، فزادت بهذا مناسبة عطف قوله « وإن

كنتم في ريب» عقب قوله « فلا تجملوا لله أندادا » . وآتى بيان في تعليق هذا الشرط وهو كونهم في ريب وقد علم في فن الماني اختصاص إن بمقام عدم الجزم بوقوع الشرط ، لأن مدلول هذا الشرط قد حُفَّ به من الدلائل ما شأنه أن يقلع الشرط من أصله بحيث يكون وقوعه مفروضا فيكون الإتيان بـ«إن» مع تحقق المخاطب علم التكلم بتحقيق الشرط توبيخا على تحقق ذلك الشرط، كأن ريبهم في القرآن مستضعف الوقوع. ووجه ذلك أن القرآن قد اشتطت ألفاظه وممانيه على ما لو تدبره العقل السليم لجزم بكونه من عند الله تعالى فإنه جاء على فصاحة وبلاغة ما عهدوا مثلها من فحول بلغائهم، وهم فيهم متوافرون متكاثرون حتى لقد سجد بعضهم لبلاغته واعترف بعضهم بأنه ليس بكلام بشر. وقد اشتمل من الماني على ما لم يطرقه شعراؤهم وخطبائهم وحكماؤهم، بل وعلى ما لم يبلغ إلى بعضه علماء الأمم. ولم يزل العلم في طول الزمان يظهر خبايا القرآن ويبرهن على صدق كونه من عند الله فهذه الصفات كافية لهم في إدراك ذلك وهم أهل العقول الراجحة والفتنة الواضحة التي دلت عليها أشعارهم وأخبارهم وبداهتهم ومناظرتهم ، والتي شهد لهم بها الأمم في كل زمان ، فكيف يبق بعد ذلك كله مسلك للريب فيه إليهم فضلا عن أن يكونوا منغمسين فيه .

ووجه الإتيان بنى الدالة على الظرفية الإشارة إلى أنهم قد امتلكهم الريب وأحاط بهم إحاطة الظرف بالظروف واستمارة (في) لمعنى اللابسة شائمة في كلام العرب كقولهم هو في نعمة . وآتى بفعل نزل دون أنزل لأن القرآن نزل نجوما . وقد تقدم في أول التفسير أن فقل يدل على التقضى شيئا فشيئا على أن صاحب الكشف قد ذكر أن اختياره هنا في مقام التحدى لمراعاة ما كانوا يقولون لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة فلما كان ذلك من مشارات شبههم ناسب ذكره في تحديهم أن يأتوا بسورة مثله منجمة . والسورة قطعة من القرآن معينة فتميزه عن غيرها من أمثالها بمبدأ ونهاية تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام أو عدة أغراض .

وجعل لفظ سورة اسما جنسيا لأجزاء من القرآن اصطلاحاً جاء به القرآن . وهي مشتقة من السور، وهو الجدار الذي يحيط بالقرية أو الحظيرة ، فاسم السورة خاص بالأجزاء المعينة من القرآن دون غيره من الكتب وقد تقدم تفصيله في المقدمة الثامنة من مقدمات هذا

التفسير ، وإنما كان التحدى بسورة ولم يكن بمقدار سورة من آيات القرآن لأن من جملة وجوه الإعجاز أموراً لا تظهر خصائصها إلا بالنظر إلى كلام مستوفى في غرض من الأغراض وإنما تنزل سور القرآن في أغراض مقصودة فلا غنى عن مراعاة الخصوصيات المناسبة لفوائح الكلام وخواتمه بحسب الغرض ، واستيفاء الغرض المسوق له الكلام ، وصحة التقسيم ، ونكت الإجمال والتفصيل ، وأحكام الائتقال من فن إلى آخر من فنون الغرض ، ومناسبات الاستطراد والاعتراض والخروج والرجوع ، وفصل الجمل ووصلها ، والإيجاز والإطناب ، ونحو ذلك مما يرجع إلى نكت مجموع نظم الكلام ، وتلك لا تظهر مطابقتها جلية إلا إذا تم الكلام واستوفى الغرض حقه ، فلا جرم كان لنظم القرآن وحسن سبكه إعجازاً يفوت قدرة البشر هو غير الإعجاز الذي لجملة وترائيكه وفصاحة ألفاظه . فكانت السورة من القرآن بمنزلة خطبة الخطيب وقصيدة الشاعر لا يُحکم لها بالتفوق إلا باعتبارات مجموعها بعد اعتبار أجزائها. قال الطيبي في حاشية الكشاف عند قوله تعالى « فلم تقتلوهم » في سورة الأتقال ، ولسر النظم القرآني كان التحدى بالسورة وإن كانت قصيرة دون الآيات وإن كانت ذوات عدد .

والتنكير للإفراد أو النوعية . أى بسورة واحدة من نوع السور وذلك صادق بأقل سورة ترجمت باسم يخصها ، وأقل السور عدد آيات سورة الكوثر . وقد كان المشركون بالمدينة تبعاً للمشركين بمكة وكان تزول هذه السورة في أول العهد بالهجرة إلى المدينة فكان المشركون كلهم ألبا على النبي صلى الله عليه وسلم . يتداولون الإغراء بتكذيبه وصد الناس عن اتباعه ، فأعيد لهم التحدى بإعجاز القرآن الذي كان قد سبق تحديهم به في سورة يونس وسورة هود وسورة الإسراء . وقد كان التحدى أولاً بالإتيان بكتابٍ مثل ما نزل منه ففي سورة الإسراء « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً » . فلما عجزوا استنزلوا إلى الإتيان بمشْرِ سور مثله في سورة يونس . ثم استنزلوا إلى الإتيان بسورة من مثله في سورة هود .

والمثل أصله المثل والمُشابه تمام المشابهة فهو في الأصل صفة يتبع موصوفاً ثم شاع إطلاقه على الشيء المشابه المكافئ .

والضمير في قوله، من مثله، يجوز أن يعود إلى «ما نزلنا» أي من مثل القرآن، ويجوز أن يعود إلى «عبدنا» فإن أعيد إلى «ما نزلنا» أي من مثل القرآن فالأظهر أن من ابتدائية أي سورة مأخوذة من مثل القرآن أي كتاب مثل القرآن والجار والمجرور صفة لسورة، ويحتمل أن تكون من، تبعية أو بيانية أو زائدة. وقد قيل بذلك كله، وهي وجوه مرجوحة، وعلى الجميع فالجار والمجرور صفة لسورة، أي هي بعض مثل ما نزلنا، ومثل اسم حينئذ بمعنى المائل، أو سورة مثل ما نزلنا و (مثل) صفة على احتمال كون من بيانية أو زائدة، وكل هذه الأوجه تقتضي أن المثل سواء كان صفة أو اسما فهو مثل مقدر بناء على اعتقادهم وفرضهم ولا يقتضي أن هذا المثل موجود لأن الكلام مسوق مساق التعجيز. وإن أعيد الضمير لعبدنا فن لتعدية فعل اثتوا وهي ابتدائية وحينئذ فالجار والمجرور ظرف لغو غير مستقر. ويجوز كون الجار والمجرور صفة لسورة على أنه ظرف مستقر والمعنى فيهما اثتوا بسورة منتزعة من رجل مثل محمد في الأمية، ولفظ مثل إذن أسم.

وقد تبين لك أن لفظ مثل في الآية لا يحتمل أن يكون المراد به الكناية عن المضاف إليه على طريقة قوله تعالى «ليس كمثله شيء» بناء على أن لفظ مثل كناية عن المضاف إليه إذ لا يستقيم المعنى أن يكون التقدير فأتوا بسورة من القرآن، أو من محمد خلافا لمن توهم ذلك من كلام الكشاف وإنما لفظ مثل مستعمل في معناه الصريح إلا أنه أشبه المكنى به عن نفس المضاف هو إليه من حيث إن المثل هنا على تقدير الاسمية غير متحقق الوجود إلا أن سبب انتفاء تحققه هو كونه مفروضا فإن كون الأمر للتعجيز يقتضى تعذر الأمور، فليس شيء من هاته الوجوه بمقتضى وجود مثل للقرآن حتى يُراد به بعض الوجوه كما توهمه التفتراني. وعندى أن الاحتمالات التي احتملها قوله «من مثله» كلها مرادة رد دعاوى المكذبين في اختلاف دعاويهم فإن منهم من قال: القرآن كلامُ بشر، ومنهم من قال: هو مكتوب من أساطير الأولين، ومنهم من قال: إنما يعلمه بشر. وهاته الوجوه في معنى الآية تُفند جميع الدعاوى فإن كان كلام بشر فأتوا بمثاله أو بمثله، وإن كان من أساطير الأولين فأتوا أنتم بجزء من هذه الأساطير، وإن كان يُعلمه بشر فأتوا أنتم من عنده بسورة فما هو ببخيل عنكم إن سأتموه. وكل هذا إرخاء لعنان المعارضة وتسجيل للإعجاز عند عدمها.

فالتحدى على صدق القرآن هو مجموع مائة القرآن في ألفاظه وتراكيبه ، ومائة الرسول المنزل عليه في أنه أي لم يسبق له تعليم ولا يعلم الكتب السالفة ، قال تعالى « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب » . فذلك معنى المائة فلو أتوا بشيء من حُطْبٍ أو شعر بلغائهم غير مشتمل على ما يشتمل عليه القرآن من الخصوصيات لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به ، ولو أتوا بكلام مشتمل على معان تشريعية أو من الحكمة من تأليف رجل عالم حكيم لم يكن ذلك إتيانا بما تحداهم به . فليس في جعل من ابتدائية إيهام أجزاء أن يأتوا بشيء من كلام بلغائهم لأن تلك مائة غير تامة .

وقوله تعالى « وادعوا شهداءكم من دون الله » معطوف على « فأتوا بسورة » أي اتوا بها وادعوا شهداءكم . والدعاء يستعمل بمعنى طلب حضور المدعو ، وبمعنى استمطافه وسؤاله لفعل ما ، قال أبو فراس يخاطب سيف الدولة ليفديه من أسر ملك الروم :

دَعَوْتُكَ لِلجَفْنِ القَرِيحِ المَسْهَدِ لَدَيَّْ وَلِلنَّوْمِ الطَّرِيدِ المَشْرَدِ

والشهداء جمع شهيد فاعيل بمعنى فاعل من شهد إذا حضر ، وأصله الحاضر قال تعالى « ولا يَأْبَ الشهداء إذا ما دُعُوا » ثم استعمل هذا اللفظ فيما يلزمه الحضور مجازاً أو كناية لا بأصل وضع اللفظ ، وأطلق على النصير على طريقة الكناية فإن الشاهد يؤيد قول المشهود فينصره على معارضه ولا يطلق الشهيد على الإمام والقُدوة وأثبتته البيضاوي ولا يعرف في كتب اللغة ولا في كلام المفسرين . ولعله أجز إليه من تفسير الكشاف لحاصل معنى الآية فتوهمه معنى وضعياً فالمراد هنا ادعوا المهتكم بقرينة قوله "من دون الله" أي ادعوه من دون الله كدأبكم في الفرع إليهم عند مهماتكم معرضين بدعائهم واستنجاجهم عن دعاء الله واللجأ إليه في الآية إدماج توييخهم على الشرك في أثناء التعجيز عن المعارضة وهذا الإدماج من أفانين البلاغة أن يكون مراد البليغ غرضين فيقرن الغرض السوق له الكلام بالغرض الثاني وفيه تظهير مقدرة البليغ إذ يأتي بذلك الاقتران بدون خروج عن غرضه السوق له الكلام ولا تكلف . قال الحرث بن حنظلة :

أذنتنا بينها أسماء ربنا ونمى منه الثواء

فإن قوله ربنا ونمى ذكر بعد الحبيبية والتحسر منه كناية عن أن ليست هي من هذا القبيل الذي يمل ثوائه . وقد قضى بذلك حق إرضائها بأنه لا يحفل باقامة غيرها ، وقد عد

الإدماج من المحسنات البديعة وهو جدير بأن يعد في الأبواب البلاغية في مبحث الإطناب أو تخريج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر . فإن آلهتهم أنصار لهم في زعمهم .

ويجوز أن يكون المراد ادعوا نصراءكم من أهل البلاغة فيكون تعجيزاً للعامة والخاصة . وادعوا من يشهد بماثلة ما أنتم به لما نزلنا، على نحو قوله تعالى «قل هلم شهداءكم الذين يشهدون أن الله حرم هذا» ويكون قوله من دون الله على هذه الوجوه حالا من الضمير في ادعوا أو من شهداءكم أى في حال كونكم غير داعين لذلك الله أو حال كون الشهداء غير الله بمعنى اجعلوا جانب الله الذى أنزل الكتاب كالجانب المشهود عليه فقد أذناكم بذلك تيسيراً عليكم لأن شدة تسجيل العجز تكون بمقدار تيسير أسباب العمل، وجوز أن يكون دون بمعنى أمام وبين يدي يعنى ادعوا شهداءكم بين يدي الله، واستشهد له بقول الأعشى :

تريك القذى من دونها وهى دونه^(١) إذا ذاقها من ذاقها يتمطق^(٢)

كما جوز أن يكون من دون الله بمعنى من دون حزب الله وهم المؤمنون أى أحضروا شهداء من الذين هم على دينكم فقد رضيناهم شهوداً فإن البارع فى صناعة لا يرضى بأن يشهد بتصحيح فاسدها وعكسه إباءة أن ينسب إلى سوء المعرفة أو الجور، وكلاهما لا يرضاه ذو المروءة وقديماً كانت العرب تتنافر وتتحاكم إلى عقلائها وحكامها فما كانوا يحفظون لهم غلطاً أو جوراً. وقد قال السموأل :

إنا إذا مالت دواعى الهوى وأنصت السامع للقائل
لا نجعل الباطل حقاً ولا نلظ دون الحق بالباطل^(٣)
نحاف أن تسفه أحلامنا فنخمل الدهر مع الحامل

وعلى هذا التفسير يجيء قول الفقهاء إن شهادة أهل المعرفة بإثبات العيوب أو بالسلامة لا تشترط فيها المدالة، وكنت أعلل ذلك فى دروس الفقه بأن المقصود من المدالة تحقق الوازع عن شهادة الزور، وقد قام الوازع العلمى فى شهادة أهل المعرفة مقام الوازع الدينى لأن المعارف

(١) يصف الحمر فى الضفاء بأنها تريك القذى أمامها من شدة ما تكبر حجمه فى نظر العين وهى بينك وبين القذى . وقوله يتمطق أى يحرك فكيف ولسانه تلذذا بحسن طعمها . وهذا البيت من قصيدته القافية المشهورة . (٢) لظ بالشئ يلظ، وألظ به يلظها بمعنى لزمه وثابر عليه

حريص ما استطاع أن لا يؤثر عنه التلظ والخطأ وكفى بذلك وازعاً عن تممه وكفى بملمه مظنة لإصابة الصواب فحصل المقصود من الشهادة .

وقوله «إن كنتم صادقين» اعتراض في آخر الكلام وتذييل . أتى بإن الشرطية التي الأصل في شرطها أن يكون غير مقطوع بوقوعه لأن صدقهم غير محتمل الوقوع وإن كنتم صادقين في أن القرآن كلام بشر وإنكم أنتم بئله . والصدق ضد الكذب وهما وصفان للمخبر لا يخلو عن أحدهما فالصدق أن يكون مدلول الكلام الخبري مطابقاً ومماثلاً للواقع في الخارج أي في الوجود الخارجي احترازاً عن الوجود الذهني . والكذب ضد الصدق وهو أن يكون مدلول الكلام الخبري غير مطابق أي غير مماثل للواقع في الخارج . والكلام موضوع للصدق وأما الكذب فاحتمال عقلي والإنشاء لا يوصف بصدق ولا كذب إذ لا معنى لمطابقته لما في نفس الأمر لأنه إيجاد للمعنى لا للأمر الخارجية . هذا معنى الصدق والكذب في الإطلاق المشهور وقد يطلق الكذب صفة ذم فيلاحظ في معناه حينئذ أن مخالفته للواقع كانت عن تعمد فتوهم الجاحظ أن ماهية الكذب تتقوم من عدم مطابقة الخبر للواقع وللاعتقاد معا وسرى هذا التقوم إلى ماهية الصدق فجعل قوامها المطابقة للخارج والاعتقاد معا ومن هنا أثبت الوساطة بين الصدق والكذب . وقريب منه قول الراغب ويشبه أن يكون الخلاف لفظياً ومحل بسطه في علمي الأصول والبلاغة . والمعنى إن كنتم صادقين في دعوى أن القرآن كلام بشر، فحذف متملق صادقين لدلالة ما تقدم عليه ، وجواب الشرط محذوف تدل عليه جملة مقدره بعد جملة « وادعوا شهداءكم من دون الله » إذ التقدير فتأتون بسورة من مثله ودل على الجملة المقدره قوله قبلها « فأتوا بسورة من مثله » وتكون الجملة المقدره دليلاً على جواب الشرط فتصير جملة إن كنتم صادقين توكريراً للتحدى . وفي هذه الآية إثارة لحاسهم إذ عرض بعدم صدقهم فتتوفر دواعيهم على المعارضة .

﴿ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ
أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴾ 24

تفريع على الشرط وجوابه ، أى فإن لم تأتوا بسورة أو أتيتم بما زعمتم أنه سورة ولم يستطع ذلك شهداؤكم على التفسيرين فاعلموا أنكم اجترأتم على الله بتكذيب رسوله المؤيد بمعجزة القرآن فاتقوا عقابه المد لأمثالكم .

ومفعول تفعلوا محذوف يدل عليه السياق أى فإن لم تفعلوا ذلك أى الإتيان بسورة مثله وسيأتي الكلام على حذف المفعول فى مثله عند قوله تعالى « وإن لم تفعل فما بلغت رسالاته » فى سورة المائدة .
وجىء بإبان الشرطية التى الأصل فيها عدم القطع مع أن عدم فعلهم هو الأرجح بقريته مقام التحدى والتعجيز ؛ لأن القصد إظهار هذا الشرط فى صورة النادر مبالغة فى توفير دواعيهم على المعارضة بطريق اللابينة والتحريض واستقصاء لهم فى إمكانها وذلك من استئزال طائر الخضم وقيد لأوإبد مكابرتة ومجادلة له بالتى هى أحسن حتى إذا جاء للحق وأنصف من نفسه يرتقى معه فى درجات الجدل ؛ ولذلك جاء بـ « ولن تفعلوا » كأن التحدى يتدبر فى شأنهم ، ويزن أمرهم فيقول أولا اثموا بسورة ، ثم يقول قدروا أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله وأعدوا لهاته الحالة مخلصاً منها ثم يقول ها قد أيقنت وأيقنتم أنكم لا تستطيعون الإتيان بمثله . مع ما فى هذا من توفير دواعيهم على المعارضة بطريق المحاشنة والتحذير .

ولذلك حسن موقع لن الدالة على نفي المستقبل فالنفي بها أكد من النفي بلا ، ولهذا قال سيبويه لا لنفى يفعل ، ولن لنفى سيفعل فقد قال الخليل إن لن حرف مختزل من لا النافية وأن الاستقبالية وهو رأى حمن وإذا كانت لنفى المستقبل تدل على النفي المؤيد غالباً لأنه لما لم يوقت بحد من حدود المستقبل دل على استغراق أزمنته إذ ليس بعضها أولى من بعض ومن أجل ذلك قال الزمخشري بإفادتها التأييد حقيقة أو مجازاً وهو التأكيذ ، وقد استقرت مواقعها فى القرآن وكلام العرب فوجدتها لا يؤتى بها إلا فى مقام إرادة النفي المؤكذ أو المؤيد . وكلام الخليل فى أصل وضعها يؤيد ذلك فمن قال من النحاة أنها لا تفيد تأكيذا ولا تأييدا فقد كابر .

وقوله « ولن تفعلوا » من أكبر معجزات القرآن فإنها معجزة من جهتين : الأولى أنها أثبتت أنهم لم يمارضوا لأن ذلك أبعث لهم على المعارضة لو كانوا قادرين ، وقد تأكد ذلك كله

بقوله قبل إن كنتم صادقين وذلك دليل المعجز عن الإتيان بمثله فيدل على أنه كلام من قدرته فوق طوق البشر . الثانية أنه أخبر بأنهم لا يأتون بذلك في المستقبل فما أتى أحد منهم ولا ممن خلفهم بما يعارض القرآن فكانت هاته الآيات معجزة من نوع الإعجاز بالإخبار عن الغيب مستمرة على تعاقب السنين فإن آيات المعارضة الكثيرة في القرآن قد قرعت بها أسماع المماندين من العرب الذين أبوا تصديق الرسول وتواترت بها الأخبار بينهم وسارت بها الركبان بحيث لا يسع ادعاء جهلها ، ودواعي المعارضة موجودة فيهم : ففي خاصتهم بما يأنسونه من تأهلهم لقول الكلام البليغ وهم شعراؤهم وخطبائهم . وكانت لهم مجامع التقاوت ونوادى التشاور والتعاون ، وفي عامتهم وصعاليكهم بحرصهم على حث خاصتهم لدفع مسبة الغلبة عن قبائلهم ودينهم والالتصار لأهتهم وإيقاف تيار دخول رجالهم في دين الإسلام . مع ما عرف به العربي من إياقة الغلبة وكرهه الاستكانة . فما أمسك الكافة عن الإتيان بمثل القرآن إلا لمعجزهم عن ذلك وذلك حجة على أنه منزل من عند الله تعالى ، ولو عارضه واحد أو جماعة لطاروا به فرحه وأشاعوه وتناقفوه فإنهم اعتادوا تناقل أقوال بلغائهم من قبل أن يفريهم التحدى فما ظنك بهم لو ظفروا بشيء منه يدفعون به عنهم هذه الاستكانة وعدم العثور على شيء يدعى من ذلك يوجب اليقين بأنهم أمسكوا عن معارضته ، وسنبن ذلك بالتفصيل في آخر تفسير هذه الآية .

وتفعلوا الأول مجزوم بلم لا محالة لأن إن الشرطية دخلت على الفعل بعد اعتباره منفيا فيكون معنى الشرط متسلطا على لم وفعلها فظهر أن ليس هذا متنازع بين إن ولم في العمل في تفعلوا لاختلاف المعنيين فلا يفرض فيه الاختلاف الواقع بين النحاة في صحة تنازع الحرفين معمولا واحدا كما توهمه ابن العليج أحد نحاة الأندلس نسبه إليه في التصريح على التوضيح (١) على أن الحق أنه لا مانع منه مع اتحاد الاقتضاء من حيث المعنى وقد أخذ جوازه من كلام أبي علي الفارسي في المسائل الدمشقيات ومن كتاب التذكرة له أنه جعل قول الراجز :

حتى تراها وكأنَّ وكانَّ أعناقها مُشرفات في قرآن

من قبيل التنازع بين كأنَّ المشددة وكانَّ المخففة .

وقوله « فاتقوا النار » أثر لجواب الشرط في قوله « فإن لم تفعلوا » دل على جعل محذوفة

(١) قل من يعرف اسمه ، ولم يترجم له في البغية . وهو محمد بن عبد الله الأشبيلي له كتاب البسيط

للإيجاز لأن جواب الشرط في المعنى هو ما جرى بالشرط لأجله وهو مفاد قوله وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا، فتقدير جواب قوله فإن لم تفعلوا أنه « فأيقنوا بأن ما جاء به محمد مثل من عندنا وأنه صادق فيما أمركم به من وجوب عبادة الله وحده واحذروا إن لم تمتثلوا أمره عذاب النار » فوقع قوله فاتقوا النار موقع الجواب لدلالته عليه وإيدانه به وهو إيجاز بديع وذلك أن اتقاء النار لم يكن مما يؤمنون به من قبل لتكذيبهم بالبعث فإذا تبين صدق الرسول لزمهم الإيمان بالبعث والجزاء . وإنما عُبِّرَ بلم تفعلوا ولن تفعلوا دون فإن لم تأتوا بذلك ولن تأتوا كما في قوله تعالى « قَالَ إِنِّي نَبِيٌّ لَكُمْ مِنْ أَيْكُمُ إِلَى قَوْلِهِ فَإِنْ لَمْ تَأْتُونِي بِهِ » إلخ لأن في لفظ تفعلوا هنا من الإيجاز ما ليس مثله في الآية الأخرى إذ الإتيان المتحدى به في هذه الآية إتيان مكيف بكيفية خاصة وهي كون المآتي به مثل هذا القرآن ومشهودا عليه ومستمانا عليه بشهادتهم فكان في لفظ تفعلوا من الإحاطة بتلك الصفات والقيود إيجاز لا يقتضيه الإتيان الذي في سورة يوسف .

والوَقُودُ بفتح الواو اسم لما يوقد به، وبالضم مصدر وقيل بالعكس ، وقال ابن عطية حُكِيَ الضم والفتح في كل من الحطب والمصدر . وقياس فَعُولُ بفتح الفاء أنه اسم لما يُفَعَلُ بِهِ كَالْوَضُوءِ وَالْحَنُوطِ وَالسَّمُوطِ وَالْوَجُورِ إِلَّا سَبْعَةَ أَلْفَاظٍ وَرَدَتْ بِالْفَتْحِ لِلْمَصْدَرِ وَهِيَ الْوَلُوعُ وَالْقَبُولُ وَالْوَضُوءُ وَالطَّهُّورُ وَالْوَزُوعُ وَاللَّغُوبُ وَالْوَقُودُ . والفتح هنا هو التميمين لأن المراد الاسم وقرئ بالضم في الشاذ وذلك على اعتبار الضم مصدرا أو على حذف مضاف أي ذُؤُوقُودِهَا النَّاسُ .

والناس أريد به . صنف منهم وهم الكافرون فتعريفه تعريف الاستفراق العرفي ويجوز أن يكون تعريف العهد لأن كونهم المشركين قد علم من آيات أخرى كثيرة
والحجارة جمع حجر على غير قياس وهو وزن نادر في كلامهم جمعا حجرا عن أحجار وألحقوا به هاء التأنيث قال سيبويه كما ألحقوها بالبعثة والفحولة . وعن أبي الهيثم أن العرب تدخل الهاء في كل جمع على فِعَالٍ أو فُعُولٍ لأنه إذا وقف عليه اجتمع فيه عند الوقف ساكنان أحدهما الألف الساكنة والثاني الحرف الموقوف عليه أي استحسنا أن يكون خفيفا إذا وقفوا عليه ، وليس هو من اجتماع الساكنين المنوع ، ومن ذلك عِظَامَةٌ وَنِفَارَةٌ وَفِحَالَةٌ وَحِبَالَةٌ وَذِكَارَةٌ وَفُسُولَةٌ وَحُمُولَةٌ (جموعا) وَبِكَارَةٌ جمع بَكَرٍ (بفتح الباء) ومِهَارَةٌ جمع مِهْرٍ .

ومعنى وقودها الحجارة أن الحجر جعل لها مكان الحطب لأنه إذا اشتعل صار أشد إحراقاً وأبطأ انطفاءً ومن الحجارة أصنامهم فإنها أحجار وقد جاء ذلك صريحاً في قوله تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » وفي هذه الآية تعريض تهديد المخاطبين والمعنى المعرض به فاحذروا أن تكونوا أنتم وما عبدتم وقود النار وقرينة التعريض قوله « فاتقوا » وقوله « والحجارة » لأنهم لما أمروا باتقائها أمرت تحذير علموا أنهم هم الناس ، ولما ذكرت الحجارة علموا أنها أصنامهم ، فلزم أن يكون الناس هم عبادة تلك الأصنام فالتعريض هنا متفاوت فالأول منه بواسطة واحدة والثاني بواسطتين .

وحكمة إلقاء حجارة الأصنام في النار مع أنها لا تظهر فيها حكمة الجزاء أن ذلك تحقير لها وزيادة إظهار خطأ عبدتها فيما عبدوا ، وتكرار لحسرتهم على إهانتها ، وحسرتهم أيضاً على أن كان ما أعدوه سبباً لعزهم ونفخهم سبباً لعذابهم ، وما أعدوه لنجاتهم سبباً لعذابهم ، قال تعالى « إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » الآية .

وتعريف النار للمهد ووصفها بالموصول المقتضى علم المخاطبين بالصلة كما هو الغالب في صلة الموصول لتنزيل الجاهل منزلة العالم بقصد تحقيق وجود جهنم ، أو لأن وصف جهنم بذلك قد تقرر فيما نزل قبل من القرآن كقوله تعالى في سورة التحريم « يأبى الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة » وإن كانت سورة التحريم معدودة في السور التي نزلت بعد سورة البقرة فإن في صحة ذلك المد نظراً ، أو لأنه قد علم ذلك عندهم من أخبار أهل الكتاب . وفي جمل الناس والحجارة وقوداً دليل على أن نار جهنم مشتعلة من قبل زج الناس فيها وأن الناس والحجارة إنما تتقد بها لأن نار جهنم هي عنصر الحرارة كلها كما أشار إليه حديث الموطأ: إن شدة الحر من فيح جهنم فإذا اتصل بها الآدمي اشتعل ونضج جلده وإذا اتصلت بها الحجارة صهرت . وفي الاحتراق بالسيال الكهربائي نموذج يقرب ذلك للناس اليوم . وروى عن ابن عباس أن جهنم تتقد بحجارة الكبريت فيكون نموذجها البراكين اللتهبة .

وقوله أعدت للكافرين استئناف لم يُمطف لتقصد التنبيه على أنه مقصود بالخبرية لأنه لو عطف لأوهم المطف أنه صفة ثانية أو صلة أخرى وجعله خبراً أهول وأنعم وأدخل للروع في قلوب المخاطبين وهو تعريض بأنها أعدت لهم ابتداءً لأن المحاورة معهم .

وهذه الآية قد أثبتت إعجاز القرآن إثباتا متواترا امتاز به القرآن عن بقية المعجزات، فإن سائر المعجزات للأنبياء ولنبينا عليهم الصلاة والسلام إنما ثبتت بأخبار آحاد وثبت من جميعها قدر مشترك بين جميعها وهو وقوع أصل الإعجاز بتواتر معنوي مثل كرم حاتم وشجاعة عمرو فأما القرآن فأعجازه ثبت بالتواتر النقلى أدرك معجزته العرب بالحس . وأدركها عامة غيرهم بالنقل . وقد تدرکها الخاصة من غيرهم بالحس كذلك على ما سنبينه .

أما إدراك العرب معجزة القرآن فظاهر من هذه الآية وأمثالها فإنهم كذبوا النبي صلى الله عليه وسلم وناووه وأعرضوا عن متابعتهم فحاجهم على إثبات صدقه بكلام أوحاه الله إليه، وجعل دليل أنه من عند الله عجزهم عن معارضته فإنه مركب من حروف لغتهم ومن كلماتها وعلى أساليب تراكيبيها، وأودع من الخصائص البلاغية ما عرفوا أمثاله في كلام بلغائهم من الخطباء والشعراء ثم حاكمهم إلى الفصل في أمر تصديقه أو تكذيبه بحكم سهل وعدل وهو معارضتهم لما أتى به أو عجزهم عن ذلك نطق بذلك القرآن في غير موضع كهاتة الآية فلم يستطيعوا المعارضة فكان عجزهم عن المعارضة لا يعدو أمرين: إما أن يكون عجزهم لأن القرآن بلغ فيما اشتمل عليه من الخصائص البلاغية التي يقتضيها الحال حد الإطاعة لأذهان بلغاء البشر بالإحاطة به، بحيث لو اجتمعت أذهانهم وانقدحت قرائحهم وتأمروا وتشاوروا في نواديبهم وبطاحهم وأسواق موسمهم، فأبدي كل بليغ ما لاح له من النكت والخصائص لوجدوا كل ذلك قد وفت به آيات القرآن في مثله وأنت بأعظم منه، ثم لو لحق بهم لاحق، وخلف من بعدهم خلف فأبدي ما لم يبدوه من النكت لوجد تلك الآية التي انقدحت فيها أفهام السابقين وأحصت ما فيها من الخصائص قد اشتملت على ما لاح لهذا الأخير وأوفر منه، فهذا هو القدر الذي أدركه بلغاء العرب بفطرتهم، فأعرضوا عن معارضته علما بأنهم لا قبل لهم بمثله، وقد كانوا من علو الهمة ورجاحة الرأي بحيث لا يعرضون أنفسهم للافتضاح ولا يرضون لأقسامهم بالاتقص لذلك رأوا الإمساك عن المعارضة أجدى بهم واحتملوا النداء عليهم بالعجز عن المعارضة في مثل هذه الآية، لعلهم رأوا أن السكوت يقبل من التأويل بالأتفة ما لا تقبله المعارضة القاصرة عن بلاغة القرآن فثبت أنه معجز لبلوغه حدا لا يستطيعه البشر فكان هذا الكلام خارقا للعادة ودليلا على أن الله أوجده كذلك ليكون دليلا على صدق الرسول فالعجز عن المعارضة لهذا الوجه كان لعدم القدرة على الإتيان

بمثله وهذا هو رأى جمهور أهل السنة والمعتزلة وأعيان الأشاعرة مثل أبى بكر الباقلانى وعبد القاهر الجرجانى وهو المشهور عن الأشعرى .

وقد يجوز أن يكونوا قادرين على الإتيان بمثله ممكنة منهم المعارضة ولكنهم صرفهم الله عن التصدى لهماع توفر الدواعى على ذلك فيكون صدمهم عن ذلك مع اختلاف أحوالهم أمرا خارقا للمادة أيضا وهو دليل المعجزة ، وهذا مذهب من قول ذهب إليه فريق وقد ذكره أبو بكر الباقلانى فى كتابه فى إعجاز القرآن ولم يعين له قائلًا وقد نسبة التفترانى فى كتاب المقاصد إلى القائلين إن الإعجاز بالصفة^(١) وهو قول النظام من المعتزلة وكثير من المعتزلة ونسبه الخفاجى إلى أبى إسحاق الإسفرائينى ونسبه عياض إلى أبى الحسن الأشعرى ولكنه لم يشتهر عنه وقال به الشريف المرتضى من الشيعة كفى المقاصد وهو مع كونه كافيا فى أن عاجزهم على المعارضة بتعجيز الله إياهم هو مسلك ضعيف وقد تقدم الكلام على وجوه إعجاز القرآن تفصيلا فى المقدمة العاشرة من مقدمات هذا التفسير .

فإن قلت لم لا يجوز أن يكون ترك العرب للمعارضة تماجزا لا عجزا . وبعد فمن آمننا أن يكون العرب قد عارضوا القرآن ولم ينقل إلينا ما عارضوا به . قلت يستحيل أن يكون فعلهم ذلك تماجزا فإن محمدا صلى الله عليه وسلم بعث فى أمة متناوئة له معادية لا كما بعث موسى فى بنى إسرائيل موالين معاضدين له ومشايخين فكانت العرب قاطبة معارضة للنبي صلى الله عليه وسلم إذ كذبوه ولمزوه بالجنون والسحر وغير ذلك لم يتبعه منهم إلا نفر قليل مستضعفين بين قومهم لا نصير لهم فى أول الدعوة ثم كان من أمر قومه أن قاطعوه ثم أمره بالخروج بين هم بقتله واقتصار على إخراجه كل هذا ثبت عنهم فى أحاديثهم وأقوالهم المنقولة نقلًا يستحيل تواطؤنا عليه على الكذب وداموا على مناوآته بعد خروجه كذلك يصدونه عن الحج ويضطهدون أتباعه إلى آخر ما عرف فى التاريخ والسير ولم تكن تلك المناوأة فى أمد قصير يمكن فى خلاله كتم الحوادث وطى نشر المعارضة فإنها مدة تسع عشرة سنة إلى يوم فتح مكة .

(١) وقعت كلمة الصرفة فى عبارات التكلمين ومنهم أبو بكر الباقلانى فى كتابه « إعجاز القرآن » ولم أر من ضبط الصاد منه فيجوز أن يكون صاده مفتوحا على زنة المرة مرادًا بها مطلق وجود الصرفة والأظهر أن يكون الصاد مقصورا على صيغة الهيئة أى حرفا مخصوصا بقدرة الله ويشعر بهذا قول الباقلانى فى كتاب « إعجاز القرآن » صرفهم الله عنه ضربا من الصرف .

لا جرم أن أقصى رغبة لهم في تلك المدة هي إظهار تكذيبه انتصاراً لأنفسهم ولآلهمهم وتظاهراً بالنصر بين قبائل العرب كل هذا ثبت بالتواتر عند جميع الأمم المجاورة لهم من فرس وروم وقبط وأحباش .

ولا جرم أن القرآن قصر معهم مسافة المجادلة وهياً لهم طريق إلزامه بحقبة ما نسبوه إليه فاتاهم كتاباً منزلاً نجوماً ودعاهم إلى المعارضة بالإتيان بقطعة قصيرة مثله وأن يجمعوا لذلك شهداءهم وأعوانهم نطق بذلك هذا الكتاب ، كل هذا ثبت بالتواتر فإن هذا الكتاب متواتر بين العرب ولا يخلو عن العلم بوجوده أهل الدين من الأمم وإن اشتماله على طلب المعارضة ثابت بالتواتر المعلوم لدينا فإنه هو هذا الكتاب الذي آمن المسلمون قبل فتح مكة به وحفظوه وآمن به جميع العرب أيضاً بعد فتح مكة فآلفوه كما هو اليوم شهدت على ذلك الأجيال جيلاً بعد جيل .

وقد كان هؤلاء المتحدون المدعوون إلى المعارضة بالمكانة المعروفة من أصالة الرأي واستقامة الأذهان ، ورجحان العقول وعدم رواج الزيف عليهم ، وبالكفاءة والمقدرة على التنفن في المعاني والألفاظ تواتر ذلك كله عنهم بما نقل من كلامهم نظماً ونثراً وبما اشتهر وتواتر من القدر المشترك من بين الرويات من نوادرهم وأخبارهم فلم يكن يعوزهم أن يمارضوه لو وجدوه على النحو المتعارف لديهم فإن صحة أذهانهم أدركت أنه تجاوز الحد المتعارف لديهم فلذلك أعرضوا عن المعارضة مع توفر داعيهم بالطبع وحرصهم لو وجدوا إليه سبيلاً ثبت إعراضهم عن المعارضة بطريق التواتر إذ لو وقع مثل هذا لأعلنوه وأشاعوه وتناقله الناس لأنه من الحوادث العظيمة فعدلوا عن المعارضة باللسان إلى المحاربة والمكافئة ، ثبت ذلك بالتواتر لا محالة عند أهل التاريخ وغيرهم .

وأياماً جعلت سبب إعراضهم عن المعارضة من خروج كلامه عن طوق البشر أو من صرف الله أذهانهم عن ذلك فهو دليل على أمر خارق للمادة كان بتقدير من خالق القدر ومعجز البشر .

ورواه هذا كله دليل آخر يعرفنا بأن العرب بحسن فطرتهم قد أدر كوا صدق الرسول وفتنوا لإعجاز القرآن وأنه ليس بكلام معتاد للبشر وأنهم ما كذبوا إلا عناداً أو مكابرة وجرصاً على السيادة وتقوراً من الاعتراف بالخطأ ، ذلك الدليل هو إسلام جميع قبائل العرب

وتعاقبهم في الوفاة بعد فتح مكة فإنهم كانوا مقتدين بقريش في المارضة مكبرين المتأبدة لهذا الدين خشية مسبة بعضهم وخاصة قريش ومن ظاهريهم ، فلما غلبت قريش لم يبق ما يصد بقية العرب عن الحياء طائعين معترفين عن غير غلب فإنهم كانوا يستطيرون الثبات للمقارعة أكثر مما ثبتت قريش إذ قد كان من تلك القبائل أهل البأس والشدة من عرب نجد وطيء وغيرهم ممن اعتبر بهم الإسلام بعد ذلك فإنه ليس مما عرف في عوائد الأمم وأخلاقها أن تنبذ قبائل عظيمة كثيرة أدياناً تمتد صحتها وتجيء جميعها طائماً نابذاً دينه في خلال أشهر من عام الوفود لم يجمعهم فيه ناد ولم تسر بينهم سفراء ولا حشرهم مجتمع لولا أنهم كانوا متهيئين لهذا الاعتراف لا يصددهم عنه إلا صاع ضئيف وهو الكابرة والمائدة .

ثم في هذه الآية معجزة باقية وهي قوله ولئن فعلوا فإنها قد مرت عليها المصور والقرون وما صدقها واضح إذ لم تقع المارضة من أحد من المخاطبين ولا ممن لحقهم إلى اليوم .

فإن قلت ثبت بهذا أن القرآن معجز للعرب وبذلك ثبت لديهم أنه معجزة وثبت لديهم به صدق الرسول ولكن لم يثبت ذلك لمن ليس مثلهم فإهي المعجزة لغيرهم؟ قلت إن ثبوت الإعجاز لا يستلزم مساواة الناس في طريق الثبوت فإنه إذا أعجز العرب ثبت أنه خارق للعادة لما علمت من الوجهين السابقين فيكون الإعجاز للعرب بالبداية ولئن جاء بعدم الاستدلال والبرهان وهما طريقان لحصول العلم . وبعد فإن من شاء أن يدرك الإعجاز كما أدركه العرب فما عليه إلا أن يشتغل بتعلم اللغة وأدبها وخصائصها حتى يساوى أو يقارب العرب في ذوق لغتهم ثم ينظر بعد ذلك في نسبة القرآن من كلام بلغائهم ولم يحل عصر من فئة اضطلمت بفهم البلاغة العربية وأدركت إعجاز القرآن وهم علماء البلاغة وأدب العربية الصحيح . قال الشيخ عبد القاهر في مقدمة « دلائل الإعجاز » فإن قال قائل إن لنا طريقاً إلى إعجاز القرآن غير ما قلت (أي من توفقه على علم البيان) وهو علمنا بعجز العرب عن أن يأتوا بمثله وتركهم أن يمارضوه مع تكرار التحدى عليهم وطول التقرير لهم بالمعجز عنه ولو كان الأمر كذلك ما قامت به الحجة على العجم قيامها على العرب وما استوى الناس فيه قاطبة فلم يخرج الجاهل بلسان العرب عن أن يكون محجوجاً بالقرآن قيل له خبرنا عما اتفق عليه المسلمون من اختصاص نبينا عليه السلام بأن كانت معجزته باقية على وجه الدهر أنعرف له معنى غير ألا يزال البرهان منه لأنحاء معرضاً لكل من أراد العلم به والعلم به

ممكناً لمن التسهه وألا معنى لبقاء المعجزة بالقرآن إلا أن الوصف الذي كان به معجزاً قائم فيه أبداً أه . وقال السكاكي في معرض التنوية ببعض مسائل التقديم قوله « متوسلاً بذلك إلى أن يتأنتق في وجه الإعجاز في التنزيل منتقلاً مما أجمله عجز المتحدن به عندك إلى التفصيل » وقد بينت في المقدمة العاشرة تفاصيل من وجوه إعجازه فقد اشتملت هذه الآية على أصناف من الإعجاز إذ نقلت الإعجاز بالتواتر وكانت يبلاغتها معجزة، وكانت معجزة من حيث الإخبار عن المستقبل كله بما تحقق صدقه فنبجان منزلها ومؤتيها .

﴿ وَبَشِّرِ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا
الْأَنْهَارُ ﴾

في الكشاف من عادته عن وجل في كتابه أن يذكر الترغيب مع الترهيب ويشفع البشارة بالإنذار إرادة التنشيط لا اكتساب ما يزلف والتثبيط عن اقراف ما يتلف فلما ذكر الكفار وأعمالهم وأوعدهم بالعقاب ببقاه بيشارة عباده الذين جمعوا بين التصديق والأعمال الصالحة اه .

وجعل جملة وبشره معطوفة على مجموع الجمل المسوقة لبيان وصف عقاب الكافرين يعني جميع الذي فصل في قوله تعالى « وإن كنتم في ريب - إلى قوله - أعدت للكافرين » فمظف مجموع أخبار عن ثواب المؤمنين على مجموع أخبار عن عقاب الكافرين والمناسبة واضحة مسوغة لمظف المجموع على المجموع ، وليس هو عطفاً لجملة معينة على جملة معينة الذي يطلب معه التناسب بين الجملتين في الخبرية والإنشائية ، ونظره بقولك : زيد يعاقب بالقييد والإرهاق وبشر عمراً بالعمو والإطلاق . وجعل السيد الجرجاني لهذا النوع من العطف لقب عطف القصة على القصة لأن المعطوف ليس جملة على جملة بل طائفة من الجمل على طائفة أخرى ، ونظيره في المفردات ما قيل إن الواو الأولى والواو الثالثة في قوله تعالى « هو الأول والآخر والظاهر والباطن » ليستا مثل الواو الثانية لأن كل واحدة منهما لإفلاة الجمع بين الصفتين المتقابلتين وأما الثانية فلمعطف مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين بعدها على مجموع الصفتين المتقابلتين اللتين قبلها ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على إحدى السابقتين

لم يكن هناك تناسب، هذا حاصله وهو يريد أن الواو عاطفة جملة ذات مبتدأ محذوف وخبرين على جملة ذات مبتدأ ملفوظ به وخبرين، فالتقدير وهو الظاهر والباطن وليس المراد أن المبتدأ فيها مقدر لإغناء حرف العطف عنه بل هو محذوف للقرينة أو المناسبة في عطف جملة الظاهر والباطن على جملة الأول والآخر. إنهما سفتان متقابلتان ثبتتا لموصوف واحد هو الذي ثبتت له صفتان متقابلتان أخريان .

قال السيد ولم يذكر صاحب المفتاح عطف القصة على القصة فتحير الجامدون على كلامه في هذا المقام وتوهوا أن مراد صاحب الكشف هنا جملة على الجملة وأن الخبر المتقدم مضمن معنى الطلب أو بالعكس لتتناسب الجملتان مع أن عبارة الكشف صريحة في غير ذلك وقصد السيد من ذلك إبطال فهم فهمه سعد الدين من كلام الكشف وأودعه في شرحه المطول على التلخيص (١) .

وجوز صاحب الكشف أن يكون قوله «وبشر» معطوفا على قوله فاتقواها الذي هو جواب الشرط فيكون له حكم الجواب أيضا وذلك لأن الشرط وهو فإن لم تفعلوا سبب لهما لأنهم إذا عجزوا عن المعارضة فقد ظهر صدق النبي فحق اتقاء النار وهو الإنذار لمن دام على كفره وحققت البشارة للذين آمنوا . وإنما كان المعطوف على الجواب مخالفا له لأن الآية سبقت مساق خطاب للكافرين على لسان النبي فلما أريد ترتب الإنذار لهم والبشارة للمؤمنين جعل الجواب خطابا لهم مباشرة لأنهم المبتدأ بخطابهم وخطابا للنبي ليخاطب المؤمنين إذ ليس للمؤمنين ذكر في هذا الخطاب فلم يكن طريق لخطابهم إلا الإرسال إليهم .

(١) قال قد يوهم تمثيل صاحب الكشف لذلك بقولك : زيد يعاقب بالقيد والإرهاق وبشر عمرا بالعمو والإطلاق توجيه ما توهمه التوهمون في مراد الكشف لأن مثاله من قبيل عطف الجمل ، إلا أن كشف ذلك عنهم أنه أشار إلى تمثيل المناسبة بين الجملتين الموجبة العطف وإن كان المحكوم عليه بإحداها غير المحكوم عليه بالأخرى وكاتنا مختلفتين بالخبرية والإنشائية . ومقصد السيد العريض بكلام التفتراني في الطول لأنه ذكر بحثا بناه على أن كلام الكشف ناظر إلى أن الآية من عطف الجمل وأنه لم يرد أن الخبر بمعنى الإنشاء أو العكس حتى ورد أن التأويل غير متعين عند من لا يشترط اتحاد الجملتين في الخبرية والإنشائية فإن التفتراني في شرح الكشف هو الذي فتح الطريق للسيد في هذا الفهم .

وقد استضعف هذا الوجه بأن علماء النحو قرروا امتناع عطف أمر مخاطب على أمر مخاطب إلا إذا اقترن بالنداء نحو قم يا زيدُ واكتب يا عمرو ، وهذا لا نداء فيه .
 وجوز صاحب المفتاح أن بشر معطوف على قُلْ مقدراً قبل « يا أيها الناس اعبدوا » وقال التزويني في الإيضاح إنه معطوف على مقدر بعد قوله « أعدت للكافرين » أى فأندر الذين كفروا وكل ذلك تكلف لا داعي إليه إلا الوقوف عند ظاهر كلام النحاة مع أن صاحب الكشف لم يعبأ به قال عبد الحكيم لأن منع النحاة إذا اتبقت قرينة تدل على تغاير المخاطبين والنداء ضرب من القرينة نحو « يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك » اهـ .
 يريد أن كل ما يدل على المراد بالمخاطب فهو كاف وإنما خص النحاة النداء لأنه أظهر قرينة واختلاف الأمرين هنا بعلامة الجمع والإفراد دال على المراد ، وأياً ما كان فقد روعي في الجمل المعطوفة ما يقابل ما في الجمل المعطوف عليها فقبول الإنذار الذى فى قوله « فاتقوا النار » بالتبشير وقبول الناس المراد به المشركون بالذين آمنوا وقبول النار بالجنة فحصل ثلاثة طباقات .

والتبشير الإخبار بالأمر المحبوب فهو أخص من الخبر وقيد بعض العلماء معنى التبشير بأن يكون الخبر (بالفتح) غير عالم بذلك الخبر والحق أنه يكفى عدم تحقق الخبر (بالكسر) علم الخبر (بالفتح) فإن الخبر (بالكسر) لا يلزمه البحث عن علم المخاطب فإذا تحقق الخبر علم المخاطب لم يصح الإخبار إلا إذا استعمل الخبر فى لازم الفائدة أو فى توبيخ ونحوه .

والصالحات جمع صالحة وهى الفعلة الحسنة فأصلها صفة جرت مجرى الأسماء لأنهم يقولون صالحة وحسنة ولا يقدرّون موصوفاً محذوفاً قال الحطيئة :

كيفَ الهجاء وما تنفكُ صالحةً من آل لأمٍ بظهر الغيبِ تأتينا

وكان ذلك هو وجه تأنيثها للنقل من الوصفية للاسمية والتعريف هنا للاستغراق وهو استغراق عرقى يحدد مقداره بالتكليف والاستطاعة والأدلة الشرعية مثل كون اجتناب الكبائر يغفر الصغائر فيجعلها كالعدم

فإن قلت إذا لم يقل وعملوا الصالحة بالإفراد فقد قالوا إن استغراق المفرد أشمل من استغراق المجموع ، قلت تلك عبارة سرت إليهم من كلام صاحب الكشف فى هذا الموضع

من تفسيره إذ قال « إذا دخلت لام الجنس على المفرد كان صالحا لأن يراد به الجنس إلى أن يحاط به وأن يراد به بعضه إلى الواحد منه وإذا دخلت على المجموع صلح أن يراد به جميع الجنس وأن يراد به بعضه لا إلى الواحد منه اهـ » . فاعتمدها صاحب المفتاح وتناقلها العلماء ولم يفصلوا بيانها .

ولعل سائلا يسأل عن وجه إتيان العرب بالجوع بعد أل الاستغراقية إذا كان المفرد مغنيا عنها فأقول: إن أل المعرفة تأتي للمهد وتأتي للجنس مرادا به الماهية وللجنس مرادا به جميع أفرادها التي لا قرار له في غيرها فإذا أرادوا منها الاستغراق نظروا فإن وجدوا قرينة الاستغراق ظاهرة من لفظ أو سياق نحو « إن الإنسان لني خسر إلا الذين آمنوا » . « وتؤمنون بالكتاب كله » « والمَلَكُ على أرجائها » اقتنموا بصيغة المفرد لأنه الأصل الأَخْفُ وإن رأوا قرينة الاستغراق خفية أو مفقودة عدلوا إلى صيغة الجمع لدلالة الصيغة على عدة أفراد لا على فرد واحد ولما كان تعريف المهيد لا يتوجه إلى عدد من الأفراد غالبا تعين أن تعريفها للاستغراق نحو « واللهُ يحب المحسنين » لثلاثتهم أن الحديث على مُحسن خاص نحو قولها « وأن الله لا يهدي كيد الخائنين » لثلاثتهم أن الحديث عن خائن معين تعني نفسها فيصير الجمع في هذه المواطن قرينة على قصد الاستغراق. وانتصب الصالحات على المفعول به لعملا على المعروف من كلام أئمة العربية وزعم ابن هشام في الباب السادس من مغني اللبيب أن مفعول الفعل إذا كان لا يوجد إلا بوجود فعله كان مفعولا مطلقا لا مفعولا به فنحو « عملوا الصالحات » مفعول مطلق ونحو « خلق الله السموات » كذلك، واعتضد لذلك بأن ابن الحاجب في شرح الفصل زعم أن المفعول المطلق يكون جملة نحو قال زيد عمرو منطلق وكلام ابن هشام خطأ وكلام ابن الحاجب مثله، وقد رده ابن هشام نفسه . والصواب أن المفعول المطلق هو مصدر فعله أو ما يجري مجراه .

والجنات جمع جنة، والجنة في الأصل فملة من جنه إذا ستره تقاوه للمكان الذي تكاثرت أشجاره والتف بعضها ببعض حتى كثر ظلها وذلك من وسائل التمتع والترفة عند البشر قاطبة^(١) لا سيما في بلد تغلب عليه الحرارة كبلاد العرب قال تعالى « وجنات ألفافا » .

(١) فإن الإنسان مجبول على حب المناظر الجميلة والليل لما يقاربه في الخلقة ، وفي الشجر جمال الشكل واللون وفيه أنس للنفوس لأن فيه حياة فتناسب النفوس مثل التأنس بالحيوان والأنعام التي قال تعالى فيها « ولكم فيها جمال » ففي مناظر الأشجار جمال يفوق جمال مناظر ما لا حياة فيه كالقصور والرياش .

والجرى حقيقته سرعة شديدة في الشئ، ويطلق مجازا على سبيل الماء سَيْلا متكررا متعاقبا وأحسن الماء ما كان جاريا غير قار لأنه يكون بذلك جديدا كلما اغترف منه شارب أو اغتسل مغتسل .

والأنهار جمع نهر بفتح الهاء وسكونها والفتح أفصح والنهر الأخدود الجارى فيه الماء على الأرض وهو مشتق من مادة نَهَر الدالة على الانشقاق والاتساع ويكون كبيرا وصغيرا . وأكمل محاسن الجنات جريان المياه في خلالها وذلك شئ اجتمع البشر كلهم على أنه من أنفس المناظر لأن في الماء طبيعة الحياة ولأن الناظر يرى منظرا بديما وشيئا لذيذا .

وأودع في النفوس حب ذلك فيما لأن الله تعالى أعد نعم الصالحين في الجنة على نحو ما ألفتهم وأرواحهم في هذا العالم فإن للإلف تمكنا من النفوس والأرواح بمرورها على هذا العالم عالم المادة اكتسبت معارف ومألفات لم تزل تمن إليها وتمدها غاية المنى ولذا أعد الله لها النعيم الدائم في تلك الصور ، وإما لأن الله تعالى حجب إلى الأرواح هاته الأشياء في الدنيا لأنها على نحو ما ألفتها في العوالم العليا قبل نزولها للأبدان لإلفها بذلك في عالم المثال ، وسبب نقرتها من أشكال منحرفة وذوات بشعة عدم إلفها بأمثالها في عوالمها . والوجه الأول الذي ظهر لي أراه أقوى في تعليل حجب لذات الجنة على صور اللذات المعروفة في الدنيا وسينفعنا ذلك عند قوله تعالى « وأتوا به متشابها » .

ومعنى من تحتها من أسفلها والضمير عائد إلى الجنات باعتبار مجموعها المشتمل على الأشجار والأرض النابتة فيها ويجوز عود الضمير إلى الجنات باعتبار الأشجار لأنها أهم ما في الجنات، وهذا القيد لمجرد الكشف فإن الأنهار لا تكون إلا كذلك ويفيد هذا القيد تصوير حال الأنهار لزيادة تحسين وصف الجنات كقول كعب بن زهير :

شُجَّتْ بِدِي شَبَمٍ مِنْ مَاءٍ مَحْنِيَةٍ صَافٍ بِأَبْطَحِ أَحْسَى وَهُوَ مَشْمُولٌ

البيتين .

وقد أورد صاحب الكشف توجيها لتعريف الأنهار ومخالفتها لتنكير جنات إما بأن يراد تعريف الجنس فيكون كالنكرة وإما بأن يراد من التعريف العهد إلا أنه عهد تقديري لأن الجنات لما ذكرت استحضر لذهن السامع لوازمها ومقارناتها فساغ للمتكلم أن يشير

إلى ذلك المهود فجئء باللام، وهذا معنى قوله أو يراد أنها فموض التعريف باللام من تعريف الإضافة، يريد أن التكلم في مثل هذا المقام في حيرة بين أن يأتي بالأنهار معرفة بالإضافة للجنات وبين أن يعرفها بأل العهدية. عهدا تقديريا واختير الثاني تفاديا من كلفة الإضافة وتنبهها على أن الأنهار نعمة مستقلة جديدة بأن لا يكون التمتع بها تبعا للتمتع بالجنات وليس مراده أن آل عوض عن المضاف إليه على طريقة نحاة الكوفة لأنه قد أباه في تفسير قوله تعالى « فإن الجحيم هي المأوى » وإنما أراد أن الإضافة واللام متماقتان هنا وليس ذلك صالحا في كل موضع^(١) على أنى أرى مذهب الكوفيين مقبولا وأنهم ما أرادوا إلا بيان حاصل المعنى من ذلك التعريف فإن تقدير المضاف إليه هو الذى جعل المضاف المذكور كالمهود فأدخلت عليه لام التعريف المهدي .

وعندى أن الداعى إلى التعريف هو التفنن لثلاثا يعاد التنكير مرة ثانية فحولف بينهما في اللفظ اقتناعا بسورة التعريف .

وقوله « من تحتها » يظهر أنه قيد كاشف قصد منه زيادة إحضار جالة تجرى الأنهار إذا الأنهار لا تكون في بعض الأحوال تجرى من فوق فهذا الوصف جئء به لتصوير الحالة للسامع لقصد الترغيب وهذا من مقاصد البلاغ إذ ليس البليغ يقتصر على مجرد الإفهام، وقريب من هذا قول النابغة يصف فرس الصائد وكلايه .

من حس أطلس تسمى تحته شرع كأن أحنا كها السفلى مآشير

والتحت اسم لجهة المكان الأسفل وهو ضد الأعلى . ولكل مكان علو وسفل ولا يقتضى ذلك ارتفاع ما أضيف إليه التحت على التحت بل غاية مدلوله أنه بجهة سفله قال تعالى حكاية عن فرعون « وهذه الأنهار تجري من تحتي » فلا حاجة إلى تأويل الجنة هنا بالأشجار لتصحيح التحت ولا إلى غيره من التكاليف .

(١) إشارة إلى التفرقة بين ما جوزه الزختمرى هنا وما منعه من مذهب الكوفيين ، وذلك أن الكوفيين جوزوا جعل اللام عوضا عن المضاف إليه مطلقا ، فعلى مذهبهم يصح أن تقول إذا لقيت زيدا فاسمع الكلام ، تريد كلامه ، أو فاضرب الوجه . وأما ما ذكره الزختمرى فذلك عند ما يكون المضاف مستحضرا في الذهن فتصح الإضافة وتصح اللام فهو أخص من مذهب الكوفيين وهو أيضا محتاج لنكته بخلاف مذهبهم وصحة حلول اللام عوضا عن المضاف على قوله حصلت غير مقصودة بل هي بطريق المأل بخلاف مذهب الكوفيين .

﴿ كَلَّمَآ رَزَقُوا مِنهَا مِن مَّمْرَةٍ رَزَقَا قَالُوا هَذَا الَّذِي رَزَقْنَا مِن قَبْلُ وَأْتُوا
بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُّطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ 25

جملة «كلما رزقوا» يجوز أن تكون صفة ثانية لجنات . ويجوز أن تكون خبراً عن مبتدأ محذوف وهو ضمير الذين آمنوا فتكون جملة ابتدائية الغرض منها بيان شأن آخر من شؤون الذين آمنوا، ولكال الاتصال بينها وبين جملة أن لهم جنات فصلت عنها كما تفصل الأخبار المتعددة .

وكما ظرف زمان لأن كلا أضيفت إلى ما الظرفية المصدرية فصارت لاستغراق الأزمان المقيدة بصلة ما المصدرية وقد أشربت معنى الشرط لذلك فإن الشرط ليس إلا تعليقاً على الأزمان المنقيدة بمدلول فعل الشرط ولذلك خرجت كثير من كلمات العموم إلى معنى الشرط عند اقترانها بما الظرفية نحو كيفما وحيثما وأما وأينما ومتى وما ومهما . والناسب لكلما الجواب لأن الشرطية طارئة عليها طرياً غير مطرد بخلاف مهما وأخواتها .

وإذ كانت كلما نضا في عموم الأزمان تعين أن قوله من قبل المبنى على الضم هو على تقدير مضاف ظاهر التقدير أى من قبل هذه المرة فيقتضى أن ذلك ديدن صفات ثمراتهم أن تأتهم في صور ما قدم إليهم في المرة السابقة . وهذا إما أن يكون حكاية لصفة ثمار الجنة وليس فيه قصد امتنان خاص فيكون المعنى أن ثمار الجنة متحدة الصورة مختلفة الطعم . ووجه ذلك والله أعلم أن اختلاف الأشكال في الدنيا نشأ من اختلاف الأمزجة والتراكيب فأما موجودات الآخرة فإنها عناصر الأشياء فلا يعقورها الشكل وإنما يجيء في شكل واحد وهو الشكل العنصرى . ويحتمل أن في ذلك تعجباً لهم والشئ العجيب لذيذ الوقع عند النفوس ولذلك يرغب الناس في مشاهدة العجائب وال نوادر . وهذا الاحتمال هو الأظهر من السياق . ويحتمل أن كلما لعموم غير الزمن الأول فهو عام مراد به الخصوص بالقرينة ، ومعنى من قبل في المرة الأولى من دخول الجنة . ومن المفسرين من حمل قوله من قبل على تقدير من قبل دخول الجنة أى هذا الذى رزقناه في الدنيا ، ووجهه في الكشف « بأن الإنسان بالمألوف آنس » وهو بعيد لاقتضائه أن يكون عموم كلما مراداً به خصوص الإتيان به في المرة الأولى في الجنة ولأنه يقتضى اختلاف الطعم واختلاف الأشكال وهذا أضعف في التعجب ، ولأن من أهل الجنة من

لا يعرف جميع أصناف الثمار فيقتضى تحديد الأصناف بالنسبة إليه . وقوله « وأتوا به متشابهاً » ظاهر في أن التشابه بين المأثي به لا يبينه وبين ثمار الدنيا . ثم من الله عليهم بنعمة التأنس بالأزواج وزه النساء عن عوارض نساء الدنيا مما شتمت منه النفس لولا النسيان فجمع لهم سبحانه اللذات على نحو ما ألفوه فكانت نعمة على نعمة .

والأزواج جمع زوج يقال للذكر والأنثى لأنه جمل الآخر بعد أن كان منفرداً زوجاً وقد يقال للأنثى زوجة بالتاء وورد ذلك في حديث عمار بن ياسر في البخاري « إني لأعلم أنها زوجته في الدنيا والآخرة » يعني عائشة وقال الفرزدق :

وإن الذي يَسعى ليفسد زَوْجتي كساعٍ إلى أسد الشرى يستميلها

وقوله « وهم فيها خالدون » احتراس من تَوَهُم الانقطاع بما تعودوا من انقطاع اللذات في الدنيا لأن جميع اللذات في الدنيا معرضة للزوال وذلك ينقصها عند المنعم عليه كما قال أبو الطيب :

أشدُّ الغم عندى في سرور تحقَّقَ عنه صاحبه انتقالاً

وقوله « مطهرة » هو بزنة الأفراد وكان الظاهر أن يقال مطهرات كما قرئ بذلك ولكن العرب تعدل عن الجمع مع التأنيث كثيراً لثقلهما لأن التأنيث خلاف المألوف والجمع كذلك، فإذا اجتمعا تقادوا عن الجمع بالأفراد وهو كثير شائع في كلامهم لا يحتاج للاستشهاد.

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي، أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ﴾

قد يبدو في بادئ النظر عدم التناسب بين مساق الآيات السالفة ومساق هاته الآية فبينما كانت الآية السابقة ثناء على هذا الكتاب المبين، ووصف حال المهتدين بهديه والتاكيد عن صراطه وبيان إعجازه والتحدى به مع ما تخلل وأعقب ذلك من المواعظ والزواجر النافعة والبيانات البالغة والتمثيلات الرائعة، إذا بالكلام قد جاء يخبر بأن الله تعالى لا يعبأ أن يضرب مثلاً بشيء حقير أو غير حقير . فحقيق بالمناظر عند التأمل أن تظهر له المناسبة لهذا الانتقال : ذلك أن الآيات السابقة اشتملت على تحدى البلقاء بأن أتوا بسورة مثل القرآن ، فلما عجزوا عن معارضة النظم سلكوا في المارضة طريقة الطمن في المعاني فلبسوا على الناس بأن في القرآن من سخيف المعنى ما يزه عنه كلام الله ليصلوا بذلك إلى إبطال

أن يكون القرآن من عند الله بإلقاء الشك في نفوس المؤمنين وبذر الخصب في تنفير المشركين والمنافقين .

روى الواحدي في أسباب النزول عن ابن عباس أن الله تعالى لما أنزل قوله «إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه - وقوله - مثل الذين اتخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً» قال المشركون رأيتم أى شيء يصنع بهذا فأنزل الله «إن الله لا يستحي أن يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها» وروى عن الحسن وقتادة أن الله لما ذكر الذباب والعنكبوت في كتابه وضرب بها المثل ضحك اليهود وقالوا ما يشبه أن يكون هذا كلام الله فأنزل الله «إن الله لا يستحي» الآية .

والوجه أن نجتمع بين الروايتين ونبين ما انطوتا عليه بأن المشركين كانوا يفرعون إلى يهود يثرب في التشاور في شأن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وخاصة بعد أن هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة ، فيتلقون منهم صوراً من الكيد والتشغيب فيكون قد تظاهر الفريقان على الطعن في بلاغة ضرب المثل بالعنكبوت والذباب فلما أنزل الله تعالى تمثيل المنافقين بالنذى استوقد ناراً وكان معظمهم من اليهود هاجت أحناقهم وضاق خناقهم فاختلفوا هذه المطاعن فقال كل فريق ما نسب إليه في إحدى الروايتين وزلت الآية للرد على الفريقين ووضح الصبح لندي عيين .

فيحتمل أن ذلك قاله علماء اليهود الذين لاحظ لهم في البلاغة ، أو قد قالوه مع علمهم بفنون ضرب الأمثال مكابرة وتجاهلاً . وكون القائلين هم اليهود هو الموافق لكون السورة نزلت بالمدينة ، وكان أشد الماندين فيها هم اليهود ، ولأنه الأوفق بقوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين الذى ينقضون عهد الله » وهذه صفة اليهود ، ولأن اليهود قد شاع بينهم التشاؤم والغلو في الحذر من مدلولات الألفاظ حتى اشتهروا باستعمال الكلام الموجه بالشم والذم كقولهم راعنا ، قال تعالى « فبدل الذين ظلموا منهم قولاً غير الذى قيل لهم » كما ورد تفسيره في الصحيح ولم يكن ذلك من شأن العرب . وإما أن يكون قائله المشركون من أهل مكة مع علمهم بوقوع مثله في كلام بلغائهم كقولهم أجزاً من ذبابة ، وأسمع من قراد ، وأطيش من فراشة ، وأضعف من بعوضة . وهذا الاحتمال أدل ، على أنهم ما قالوا ما هذا

التمثيل إلا مكابرة ومماندة فإنهم لما غلبوا بالتحدى وعجزوا عن الإتيان بسورة من مثله تعلقوا في معاذيرهم بهاته السفاسف، والمكابرُ يقول ما لا يمتقد، والمججوج المبهوت يستعوج المستقيم ويخفي الواضح، وإلى هذا الثاني ينزع كلام صاحب الكشاف وهو أوفق بالسياق. والسورة وإن كانت مدنية فإن المشركين لم يزالوا يُلقون الشبه في صحة الرسالة ويشيعون ذلك بعد الهجرة بواسطة المنافقين . وقد دل على هذا المعنى قوله بعده « فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم وأما الذين كفروا - إلى قوله - ويهدى به كثيرا » .

فإن قيل لم يكن الرد عقب نزول الآيات الواقع فيها التمثيل الذي أنكروه فإن البدار بالرد على من في مقاله شبهة راحة يكون أقطع لشبهته من تأخيرها زمانا .

قلنا الوجه في تأخير نزولها أن يقع الرد بعد الإتيان بأمثال معجبة اقتضاها مقام تشبيه الهيئات، فذلك كما يمنع الكريم عدوه من عطاء فيلمزه المنوع بلز البخل، أو يتأخر الكمي عن ساحة القتال مكيدة فيظنه ناس جبنا فيسرهما الأول في نفسه حتى يأتيه القاصد فيعطيه عطاء جزلا، والثاني حتى يكر كرة تكون القاضية على قرنه . فكذلك لما أتى القرآن بأعظم الأمثال وأروعها وهي قوله « مثلهم كمثل الذي استوقد » « أو كصيب » الآيات وقوله « صم بكم عمي » أتى إثر ذلك بالرد عليهم فهذا يبين لك مناسبة نزول هذه الآية عقب التي قبلها وقد غفل عن بيانه المفسرون .

والمراد بالمثل هنا الشبه مطلقا لا خصوص المركب من اميئة، بخلاف قوله فيما سبق « مثلهم كمثل الذي استوقد نارا » لأن المعنى هنا ما طعنوا به في تشابه القرآن مثل قوله « لن يخلقوا ذبابا » وقوله « كمثل العنكبوت اتخذت بيتا » . وموقع (إن) هنا بين .

وأما الإتيان بالسند إليه علما دون غيره من الصفات فلا ن هذا العلم جامع لجميع صفات الكمال فذكره أوقع في الإقناع بأن كلامه هو أعلى كلام في مراعاة ما هو حقيق بالمراعاة وفي ذلك أيضا إبطال لتمويههم بأن اشتمال القرآن على مثل هذا المثل دليل على أنه ليس من عند الله فليس من معنى الآية أن غير الله ينبغي له أن يستحي أن يضرب مثلا من هذا القبيل . ولهذا أيضا اختيار أن يكون السند خصوص فعل الاستحياء زيادة في الرد عليهم لأنهم أنكروا التمثيل بهاته الأشياء لمراعاة كراهة الناس ومثل هذا ضرب من الاستحياء كما سنبيته

فنبهوا على أن الخالق لا يستحي من ذلك إذ ليس مما يستحي منه، ولأن المخوقات متساوية في الضعف بالنسبة إلى خالقها والمتصرف فيها، وقد يكون ذكر الاستحياء هنا محاكاة لقولهم أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والمنكبوت .

فإن قلت إذا كان استعمال هذه الألفاظ الدالة على معان حقيرة غير محل بالبلاغة فما بالنأ نرى كثيراً من أهل النقد قد تقدوا من كلام البلغاء ما اشتمل على مثل هذا كقول الفرزدق :
 من عزهم حجرت كليب بيتها زربا كأنهم لديه القمل
 وقول أبي الطيب :

أماكم من قبل موتكم الجهل وجركم من خفة بكم النمل
 وقول الطرمّاح :

ولو أن برغونا على ظهر قملة يكرُّ على ضبمي تميم لولت

قلت أصول الانتقاد الأدبي تؤول إلى بيان ما لا يحسن أن يشتمل عليه كلام الأديب من جانب صناعة الكلام، ومن جانب صور المعاني، ومن جانب المستحسن منها والمكروه وهذا النوع الثالث يختلف باختلاف العوائد ومدارك العقول وأصالة الأفهام بحسب الغالب من أحوال أهل صناعة الأدب، ألا ترى أنه قد يكون اللفظ مقبولاً عند قوم غير مقبول عند آخرين، ومقبولاً في عصر مرفوضاً في غيره، ألا ترى إلى قول النابغة يخاطب الملك النعمان :

فإنك كالليل الذي هو مُدركي وإن خلت أن المنتأى عنك واسع

فإن تشبيه الملك بالليل لو وقع في زمان المولدين لعدّ من الجفاء أو العجرفة، وكذلك تشبيههم بالحية في الإقدام وإهلاك العدو في قول ذى الإصبع :

عذير الحى من عدوا ن كانوا حية الأرض

وقول النابغة في رثاء الحارث النسائي :

ماذا رزئنا به من حية ذكر نضناضة بالزايبا صل أصلال

وقد زعم بعض أهل الأدب أن علياً بن الجهم مدح الخليفة التوكل بقوله
 أنت كالكلب في وفائك بالعم د وكالتيس في قراع الخطود

وأنه لما سكن بغداد وعلقت نضارة الناس بخياله قال في أول ما قاله :

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن المهوى من حيث أدري ولا أدري^(١)

وقد انتقد بشاراً على كثيرٍ قوله :

ألا إنما ليلى عصا خيزرانة إذا لمسوها بالأكف تلينُ

فقال لو جعلها عصا مخ أو عصا زبد لما تجاوز من أن تكون عصا، على أن بشاراً

هو القائل :

إذا قامت لجارتها تثنت كأن عظامها من خيزران

وشبه بشار عبدة بالحية في قوله :

وكأنها لما مشت أيئتم تأود في كثيبُ

والاستحياء والحياء واحد، فالسين والتاء فيه للمبالغة مثل استقدم واستأخر واستجاب .

وهو اقتباض النفس من صدور فعل أو تلقيه لاستشعار أنه لا يليق أو لا يحسن في متعارف

أمثاله، فهو هيئة تعرض للنفس هي من قبيل الاتفعال يظهر أثرها على الوجه وفي الإمساك

عن ما من شأنه أن يفعل .

والاستحياء هنا منفي عن أن يكون وصفاً لله تعالى فلا يحتاج إلى تأويل في صحة إسناده

إلى الله، والتعللُ لذلك بأن نفي الوصف يستلزم صحة الاتصاف تعلقاً غير مسلم .

والضرب في قوله (أن يضرب مثلاً) مستعمل مجازاً في الوضع والجمل من قولهم ضرب

خيمة وضرب بيتاً. قال عبدة بن الطبيب :

إن التي ضربت بيتاً مهاجرةً بكوفة الجندي غالت ودّها غولُ

وقول الفرزدق :

ضربت عليك المنكبوتُ بنسجها وقضى عليك به الكتابُ المنزَلُ

أي جعل شيئاً مثلاً أي شبهاً، قال تعالى « فلا تضربوا لله الأمثال » أي لا تجعلوا له أمثاله

من خلقه فاتتصاب مثلاً على المفعول به وجوز بعض أئمة اللغة أن يكون فعل ضرب مشتقاً

(١) انظر صفحة ٤ جزء ٣ من محاضرات الأبرار لابن عربي طبع حجر بمطبعة شعراوى سنة

من الضرب بمعنى المائل فانتصاب مثلاً على المفعولية المطلقة للتوكيد لأن مثلاً مرادف مصدر فعله على هذا التقدير، والمعنى لا يستجى أن يشبه بشيء ما. والمثل المثل والمشابه وغلب على مماثلة هيئة بهيئة وقد تقدم عند قوله تعالى «مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً» وتقدم هناك معنى ضرب المثل بالمعنى الآخر وتنكير مثلاً للتنويع بقرينة بيانه بقوله بعوضة فما فوقها.

وما إبهامية تتصل بالنكرة فتؤكد معناها من تنويع أو تفخيم أو تحقير، نحو لأمر ما وأعطاه شيئاً ما. والأظهر أنها مزيدة لتكون دلالتها على التأكيد أشد وقيل اسم بمعنى النكرة المبهمة.

وبعوضة. بدل أو بيان من قوله مثلاً. والبعوضة واحدة البعوض وهي حشرة صغيرة طائرة ذات خرطوم دقيق تحوم على الإنسان لتمتص بخرطومها من دمه غذاء لها، وتعرف في لغة هذيل بالحموش، وأهل تونس يسمونه الناموس واحده الناموسة وقد جعلت هنا مثلاً لشدة الضعف والحقارة.

وقوله «فما فوقها» عطف على بعوضة، وأصل فوق اسم للمكان المعتلى على غيره فهو اسم مبهم فذلك كان ملازماً للإضافة لأنه تتميز جهته بالاسم الذي يضاف هو إليه فهو من أسماء الجهات اللازمة للإضافة لفظاً أو تقديراً ويستعمل مجازاً في التجاوز غيره في صفة تجاوزاً ظاهراً تشبيهاً بظهور الشيء المعتلى على غيره على ما هو معتل عليه، ففوق في مثله يستعمل في معنى التغلب والزيادة في صفة سواء كانت من المحامد أو من المذام يقال فلان خسيس وفوق الخسيس وفلان شجاع وفوق الشجاع، وتقول أعطى فلان فوق حقه أي زائداً على حقه. وهو في هذه الآية صالح للمعنيين أي ما هو أشد من البعوضة في الحقارة وما هو أكبر حجماً. ونظيره قول النبي صلى الله عليه وسلم «ما من مسلم يشاك شوكة فما فوقها إلا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة» رواه مسلم، يحتمل أقل من الشوكة في الأذى مثل نخبة النملة كما جاء في حديث آخر، أو ما هو أشد من الشوكة مثل الوخر بسكين وهذا من تصاريف لفظ فوق في الكلام ولذلك كان لاختياره في هذه الآية دون لفظ أقل، ودون لفظ أقوى مثلاً موقع من بليغ الإيجاز.

والفاء عاطفة مافوقها على بموضة أفادت تشريكهما في ضرب المثل بهما، وحقها أن تفيد الترتيب والتعقيب ولكنها هنا لا تفيد التعقيب وإنما استعملت في معنى التدرج في الرتب بين مفاعيل أن يضرب ولا تفيد أن ضرب المثل يكون بالمعوضة ويعقبه ضربه بما فوقها بل المراد بيان المثل بأنه المعوضة وما يتدرج في مراتب القوة زائدا عليها درجة تلي درجة الفاء في مثل هذا مجاز مرسل علاقته الإطلاق عن القيد لأن الفاء موضوعة للتعقيب الذي هو اتصال خاص، فاستعملت في مطلق الاتصال، أو هي مستعمارة للتدرج لأنه شبيه بالتعقيب في التأخر في التعقل كما أن التعقيب تأخر في الحصول ومنه « رحم الله المحلقين فاللقصرين » .
والعنى أن يضرب المعوضة مثلا فيضرب ما فوقها أى ما هو درجة أخرى أى أحقر من المعوضة مثل الأذرة وأعظم منها مثل المنكبوت والحمار .

﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ أَحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ • وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ﴾

الفاء للتعقيب الذ كرى دون الحصولى أى لتعقيب الكلام المفصل على الكلام المجمل عطفت المقدر في قوله لا يستجى لأن تقديره لا يستجى من الناس كما تقدم، ولما كان في الناس مؤمنون وكافرون وكلا الفريقين تلقى ذلك المثل واختلفت حالهم في الانتفاع به، نشأ في الكلام إجمال مقدر اقتضى تفصيل حالهم . وإنما عطف بالفاء لأن التفصيل حاصل عقب الإجمال .

وأما حرف موضوع لتفصيل مجمل ملفوظ أو مقدر . ولما كان الإجمال يقتضى استشراف السامع لتفصيله كان التصدى لتفصيله بمنزلة سؤال مفروض كأن المتكلم يقول إن شئت تفصيله فتفصيله كيت وكيت، فلذلك كانت أما متضمنة معنى الشرط ولذلك لزمها الفاء في الجملة التي بعدها لأنها كجواب شرط ، وقد تجاوز عن معنى التفصيل في خصوص قول العرب أما بعد فتمحض للشرط وذلك في التحقيق لخفاء معنى التفصيل لأنه مبنى على رقب السامع كلاماً بعد كلامه الأول . وقدرها سبويه بمعنى مهما يكن من شيء، وتلقفه أهل العربية بعده وهو عندى تقدير معنى لتصحيح دخول الفاء في جوابها وفي النفس منه شيء

لأن دعوى قصد عموم الشرط غير بينة ، فإذا جيء بأداة التفصيل المتضمنة معنى الشرط دل ذلك على مزيد اهتمام المتكلم بذلك التفصيل فأفاد تقوية الكلام التي سماها الزمخشري تأكيداً وما هو إلا دلالة الاهتمام بالكلام ، على أن مضمونه محقق ولولا ذلك لما اهتم به وبهذا يظهر فضل قوله «فأما الذين آمنوا فاعلمون» إلخ على أن يقال فالذين آمنوا يعلمون بدون أما والفاء . وجعل تفصيل الناس في هذه الآية قسامين لأن الناس بالنسبة إلى التشريع والتزويل قسمان إبتداء مؤمن وكافر ، والمقصود من ذكر المؤمنين هنا الثناء عليهم بثبات إيمانهم وتأييس الذين أرادوا إلقاء الشك عليهم فيعلمون أن قلوبهم لا مدخل فيها لذلك الشك . والمراد بالذين كفروا هنا إما خصوص المشركين كما هو مصطلح القرآن غالباً ، وإما ما يشملهم ويشمل اليهود بناء على ما سلف في سبب نزول الآية .

وإنما عبر في جانب المؤمنين بـ يعلمون تعريضاً بأن الكافرين إنما قالوا ما قالوا عناداً ومكابرة وأنهم يعلمون أن ذلك تمثيل أصاب الحز ، كيف وهم أهل اللسان وفرسان البيان ، ولكن شان المعاند المكابر أن يقول ما لا يمتدح حسداً وعناداً . وضمير أنه عائد إلى المثل . والحق ترجع معانيه إلى موافقة الشيء لما يحق أن يقع وهو هنا الموافق لإصابة الكلام . وبلاغته . (ومن ربه) حال من الحق ومن إبتدائية أي وارد من الله لا كما زعم الذين كفروا أنه مخالف للصواب فهو مؤذن بأنه من كلام من يقع منه الخطأ .

وأصل (ماذا) كلمة مركبة من ما الاستفهامية وذأ اسم الإشارة ولذلك كان أصلها أن يسأل بها عن شيء مشار إليه كقول القائل ماذا مشيراً إلى شيء حاضر بمنزلة قوله ما هذا . غير أن العرب توسعوا فيه فاستعملوه اسم استفهام مركباً من كلمتين وذلك حيث يكون المشار إليه معبراً عنه بلفظ آخر غير الإشارة حتى تصير الإشارة إليه مع التعبير عنه بلفظ آخر مجرداً كيد ، نحو ماذا التواني ، أو حيث لا يكون للإشارة موقع نحو « وماذا عليهم لو آمنوا بالله » ولذلك يقول النحاة إن ذا ملغاة في مثل هذا التركيب .

وقد يتوسعون فيها توسعاً أقوى فيجعلون ذا اسم موصول وذلك حين يكون المسئول عنه معروفاً للمخاطب بشيء من أحواله فلذلك يُجرون عليه جملة أو نحوها هي صلة ويجعلون ذا موصولاً نحو « ماذا أنزل ربكم » وعلى هذين الاحتمالين الآخرين يصح إعرابه مبتدأً ويصح إعرابه مفعولاً مقديماً إذا وقع بعده فعل . والاستفهام هنا إنكارى أي جعل الكلام في صورة الاستفهام

كناية به عن الإنكار لأن الشيء المنكر يستفهم عن حصوله فاستعمال الاستفهام في الإنكار من قبيل الكناية، ومثله لا يجاب بشيء غالبا لأنه غير مقصود به الاستعلام . وقد يلاحظ فيه معناه الأصلي فيجيب بجواب لأن الاستعمال الكنائي لا يمنع من إرادة المعنى الأصلي كقوله تعالى « عم يتساءلون عن النبا العظيم » .

والإشارة بقوله « بهذا » مفيدة للتحقير بقرينة المقام كقوله « أهذا الذي يذكر آهتكم » .

واتصب قوله (مثلاً) على التمييز من هذا لأنه مبهم فحق له التمييز وهو نظير التمييز للضمير في قولهم « رَبُّهُ رَجُلًا » .

﴿ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ
يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ
وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ ﴾ 27

بيان وتفسير للجملتين المصدرتين بأما على طريقة النشر المكوس لأن معنى هاتين الجملتين قد اشتمل عليهما معنى الجملتين السالفتين إجمالاً فإن علم المؤمنين أنه الحق من ربهم هدى ، وقول الكافرين ماذا أراد الله الخ ضلال ، والأظهر أن لا يكون قوله « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » جوابا للاستفهام في قول الذين كفروا « ماذا أراد الله بهذا مثلا » لأن ذلك ليس استفهاما حقيقيا كما تقدم . ويجوز أن يجعل جوابا عن استفهامهم تخريجا للكلام على الأسلوب الحكيم بحمل استفهامهم على ظاهره تنبيها على أن اللائق بهم أن يسألوا عن حكمة ما أراد الله بتلك الأمثال فيكون قوله « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا » جوابا لهم وردا عليهم وبيانا لحال المؤمنين، وهذا لا ينافي كون الاستفهام الذي قبله مكنى به عن الإنكار كما علمته آتفا من عدم المانع من جمع المعنيين الكنائي والأصلي . وكون كلا الفريقين من الضلل والمهدى كثيرا في نفسه ، لا ينافي نحو قوله « وقليل من عبادي الشكور » لأن قوة الشكر التي اقتضاها صيغة البالغة ، أخص في الاهتداء .

والفاسق لفظ من منقولات الشريعة أصله اسم فاعل من الفسق بكسر الفاء، وحقيقة الفسق خروج الثمرة من قشرها وهو عاهة أو رداءة في الثمر فهو خروج مذموم يمد من الأدواء مثل ما قال النابغة :

صِغار النوى مكنوزة ليس قشرُها إذا طار قشرُ التمر عنها بطائر
قالوا ولم يسمع في كلامهم في غير هذا المعنى حتى نقله القرآن للخروج عن أمر الله تعالى الجازم بارتكاب المعاصي الكبار، فوقع بعد ذلك في كلام المسلمين : قال رؤبة يصف إبلا :

فواسقاً عن قصدها جواراً يهوين في نجد وغورٍ غائراً
والفسق مراتب كثيرة تبلغ بعضها إلى الكفر . وقد أطلق الفسق في الكتاب والسنة على جميعها لكن الذى يستخلص من الجمع بين الأدلة هو ما اصطاح عليه أهل السنة من المتكلمين والفقهاء وهو أن الفسق غير الكفر وأن المعاصي وإن كثرت لا تزيل الإيمان وهو الحق، وقد لقب الله اليهود في مواضع كثيرة من القرآن بالفاسقين وأحسب أنه المراد هنا وعزاه ابن كثير لجمهور من المفسرين . وإسناد الإضلال إلى الله تعالى مراعى فيه أنه الذى مكن الضالين من الكسب والاختيار بما خاق لهم من العقول وما فصل لهم من أسباب الخير وضده . وفي اختيار إسناده إلى الله تعالى مع صحة إسناده لفعل الضال إشارة إلى أنه ضلال متمكن من نفوسهم حتى صار كالجبلية فيهم فهم مأبوس من اهتدائهم كما قال تعالى «حتم الله على قلوبهم» . فإسناد الإضلال إلى الله تعالى منظور فيه إلى خلق أسبابه القريبة والبعيدة وإلا فإن الله أمر الناس كلهم بالهدى وهى مسألة مفروغ منها في علم الكلام .

وقوله « وما يضل به إلا الفاسقين » إمامسوق لبيان أن للفسق تأثيراً في زيادة الضلال لأن الفسق يرين على القلوب ويكسب النفوس ظلمة فتساقط في الضلال المرة بعد الأخرى على التماق ، حتى يصير لها درجة . وهذا الذى يؤذن به التعليق على الوصف المشتق إن كان المراد به هنا المعنى الاشتقاقى ، فكأنه قيل هؤلاء فاسقون وما من فاسق إلا وهو ضال فما ثبت الضلال إلا بثبوت الفسق على نحو طريقة القياس الاقترانى ، وإمامسوق لبيان أن الضلال والفسق أخوان فحيثما تحقق أحدهما أنبأ بتحقق الآخر على نحو قياس المساواة إذا أريد من الفاسقين المعنى اللقبى المشهور فلا يكون له إيدان بتعليل . وإما لبيان أن الإضلال

التكليف في إنكار الأمثال إضلال مع غباوة فلا يصدر إلا من اليهود وقد عرفوا بهذا الوصف

والقول في مذاهب علماء الإسلام في الفسق وتأثيره في الإيمان ليس هذا مقام بيانه إذ ليس هو المقصود من الآية . فإن كان محمل الفاسقين على ما يشمل المشركين واليهود الذين طعنوا في ضرب المثل كان القصر في قوله « وما يضل به » الخ بالإضافة إلى المؤمنين ليحصل تمييز المراد من المضلل والمهتدى . وإن كان محمل الفاسقين على اليهود كان القصر حقيقيا ادعائيا أى يضل به كثيرا وهم الطاعنون فيه وأشدهم ضلالا هم الفاسقون، ووجه ذلك أن المشركين أبعد عن الاهتداء بالكتاب لأنهم في شركهم، وأما اليهود فهم أهل كتاب وشأنهم أن يعلموا أفانين الكتب السماوية وضرب الأمثال فإنكارهم إياها غاية الضلال فكأنه لا ضلال سواه . وجملة الذين ينقضون إلى آخره صفة للفاسقين لتقرير اتصافهم بالفسق لأن هاته الخلال من أكبر أنواع الفسوق بمعنى الخروج عن أمر الله تعالى . وجوز أن تكون مقطوعة مستأنفة على أن الذين مبتدأ وقوله أولئك هم الخاسرون، خبر وهي مع ذلك لا تخرج عن معنى توصيف الفاسقين بتلك الخلال إذ الاستئناف لما ورد إثر حكاية حال عن الفاسقين تعين في حكم البلاغة أن تكون هاته الصلة من صفاتهم وأحوالهم للزوم الاتحاد في الجامع الخيالي والإلصاق الكلام مقطعا منتوفا فليس بين الاعتبارين إلا اختلاف الإعراب وأما المعنى فواحد فلذلك كان إعرابه صفة أرجح أو متعينا إذ لا داعي إلى اعتبار القطع .

وحجىء الموصول هنا للتعريف بالمراد من الفاسقين أى الفاسقين الذين عرفوا بهذه الخلال الثلاث فالأظهر أن المراد من الفاسقين اليهود وقد أطلق عليهم هذا الوصف في مواضع من القرآن وهم قد عرفوا بما دلت عليه صلة الموصول كما سنبينه هنا بل هم قد شهدت عليهم كتب أنبيائهم بأنهم نقضوا عهد الله غير مرة وهم قد اعترفوا على أنفسهم بذلك فناسب أن يجعل النقض صلة لاشتهارهم بها ، ووجه تخصيصهم بذلك ان الطعن في هذا المثل جرهم إلى زيادة الطعن في الإسلام فزادوا بذلك ضلالا على ضلالهم السابق في تغيير دينهم وفي كفرهم بعيسى ، فأما المشركون فضلالهم لا يقبل الزيادة، على أن سورة البقرة نزلت بالمدينة وأكثر الرد في الآيات المدنية متوجه إلى أهل الكتاب .

والنقض في اللمنة حقيقة في فسخ وحل ما ركب ووصل ، بفعل يما كس الفعل الذي كان به التركيب ، وإعازدت قولي بفعل الخ ليخرج القطع والحرق فيقال نقض الحبل إذا حل ما كان أربمه ، ونقض الغزل ونقض البناء .

وقد استعمل النقض هنا مجازاً في إبطال العهد بقرينة إضافته إلى عهد الله وهي استمارة من مخترعات القرآن بنيت على ما شاع في كلام العرب في تشبيه العهد وكل ما فيه وصل بالحبل وهو تشبيه شائع في كلامهم ، ومنه قول مالك بن النيمان الأنصاري للنبي صلى الله عليه وسلم يوم بيعة العقبة « يا رسول الله إن بيننا وبين القوم حبالا ونحن قاطعوها فنخشى إن أعزك الله وأظهرك أن ترجع إلى قومك » (يريد اليهود التي كانت في الجاهلية بين قريش وبين الأوس والخزرج) . وكان الشائع في الكلام إطلاق لفظ القطع والصرم وما في معناها على إبطال العهد أيضاً في كلامهم . قال امرؤ القيس :

* وإن كنت قد أزمعت صرماً فأجلى *

وقال لبيد :

أولم تكن تدرى نواراً بأننى وصَّالٌ عقد حبال جَدَّامها

وقال :

بل ما تذكّر من نوارٍ وقد نأت وتقطعت أسبابها ورمّامها

وقال :

فاقطع لبانة من تعرّض وصله فلشّر واصل خلة صرّامها

ووجه اختيار استمارة النقض الذي هو حل طيات الحبل إلى إبطال العهد أنها تمثيل لإبطال العهد رويداً رويداً وفي أزمنة متكررة ومعالجة . والنقض أبلغ في الدلالة على الإبطال من القطع والصرم ونحوها لأن في النقض إفساداً لهيأة الحبل وزوال رجاء عودها وأما القطع فهو تجزئة .

وفي النقض رمز إلى استمارة مكنية لأن النقض من روادف الحبل فاجتمع هنا استمارةتان مكنية وتصريحية وهذه الأخيرة تمثيلية وقد تقرر في علم البيان أن ما يرمز به للمشبه به المطروح في المكنية قد يكون مستعملاً في معنى حقيق على طريقة التخجيل وذلك حيث لا يكون للمشبه المذكور في صورة المكنية رديف يمكن تشبيهه برديف المشبه به المطروح ، مثل إنبات

الأظفار للنية في قولهم أظفارُ النية وإثباتِ الخالبِ والنابِ للكُمة في قول أبي فراس
الجداني :

فلما اشتدت الهيجاءُ كنّا أَشَدَّ مَخَالِبًا وَأَحَدًا نَابًا

وإثباتِ اليدِ للشمالِ في قول لبيد :

وغداة ریحٍ قد كشفتُ وقرّةٍ إذ أصبحت بيَدَ الشمالِ زِمَامُهَا

وقد يكون مستعملا في معنى مجازي إذا كان للمشبه في المكنية رديف يمكن تشبيهه
برديف المشبه به المضمّر نحو ينقضون عهد الله ، وقد زدنا أنها تمثيلية أيضاً والبلوغ لا يفلت
هاته الاستعارة مهما تأت له ولا يتكاف لها مهما عسرت فليس الجواز المذكور في قرينة
المكنية إلا جوازاً في الجملة أي بالنظر إلى اختلاف الأحوال .

وهذا الذي هو من روادف المشبه به في صورة المكنية وغيرها قد يقطع عن الربط
بالمكنية فيكون استعارة مستقلة (وذلك حيث لا تذكر معه لفظاً يراد تشبيهه بمشبهه به مضمّر)
نحو أن تقول فلان ينقض ما أبرم . وقد يربط بالمكنية وذلك حيث يذكر معه شيء أريد تشبيهه
بمشبهه به مضمّر كما في الآية حيث ذكر النقض مع العهد . وقد يربط بمصرحة وذلك حيث
يذكر مع لفظ المشبه به الذي الرادف من توابعه نحو قوله « إن بيننا وبين القوم حرباً
نحن قاطموها » وحينئذ يكون ترشيحاً للمجاز وهذه الاعتبارات متداخلة لامتزاجها إذ قد
يصح في الموضع اعتباران منها أو جميعها وإنما التقسيم بالنظر إلى ما ينظر إليه البلوغ أول
النظر .

واعلم أن رديف المشبه به في المكنية إذا اعتبر استعارة في ذاته قد يتوهم أن اعتباره ذلك
ينافي كونه رمزاً للمشبه به المضمّر كالنقض فإنه لما أريد به إبطال العهد لم يكن من روادف
الحبل ، لكن لما كان إبدانه بالحبل سابقاً عند سماع لفظه لسبق المعنى الحقيقي إلى ذهن السامع
حتى يتأمل في القرينة كفي ذلك السابق دليلاً ورضاً على المشبه به المضمّر فإذا حصل ذلك الرضّم
يضر فهم الاستعارة في ذلك اللفظ، وأجاب عبد الحكيم بأن كونه رادفاً بعد كونه استعارة
بناء على أنه لما شبه به الرادف وسمى به صار رادفاً إدعاءً وفيه تكلف .

وعهد الله هو ما عهد به أي ما أوصى برعيه وحفاظه ، ومعاني العهد في كلام العرب كثيرة
وتصريفه عرّف . قال الزجاج « قال بمضمّم ما أدري ما العهد » ومرجع معانيه إلى المعادة

والمحافظة والمراجعة والافتقاد ولا أدري أى معانيه أصل لبقيتها وغالب ظنى أنها متفرع بعضها عن بعض والأقرب أن أصلها هو العهد مصدر عهده عهدا إذا تذكره وراجع إليه نفسه يقولون عهدتك كذا أى أتذكر فيك كذا وعهدى بك كذا، وفي حديث أم زرع ولا يسأل عما عهد أى عما عهد وترك في البيت ومنه قولهم في عهد فلان أى زمانه لأنه يقال للزمان الذى فيه خير بشر لا ينسأه الناس، وتمهد المكان أو فلانا وتماهده إذا افتقده وأحدث الرجوع إليه بعد ترك المهذو الوصية ومنه ولى العهد . والعهد اليمين والعهد الالتزام بشيء، يقال عهد إليه وتمهد إليه لأنها أمور لا يزال صاحبها يتذكرها ويراعها في مواقع الاحتراز عن خفرها . وسمى الموضع الذى يتراجعه الناس بعد البعد عنه مههدا .

والعهد فى الآية الذى أخذه الله على بنى آدم أن لا يعبدوا غيره « ألم أعهد إليكم يا بنى آدم أن لا تعبدوا الشيطان » الآية فنقضه يشمل الشرك وقد وصف الله المشركين بنقض العهد فى قوله « والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه » الآية فى سورة الرعد . وفسر بالعهد الذى أخذه الله على الأمم على السنة رسلهم أنهم إذا بعث بعدهم رسول مصدق لما معهم ليؤمنن به « وإذا أخذ الله ميثاق النبيئين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه » الآيات لأن المقصود من ذلك أخذ العهد على أممهم . وفسر بالعهد الذى أخذه الله على أهل الكتاب ليعتقن للناس « وإذا أخذ الله ميثاق الذين أتوا الكتاب لتبيننه للناس » الآية فى تفاسير أخرى بعيدة . والصحيح عندى أن المراد بالعهد هو العهد الذى أخذه الله على بنى إسرائيل غير مرة من إقامة الدين وتأيد الرسل وأن لا يسفك بعضهم دماء بعض وأن يؤمنوا بالدين كله، وقد ذكرهم القرآن بعهد الله تعالى ونقضهم إياها فى غير ما آية من ذلك قوله تعالى « وأوفوا بعهدى أوف بعهدكم » . « ولقد أخذ الله ميثاق بنى إسرائيل وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا » إلى قوله « فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم » الخ وقوله « لقد أخذنا ميثاق بنى إسرائيل وأرسلنا إليهم رسلا » إلى قوله « فعموا وطموا » . « وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم » إلى قوله « ثم أتتم هؤلاء هؤلاء تقتلون أنفسكم » إلى قوله « وتكفرون ببعض » . بل إن كتبهم قد صرحت بعهد الله تعالى لهم وأنحت عليهم نقضهم لها وجعلت ذلك انداراً بما يحمل بهم من المصائب كما فى كتاب أرميا ومرثى أرميا وغير ذلك، بل قد صار لفظ العهد عندهم لقباً للشريعة التى جاء بها موسى . ولما كان قوله « الذين

ينقضون عهد الله « الآية وصفنا للفاسقين وكان المراد من الفاسقين اليهود كما علمت كان ذكر العهد إيماء إلى أن الفاسقين هنا هم، وتسجيلا على اليهود بأنهم قد حق عليهم هذا الوصف من قبل اليوم بشهادة كتبهم وعلى السنة أنبيائهم فكان لاختيار لفظ العهد هنا وقع عظيم يتنزل منزلة المفتاح الذي يوضع في حل اللغز ليشير للمقصود فهو العهد الذي سيأتي ذكره في قوله تعالى « وأوفوا بعهدي ». والميثاق مفعال وهو يكون للآلة كثيرا كمرقاة ومرآة ونحوها . قال الخفاجي كأنه إشباع للمفعل ، والمصدر أيضا نحو الميلاد والميعاد وهو الأظهر هنا . والضمير للعهد أى من بعد توكيد العهد وتوثيقه . ولما كان المراد بالعهد عهدا غير معين ، بل كل ما عاهدوا عليه كان توكيد كل ما يفرضه المخاطب بما تقدمه من العهود وما تأخر عنه فهو على حد « ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها » فالميثاق إذن عهد آخر اعتبر مؤكدا لعهد سبقه أو لحقه .

وقوله « ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل » قيل ما أمر الله به أن يوصل هو قرابة الأرحام يعنى وحيث ترجح أن المراد به بعض عمل اليهود فذلك إذ تقابلوا وأخرجوا كثيرا منهم من ديارهم ولم تزل التوراة توصى بنى إسرائيل بحسن معاملة بعضهم لبعض . وقيل الإعراض عن قطع ما أمر الله به أن يوصل هو موالاته المؤمنين . وقيل إقرار القول بالعمل . وقيل التفرقة بين الأنبياء في الإيمان ببعض والكفر ببعض . وقال البغوى يعنى بما أمر الله به أن يوصل الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبجميع الرسل . وأقول تكميلا لهذا إن مراد الله تعالى مما شرع للناس منذ النشأة إلى ختم الرسالة واحد وهو إبلاغ البشر إلى الغاية التي خلقوا لها وحفظ نظام عالمهم وضبط تصرفاتهم فيه على وجه لا يعتوره خلل ، وإنما اختلفت الشرائع على حسب مبلغ تهيب البشر لتلقى مراد الله تعالى ولذلك قلما اختلفت الأصول الأساسية للشرائع الإلهية قال تعالى « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين » الآية . وإنما اختلفت الشرائع في تفاريع أصولها اختلافا مراعى فيه مبلغ طاقة البشر لطفًا من الله تعالى بالناس ورحمة منه بهم حتى في حملهم على مصالحهم ليكون تلقينهم لذلك أسهل ، وعملهم به أدوم ، إلى أن جاءت الشريعة الإسلامية في وقت رهاق فيه البشر مبلغ غاية السكال العقلى وجاءهم دين تناسب أحكامه وأصوله استعدادهم الفكرى وإن تخالفت الأعصار وتباعدت الأقطار فكان دينا عاما لجميع البشر ، فلا جرم أن كانت الشرائع السابقة تمهيدا له تهيب البشر لقبول تعاليمه وتقاريعها

التي هي غاية مراد الله تعالى من الناس ولذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » .
فما من شريعة سلفت إلا وهي حلقة من سلسلة جعلت وصلة للعروة الوثقى التي لا انقصاص لها
وهي عروة الإسلام فمتى بلغها الناس فقد فُصموا ما قبلها من الخلق وبلغوا المراد، ومتى انقطعوا
في أثناء بعض الخلق فقد قطعوا ما أراد الله وصله ، فاليهود لما زعموا أنهم لا يحل لهم العدول
عن شريعة التوراة قد قطعوا ما أمر الله به أن يوصل ففرقوا مجتمعه .

والفساد في الأرض تُقدم الكلام عليه عند قوله تعالى « ألا إنهم هم المفسدون » ومن
الفساد في الأرض عكوف قوم على دين قد اضمحل وقت العمل به وأصبح غير صالح لما أراد
الله من البشر فإن الله ما جعل شريعة من الشرائع خاصة وقابلة للنسخ إلا وقد أراد منها
إصلاح طائفة من البشر معينة في مدة معينة في علمه ، وما نسخ ديننا بالإلتمام وقت صلوحيته
للعمل به فالتصميم على عدم تلقى الناسخ وعلى ملازمة المنسوخ هو عمل بما لم يبق فيه صلاح
للشخص فيصير ذلك فسادا في الأرض لأنه كمداواة المريض بدواء كان وصف له في حالة تبذلت
من أحوال مرضه حتى أتى دين الإسلام عاما دائما لأنه صالح للكل .

وقوله « أولئك هم الخاسرون » قصر قلب لأنهم ظنوا أنفسهم راجحين وهو استعارة
مكنية تمثيلية تقدمت في قوله تعالى « فما ربحت تجارتهم » . وذكر الخسران تخييل مزاد منه
الاستعارة في ذاته على نحو ما قرر في ينقضون عهد الله فهذه الآية ظاهرة في أنها موجهة
إلى اليهود لما علمت عند قوله « وما يضل به إلا الفاسقين » ولما علمت من كثرة إطلاق وصف
الفاستقين على اليهود ، وإن كان الذين طعنوا في أمثال القرآن فريقين : المشركين واليهود ، كما
تقدم وكان القرآن قد وصف المشركين في سورة الرعد وهي مكية بهذه الصفات الثلاث في قوله
« والذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل ويفسدون في الأرض
أولئك لهم اللعنة ولهم سوء الدار » فالمراد بهم المشركون لا محالة فذلك كله لا يُتناكد جعل
آية سورة البقرة موجهة إلى اليهود إذ ليس يلزم المفسر حمل آية القرآن على معنى واحد
كما يوهمه صنيع كثير من المفسرين حتى كان آية القرآن عندهم قوالب تفرغ فيها معان متحدة .
واعلم أن الله قد وصف المؤمنين بضد هذه الصفات في قوله تعالى « إنما يتذكر أولو
الألباب الذين يوفون بعهدهم ولا ينقضون الميثاق والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل »
الآية في سورة الرعد .

واعلم أن نزول هذه الآيات ونحوها في بعض أهل الكتاب أو المشركين هو وعيد وتوبيخ للمشركين وأهل الكتاب وهو أيضا موعظة وذكرى للمؤمنين ليعلم سامعوه أن كل من شارك هؤلاء المذمومين فيما أوجب ذمهم وسبب وعيدهم هو آخذ بحظ مما نالهم من ذلك على حسب مقدار المشاركة في الموجب .

﴿ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ مُمِّمْتُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ 28

كُنِيَ عَنَانَ الْخُطَابِ إِلَى النَّاسِ الَّذِينَ خَوَّطَبُوا بِقَوْلِهِ آتَا « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ » ، بَعْدَ أَنْ عَقِبَ بِأَفَانِينَ مِنَ الْجَمَلِ الْمَعْتَرِضَةِ مِنْ قَوْلِهِ « وَيُبَشِّرُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنْ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ » . وَبِئْسَ فِي قَوْلِهِ « كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ » تَنَاسُبٌ مَعَ قَوْلِهِ « إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا » وَمَا بَعْدَهُ مِمَّا حَكِيَ عَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي قَوْلِهِمْ « مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا » حَتَّى يَكُونَ الْإِتِّعَالُ إِلَى الْخُطَابِ فِي قَوْلِهِ « تَكْفُرُونَ » التَّفَانًا فَالْمُنَاسِبَةُ بَيْنَ مَوْجِعِ هَاتِهِ الْآيَةِ بَعْدَ مَا قَبْلَهَا هِيَ مُنَاسِبَةٌ اتِّحَادِ الْفَرْضِ ، بَعْدَ اسْتِيفَاءِ مَا تَحْلُلُ وَاعْتَرَضَ .

وَمِنْ بَدِيعِ الْمُنَاسِبَةِ وَفَائِقِ التَّفَانِ فِي ضُرُوبِ الْإِتِّعَالَاتِ فِي الْمَخَاطِبَاتِ أَنْ كَانَتْ الْعِلَلُ الَّتِي قَرْنَ بِهَا الْأَمْرَ بِعِبَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ » إِنْ هِيَ الْعِلَلُ الَّتِي قَرْنَ بِهَا إِنْكَارُ ضِدِّ الْعِبَادَةِ وَهُوَ الْكُفْرُ بِهِ تَعَالَى فِي قَوْلِهِ هُنَا « كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ » فَقَالَ فِيهَا تَقَدَّمَ « الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً » الْآيَةَ وَقَالَ هُنَا « وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِّمْتُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ » هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ » وَكَانَ ذَلِكَ مَبْدَأَ التَّخْلِصِ إِلَى مَا سِيرَدَ مِنْ بَيَانِ ابْتِدَاءِ إِنْشَاءِ نَوْعِ الْإِنْسَانِ وَتَكْوِينِهِ وَأَطْوَارِهِ .

فَالْخُطَابُ فِي قَوْلِهِ « تَكْفُرُونَ » مَتَعَيْنَ رَجُوعَهُ إِلَى « النَّاسِ » وَهُمْ الْمُشْرِكُونَ لِأَنَّ الْيَهُودَ لَمْ يَكْفُرُوا بِاللَّهِ وَلَا أَنْكَرُوا الْإِحْيَاءَ الثَّانِي .

وَكَيفَ اسْمٌ لَا يَعْرِفُ اسْتِثْقَاةً يَدُلُّ عَلَى حَالَةٍ خَاصَّةٍ وَهِيَ الَّتِي يُقَالُ لَهَا الْكَيْفِيَّةُ نَسْبَةً إِلَى

كيف ويتضمن معنى السؤال في أكثر موارد استعماله فدلالاته على الحالة كان في عداد الأسماء لأنه أفاد معنى في نفسه إلا أن المعنى الاسمي الذي دل عليه لما كان معنى مبهما شابه معنى الحرف فلما أشربوه معنى الاستفهام قوى شبهه بالحروف لكنه لا يخرج عن خصائص الأسماء فلذلك لا بد له من محل إعرابٍ ، وأكثر استعماله اسم استفهام فيعرب إعراب الحال . ويستفهم بكيف عن الحال العامة . والاستفهام هنا مستعمل في التعجب والإنكار بقرينة قوله « وكنتم أمواتا » إلخ أى أن كفركم مع تلك الحالة شأنه أن يكون منتفيا لا تركزن إليه النفس الرشيدة لوجود ما يصرف عنه وهو الأحوال المذكورة بعدُ فكان من شأنه أن يُنكر فالإنكار متولد من معنى الاستفهام ولذلك فاستعماله فيهما من إرادة لازم اللفظ، وكأن المنكر يريد أن يقطع معذرة المخاطب فيظهر له أنه يتطلب منه الجواب بما يُظهر السبب فيبطل الإنكار والعجب حتى إذا لم يبد ذلك كان حقيقا باللوم والوعيد .

والكفر بضم الكاف مصدر سماعي لكفر الثلاثي القاصر وأصله جحد المنعم عليه نعمة المنعم اشتق من مادة الكفر بفتح الكاف وهو الحجب والتنغطية لأن جاهد النعمة قد أخى الاعتراف بها كما أن شاكرها أعلنها . وضده الشكر ولذلك صيغ له مصدر على وزن الشكر وقالوا أيضا كفران على وزن سُكران ، ثم أطلق الكفر في القرآن على الإشراك بالله في العبادة بناء على أنه أشد صور كفر النعمة إذ الذى يترك عبادة من أنعم عليه في وقت من الأوقات قد كفر نعمته في تلك الساعة إذ توجه بالشكر لغير المنعم وترك المنعم حين عزمه على التوجه بالشكر ولأن عزم نفسه على مداومة ذلك استمرار في عقد القلب على كفر النعمة وإن لم يتفطن لذلك ، فكان أكثر إطلاق الكفر بصيغة المصدر في القرآن على الإشراك بالله ولم يرد الكفر بصيغة المصدر في القرآن لغير معنى الإشراك بالله .

وقل ورود فعل الكفر أو وصف الكافر في القرآن لجحد رسالة محمد صلى الله عليه وسلم وذلك حيث تكون قرينة على إرادة ذلك كقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وقوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » يريد اليهود . وأما إطلاقه في السنة وفي كلام أئمة المسلمين فهو الاعتقاد الذى يخرج معتقده عن الإسلام وما يدل على ذلك الاعتقاد من قول أو فعل دلالة لا تحتل غير ذلك .

وقد ورد إطلاق الكفر في كلام الرسول عليه السلام وكلام بعض السلف على

ارتكاب جريمة عظيمة في الإسلام إطلاقاً على وجه التغليظ بالتشبيه المفيد لتشنيع ارتكاب ما هو من الأفعال المباحة عند أهل الكفر ولكن بعض فرق المسلمين يتشبثون بظاهر ذلك الإطلاق فيقضون بالكفر على مرتكب الكبائر ولا يلتفتون إلى ما يعارض ذلك في إطلاقات كلام الله ورسوله. وفرق المسلمين يختلفون في أن ارتكاب بعض الأعمال المنهي عنها يدخل في ماهية الكفر وفي أن إثبات بعض الصفات لله تعالى أو نفي بعض الصفات عنه تعالى داخل في ماهية الكفر على مذاهب شتى ومذهب أهل الحق من السلف والخلف أنه لا يكفر أحد من المسلمين بذنب أو ذنوب من الكبائر فقد ارتكبت الذنوب الكبائر في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء فلم يعاملوا المجرمين معاملة المرتدين عن الدين، والقول بتكفير العصاة، خطر على الدين لأنه يؤول إلى انحلال جامعة الإسلام ويهون على المذنب الانسلاخ من الإسلام منشداً «أنا الغريق فما خوفي من البلل» . ولا يكفر أحد بإثبات صفة لله لا تنافي كماله ولا نفي صفة عنه ليس في نفيها نقصان لجلاله فإن كثيراً من الفرق تقوا صفات ما قصدوا بنفيها إلا إجلالاً لله تعالى وربما أفرطوا في ذلك كما نفي المعتزلة صفات المعاني وجواز رؤية الله تعالى، وكثير من الفرق أثبتوا صفات ما قصدوا من إثباتها إلا احترام ظواهر كلامه تعالى كما أثبت بعض السلف اليد والإصبع مع جزمهم بأن الله لا يشبه الحوادث .

والإيمان ذكر معناه عند قوله تعالى «الذين يؤمنون بالغيب».

وقوله «وكنتم أمواتاً فأحياكم» جملة حالية وهي تخصص إلى بيان ما دلت عليه كيف بطريق الإجمال وبيان أولى الدلائل على وجوده وقدرته وهي ما يشعر به كل أحد من أنه وجد بعد عدم . ولقد دل قوله تعالى «وكنتم أمواتاً فأحياكم» أن هذا الإيجاد على حال بديع وهو أن الإنسان كان مركب أشياء موصوفاً بالموت أي لا حياة فيه إذ كان قد أخذ من العناصر المتفرقة في الهواء والأرض فجمعت في الغذاء وهو موجود ثان ميت ثم استخلصت منه الأمزجة من الدم وغيره وهي ميتة، ثم استخلص منه النطقتان للذكر والأنثى، ثم امتزج فصار علقه ثم مضغه كل هذه أطوار أولية لوجود الإنسان وهي موجودات ميتة ثم بثت فيه الحياة بنفخ الروح فأخذ في الحياة إلى وقت الوضع فما بعده، وكان من حقهم أن يكتفوا به دليلاً على انقراذه تعالى بالإلهية . وإطلاق الأموات هنا مجاز شائع بناء على

أن الموت هو عدم اتصاف الجسم بالحياة سواء كان متصفاً بها من قبل كما هو الإطلاق المشهور في العرف أم لم يكن متصفاً بها إذا كان من شأنه أن يتصف بها فعلى هذا يقال للحيوان في أول تكوينه نطفة وعلقة ومضغة ميت لأنه من شأنه أن يتصف بالحياة فيكون إطلاق الأموات في هذه الآية عليهم حين كانوا غير متصفين بالحياة إطلاقاً شائماً والمقصود به التمهيد لقوله «فأحياهم» التمهيد والتقريب لقوله «ثم يميتكم ثم يحييكم»، وقال كثير من أئمة اللغة الموت انعدام الحياة بمد وجودها وهو مختار الزمخشري والسكاكي وهو الظاهر وعليه فإطلاق الأموات عليهم في الحالة السابقة على حلول الحياة استعارة . واتفق الجميع على أنه إطلاق شائع في القرآن فإن لم يكن حقيقة فهو مجاز مشهور قد ساوى الحقيقة وزال الاختلاف .

والحياة ضد الموت وهي في نظر الشرع نفخ الروح في الجسم، وقد تعسر تعريف الحياة أو تعريف دوامها على الفلاسفة المتقدمين والمتأخرين تعريفاً حقيقياً بالحد، وأوضح تعاريفها بالرسم أنها قوة ينشأ عنها الحس والحركة وأنها مشروطة باعتدال المزاج والأعضاء الرئيسية التي بها تدوم الدورة الدموية، والمراد بالمزاج التركيب الخاص المناسب مناسبة تليق بنوع ما من المركبات العنصرية وذلك التركيب يحصل من تعادل قوى وأجزاء بحسب ما اقتضته حالة الشيء المركب مع انبثاق الروح الحيواني، فباعتماد ذلك التركيب يكون النوع معتدلاً ولكل صنف من ذلك النوع مزاج يخصه بزيادة تركيب، ولكل شخص من الصنف مزاج يخصه ويتكون ذلك المزاج على النظام الخاص تنبعث الحياة في ذى المزاج في إبان نفخ الروح فيه وهي المعبر عنها بالروح النفساني . وقد أشار إلى هذا التكوين حديث الترمذي عن عبد الله بن مسعود أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح » فأشار إلى حالات التكوين التي بها صار المزاج مزاجاً مناسباً حتى انبعثت فيه الحياة، ثم بدوام انتظام ذلك المزاج تدوم الحياة وباختلاله تزول الحياة، وذلك الاختلال هو المعبر عنه بالفساد، ومن أعظم الاختلال فيه اختلال الروح الحيواني وهو الدم إذا اختلت دورته فمرض له فساد، وبمروض حالة توقف عمل المزاج وتعطل آثاره يصير الحي شبيهاً بالبيت كحالة المعنى عليه وحالة العضو المفلوج، فإذا انقطع

عمل المزاج فذلك الموت . فاللوت عدم والحياة ملسكة وكلاهما موجود مخلوق قال تعالى « الذي خلق الموت والحياة » في سورة الملك .

وليس المقصود من قوله « وكنتم أمواتاً فأحياكم » الامتتان بل هو استدلال محض ذكر شيئاً يعمده الناس نعمة وشيئاً لا يعدونه نعمة وهو الموتان فلا يشكل وقوع قوله « أمواتاً » وقوله « ثم يميتكم » في سياق الآية .

وأما قوله « ثم يحييكم ثم إليه ترجعون » فذلك تفريع عن الاستدلال وليس هو بدليل إذ المشركون ينكرون الحياة الآخرة فهو ادماج وتعليم وليس باستدلال ، أو يكون ما قام من الدلائل على أن هناك حياة ثانية قد قام مقام العلم بها وإن لم يحصل العلم فإن كل من علم وجود الخالق العدل الحكيم ورأى الناس لا يجزؤون على مقتضى أوامره ونواهيه فيرى الفساد في الأرض في نعمة والصالح في عناء علم أن عدل الله وحكمته ما كان ليضيع عمل عامل وأن هناك حياة أحكم وأعدل من هذه الحياة تكون أحوال الناس فيها على قدر استحقاقهم وسمو حقائقهم .

وقوله « ثم إليه ترجعون » أي يكون رجوعكم إليه ، شبه الحضور للحساب برجوع السائر إلى منزله باعتبار أن الله خلق الخلق فكأنهم صدورا من حضرته فإذا أحياهم بعد الموت فكأنهم أرجعهم إليه وهذا إثبات للحشر والجزاء .

وتقديم التعلق على عامله مفيد القصر وهو قصر حقيق سيق للمخاطبين لإفادتهم ذلك إذ كانوا منكرين ذلك وفيه تأيس لهم من نفع أصنامهم إياهم إذ كان المشركون يحتاجون المسلمين بأنه إن كان بعث وحشر فسيجدون الآلهة ينصرونهم .

وترجمون بضم التاء وفتح الجيم في قراءة الجمهور ، وقرأه يعقوب بفتح التاء وكسر الجيم والقراءة الأولى على اعتبار أن الله أرجعهم وإن كانوا كارهين لأنهم أنكروا البعث والقراءة الثانية باعتبار وقوع الرجوع منهم بقطع النظر عن الاختيار أو الجبر .

﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾

هذا إما استدلال ثان على شناعة كفرهم بالله تعالى وعلى أنه مما يقضى منه العجب فإن دلائل ربوبية الله ووحدانيته ظاهرة في خلق الإنسان وفي خلق جميع ما في الأرض فهو ارتقاء في الاستدلال بكثرة المخلوقات ، وفصل الجملة السابقة يجوز أن يكون لمراعاة كمال الاتصال بين الجملتين لأن هذه كالنتيجة للدليل الأول لأن في خلق الأرض وجميع ما فيها وفي كون ذلك لمنفعة البشر إكمالاً لإيجادهم المشار إليه بقوله « وكنتم أمواتاً فأحياكم » لأن فائدة الإيجاد لا تكمل إلا بإمداد الموجود بما فيه سلامته من آلام الحاجة إلى مقومات وجوده . ويجوز أن يكون ترك العطف لدفع أن يوم العطف أن الدليل هو مجموع الأمرين فترك العطف يعلم أن الدليل الأول مستقل بنفسه وفي الأول بُعد وفي الثاني مخالفة الأصل لأن أصل الفصل أن لا يكون قطعاً على أنه توهم لا يضير . وإما أن يكون قوله « هو الذي خلق » امتناناً عليهم بالنعم لتسجيل أن إشرأ كههم كفران بالنعمة أدمج فيه الاستدلال على أنه خالق لما في الأرض من حيوان ونبات ومعادن استدلالاً بما هو نعمة مشاهدة كما أشار إليه قوله « لكم » فيكون الفصل بين الجملتين كما قرر آنفاً ، ولم يلتفت إلى ما في هذه الجملة من مغايرة للجملة الأولى بالامتنان لأن ما أدمج فيها من الاستدلال رجح اعتبار المصطلح .

والخلق تقدم تفسيره عند قوله تعالى « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم » . والأرض اسم للعالم الكروي المشتمل على البر والبحر . الذي يعمره الإنسان والحيوان والنبات والمعادن وهي المواليد الثلاثة وهذه الأرض هي موجود كائن هو ظرف لما فيه من أصناف المخلوقات وحيث إن العبرة كائنة في مشاهدة الموجودات من المواليد الثلاثة ، علق الخلق هنا بما في الأرض مما يحتويه ظرفها من ظاهره وباطنه ولم يعلق بذات الأرض لغفلة جل الناس عن الاعتبار ببديع خلقها إلا أن خالق المظروف جدير بخلق الظرف إذ الظرف إنما يقصد لأجل المظروف فلو كان الظرف من غير صنع خالق المظروف للزم إما تأخر الظرف عن مظهره وفي ذلك إتلاف المظروف والمشاهدة تنفي ذلك ، وإما تقدم الظرف وذلك عبث . فاستفادة أنه خلق الأرض مأخوذة بطريق الفحوى فمن البعيد أن يجوز صاحب الكشاف أن يراد بالأرض الجهة السفلية كما يراد بالسماء الجهة العلوية ، وبعده من

وجهين أحدهما أن الأرض لم تطلق قط على غير الكرة الأرضية إلا مجازا كما في قول شاعر أنشده صاحب المفتاح في بحث التعريف باللام ولم ينسبه هو ولا شارحوه :

الناس أرض بكل أرض وأنت من فوقهم سماء

بخلاف السماء فقد أطلقت على كل ما علا فأظل، والفرق بينهما أن الأرض شيء مشاهد والسماء لا يتعقل إلا بكونه شيئا مرتفعا. الثاني على تسليم القياس فإن السماء لم تطلق على الجهة العليا حتى يصح إطلاق الأرض على الجهة السفلى بل إنما تطلق السماء على شيء عال لا على نفس الجهة .

وجملة « هو الذى خلق لكم » صيغة قصر وهو قصر حقيقى سيق للمخاطبين من المشركين الذين لا شك عندهم في أن الله خالق ما في الأرض ولكنهم نزلوا منزلة الجاهل بذلك فسيق لهم الخبر المحصور لأهمهم في كفرهم وانصرافهم عن شكره والنظر في دعوته وعبادته كحال من يجهل أن الله خالق جميع الموجودات . ونظير هذا قوله « أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون » « إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له » فإن المشركين ما كانوا يثبتون لأصنامهم قدرة على الخلق وإنما جعلوها شفعاء ووسائط وعبودها وأعرضوا عن عبادة الله حق عبادته ونسوا الخلق المتصق بهم وبما حولهم من الأحياء والمقصود من الكلام فيما أراه موافقا للبلاغة التذكير بأن الله هو خالق الأرض وما عليها وما في داخلها وأن ذلك كله خلقه بقدر ارتفاعنا بها وبما فيها في مختلف الأزمان والأحوال فأوجز الكلام إيجازا بديعا بإقحام قوله « لكم » فأغنى عن جملة كاملة فالكلام مسوق مساق إظهار عظيم القدرة وإظهار عظيم المنة على البشر وإظهار عظيم منزلة الإنسان عند الله تعالى . وكل أولئك يقتضى اقتلاع الكفر من نفوسهم .

وفي هذه الآية فائدتان :

الأولى أن لام التعليل دلت على أن خلق ما في الأرض كان لأجل الناس وفي هذا تعليل للخلق وبيان لثمرته وفائدته فتثار عنه مسألة تعليل أفعال الله تعالى وتعلقها بالأغراض . والمسألة مختلف فيها بين المتكلمين اختلافا يشبه أن يكون لفظيا فإن جميع المسلمين اتفقوا على أن أفعال الله تعالى ناشئة عن إرادة واختيار وعلى وفق علمه وأن جميعها مشتمل على حكم ومصالح وأن تلك الحكم هي ثمرات لأفعاله تعالى ناشئة عن حصول الفعل فهي لأجل

حصولها عند الفعل تتمرغيات ، هذا كله لا خلاف فيه . وإنما الخلاف في أنها أتوصف بكونها أغراضاً وعلا غائبة أم لا^(١) فأثبت ذلك جماعة استدلالاً بما ورد من نحو قوله تعالى « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » . ومنع من ذلك أصحاب الأشعري فيما عزاها إليهم الفخر في التفسير مستدلين بأن الذى يفعل لغرض يلزم أن يكون مستفيداً من غرضه ذلك ضرورة أن وجود ذلك الغرض أوّل بالقياس إليه من عدمه ، فيكون مستفيداً من تلك الأولوية ويلزم من كون ذلك الغرض سبباً في فعله أن يكون ، هو ناقصاً في فاعليته محتاجاً إلى حصول السبب وقد أوجب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل وأما إذا كانت راجعة للغير كالإحسان فلا ، فردّه الفخر بأنه إذا كان الإحسان أرجح من غيره وأولى لزم الاستفادة . وهذا الرد باطل لأن الأرجحية لا تستلزم الاستفادة أبداً بل إنما تستلزم تعلق الإرادة ، وإنما تلزم الاستفادة لو ادعينا التعين والوجوب .

والحاصل أن الدليل الذى استدلووا به يشتمل على مقدمتين سفسطائيتين أولاهما قولهم إنه لو كان الفعل لغرض لزم أن يكون الفاعل مستكملاً به وهذا سفسطة شُبّه فيها الغرض النافع للفاعل بالغرض بمعنى الداعى إلى الفعل والراجع إلى ما يناسبه من الكمال لا توقف كاله عليه . الثانية قولهم إذا كان الفعل لغرض كان الغرض سبباً يقتضى عجز الفاعل وهذا شُبّه فيه السبب الذى هو بمعنى الباعث بالسبب الذى يلزم من وجبه الوجود ومن عدمه العدم وكلاهما يطلق عليه سبب .

ومن العجائب أنهم يسلمون أن أفعال الله تعالى لا تخلو عن الثمرة والحكمة ويمنعون أن تكون تلك الحكم عللاً وأغراضاً مع أن ثمرة فعل الفاعل العالم بكل شيء لا تخلو من أن تكون غرضاً لأنها تكون داعياً للفعل ضرورة تحقق علم الفاعل وإرادته . ولم أدر أى حرج نظروا إليه حين منعوا تعليل أفعال الله تعالى وأغراضها .

ويرجع عندي أن هاته المسألة اقتضاها طرد الأصول في المناظرة فإن الأشاعرة لما

(١) اعلم أن الأثر المترتب على الفعل إذا نظر إليه من حيث إنه ثمرة سمي فائدة، وإذا نظر إليه من حيث إنه يحصل عند نهاية الفعل سمي غاية (لأن الغاية هي مبلغ سبق خيل الحلبة) فإذا كان مع ذلك داعياً للفاعل إلى الفعل سمي بذلك الاعتبار غرضاً وسمى باعتبار حصوله عند نهاية الفعل غلة غائبة (لأن الغرض هو هدف الرماية فهو كالفائدة في السبق) .

أنكروا وجوب فعل الصلاح والأصلح أورد عليهم المعتزلة أو قدَرُوا هُم في أنفسهم أن يُورد عليهم أن الله تعالى لا يفعل شيئاً إلا لفرض وحكمة ولا تكون الأغراض إلا المصالح فالتزموا أن أفعال الله تعالى لا تناط بالأغراض ولا يعبر عنها بالملل وبنىء عن هذا أنهم لما ذكروا هذه المسألة ذكروا في أدلتهم الإحسان للغير ورعى المصلحة . وهناك سبب آخر لفرض المسألة وهو التنزه عن وصف أفعال الله تعالى بما يوهى المنفعة له أو لغيره وكلاهما باطل لأنه لا ينتفع بأفعاله ولأن الغير قد لا يكون فعلُ الله بالنسبة إليه منفعةً .

هذا وقد نقل أبو إسحاق الشاطبي في الموافقات عن جمهور الفقهاء والمتكلمين أن أحكام الله تعالى معللة بالمصالح ودرء المفسد . وقد جمع الأقوال الشيخ ابن عرفة في تفسيره فقال « هذا هو تعليل أفعال الله تعالى وفيه خلاف وأما أحكامه فمعللة » .

الفائدة الثانية أخذوا من قوله تعالى « هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا » أن أصل استعمال الأشياء فيما يراد له من أنواع الاستعمال هو الإباحة حتى يدل دليل على عدمها لأنه جعل ما فى الأرض مخلوقاً لأجلنا وامن بذلك علينا وبذلك قال الإمام الرازى والبيضاوى وصاحب الكشاف ونسب إلى المعتزلة وجماعة من الشافعية والحنفية منهم الكرخى ونسب إلى الشافعى . وذهب المالكية وجمهور الحنفية والمعتزلة في نقل ابن عرفة إلى أن الأصل فى الأشياء الوقف ولم يروا الآية دليلاً قال ابن العربى فى أحكامه « إنما ذكر الله تعالى هذه الآية فى معرض الدلالة والتنبيه على طريق العلم والقدرة وتصريف المخلوقات بمتقاضى التقدير والإتيان بالعلم إلخ .

والحق أن الآية مجملة قصد منها التنبيه على قدرة الخالق بخلق ما فى الأرض وأنه خلق لأجلنا إلا أن خلقه لأجلنا لا يستلزم إباحة استعماله فى كل ما يقصد منه بل خلق لنا فى الجملة ، على أن الامتنان يصدق إذا كان لكل من الناس بعض مما فى العالم بمعنى أن الآية ذكرت أن المجموع للمجموع لا كل واحد لكل واحد كما أشار إليه البيضاوى لا سيما وقد خاطب الله بها قوما كافرين منكراً عليهم كفرهم فكيف يعلمون إباحة أو منعا ، وإنما محل الموعظة هو ما خلقه الله من الأشياء التى لم يزل الناس ينتفعون بها من وجوه متعددة . وذهب جماعة إلى أن أصل الأشياء الحظر ونقل عن بعض أهل الحديث وبعض المعتزلة فلمعتزلة الأقوال الثلاثة كما قال القرطبي . قال المحوى فى شرح كتاب الأشباه لان نجيم نقلا عن الإمام الرازى وإنما تظهر ثمرة المسألة فى

حكم الأشياء أيام الفترة قبل النبوة أى فيما ارتكبه الناس من تناول الشهوات ومحوها ولذلك كان الأصح أن الأمر موقوف وأنه لا وصف للأشياء يترتب من أجله عليها الثواب والعقاب . وعندى أن هذا لا يحتاج العلماء إلى فرضه لأن أهل الفترة لا شرع لهم وليس لأفعالهم أحكام إلا فى وجوب التوحيد عند قوم . وأما بعد ورود الشرع فقد أغنى الشرع عن ذلك فإن وجد فعل لم يدل عليه دليل من نص أو قياس أو استدلال صحيح فالصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل وهذا الذى اختاره الإمام فى الحصول فتصير للمسألة ثمرة باعتبار هذا النوع من الحوادث فى الإسلام .

﴿ ثُمَّ أَسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ﴾

انتقال من الاستدلال بخلق الأرض وما فيها وهو مما علمه ضرورى للناس، إلى الاستدلال بخلق ما هو أعظم من خلق الأرض وهو أيضا قد يُفعل عن النظر فى الاستدلال به على وجود الله، وذلك خلق السماوات، ويشبه أن يكون هذا الانتقال استطرادا لإكمال تنبيه الناس إلى عظيم القدرة .

وعَطَفَتْ (ثم) جملة استوى على جملة خلق لكم . ولدلالة (ثم) على الترتيب والمهلة فى عطف المفرد على المفرد كانت فى عطف الجملة على الجملة للمهلة فى الرتبة وهى مهلة تخيلية فى الأصل تشير إلى أن المعطوف بـمُ أغرق فى المعنى الذى تتضمنه الجملة المعطوف عليها حتى كأن العقل يتمهل فى الوصول إليه بعد الكلام الأول فينتبه السامع لذلك كي لا يفغل عنه بما سمع من الكلام السابق، وشاع هذا الاستعمال حتى صار كالحقيقة، ويسمى ذلك بالترتيب الرتبي وترتب الإخبار (بكسر الهمزة) كقوله تعالى « فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة فَكَّ رَقِيبَةً - إلى أن قال - ثم كان من الذين آمنوا » فإن قوله فَكَّ رَقِيبَةً خير مبتدأ محذوف ولما كان ذكر هاته الأمور التى يعز إيفاؤها حقها مما يُفعل السامع عن أمر آخر عظيم نبه عليه بالعطف بـمُ للإشارة إلى أنه أكد وأهم، ومنه قول طرفة بن العبد يصف راحلته :

جَنُوحٌ دِفَاقٌ عَنَدَلٌ ثُمَّ أُفْرِعَتْ لَهَا كَتِفَاهَا فِي مُعَالَى مُصَعَّدٍ (١)

(١) جنوح بمعنى تميل فى سيرها اليمين واليسار لشدة قوتها . والدفاق - بكسر الدال - المنسدفقة السير بمعنى السريعة . والعندل : عظيمة الرأس . وأفْرِعَتْ بمعنى أطيلت كتفها . فى معالى أى فى جسم . معالى أى عال مصعد .

فإنه لما ذكر من محاسنها جملة نبه على وصف آخر أهم في صفات عنقها وهو طول قامتها. قال المرزوقي في شرح الحماسة في شرح قول جعفر بن عتبة الحارثي^(١) :

لا يَكْشِفُ النِّعْمَاءُ إِلَّا ابْنَ حُرَّةٍ يَرَى نَعْمَاتِ الْمَوْتِ ثُمَّ يَزُورُهَا

« إن ثم وإن كان في عطفه المفرد على المفرد يدل على التراخي فإنه في عطفه الجملة على الجملة ليس كذلك وذكر قوله تعالى « ثم كان من الذين آمنوا به » . وإفادة التراخي الرتبي هو المعتبر في عطف ثم للجمال سواء وافقت الترتيب الوجودي مع ذلك أو كان معطوفها متقدما في الوجود وقد جاء في الكلام الفصيح ما يدل على معنى البعدية مراداً منه البعدية في الرتبة وإن كان عكس الترتيب الوجودي فتكون البعدية مجازية مبنية على تشبيه البؤن العنوي بالبعد المكاني أو الزماني ومنه قوله تعالى « هَمَّازٌ مَشَاءٌ بِنَمِيمٍ مَنَاعٌ لِلخَيْرِ مُعْتَدٍ أَثِيمٌ عُتِلَّ بَعْدَ ذَلِكَ زَنِيمٌ » فإن كونه عُتِلًا وزنياً أسبق في الوجود من كونه هَمَّازًا مَشَاءً بنميم لأنهما صفتان ذاتيتان بخلاف هَمَّازٍ مَشَاءٍ بنميم ، وكذلك قوله تعالى « فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمَلَائِكَةُ بَعْدَ ذَلِكَ ظَهِيرٌ » . فإذا تمحضت ثم للتراخي الرتبي حملت عليه وإن احتملته مع التراخي الزمني فظاهر قول المرزوقي « فإنه في عطف الجملة ليس كذلك » إنه لا يحتمل حينئذ التراخي الزمني . ولكن يظهر جواز الاحتمالين وذلك حيث يكون المعطوف بها متأخرا في الحصول على ما قبلها وهو مع ذلك أهم كما في بيت جعفر بن عتبة . قلت وهو إما مجاز مرسل أو كناية، فإن أطلقت (ثم) وأريد منها لازم التراخي وهو البعد التعظيمي كما أريد التعظيم من اسم الإشارة الموضوع للبعيد ، والعلاقة وإن كانت بعيدة إلا أنها لشهرتها في كلامهم واستعمالهم ومع القرائن لم يكن هذا الاستعمال مردودا .

واعلم أني تتبعت هذا الاستعمال في مواضعه فرأيت أنه أكثر ما يرد فيما إذا كانت الجملة إخبارا عن مخبر عنه واحد بخلاف ما إذا اختلف المخبر عنه فإن (ثم) تتعين للمهلة الزمنية كقوله تعالى « وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم - إلى قوله - ثم أتم هؤلاء تقتلون

(١) يحتمل أنه أراد بغمرات الموت مواقع القتال وملاحمه التي لا يطعم الداخل فيها بالسلامة فيكون قوله ثم يزورها للمهلة الحقيقية ، ويحتمل أن يريد بالغمرات ما يصيب الكرمي من ثخين الجراح وحلول سكرات الموت فيكون قوله ثم يزورها للترتيب الرتبي .

أنفسكم « أى بعد أن أخذنا الميثاق بأزمان صرتم تقتلون أنفسكم ونحو قولك : مرت كتيبة الأنصار ثم مرت كتيبة المهاجرين .

فأما هذه الآية فإنه إذا كانت السماوات متأخرا خلقها عن خلق الأرض فثم للتراخي الرتبي لا محالة مع التراخي الزمني وإن كان خلق السماوات سابقا فثم للترتيب الرتبي لا غير . والظاهر هو الثاني . وقد جرى اختلاف بين علماء السلف في مقتضى الأخبار الواردة في خلق السماوات والأرض فقال الجمهور منهم مجاهد والحسن ونسب إلى ابن عباس إن خلق الأرض متقدم على خلق السماء لقوله تعالى هنا « ثم استوى إلى السماء » وقوله في سورة حم السجدة « قل أنتم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين - إلى أن قال - ثم استوى إلى السماء وهي دخان » . وقال قتادة والسدي ومقاتل إن خلق السماء متقدم واحتجوا بقوله تعالى « بناها رفع سمكها فسواها - إلى قوله - والأرض بمد ذلك دحاها » . وقد أوجب بأن الأرض خلقت أولا ثم خلقت السماء ثم دُحيت الأرض فالتأخر عن خلق السماء هو دخو الأرض ، على ما ذهب إليه علماء طبقات الأرض من أن الأرض كانت في غاية الحرارة ثم أخذت تبرد حتى جمدت وتكونت منها قشرة جامدة ثم تشققت وتفجرت وهببت منها أقسام وعلت أقسام بالضغط إلا أن علماء طبقات الأرض يقدرون لحصول ذلك أزمنة متناهية الطول وقدرة الله سالحة لإحداث ما يحصل به ذلك التقلب في أمد قليل بمقارنة حوادث تعجل انقلاب المحلوقات عما هي عليه .

وأرجح القولين هو أن السماء خلقت قبل الأرض لأن لفظ « بعد ذلك » أظهر في إفادة التأخر من قوله « ثم استوى إلى السماء » ولأن أنظار علماء الهيئة ترى أن الأرض كرة انفصلت عن الشمس كبقية الكواكب السيارة من النظام الشمسي وظاهر سفر التكوين يقتضى أن خلق السماوات متقدم على الأرض . وأحسب أن سلوك القرآن في هذه الآيات أسلوب الإجمال في هذا الفرض لقطع الخصومة بين أصحاب النظريتين .

والسما إن أريد بها الجو المحيط بالكرة الأرضية فهو تابع لها متأخر عن خلقها . وإن أريد بها الكواكب العلوية وذلك هو المناسب لقوله « فسواهن سبع سماوات » فالكواكب أعظم من الأرض فتكون أسبق خلقا وقد يكون كل من الاحتمالين ملاحظا في مواضع من القرآن غير الملاحظ فيها الاحتمال الآخر .

والاستواء أصله الاستقامة وعدم الاعوجاج يقال صراط مستو، واستوى فلان وفلان واستوى الشيء مطاوع سواء، ويطلق مجازاً على القصد إلى الشيء بعزم وسرعة كأنه يسير إليه مستويًا لا يلوى على شيء فيمدى إلى فتكون (إلى) قرينة المجاز وهو تمثيل، فمعى استواء الله تعالى إلى السماء تعلق إرادته بالتنجيزي بإيجادها تعلقاً يشبه الاستواء في التهيء للعمل العظيم المتقن. ووزن استوى افتعل لأن السين فيه حرف أصلي وهو افتعال مجازي وفيه إشارة إلى أنه لما ابتداء خلق مخلوقات خلق السماوات ومن فيها ليكون توطئة لخلق الأرض ثم خلق الإنسان وهو الذي سبقت القصة لأجله.

وسواهن أى خلقهن في استقامة، واستقامة الخلق هي انتظامه على وجه لا خلل فيه ولا عثم. وبين استوى وسواهن الجنس المحرف.

والسما مشتقة من السمو وهو العلو واسم السماء يطلق على الواحد وعلى الجنس من العوالم العليا التي هي فوق العالم الأرضي والمراد به هنا الجنس بقرينة قوله «فسواهن سبع سماوات» إذ جعلها سبعا، والضمير في قوله «فسواهن» عائد إلى السماء باعتبار إرادة الجنس لأنه في معنى الجمع وجوز صاحب الكشاف أن يكون المراد من السماء هنا جهة العلو وهو وإن صح - لكنه لا داعي إليه كما قاله التفنزي.

وقد عد الله تعالى في هذه الآية وغيرها السماوات سبعا وهو أعلم بها وبالمراد منها إلا أن الظاهر الذي دلت عليه القواعد العلمية أن المراد من السماوات الأجرام العلوية العظيمة وهي الكواكب السيارة المنتظمة مع الأرض في النظام الشمسي ويدل لذلك أمور: أحدها أن السماوات ذكرت في غالب مواضع القرآن مع ذكر الأرض وذكر خلقها هنا مع ذكر خلق الأرض فدل على أنها عوالم كالعالم الأرضي وهذا ثابت للسيارات. ثانيها أنها ذكرت مع الأرض من حيث إنها أدلة على بديع صنع الله تعالى فناسب أن يكون تفسيرها تلك الأجرام المشاهدة للناس المعروفة للأُم الدال نظام سيرها وباهر نورها على عظمة خالقها. ثالثها أنها وصفت بالسبع وقد كان علماء الهيئة يعرفون السيارات السبع من عهد الكلدان وتعاقب علماء الهيئة من ذلك العهد إلى العهد الذي نزل فيه القرآن فما اختلفوا في أنها سبع. رابعها أن هاته السيارات هي الكواكب المنضبط سيرها بنظام مرتبط مع نظام سير الشمس والأرض، ولذلك يعبر عنها علماء الهيئة التأخرون بالنظام الشمسي فناسب أن تكون هي

التي قرن خلقها بخلق الأرض . وبعضهم يفسر السماوات بالأفلاك وهو تفسير لا يصح لأن الأفلاك هي الطرق التي تسلكها الكواكب السيارة في الفضاء ^(١) ، وهي خطوط فرضية لا ذوات لها في الخارج .

هذا وقد ذكر الله تعالى السماوات سبعا هنا وفي غير آية وقد ذكر العرش والكرسي بما يدل على أنهما محيطان بالسماوات وجعل السماوات كلها في مقابلة الأرض وذلك يؤيد ما ذهب إليه علماء الهيئة من عد الكواكب السيارة تسعة وهذه أسماؤها على الترتيب في بعدها من الأرض: نبتون . أورانوس . زحل . المشتري . المريخ . الشمس . الزهرة . عطارد . بلكان . والأرض في اصطلاحهم كوكب سيار وفي اصطلاح القرآن لم تعدمها لأنها التي منها تنظر الكواكب وتعد عوضا عنها القمر وهو من توابع الأرض فعده معها عوض من عد الأرض تقريبا لأفهام السامعين . وأما الثوابت فهي عند علماء الهيئة شمس سابعة في شاسع الأبعاد عن الأرض وفي ذلك شكوك . ولعل الله لم يجعلها سماوات ذات نظام كنظام السيارات السبع فلم يعدها في السماوات أو أن الله إنما عد لنا السماوات التي هي مرتبطة بنظام أرضنا . وقوله « وهو بكل شيء عليم » نتيجة لما ذكره من دلائل القدرة التي لا تصدر إلا من عليم فلذلك قال المتكلمون إن القدرة يجري تعلقها على وفق الإرادة . والإرادة على وفق العلم . وفيه تمريض بالإنكار على كفرهم والتمجيب منه فإن العليم بكل شيء يتضح الكفر به . وهذه الآية دليل على عموم العلم وقد قال بذلك جميع المليين كما نقله المحقق السلكتي في الرسالة الخاقانية وأنكر الفلاسفة علمه بالجزئيات وزعموا أن تعلق العلم بالجزئيات لا يليق بالعلم الإلهي وهو توهم لا داعي إليه .

(١) إن علماء الهيئة يقسمون الأجرام العلوية أقساما: الأول الشمس وهي شمس عالمنا وهذا هنالك شمس أخرى يعبر عنها بالثوابت وهي لبعدها الشاسع عنا لم يتيسر ضبط سيرها ويعبر عن كل شمس بأنه الجرم المركزي لأنه تتبعه سيارات تدور حوله . الثاني السيارات وهي الكواكب التي تدور حول الشمس وتستمد نورها من نور الشمس وهي : نبتون أورانوس . زحل . المشتري . المريخ . الأرض . الزهرة . عطارد . الثالث : نجيمات وهي سيارات سفيرة واقعة بين فلكي المريخ والمشتري . الرابعة : الأقار وهي توابع للسيارات تدور حول واحد من السيارات وهي واحد تابع للأرض وأربعة للمشتري وثمانية لزحل وأربعة لأورانوس وواحد لنبتون . ويعبر عن هذا المجموع بالنظام الشمسي لأن جميع حركاته مرتبطة بحركة الشمس .

وقرأ الجمهور هاء « وهو » بالضم على الأصل وقرأها قالون وأبو عمرو والكسائي وأبو جعفر بالسكون للتخفيف عند دخول حرف العطف عليه ، والسكون أكثر من الضم في كلامهم وذلك مع الواو والفاء والام الابتداء ، ووجهه أن الحروف التي هي على حرف واحد إذا دخلت على الكلمة تنزل منزلة الجزء منها فصارت الكلمة ثقيلة بدخول ذلك الحرف فيها تخففت بالسكون كما فعلوا ذلك في حركة لام الأمر مع الواو والفاء ، ومما يدل على أن أفصح لغات العرب إسكان الهاء من (هو) إذا دخل عليه حرف أنك تجده في الشعر فلا يترن البيت إلا بقراءة الهاء ساكنة ولا تكاد تجد غير ذلك بحيث لا يمكن دعوى أنه ضرورة .

فهرس العشم الأول من الجزء الأول

5 التمهيد
10 المقدمة الاولى في التفسير والتأويل وكون التفسير علما
18 المقدمة الثانية في استمداد علم التفسير
28 المقدمة الثالثة في صحة التفسير بغير المأثور ومعنى التفسير بالرأى ونحوه
38 المقدمة الرابعة فيما يحق ان يكون غرض المفسر
46 المقدمة الخامسة في اسباب النزول
51 المقدمة السادسة في القراءات
64 المقدمة السابعة في قصص القرآن
70 المقدمة الثامنة في اسم القرآن وآياته وسوره وترتيبها واسماؤها
93 المقدمة التاسعة في أن المعاني التي تتحملها جمل القرآن تعتبر مرادة بها
101 المقدمة العاشرة في إعجاز القرآن

سورة الفاتحة

131 سورة الفاتحة
152 الحمد لله
166 رب العالمين
169 الرَّحْمَن الرَّحِيم
173 ملك يوم الدين
177 إياك نعبد وإياك نستعين
187 اهدنا الصراط المستقيم
192 صراط الذين أنعمت عليهم
195 غير المغضوب عليهم ولا الضالين

سورة البقرة

- 201 سورة البقرة
- 206 الم
- 219 ذلك الكتاب
- 222 لا ريب فيه هدى للمتقين
- 228 الذين يؤمنون بالغيب
- 231 ويقيمون الصلاة
- 234 ومما رزقناهم ينفقون
- 237 والذين يؤمنون بما أنزل إليك - إلى - هم يوقنون
- 241 أولئك على هدى من ربهم
- 246 وأولئك هم المفلحون
- 247 إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم
- 251 لا يؤمنون
- 254 ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم - إلى - غشاوة
- 258 ولهم عذاب عظيم
- 259 ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين
- 274 يخادعون الله والذين آمنوا - إلى - وما يشعرون
- 278 في قلوبهم مرض فزادهم مرضا - إلى - يكذبون
- 283 وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون
- 285 ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون
- 286 وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس - إلى - السفهاء
- 288 ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون
- 289 وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا - إلى - مستهزون
- 293 الله يستهزئ بهم
- 295 ويمدهم في طغيانهم يعمهون
- 297 أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى

- 299 فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين
- 302 مثلهم كمثل الذي استوقد نارا
- 307 فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم
- 310 وتركهم في ظلمات لا يبصرون
- 313 صم بكم عمي فهم لا يرجعون
- 314 أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق
- 319 يجعلون أصابعهم في آذانهم - إلى - على كل شيء قدير
- 323 يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم - إلى - تتقون
- 331 الذي جعل لكم الأرض فراشا والسماء بناء - إلى - رزقا لكم
- 334 فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون
- 335 وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا - إلى - إن كنتم صادقين
- 342 فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار - إلى - أعدت للكافرين
- 350 وبشر الذين آمنوا وعموا الصالحات - إلى - من تحتها الأنهار
- 356 كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا - إلى - هم فيها خالدون
- 357 إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها
- 363 فأما الذين آمنوا فيعلمون - إلى - بهذا مثلا
- 365 يضلّ به كثيرا ويهدي به كثيرا - إلى - هم الخاسرون
- 373 كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم - إلى - إليه ترجعون
- 378 هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا
- 382 ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم

الجزء الأول
الكحباب الثاني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَأَصْدَقُهُ وَأَكْسَبُهُ عَلَى أَشْرَفِ كَرَمَاتِهِ

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾

عظفت الواو قصة خلق أول البشر على قصة خلق السماوات والأرض انتقالاً بهم في الاستدلال على أن الله واحد وعلى بطلان شركهم وتخلصاً من ذكر خلق السماوات والأرض إلى خلق النوع الذي هو سلطان الأرض والمتصرف في أحوالها ، ليُجمع بين تعدد الأدلة وبين مختلف حوادث تكوين العوالم وأصلها ليعلم المسلمون ما عَلِمَهُ أهل الكتاب من العلم الذي كانوا يُباهون به العرب وهو ما في سفر التكوين من التوراة .

واعلم أن موقع الدليل بخلق آدم على الوجدانية هو أن خلق أصل النوع أمر مدرك بالضرورة لأن كل إنسان إذا لَفَتَ ذهنه إلى وجوده علم أنه وجود مسبق بوجود أصل له بما يشاهد من نشأة الأبناء عن الآباء فيوقن أن لهذا النوع أصلاً أول ينتهي إليه نشوءه ، وإذ قد كانت العبرة بخلق ما في الأرض جميعاً أَدْمِجَتْ فيها منة وهي قوله « لكم » المقتضية أن خلق ما في الأرض لأجلهم تَهَيَّأَتْ أنفسهم لسماع قصة إيجاد منشأ الناس الذين خُلِقَتْ الأرض لأجلهم ليحاط بما في ذلك من دلائل القدرة مع عظيم المنة وهي منة الخلق التي نشأت عنها فضائلُ حجة ومِنَّة التفضيل ومنة خلافة الله في الأرض ، فكان خَلْقُ أصلنا هو أبداع مظاهر لإحيائنا الذي هو الأصل في خلق ما في الأرض لنا ، فكانت المناسبة في الانتقال إلى التذكير به واضحة مع حسن التخلُّص إلى ذكر خبره العجيب ، فإيراد الواء المطف هنا لأجل إظهار استقلال هذه القصة في حد ذاتها في عظم شأنها .

و (إذ) من أسماء الزمان المبهمة تدل على زمان نسبة ما ضية وقعت فيه نسبة أخرى ماضية قارنتها ، ف (إذ) تحتاج إلى جملتين جملة أصلية وهي الدالة على الظروف وتلك هي التي تكون مع جميع الظروف ، وجملة تبين الظرف ما هو ، لأن (إذ) لما كانت مبهمة احتاجت لما يبين زمانها عن بقية الأزمنة ، فلذلك لزمّت إضافتها إلى الجمل أبداً ، والأكثر في الكلام أن تكون إذ في محل ظرف لزمان الفعل فتكون في محل نصب على المفعول فيه ، وقد تخرج (إذ) عن النصب على الظرفية إلى المفعولية كأسماء الزمان المتصرفه على ما ذهب إليه صاحب الكشاف وهو مختار ابن هشام خلافاً لظاهر كلام الجمهور ، فهي تصير ظرفاً مبهماً متصرفاً ، وقد يضاف إليها اسم زمان نحو يومئذ وساعتئذ فتجر بإضافة صورية ليكون ذكرها وسيلة إلى حذف الجملة المضافة هي إليها ، وذلك أن (إذ) ملازمة للإضافة فإذا حذف جملتها علم السامع أن هنالك حذفاً ، فإذا أرادوا أن يحذفوا جملة مع اسم زمان غير (إذ) خافوا أن لا يهتدى السامع لشيء محذوف حتى يتطلب دليلاً فجعلوا إذ قرينة على إضافة وحذفوا الجملة لينبها السامع فيتطلب دليل المحذوف .

وهي في هذه الآية يجوز أن تكون ظرفاً وكذلك أعربها الجمهور وجعلوها متعلقة بقوله « قالوا » وهو يفضى إلى أن يكون المقصود من القصة قول الملائكة وذلك بعيد لأن المقصود من العبرة هو خطاب الله لهم وهو مبدأ العبرة وما تضمنته من تشریف آدم وتعليمه بعد الامتنان بإيجاد أصل نوع الناس الذي هو مناط العبرة من قوله « كيف تكفرون » الآيات ، ولأنه لا يتأتى في نظيرها وهو قوله الآتي « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » إذ وجود فاء التعقيب يمنع من جعل الظرف متعلقاً بدخولها ، ولأن الأظهر أن قوله « قالوا » حكاية للمراجعة والمحاورة على طريقة أمثاله كما سنحقيقه . فالذي ينساق إليه أسلوب النظم فيه أن يكون العطف على جملة « خلق لكم ما في الأرض جميعاً » أي خلق لكم ما في الأرض وقال للملائكة إني خالق أصل الإنسان لما قدمناه من أن ذكر خلق ما في الأرض وكونه لأجلنا يهيء السامع لترقب ذكر شأننا بعد ذكر شأن ما خلق لأجلنا من سماء وأرض ، وتكون إذ على هذا مزيدة للتأكيد قاله أبو عبيدة معمر بن المثنى وأنشد قول الأسود بن يعفر :

فإذ وذلك لامهات لذكره والدهر يُعقب صالحاً بفساد

(هكذا رواه فإذا على أن يكون في البيت زحاف الطي ، وفي رواية فإذا فلا زحاف ، والمهائ بهاءين الحُسن ولا يشكل عليه أن شأن الزيادة أن تكون في الحروف لأن إذ وإذا ونحوها عوملت معاملة الحروف) ، أو أن يكون عطف القصة على القصة ويؤيده أنها تبتدأ بها القصص العجيبة الدالة على قدرة الله تعالى ، ألا ترى أنها ذكرت أيضا في قوله تعالى « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ولم تذكر فيما بينهما وتكون (إذ) اسم زمان مفعولا به بتقدير اذكر ، ونظيره كثير في القرآن ، والمقصود من تعليق الذكر والقصة بالزمان إنما هو ما حصل في ذلك الزمان من الأحوال . وتخصيص اسم الزمان دون اسم المكان لأن الناس تمارفوا إسناد الحوادث التاريخية والقصص إلى أزمان وقوعها .

وكلام الله تعالى للملائكة أطلق على ما يفهمون منه إرادته وهو المعبر عنه بالكلام النفسى فيحتمل أنه كلام سمعوه بإطلاق القول عليه حقيقة وإسناده إلى الله « لأنه خلق ذلك القول بدون وسيلة معتادة ، ويحتمل أنه ذال آخر على الإرادة ، بإطلاق القول عليه مجاز لأنه دلالة للعقلاء والمجاز فيه أقوى من المجاز الذى فى نحو قول النبىء صل الله عليه وسلم « اشتكت النار إلى ربها » وقوله تعالى « فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين » وقول أبى النجم « إذ قالت الآطال للبطن الحق » ، ولا طائل فى البحث عن تعيين أحد الاحتمالين .

والملائكة جمع ملك وأصل صيغة الجمع ملائكة و التاء لتأكيد الجمعية لما فى التاء من الإيذان بمعنى الجماعة ، والظاهر أن تأنيث ملائكة سرى إلى لغة العرب من كلام المتنصرين منهم إذ كانوا يعتقدون أن الأملاك بنات الله واعتقدت العرب أيضا قال تعالى « ويجعلون لله البنات سبحانه » فملائك جمع ملائكة كشمائل وشمائل ، ومما يدل عليه أيضا قول بعض شعراء عبد القيس أو غيره .

وَلَسْتَ لِإِنْسِيَّ وَلَسَكِنَّ لِمَلَأِكِ تَنَزَّلَ مِنْ جَوْ السَّمَاءِ يُصَوَّبُ (١)

تم قالوا ملك تخفيفا . وقد اختلفوا فى اشتقاقه فقال أبو عبيدة هو مفعول من لأك بمعنى

(١) قال أبو عبيدة البيت لشاعر جاهلى من عبد القيس يمدح بعض الملوك كما فى الصحاح ، وقيل المددوح النعمان ، وقال ابن السرى : البيت لأبى وجزة يمدح عبد الله بن الزبير . قلت ذكر ابن السرى فى شرح أبيات صلاح النطق القولين ولم يقتصر على ما نسبته إليه شارح القاموس ، وأنشده الكسائى لعلقمة بن عبدة يمدح الحارث بن جبلة بن أبى شمر .

أرسل ومنه قولهم في الأمر بتبليغ رسالة الكنى إليه أى كن رسولى إليه وأصل الكنى الإكنى وإن لم يعرف له فعل . وإنما اشتق اسم الملك من الإرسال لأن الملائكة رسل الله إما بتبليغ أو تكوين كما في الحديث ثم يرسل إليه (أى للجنين في بطن أمه) الملك فينفخ فيه الروح ، فعلى هذا القول هو مصدر ميمى بمعنى اسم المفعول ، وقال الكسائى هو مقلوب ووزنه الآن معقل وأصله مألك من الألوكة والألوكة وهى الرسالة ويقال مألك ومألكة (بفتح اللام وضمها) فقلبوا فيه قلبا مكانيا فقالوا ملاك فهو صفة مشبهة . وقال ابن كيسان هو مشتق من الملك (بفتح الميم وسكون اللام) والملك بمعنى القوة قال تعالى «عليها ملائكة غلاظ شداد» والمهزة مزيدة فوزنه فعأل بسكون العين وفتح المهزة كشمأل ، ورد بأن دعوى زيادة حرف بلا فائدة دعوى بعيدة ، ورد مذهب الكسائى بأن القلب خلاف الأصل ، فرجح مذهب أبى عبيدة ، ونقل القرطبى عن النضر بن شميل أنه قال لا اشتقاق للملك عند العرب يريد أنهم عربوه من اللغة العبرانية ويؤيده أن التوراة سمت الملك ملاكا بالتخفيف ، وليس وجود كلمة متقاربة اللفظ والمعنى في لغتين بديل على أنها منقولة من إحداها إلى الأخرى إلا بأدلة أخرى .

والملائكة مخلوقات نورانية سماوية مجبولة على الخير قادرة على التشكل فى خرق المادة لأن النور قابل للتشكل فى كيفيات ولأن أجزاءه لا تتراحم ونورها لا شعاع له فلذلك لا تضىء إذا اتصلت بالعالم الأرضى وإنما تتشكل إذا أراد الله أن يظهر بعضهم لبعض رسله وأنبيائه على وجه خرق المادة . وقد جعل الله تعالى لها قوة التوجه إلى الأشياء التى يريد الله تكوينها فتتولى التدبير لها ولهذه التوجهات الملكية حيثيات ومراتب كثيرة تتمذر الإحاطة بها وهى مضادة لتوجهات الشياطين ، فالخواطر الخيرية من توجهات الملائكة وعلاقتها بالنفوس البشرية وبمكسها خواطر الشر .

والخليفة فى الأصل الذى يخلف غيره أو يكون بدلا عنه فى عمل يعمله ، فهو فعيل بمعنى فاعل والتاء فيه للبالغة فى الوصف كالعلامة . والمراد من الخليفة هنا إما المعنى المجازى وهو الذى يتولى عملا يريد المستخلف مثل الوكيل والوصى أى جاعل فى الأرض مدبرا يعمل ما نزيده فى الأرض فهو استعارة أو مجاز مرسل وليس بحقيقة لأن الله تعالى لم يكن حالا فى الأرض ولا عاملا فيها العمل الذى أودعه فى الإنسان وهو السلطنة على موجودات الأرض ،

ولأن الله تعالى لم يترك عملا كان يعملهُ فوكلهُ إلى الإنسان بل التدبير الأعظم لم يزل لله تعالى فالإنسان هو الموجود الوحيد الذى استطاع بما أودع الله فى خلقته أن يتصرف فى مخلوقات الأرض بوجوه عظيمة لا تنتهى خلاف غيره من الحيوان ، وإما أن يراد من الخليفة معناه الحقيقى إذا صح أن الأرض كانت معمورة من قبلُ بطائفة من المخلوقات يسمون الحن والين بحاء مهملة مكسورة ونون فى الأول ، وبموحدة مكسورة ونون فى الثانى . وقيل اسمهم الطمّ والرّم بفتح أولهما ، وأحسبه من المزام ، وأن وضع هذين الاسمين من باب قول الناس (هَيَّانَ بن بَيَّان) إشارة إلى غير موجود أو غير معروف . ولعل هذا أنجز لأهل القصص من خرافات الفرس أو اليونان فإن الفرس زعموا أنه كان قبل الإنسان فى الأرض جنس اسمه الطمّ والرّم وكان اليونان يعتقدون أن الأرض كانت معمورة بمخلوقات تدعى (التيتان) وأن (زفس) و (هو المشتري) كبير الأرباب فى اعتقادهم جلامم من الأرض لفسادهم . وكل هذا يتلافيه سياق الآية فإن تعقيب ذكر خلق الأرض ثم السماوات بذكر إرادته تعالى جعل الخليفة دليل على أن جعل الخليفة كان أول الأحوال على الأرض بعد خلقها فالخليفة هنا الذى يخلف صاحب الشيء فى التصرف فى مملوكاته ولا يلزم أن يكون الخلف مستقرا فى المكان من قبل ، فالخليفة آدم وخلفيته قيامه بتنفيذ مراد الله تعالى من تمير الأرض بالإلهام أو بالوحي وتلقين ذريته مراد الله تعالى من هذا العالم الأرضى ، وبما يشمله هذا التصرف تصرف آدم بسن النظام لأهله وأهاليهم على حسب وفرة عددهم واتساع تصرفاتهم . فكانت الآية من هذا الوجه إيماء إلى حاجة البشر إلى إقامة خليفة لتنفيذ الفصل بين الناس فى منازلهم إذ لا يستقيم نظام يجمع البشر بدون ذلك ، وقد بث الله الرسل وبين الشرائع فرما اجتمعت الرسالة والخلافة وربما انفصلتا بحسب ما أراد الله من شرائعه إلى أن جاء الإسلام فجمع الرسالة والخلافة لأن دين الإسلام غاية مراد الله تعالى من الشرائع وهو الشريعة الخاتمة ولأن امتزاج الدين والمُلك هو أكل مظاهر الخطين قال تعالى « وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع بإذن الله » ولهذا أجمع أصحاب رسول الله بدم وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على إقامة الخليفة لحفظ نظام الأمة وتنفيذ الشريعة ولم ينازع فى ذلك أحد من الخاصة ولا من العامة إلا الذين ارتدوا على أذارهم من بعد ما تبين لهم الهدى ، من جفاة الأعراب ودعاة الفتنة فالمنظرة مع أمثالهم سدى .

والخليفة شروط محل بيانها كتب الفقه والكلام، وستجىء مناسبتها في آيات آتية .
والظاهر أن خطابه تعالى هذا للملائكة كان عند إتمام خلق آدم عند نفخ الروح فيه
أو قبل النفخ والأول أظهر ، فيكون المراد بالمخبر عن جعله خليفة هو ذلك المخلوق كما يقول
الذي كتب كتابا بحضرة جليس إني مرسل كتابا إلى فلان فإن السامع يعلم أن المراد أن
ذلك الذي هو بصدد كتابته كتاب لفلان ، ويجوز أن يكون خطابهم بذلك قبل خلق
آدم ، وعلى الوجوه كلها يكون اسم الفاعل في قوله « جاعِلٌ » للزمن المستقبل لأن وصف
الخليفة لم يكن ثابتا لآدم ساعتئذ .

وقول الله هذا موجه إلى الملائكة على وجه الإخبار ليسوقهم إلى معرفة فضل الجنس
الإنساني على وجه يزيل ما علم الله أنه في نفوسهم من سوء الظن بهذا الجنس ، وليكون
كلاستشارة لهم تكريماً لهم فيكون تعليماً في قالب تكريم مثل إلقاء المعلم فائدة للتلميذ
في صورة سؤال وجواب وليسن الاستشارة في الأمور ، ولتنبيه الملائكة على ما دقّ وحق
من حكمة خلق آدم كذا ذكر المفسرون .

وعندي أن هاته الاستشارة جملة لتكون حقيقة مقارنة في الوجود لخلق أول البشر
حتى تكون ناموساً أشربتته نفوس ذريته لأن مقارنة شيء من الأحوال والمعاني لتكوين
شيء ما ، تؤثر تآلفاً بين ذلك الكائن وبين المقارن . ولعل هذا الاقتران يقوم في المعاني
التي لا توجد إلا تبعاً لذوات مقام أمر التكوين في الذوات فكما أن أمره إذا أراد شيئاً
أى إنشاء ذات أن يقول له كُن فيكون ، كذلك أمره إذا أراد اقتران معنى بذات أو جنس
أن يقدر حصول مبدأ ذلك المعنى عند تكوين أصل ذلك الجنس أو عند تكوين الذات ،
الأتري أنه تعالى لما أراد أن يكون قبول العلم من خصائص الإنسان علم آدم الأسماء
عند ما خلقه .

وهذا هو وجه مشروعية تسمية الله تعالى عند الشروع في الأفعال ليكون اقتران
ابتدائها بلفظ اسمه تعالى مفيضاً للبركة على جميع أجزاء ذلك الفعل ، ولهذا أيضاً طلبت منا
الشريعة تحييراً أكمل للحالات وأفضل الأوقات للشروع في فضائل الأعمال ومهمات المطالب
وتقدم هذا في الكلام على البسملة ، وسندكر ما يتعلق بالشورى عند قوله تعالى « وشاورهم
في الأمر » في سورة آل عمران .

وأسندت حكاية هذا القول إلى الله سبحانه بعنوان الرب لأنه قول منبئ عن تدبير عظيم في جعل الخليفة في الأرض ، ففي ذلك الجمل نعمة تدبير مشوب بلطف وصلاح وذلك من معاني الربوبية كما تقدم في قوله « الحمد لله رب العالمين » ، ولما كانت هذه النعمة شاملة لجميع النوع أضيف وصف الرب إلى ضمير أشرف أفراد النوع وهو النبي محمد صلى الله عليه وسلم مع تكريمه بشرف حضور المخاطبة .

﴿ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ ﴾

هذا جواب الملائكة عن قول الله لهم « إني جاعل في الأرض خليفة » فالتقدير فقالوا على وزن قوله « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا » وفصل الجواب ولم يعطف بالفاء أو الواو جريا به على طريقة متبعة في القرآن في حكاية المحاورات وهي طريقة عربية قال زهير .

قيل لهم ألا اركبوا الأنا قالوا جميعا كلهم آلافا

أى فاركبوا ولم يقل فقالوا . وقال رؤية بن العجاج .

قالت بنات العم ياسلمى وإن كان فقيرا معدما قالت وإن

وانما حذفوا العاطف في أمثاله كراهية تكرير العاطف بتكرير أفعال القول فإن المحاورة تقتضى الإعادة في الغالب فطردوا الباب فحذفوا العاطف في الجميع وهو كثير في التنزيل وربما عطفوا ذلك بالفاء لنكتة تقتضى مخالفة الاستعمال وان كان العطف بالفاء هو الظاهر والأصل وهذا مما لم أسبق إلى كشفه من أساليب الاستعمال العربى ، ومما عطف بالفاء قوله تعالى « فقال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون فقال الملأ » في سورة المؤمنين وقد يعطف بالواو أيضاً كما في قوله « فأرسلنا فيهم رسولا منهم أن اعبدوا الله ما لكم من إله غيره أفلا تتقون وقال الملأ من قومه » إلخ في سورة المؤمنون وذلك إذا لم يكن المقصود حكاية التحاور بل قصد الإخبار عن أقوال جرت أو كانت الأقوال المحكية مما جرى في أوقات متفرقة أو أمكنة متفرقة . ويظهر ذلك لك في قوله تعالى « قالوا اقتلوا أبناء الذين آمنوا معه - إلى قوله - وقال فرعون ذروني أقتل موسى » ثم قال تعالى « وقال موسى إني عدت بربى وربكم » - ثم قال - « وقال رجل مؤمن من آل فرعون » الآية في سورة غافر ، وليس قوله ، قالوا اتجمل ، جوابا لإذ عاملا فيها لما قدمناه آنفاً من أنه يفضى إلى أن يكون قولهم « اتجمل فيها » هو المقصود من القصة وأن تصير جملة إذ تابعة له إذ الظرف تابع للمظروف .

والاستفهام المحكى عن كلام الملائكة محمول على حقيقته مضمن معنى التعجب والاستبعاد من أن تملق الحكمة بذلك فدلالة الاستفهام على ذلك هنا بطريق الكناية مع تطلب ما يزيل إنكارهم واستبعادهم فلذلك تعين بقاء الاستفهام على حقيقته خلافا لمن توهم الاستفهام هنا مجرد التعجب ، والذي أقدم الملائكة على هذا السؤال أنهم علموا أن الله لا أخبرهم أراد منهم إظهار علمهم تجاه هذا الخبر لأنهم مفظورون على الصدق والنزاهة من كل مؤاربة فلما نشأ ذلك في نفوسهم أفصحت عنه دلالة تدل عليه يعلمها الله تعالى من أحوالهم لا سيما إذا كان من تمام الاستشارة أن يبدي المستشار ما يراه نصحا وفي الحديث «الاستشارة مؤتمن وهو بالخيار ما لم يتكلم» يعنى إذا تكلم فعليه أداء أمانة النصيحة .

وعبر بالموصول وصلته للإيماء إلى وجه بناء الكلام وهو الاستفهام والتعجب لأن من كان من شأنه الفساد والسفك لا يصلح للتعيمير لأنه إذا عمر تقض ما عمره . وعُطف سفك الدماء على الإفساد للاهتمام به . وتكرير ضمير الأرض للاهتمام بها والتذكير بشأن عمرانها وحفظ نظامها ليكون ذلك أدخل في التعجب من استخلاف آدم وفي صرف إرادة الله تعالى عن ذلك إن كان في الاستشارة ائثار .

والإفساد تقدم في قوله تعالى «الأيهم هم المفسدون» .

والسفك الإراقة وقد غلب في كلامهم تعديته إلى الدماء وأما إراقة غير الدم فهي سفح بالحاء . وفي الجيء بالصلة جملة فعلية دلالة على توقع أن يتكرر الإفساد والسفك من هذا المخلوق وإنما ظنوا هذا الظن بهذا المخلوق من جهة ما استشعروه من صفات هذا المخلوق المستخلف بإدراكهم النوراني لهيئة تكوينه الجسدية والعقلية والنطقية إما بوصف الله لهم هذا الخليفة أو برويتهم صورة تركيبه قبل نفخ الروح فيه وبعده ، والأظهر أنهم رأوه بعد نفخ الروح فيه فعلموا أنه تركيب يستطيع صاحبه أن يخرج عن الجبلية إلى الاكتساب وعن الامتثال إلى العصيان فإن العقل يشتمل على شاهدة وغازية وعاقلة ومن مجموعها ومجموع بعضها تحصل تراكيب من التفكير نافعة وضارة ، ثم إن القدرة التي في الجوارح تستطيع تنفيذ كل ما يخطر للعقل وقواه أن يفعله ثم إن النطق يستطيع إظهار خلاف الواقع وترويج الباطل ، فيكون من أحوال ذلك فساد كبير ومن أحواله أيضا صلاح عظيم وإن طبيعة استخدام ذى القوة لقواه قاضية بأنه سيأتى بكل ما تصلح له هذه القوى خيرا وشرها فيحصل فعل مختلط من

صالح وسعي ، ومجرد مشاهدة الملائكة لهذا المخلوق العجيب المراد جعله خليفة في الأرض كافي لإحاطتهم بما يشتمل عليه من عجائب الصفات على نحو ما سيظهر منها في الخارج لأن مداركهم غاية في السمو لسلامتهم من كدورات المادة ، وإذا كان أفراد البشر يتفاوتون في الشعور بالخفيات ، وفي توجه نورانية النفوس إلى المعلومات ، وفي التوسم والتفرس في الذوات بمقدار تفاوتهم في صفات النفس جبلية واكتسابية ولدنية التي أعلاها النبوة ، فما ظنك بالنفوس الملكية الباحثة .

وفي هذا ما يفنيك عما تكلف له بعض المفسرين من وجه اطلاع الملائكة على صفات الإنسان قبل بدوها منه من توقيف واطلاع على ما في اللوح أي علم الله ، أو قياس على أمة تقدمت وانقرضت ، أو قياس على الوحوش المفترسة إذ كانت قد وجدت على الأرض قبل خلق آدم كما في سفر التكوين من التوراة . وبه أيضاً تعلم أن حكم الملائكة هذا على ما يتوقع هذا المخلوق من البشر لم يلاحظ فيه واحددون آخر ، لأنه حكم عليهم قبل صدور الأفعال منهم وإنما هو حكم بما يصلحون له بالقوة ، فلا يدل ذلك على أن حكمهم هذا على بني آدم دون آدم حيث لم يفسد ، لأن في هذا القول غفلة عما ذكرناه من البيان .

وأثر التعبير بالفعل المضارع في قوله « يفسد يوسفك » لأن المضارع يدل على التجدد والحدوث دون الدوام أي من يحصل منه الفساد تارة وسفك الدماء تارة لأن الفساد والسفك ليسا بمستمرين من البشر .

وقولهم « أتجعل فيها من يفسد فيها » دليل على أنهم علموا أن مراد الله من خلق الأرض هو صلاحها وانتظام أمرها وإلا لما كان للاستفهام المشوب بالتمعجب موقع وهم علموا مراد الله ذلك من تلقيهم عنه سبحانه أو من مقتضى حقيقة الخلافة أو من قرائن أحوال الاعتناء بمخلق الأرض وما عليها على نظم تقتضي إرادة بقائها إلى أمد ، وقد دلت آيات كثيرة على أن إصلاح العالم مقصد للشارع قال تعالى « فهل عسيتم إن توليتم أن تفسدوا في الأرض وتقطعوا أرحامكم أولئك الذين لعنهم الله » - وقال « وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد » .

ولا يرَد هنا أن هذا القول غيبية وهم منزهون عنها لأن ذلك العالم ليس عالم تكليف ولأنه لا غيبية في مشورة ونحوها كالخطبة والتجريح لتوقف المصلحة على ذكر ما في المستشار

في شأنه من النقائص ، ورجحان تلك المصلحة على مفسدة ذكر أحدٍ بما يكره ، ولأن الموصوف بذلك غيرُ معين إذ الحكم على النوع ، فاتفق جميع ما يترتب على النية من المفساد في واقعة الحال فلذلك لم يحجم عنها الملائكة .

﴿ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ﴾

الواو متمينة للحالية إذ لا موقع للعطف هنا وإن كان ما بعد الواو من مقرهم ومحكيها عنهم لكن الواو من المحكي وليست من الحكاية لأن قولهم ونحن نسبح بحمدك يحتمل معنيين أحدهما أن يكون الغرض منه تفويض الأمر إلى الله تعالى واتهام علمهم فيما أشاروا به كما يفعل المستشار مع من يعلم أنه أسدٌ منه رأياً وأرجح عقلاً فيشير ثم يفوض كما قال أهل مشورة بلقيس إذ قالت « أفئتوني في أمري ما كنت قاطعة أمراً حتى تشهدون قالوا نحن أولوا قوة وأولو بأسٍ شديد (أى الرأى أن نحاربه ونصدده عما يريد من قوله وأتوني مسلمين) والأمرُ إليك فانظري ماذا تأمرين » ، وكما يفعل التلميذ مع الأستاذ في بحثه معه ثم يصرح بأنه مبلغ علمه ، وأن القول الفصل للأستاذ ، أو هو إعلان بالتنزيه للخالق عن أن يخفى عليه ما بدا لهم من مانع استخلاف آدم ، وبراءة من شائبة الاعتراض ، والله تعالى وإن كان يعلم براءتهم من ذلك إلا أن كلامهم جرى على طريقة التعبير عما في الضمير من غير قصد إعلام الغير ، أو لأن في نفس هذا التصريح تبركا وعبادة ، أو إعلان لأهل الملا الأعلى بذلك .

فإذا كان كذلك كان العطف غير جائز لأن الجملة المحكية بالقول إذا عطف عليها جملة أخرى من القول فالشأن أن لا يقصد العطف على تقدير عامل القول إلا إذا كان القولان في وقتين كما في قوله تعالى « وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل » على أحد الوجوه في عطف جملة نعم الوكيل عند من لا يرون صحة عطف الإنشاء على الخبر وإن كان الحق صحة عطف الإنشاء على الخبر وعكسه وأنه لا ينافي حسن الكلام ، فلذلك لم يكن حظ للعطف ، ألا ترى أنهم إذا حكوا حادثاً مُلِمّاً أو مُصاباً جَمّاً أعقبوه بنحو حسبنا الله ونعم الوكيل أو إنا لله وإنا إليه راجعون أو نحو ذلك^(١) ولا يعطفون مثل ذلك فكانت الواو وإا الحال للإشارة إلى

(١) مثل قول الفرزدق :

أَتَعْدِلُ أَحْسَاباً كِرَاماً مَحَامَاتُهَا بِأَحْسَابِكُمْ إِنِّي إِلَى اللَّهِ رَاجِعٌ

أن هذا أمر مستحضر لهم في حال قولهم « أتجعل فيها من يفسد » وليس شيئاً خطر لهم بعد أن توغلوا في الاستبعاد والاستغراب .

الاحتمال الثاني أن يكون الغرض من قولهم ونحن نسبح بحمدك التعريض بأنهم أولى بالاستخلاف لأن الجملة الاسمية دلت على الدوام وجملة من يفسد فيها دلت على توقع الفساد والسفك فكان المراد أن استخلافه يقع منه صلاح وفساد والذين لا يصدر منهم غصيان مراد الله هم أولى بالاستخلاف ممن يتوقع منه الفساد فتكون حالاً مقررة للدلول جملة أتجعل فيها من يفسد تكملة للاستغراب ، وعاملها هو تجعل وهذا الذي أشار إليه تمثيل الكشاف . والعامل في الحال هو الاستفهام لأنه مما تضمن معنى الفعل لا سيما إذا كان المقصود منه التعجب أيضاً إذ تقدير أتجعل فيها إلخ تتمجب من جعله خليفة .

والتسبيح قول أو مجموع قول مع عمل يدل على تعظيم الله تعالى وتزيهه ولذلك سمي ذكر الله تسبيحاً ، والصلاة سبحة ويطلق التسبيح على قول سبحان الله لأن ذلك القول من التزيه وقد ذكروا أن التسبيح مشتق من السبح وهو الذهاب السريع في الماء إذ قد توسع في معناه إذ أطلق مجازاً على مر النجوم في السماء قال تعالى « وكل في فلك يسبحون » وعلى جرى الفرس قالوا فلعل التسبيح لوحظ فيه معنى سرعة المرور في عبادة الله تعالى ، وأظهر منه أن يكون سبح بمعنى نَسب للسبح أي البعد وأريد البعد الاعتباري وهو الرفعة أي التزيه عن أحوال النقائص وقيل سمع سبح مخففاً غير مضاعف بمعنى زه ، ذكره في القاموس .

وعندي أن كون التسبيح مأخوذاً من السبح على وجه المجاز بعيد والوجه أنه مأخوذ من كلمة سبحان ولهذا التزموا في هذا أن يكون بوزن فعمل المضاعف فلم يسمع مخففاً .

وإذا كان التسبيح كما قلنا هو قول أو قول وعمل يدل على التعظيم فتعلق قوله بحمدك به هنا وفي أكثر المواضع في القرآن ظاهر لأن القول يشتمل على حمد الله تعالى وتمجيده والثناء عليه فالباء للملابسة أي نسبح تسبيحاً مصحوباً بالحمد لك وبذلك تمنحى جميع التكلفات التي فسروا بها هنا .

والتقديس التزيه والتطهير وهو إما بالفعل كما أطلق المقدس على الراهب في قول امرئ

القيس يصف تعلق الكلاب بالثور الوحشي

فأدركه يأخذن بالساق والنسا كما شبرق الولدان ثوب المقدس^(١)
ولما بالاعتقاد كما في الحديث « لا قدست أمة لا يؤخذ لضعيفها من قويمها » أى لا نزهها
الله تعالى وطهرها من الأرجاس الشيطانية .

وفعل قدس يتعدى بنفسه فالإتيان باللام مع مفعوله في الآية لإفادة تأكيد حصول
الفعل نحو شكرت لك ونصحت لك وفي الحديث عند ذكر الذى وجد كلباً يلهث من العطش
فأخذ خفه فأدلاه في الركية فسقاه فشكر الله له أى شكره مبالغة في الشكر لثلاث يتوهم ضعف
ذلك الشكر من أنه عن عمل حسنة مع دابة فدفع هذا الإيهام بالتأكييد باللام وهذا من أفصح
الكلام ، فلا تذهب مع الذين جملوا قوله « لك » متعلقاً بمحذوف تقديره حامدين أو هو متعلق
بنسبج واللام بمعنى لأجلك على معنى حذف مفعول نسبج أى نسبج أنفسنا أى نزهها عن
النقائص لأجلك أى لطاعتك فذلك عدول عن فصيح الكلام ، ولك أن تجعل اللام لام
التيبين التي ستعرض لها عند قوله تعالى « واشكروا لى ولا تكفرون » .

فعنى ونحن نسبج بحمدك وتقديس لك نحن نعظمك ونزهك والأول بالقول والعمل
والثانى باعتقاد صفات الكمال المناسبة للذات العلية ، فلا يتوهم التكرارين نسبج وتقديس .
وأورثت الجملة الإسمية في قوله « ونحن نسبج » لإفادة الدلالة على الدوام والثبات أى هو
وصفهم الملازم لجليلتهم ، وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي دون حرف النفي يحتمل أن يكون
للتخصيص بمحصل مادلت عليه الجملة الاسمية من الدوام أى نحن الدائمون على التسبيح والتقديس
دون هذا المخلوق والأظهر أن التقديم لمجرد التقوى نحو هو يعطى الجزيل .

﴿ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴾ 30

جواب الكلامهم فهو جار على أسلوب المقابلة في المحاورات كما تقدم ، أى أعلم ما فى
البشر من صفات الصلاح ومن صفات الفساد ، وأعلم أن صلاحه يحصل منه المقصد من
تعمير الأرض وأن فساده لا يأتى على المقصد بالإبطال وأن فى ذلك كله مصالح عظيمة ومظاهر

(١) شبرق : مزق أى يأخذون من ثوبه تبركاً به . وقيل أراد من المقدس الذى رجع من زيارة بيت

لتفاوت البشر في المراتب وإطلاعا على نموذج من غايات علم الله تعالى وإرادته وقدرته بما يظهره البشر من مبالغ نتائج العقول والعلوم والصناعات والفضائل والشرائع وغير ذلك . كيف ومن أبداع ذلك أن تركب الصفتين الذميتين يأتي بصفات الفضائل كحدوث الشجاعة من بين طرفي التهور والجن . وهذا إجمال في التذكير بأن علم الله تعالى أوسع مما علموه فهم يوقنون إجمالا أن لذلك حكمة ومن المعلوم أن لا حاجة هنا لتقدير وما تعلمون بعد « ما لا تعلمون » لأنه معروف لكل سامع ولأن الغرض لم يتعلق بذكره وإنما تعلق بذكر علمه تعالى بما شذ عنهم . وقد كان قول الله تعالى هذا تنبيه للمحاورة وإجمالا للحجة على الملائكة بأن سعة علم الله تحيط بما لم يحيط به علمهم وأنه حين أراد أن يجعل آدم خليفة كانت إرادته عن علم بأنه أهل للخلافة ، وتأكيده الجملة بأن تنزيل الملائكة في مراجعتهم وغفلتهم عن الحكمة منزلة المتردين .

﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾

معطوف على قوله، قال إني أعلم ما لا تعلمون عطف حكاية الدليل التفصيلي على حكاية الاستدلال الإجمالي الذي اقتضاه قوله « إني أعلم ما لا تعلمون » فإن تعليم آدم الأسماء وإظهار فضيلته بقبوله لهذا التعليم دون الملائكة جعله الله حجة على قوله لهم إني أعلم ما لا تعلمون أي ما لا تعلمون من جدارة هذا المخلوق بالخلافة في الأرض وعطف ذكر آدم بعد ذكر مقالة الله للملائكة وذكر محاورتهم يدل على أن هذا الخليفة هو آدم وأن اسم آدم لذلك الخليفة وهذا الأسلوب من بديع الإجمال والتفصيل والإيجاز كما قال النابغة :

فقلت لهم لا أعرفن عقائلا رعايب من جنبي أريك وعاقل
الآيات ثم قال بعدها :

وقد خفت حتى ما تزيد مخافتي على وعل في ذى المطارة عاقل
مخافة عمرو أن تكون جياده يقدن إلينا بين حافٍ وناعل

فدل على أن ما ذكره سالفا من العقائل التي بين أريك وعاقل ومن الأنعام المقتنمة هو ما يتوقع من غزو عمرو بن الحرث النساني ديار بني عوف من قومه .

وآدم اسم الإنسان الأول أبي البشر في لغة العرب وقيل منقول من العبرانية لأن أداماً بالعبرانية بمعنى الأرض وهو قريب لأن التوراة تكلمت على خلق آدم وأطالت في أحواله فلا يبعد أن يكون اسم أبي البشر قد اشتهر عند العرب من اليهود وسماع حكاياتهم ، ويجوز أن يكون هذا الاسم عرف عند العرب والعبرانيين معاً من أصل اللغات السامية فاتفقت عليه فروعها . وقد سمي في سفر التكوين من التوراة بهذا الاسم « آدم » ووقع في دائرة المعارف العربية أن آدم سمي نفسه إيش (أى ذا مقنى) وترجمته إنسان أو قرء . قلت ولعله تحريف (إيث) كما ستعلمه عند قوله تعالى اسكن أنت وزوجك الجنة .

وللإنسان الأول أسماء أخر في لغات الأمم وقد سماه الفرس القدماء « كيومرت » بفتح الكاف في أوله وبتاء مثناة فوقية في آخره ، ويسمى أيضاً « كيامرتن » بألف عوض الواو وبكسر الراء وبنون بعد المثناة فوقية ، قالوا إنه مكث في الجنة ثلاثة آلاف سنة ثم هبط إلى الأرض فعاش في الأرض ثلاثة آلاف سنة أخرى ، واسمه في العبرانية (آدم) كما سمي في التوراة وانتقل هذا الاسم إلى اللغات الأفرنجية من كتب الديانة المسيحية فسموه (آدام) ياشباع الدال ، فهو اسم على وزن فاعل صيغ كذلك اعتباطاً وقد جمع على أوادم بوزن فواعل كما جمع خاتم وهذا الذي يشير إليه صاحب الكشاف وجعل محاولة اشتقاقه كمحاولة اشتقاق يعقوب من العقب وإبليس من الإبلان ونحو ذلك أى هي محاولة ضئيلة وهو الحق . وقال الجوهري أصله آدم بهمزتين على وزن أفعل من الأدمة وهي لون السمرة فقلبت ثانية الهمزتين مدة ويبعده الجمع وإن أمكن تأويله بأن أصله أآدم فقلبت الهمزة الثانية في الجمع واوا لأنها ليس لها أصل كما أجاب به الجوهري . ولعل اشتقاق اسم لَوْن الأدمة من اسم آدم أقرب من العكس .

والأسماء جمع اسم وهو في اللغة لفظ يدل على معنى يفهمه ذهن السامع فيختص بالألفاظ سواء كان مدلولها ذاتا وهو الأصل الأول ، أو صفة أو فعلا فيما طرأ على البشر الاحتياج إليه في استعانة بعضهم ببعض فحصل من ذلك ألفاظ مفردة أو مركبة وذلك هو معنى الاسم عرفاً إذ لم يقع نقل . فما قيل إن الاسم يطلق على ما يدل على الشيء سواء كان لفظه أو صفته أو فعله توهم في اللغة . وللملم تطوحوا به إلى أن اشتقاقه من السممة وهي العلامة ، وذلك على تسليمه لا يقتضى أن يبقى مساويا لأصل اشتقاقه . وقد قيل هو مشتق من السمولأنه

لما دل على الذات فقد أبرزها . وقيل مشتق من الوَسْم لأنه سمة على المدلول . والأظهر أنه مشتق من السَّمُو وأن وزنه سِمُو - بكسر السين وسكون الميم - لأنهم جمعوه على أسماء ولولا أن أصله سِمُو لما كان وجه زيادة الهمزة في آخره فإنها مبدلة عن الواو في الطرف إثر ألف زائدة ولكانوا جمعوه على أوْسَام .

والظاهر أن الأسماء التي علمها آدم هي ألفاظ تدل على ذوات الأشياء التي يحتاج نوع الإنسان إلى التعبير عنها لحاجته إلى نداؤها ، أو استحضارها ، أو إفادة حصول بعضها مع بعض ، وهي أى الإفادة ما نسميه اليوم بالأخبار أو التوصيف فيظهر أن المراد بالأسماء ابتداء أسماء الذوات من الموجودات مثل الأعلام الشخصية وأسماء الأجناس من الحيوان والنبات والحجر والكواكب مما يقع عليه نظر الإنسان ابتداء مثل اسم جنة ، وملك ، و آدم ، وحواء ، وإبليس ، وشجرة وثمره ، ونجد ذلك بحسب اللغة البشرية الأولى ولذلك ترجح أن لا يكون فيما علمه آدم ابتداء شيء من أسماء المعاني والأحداث ثم طرأت بعد ذلك فكان إذا أراد أن يخبر عن حصول حدث أو أمر معنوي لذات قرآن بين اسم الذات واسم الحدث نحو ماء برّد أى ماء بارد ثم طرأ وضع الأفعال والأوصاف بعد ذلك فقال الماء بارد أو برّد الماء . وهذا يرجح أن أصل الاشتقاق هو المصادر لا الأفعال لأن المصادر صنف دقيق من نوع الأسماء وقد دلنا على هذا قوله تعالى « ثم عرضهم » كما سيأتي .

والتعريف فى الأسماء تعريف الجنس أريد منه الاستغراق للدلالة على أنه علمه جميع أسماء الأشياء المعروفة يومئذ فى ذلك العالم فهو استغراق عرفى مثل جمع الأمير الصاعقة أى صاعقة أرضه ، وهو الظاهر لأنه المقدار الذى تظهر به الفضيلة فما زاد عليه لا يليق تعليمه بالحكمة، وقدرة الله صالحة لذلك .

وتعريف الأسماء يفيد أن الله علم آدم كل اسم ما هو مسماه ومدلوله ، والإتيان بالجمع هنا متعين إذ لا يستقيم أن يقول وعلم آدم الأسم ، وما شاع من أن استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع فى العرف باللام كلام غير محرر ، وأصله مأخوذ من كلام السكاكى وسنحقيقه عند قوله تعالى « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب » فى هذه السورة . و« كلها » تأكيد لعنى الاستغراق لثلاثتهم منه العهد فلم ترد كلمة كل العموم شمولاً ولكنها دفعت عنه الاحتمال . (وكُل) اسم دال على الشمول والإحاطة فيما أضيف

هو إليه وأكثر ما يجيء مضافاً إلى ضمير ما قبله فيُعرب تأكيداً تابعا لما قبله ويكون أيضاً مستقلاً بالإعراب إذا لم يقصد التوكيد بل قصدت الإحاطة وهو ملازم للإضافة لفظاً أو تقديراً فإذا لم يذكر المضاف إليه عوضاً عنه التنوين ولكونه ملازماً للإضافة يعتبر معرفة بالإضافة فلا تدخل عليه لام التعريف .

وتعليم الله تعالى آدم الأسماء إما بطريقة التلقين بمرض المسمى عليه فإذا أراه لقن اسمه بصوت مخلوق يسمعه فيعلم أن ذلك اللفظ دال على تلك الذات بعلم ضروري . أو يكون التعليم بإلقاء علم ضروري في نفس آدم بحيث يخطر في ذهنه اسم شيء عند ما يعرض عليه فيضع له اسماً بأن ألهمه وضع الأسماء للأشياء ليكنه أن يفيدها غيره وذلك بأن خلق قوة النطق فيه وجعله قادراً على وضع اللغة كما قال تعالى «خلق الإنسان علمه البيان» وجميع ذلك تعليم إذ التعليم مصدر علمه إذ جعله ذا علم مثل أدبه فلا ينحصر في التلقين وإن تبادل فيه عرفاً . وأياً ما كانت كيفية التعليم فقد كان سبباً لتفضيل الإنسان على بقية أنواع جنسه بقوة النطق وإحداث الموضوعات اللغوية للتعبير عما في الضمير . وكان ذلك أيضاً سبباً لتفاضل أفراد الإنسان بعضهم على بعض بما ينشأ عن النطق من استفادة المجهول من المعلوم وهو مبدأ العلوم ، فالإنسان لما خلق ناطقاً معبراً عما في ضميره فقد خلق مدركاً أي عالماً وقد خلق معلماً ، وهذا أصل نشأة العلوم والقوانين وتفاريحها لأنك إذا نظرت إلى المعارف كلها وجدتها وضع أسماء لمسميات وتعريف معاني تلك الأسماء وتحديدتها لتسهيل إيصال ما يحصل في الذهن إلى ذهن الغير . وكلا الأمرين قد حُرِمَ بقية أنواع الحيوان، فلذلك لم تتفاضل أفراده إلا تفاضلاً ضعيفاً بحسن الصورة أو قوة المنفعة أو قلة العجمة بله بقية الأجناس كالنبات والمعدن . وبهذا تعلم أن العبرة في تعليم الله تعالى آدم الأسماء حاصلة سواء كان الذي علمه إياه أسماء الموجودات يومئذ أو أسماء كل ما سيوجد ، وسواء كان ذلك بلغته واحدة هي التي ابتدأ بها نطق البشر منذ ذلك التعليم أم كان بجميع اللغات التي ستنطق بها ذرياته من الأمم ، وسواء كانت الأسماء أسماء الذوات فقط أو أسماء المعاني والصفات ، وسواء كان المراد من الأسماء الإلفاظ الدالة على المعاني أو كل دال على شيء لفظاً كان أو غيره من خصائص الأشياء وصفاتها وأفعالها كما تقدم إذ محاولة تحقيق ذلك لا طائل تحته في تفسير القرآن . ولعل كثيراً من المفسرين قد هان عندهم أن يكون تفضيل آدم بتعليم الله متعلقاً بمعرفة عدد

من الألفاظ الدالة على المعاني الموجودة فراموا تعظيم هذا التعليم بتوسيعه وغفلوا عن موقع العبرة وملاك الفضيلة وهو إيجاد هاته القوة العظيمة التي كان أولها تعليم تلك الأسماء ، ولذلك كان إظهار عجز الملائكة عن لحاق هذا الشاؤ بعدم تعليمهم لشيء من الأسماء ، ولو كانت الزية والتفاضل في تعليم آدم جميع ما سيكون من الأسماء في اللغات لكفى في إظهار عجز الملائكة عدم تعليمهم لجمهرة الأسماء وإنما علم آدم أسماء الموجودات يومئذ كلها ليكون إنبأؤه الملائكة بها أبهر لهم في فضيلته .

وليس في هذه الآية دليل على أن اللغات توقيفية أى لقنها الله تعالى البشر على لسان آدم ولا على عدمه لأن طريقة التعليم في قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء » مجملة محتملة لكيفيات كما قدمناه . والناس متفقون على أن القدرة عليها إلهام من الله وذلك تعليم منه سواء لقن آدم لغة واحدة أو جميع لغات البشر، وأسماء كل شيء أو ألهمه ذلك أو خلق له القوة الناطقة ، والمسألة مفروضة في علم الله وفي أصول الفقه وفيها أقوال ولا أثر لهذا الاختلاف لا في الفقه ولا في غيره قال المازرى (إلا في جواز قلب اللغة والحق أن قلب الألفاظ الشرعية حرام وغيره جائز) ولقد أصاب المازرى وأخطأ كل من رام أن يجعل لهذا الخلاف ثمرة غير ما ذكر ، وفي استقراء ذلك ورده طول، وأمره لا يخفى عن سالى العقول .

﴿ ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾

31

قيل عطفه بثم لأن بين ابتداء التعليم وبين العرض مهلة وهي مدة تلقين الأسماء لآدم أو مدة إلهامه وضع الأسماء للمسميات . والأظهر أن ثم هنا للتراخي الرتبي كشأنها في عطفها الجمل لأن رتبة هذا العرض وظهور عدم علم الملائكة وظهور علم آدم وظهور أثر علم الله وحكمته كل ذلك أرفع رتبة في إظهار مزية آدم واستحقاقه الخلافة ، من رتبة مجرد تعلمه الأسماء لو بقى غير متصل به ما حدث من الحادثة كلها . ولما كان مفهوم لفظ (اسم) من المفهومات الإضافية التي يتوقف تعقلها على تعقل غيرها إذ الاسم لا يكون إلا لمسمى كان

ذكر الأسماء مشعراً لاجتماعها بالمسميات فجاز للبلغ أن يعتمد على ذلك ويحذف لفظ المسميات إيجازاً. وضمير عرضهم للمسميات لأنها التي تعرض بقرينة قوله « أنبئوني بأسماء هؤلاء » وبقريته قوله « وعلم آدم الأسماء كلها » ، فإن الاسم يقتضى مسمى وهذا من إيجاز الحذف وأما الأسماء فلا تعرض لأن العرض إظهار الذات بعد خفائها ومنه عرض الشيء للبيع ويوم العرض والألفاظ لا تظهر فتمين أن المروض مدلولات الأسماء إما بأن تعرض صور من الذوات فقط ويسأل عن معرفة أسمائها أى معرفة الألفاظ الدالة عليها ، أو عن بيان مواهبها وخصائصها وإما بأن تعرض الذوات والمعاني بخلق أشكال دالة على المعاني كعرض الشجاعة في صورة فعل صاحبها والعلم في صورة إفاضة العالم في درسه أو تحريره كما نرى في الصور المنحوتة أو المدهونة للمعاني المعقولة عند اليونان والرومان والفرس والصور الذهنية عند الإفرنج ، بحيث يجد الملائكة عند مشاهدة تلك الهيئة أن المروض معنى شجاعة أو معنى علم ويقرب ذلك ما يحصل في المرائى الحلمية . والحاصل أن الحال المذكورة في الآية حالة عالم أوسع من عالم المحسوسات والمادة .

وإعادة ضمير المذكر العاقل على المسميات في قوله عرضهم للتغليب لأن أشرف المروضات ذوات العقلاء وصفاتهم على أن ورود مثله بالألفاظ التي أصلها للعقلاء طريقة عربية نحو قوله تعالى « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً » . والداعى إلى هذا أن يعلم ابتداء أن المروض غير الأسماء حتى لا يضل فهم السامع قبل سماع قرينة « أنبئوني بأسماء هؤلاء » .

وقوله تعالى « فقال أنبئوني » تفريع على العرض وقرن بالفاء لذلك . والأمر في قوله « أنبئوني » أمر تعجيز بقرينة كون المأمور يعلم أن الأمر عالم بذلك فليس هذا من التكليف بالمحال كما ظنه بعض المفسرين . واستعمال صيغة الأمر في التعجيز مجاز ، ثم إن ذلك المعنى المجازى يستلزم علم الأمر بعجز المأمور وذلك يستلزم علم الأمر بالمأمور به . والإنباء الإخبار بالنبا وهو الخبر ذو الفائدة العظيمة والأهمية بحيث يحرص السامعون على اكتسابه ، ولذلك تضمن الإنباء معنى الإعلام لأن الخبر به يعد مما يعلم ويعتقد بوجه أخص من اعتقاد مطلق الخبر فهو أخص من الخبر .

وقوله « إن كنتم صادقين » إما أراد به إن كنتم صادقين في أنكم أفضل من هذا المخلوق إن كان قولهم « ونحن نسيح » الخ تمريضاً بأنهم أحقاء بذلك . أو أراد إن كنتم

صادقين في عدم جدارة آدم بالخلافة كما دل عليه قولهم « أتجعل فيها من يفسد فيها » كان قولهم « ونحن نسبح بحمدك » لمجرد التفويض أو الإعلان للسامعين من أهل الملائكة الأعلى بالبراءة من شائبة الاعتراض على ما اخترناه .

وجه الملازمة بين الإنباء بالأسماء وبين صدقهم فيما ادعوه التي اقتضاها ربط الجزاء بالشرط أن العلم بالأسماء عبارة عن القوة الناطقة الصالحة لاستفادة المعارف وإفادتها ، أو عبارة عن معرفة حقائق الأشياء وخصائصها ، أو عبارة عن معرفة أسماء الذوات والمعاني ، وكل ذلك يستلزم ثبوت العالمية بالفعل أو بالقوة ، وصاحب هذا الوصف هو الجدير بالاستخلاف في العالم لأن وظيفة هذا الاستخلاف تدير وإرشاد وهدى ووضع الأشياء مواضعها دون احتياج إلى التوقيف في غالب التصرفات ، وكل ذلك محتاج إلى القوة الناطقة أو فروعها ، والقوى الملكية على شرفها إنما تصلح لأعمال معينة قد سخرت لها لا تمدوها ولا تتصرف فيها بالتحليل والتركيب ، وما يذكر من تنوع تصرفها وصواب أعمالها إنما هو من توجيه الله تعالى إياها وتلقيه المبر عنه بالتسخير . وبذلك ظهر وجه ارتباط الأمر بالإنباء بهذا الشرط وقد تميز فيه كثير .

وإذا اتقى الانبياء اتقى كونهم صادقين في إنكارهم خلافة آدم ، فإن كان محل الصدق هو دعواهم أنهم أجدر فقد ثبت عدمها ، وإن كان محل التصديق هو دعواهم أن البشر غير صالح للاستخلاف فانتفاء الإنباء لا يدل على انتفاء دعواهم ولكنه تمهيد له لأن بعمد إنباء آدم بالأسماء لأن المقام مؤذن بأنهم لما أمروا أمر تمجيز وجعل المأمور به دلالة على الصدق كان وراء ذلك إنباء آخر مترقباً من الذي طعنوا في جدارته ويدل لذلك أيضاً قوله تعالى لهم « إني أعلم ما لا تعلمون » .

﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ 32

جرد قالوا من الفاء لأنه محاورة كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها » وافتتاح كلامهم بالتسبيح وقوف في مقام الأدب والتعظيم لدى العظمة المطلقة ، وسبحان اسم التسبيح وقد تقدم عند قوله « ونحن نسبح بحمدك » وهو اسم مصدر سبج المضاعف وليس مصدراً لأنه لم يجيء على أبنية مصادر الرباعي وقيل هو مصدر سبج مخففاً

بمعنى نزه فيكون كالنفران والشكران ، والكفران من غفر وشكر وكفر وقد
 كثر استعماله منصوبا على المعنوية المطلقة بإضمار فعله كماذا الله وقد يخرج عن ذلك نادرا قال
 « سبحانك اللهم ذا سبحان » وكأنهم لما خصصوه في الاستعمال يجعله كالعلم على التنزيه
 عدلوا عن قياس اشتقاقه فصار سبحان كالعلم الجنسى مثل برة وفجار « بكسر الراء » في قول
 النابغة .

* فحمتُ برّةً واحتملتُ فجارٍ *

ومنعوه من الصرف للعلمية وزيادة الألف والنون قال سيبويه وأما ترك تنوين سبحان
 فلا أنه صار عندهم معرفة وقول الملائكة (لا علم لنا إلا ما علمتنا) خبر مراد منه الاعتراف بالمعجز
 لا الإخبار عن حالهم لأنهم يوقنون أن الله يعلم ما تضمنه كلامهم . ولا أنهم قصدوا لازم
 الفائدة وهي أن المخبر عالم بالمخبر فتعين أن الخبر مستعمل في الاعتراف . ثم إن كلامهم هذا
 يدل على أن علومهم محدودة غير قابلة للزيادة فهي مقصورة على ما ألهمهم الله تعالى وما يأمرهم
 فللملائكة علم قبول المعاني لا علم استنباطها .

وفي تصدير كلامهم بسبحانك إيماء إلى الاعتذار عن مراجعتهم بقولهم « أجعل فيها
 من يفسد فيها » فهو افتتاح من قبيل براعة الاستهلال عن الاعتذار . والاعتذار وإن كان
 يحصل بقولهم (لا علم لنا إلا ما علمتنا) لكن حصول ذلك منه بطريق الكناية دون
 التصريح ويحصل آخر الألبتداء فكان افتتاح كلامهم بالتنزيه تعجيلا بما يدل على ملازمة
 جانب الأدب العظيم (إنك أنت العليم الحكيم) ساقوه مساق التعليل لقولهم لا علم لنا إلا
 ما علمتنا لأن المحيط علمه بكل شيء المحكم لكل خلق إذا لم يجعل لبعض مخلوقاته سبيلا إلى
 علم شيء لم يكن لهم قبل بعلمه إذ الحصول بقدر القبول والاستعداد أي فلا مطمع لنا في تجاوز
 العلم إلى ما لم تهيه لنا علمه بحسب فطرتنا . والذي دل على أن هذا القول مسوق للتعليل
 وليس مجرد ثناء هو تصديره بإن في غير مقام رد إنكار ولا تردد .

قال الشيخ في دلائل الإعجاز^(١) ومن شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أي أن تقع
 إثر كلام وتكون مجرد الاهتمام) أن تعني غناء الفاء العاطفة (مثلا) وأن تفيد من ربط
 الجملة بما قبلها أمرا عجيبيا فأتت ترى الكلام بها مقطوعا موصولا وأنشد قول بشار :

(١) صفحة ١٩٧ طبع النار .

بَكَرًا صَاحِبِيَّ قَبْلَ الْمَجِيرِ إِنَّ ذَاكَ النِّجَاحَ فِي التَّبْكَيرِ

وقول بعض العرب :

فَفَنَّهُا وَهِيَ لَكَ الْفِدَاءِ إِنَّ غِنَاءَ الْإِبِلِ الْحُدَاءِ

فإنهما استغنيا بذكر إن عن الفاء . وإن خلفا الأحمر لما سأل بشارا لماذا لم يقل « بكرا فالنجاح في التكبير » أجابه بشار بأنه أتى بها عربية بدوية ولو قال « فالنجاح » لصارت من كلام المولدين (أى أجابه جوابا أحاله فيه على الذوق) وقد بين الشيخ عبد القاهر سببه . وقال الشيخ في موضع آخر (١) ألا ترى أن الغرض من قوله « إن ذاك النجاح في التكبير » أن يبين المعنى في قوله لصاحبيه « بكرا » وأن يمتج لنفسه في الأمر بالتكبير ويبين وجه الفائدة منه « اه . (والعلم) الكثير العلم وهو من أمثلة المبالغة على الصحيح ويجوز كونه صفة مشبهة على تقدير تحويل علم - المكسور اللام - إلى علم بضم اللام ليصير من أفعال السجايا نحو ما قرناه في الرحيم ونحن في غنية عن هذا التكلف إذ لا ينبغي أن يبقى اختلاف في أن وزن فعيل يجيء لمعنى المبالغة وإنما أنشأ هذه التحلات من زعموا أن فعلا لا يجيء للمبالغة .

(الحكيم) فعيل من أحكم إذا أتقن الصنع بأن حاطه من الخلل . وأصل مادة حكم في كلام العرب للمنع من الفساد والخلل ومنه حكمة الدابة (بالتحريك) للحديدة التي توضع في فم الفرس لتمنعه من اختلال السير وأحكم فلان فلانا منعه قال جرير :

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم
إني أخاف عليكم أن أغضبها

والحكمة بكسر الحاء ضبط العلم وكاله، فالحكيم إما بمعنى المتقن للأمر كلها أو بمعنى ذى الحكمة وأيا ما كان فقد جرى بوزن فعيل على غير فعل ثلاثي وذلك مسموع قال عمرو ابن معديكرب :

أمن رِيحانة الداعي السميع يورقني وأصحابي هجوع

ومن شواهد النحو ما أنشده أبو علي ولم يعزه :

فمن يك لم يُنجب أبوه وأمه فإن لنا الأمَّ النجبيةَ والأبُ

أراد الأم النجبية بدليل قوله لم ينجب أبوه وفي القرآن « بديع السماوات والأرض » ووصف

الحكيم والعرب تجرى أوزان بعض المشتقات على بعض فلا حاجة إلى التكلف بتأول بديع السماوات والأرض ببديع سماواته وأرضه أى على أن (أل) عوض عن المضاف إليه فتكون الموصوف بحكيم هو السماوات والأرض وهى محكمة الخلق فإن مساق الآية تمجيد الخالق لا عجائب مخلوقاته حتى يكون بمعنى مفعول . ولا إلى تأويل الحكيم بمعنى ذى الحكمة لأن ذلك لا يجدى فى دفع بحث مجيئه من غير ثلاثى .

وتمقيب العليم بالحكيم من إتباع الوصف بأخص منه فإن مفهوم الحكمة زائد على مفهوم العلم لأن الحكمة كمال فى العلم فهو كقولهم خطيب مصقع وشاعر مفلح .

وفى معارج النور للشيخ لطف الله الأرضومى وفى الحكيم ذوالحكمة وهى العلم بالشىء وإتقان عمله وهو الإيجاد بالنسبة إليه والتدبير بأكمل ما تستعد له ذات المدبر (يفتح الباء) والاطلاع على حقائق الأمور اه . وقال أبو حامد الغزالى فى المقصد الأسنى : الحكيم ذوالحكمة والحكمة عبارة عن المعرفة بأفضل الأشياء ، فأفضل العلوم العلم بالله وأجل الأشياء هو الله وقد سبق أنه لا يعرفه كنه معرفته غيره وجلالة العلم بقدر جلالة المعلوم فهو الحكيم الحق لأنه يعلم أجل الأشياء بأجل العلوم إذ أجل العلوم هو العلم الأزلى القديم الذى لا يتصور زواله المطابق للمعلوم مطابقة لا يتطرق إليها خفاء ، ولا شبهة ولا يتصور ذلك إلا فى علم الله اه .

وسيجىء الكلام على الحكمة عند قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء .

«وأنت» فى إنك أنت العليم الحكيم ضمير فصل ، وتوسيطه من صيغ القصر فالعنى قصر العلم والحكمة على الله قصر قلب لردم اعتقادهم أنفسهم أنهم على جانب من علم وحكمة حين راجعوا بقولهم أتجعل فيها من يفسد فيها أو تنزيلهم منزلة من يمتقد ذلك على الاحتمالين المتقدمين ، أو هو قصر حقيقى ادعاءى مراد منه قصر كمال العلم والحكمة عليه تعالى .

﴿ قَالَ يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾

لما دخل هذا القول فى جملة المحاوره جردت الجملة من الفاء أيضا كما تقدم فى نظائره لأنه وإن كان إقبالا بالخطاب على غير المخاطبين بالأقوال التى قبله فهو بمثابة خطاب لهم لأن المقصود من خطاب آدم بذلك أن يظهر عقبه فضله عليهم فى العلم من هاته الناحية فكان

الخطاب بمنزلة أن يكون مسوقاً إليهم لقوله عقب ذلك « قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض » .

وابتداء خطاب آدم بندائه مع أنه غير يُميد عن سماع الأمر الإلهي للتنويه بشأن آدم وإظهار اسمه في الملاء الأعلى حتى ينال بذلك حسن السمعة مع ما فيه من التكريم عند الأمر لأن شأن الأمر والمخاطب (بالكسر) إذا تَلَطَّفَ مع المخاطب (بالتفتح) أن يذكر اسمه ولا يقتصر على ضمير الخطاب حتى لا يساوى بخطابه كل خطاب ومنه ما جاء في حديث الشفاعة بعد ذكر سجود النبي وحمده الله بمحامد يلهمه إياها فيقول « يا محمد ارفع رأسك سل تمطّ واشفع تشفع » وهذه نكتة ذكر الاسم حتى في أثناء المخاطبة كما قال امرؤ القيس:

* أفاطم مهلاً بعض هذا التدلل *

وربما جعلوا النداء طريقاً إلى إحضار اسمه الظاهر لأنه لا طريق لإحضاره عند المخاطبة إلا بواسطة النداء فالنداء على كل تقدير مستعمل في معناه المجازي .

﴿ فَلَمَّا أَنْبَأَهُم بِأَسْمَائِهِمْ ﴾

الإنباء إخبارهم بالأسماء وفيه إيماء بأن الخبر به شيء مهم . والضمير المجرور بالإضافة ضمير المسميات مثل ضمير عرضهم ، وفي إجرائه على صيغة ضمائر العقلاء ما قرر في قوله « ثم عرضهم » .

وقوله (فلما أنبأهم بأسمائهم) الضمير في أنبأ لآدم وفي قال ضمير اسم الجلالة وإنما لم يؤت بفاعله اسماً ظاهراً مع أنه جرى على غير من هوله أي جاء عقب ضمائر آدم في قوله « أنبأهم » لأن السياق قرينة على أن هذا القول لا يصدر من مثل آدم .

﴿ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾

جواب لما والقاتل هو الله تعالى وهو المذكور في قوله، وإذ قال ربك، وعادت إليه ضمائر قال إني أعلم وعلم وعرضهم وما قبله من الضمائر وهو تذكير لهم بقوله لهم في أول المحاورة « إني أعلم ما لا تعلمون » وذلك القول وإن لم يكن فيه « أعلم غيب السموات

والأرض» صراحة إلا أنه يتضمنه لأن عموم مالا تعلمون يشمل جميع ذلك فيكون قوله هنا «إني أعلم غيب السموات والأرض» بيانا لما أجل في القول الأول لأنه يساويه ماصدقا لأن مالا تعلمون هو غيب السموات والأرض وقد زاد البيان هنا على البين بقوله :

﴿وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ 33

وإنما جرى بالإجمال قبل ظهور البرهان وجرى بالتفصيل بعد ظهوره على طريقة الحجاج وهو إجمال الدعوى وتفصيل النتيجة لأن الدعوى قبل البرهان قد يتطرقها شك السامع بأن يحملها على المبالغة ونحوها وبعد البرهان يصح للدعي أن يوقف المحجوج على غلطه ونحوه وأن يتبجح عليه بسلطان برهانه فإن للحق صولة . ونظيره قول صاحب موسى «سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً أما السفينة» إلى قوله «وما فعلته عن أمري» ثم قال «ذلك تأويل ما لم تمسّط عليه صبراً» . فجاء باسم إشارة البعيد تعظيماً للتأويل بعد ظهوره . وهذه طريقة مسلوكة للكتاب والخطباء وهي ترجع إلى قاعدة أخذ النتائج من المقدمات في صناعة الإنشاء كما بينته في كتاب أصول الإنشاء والخطابة وأكثر الخطباء يفضي إلى القرض من خطبته بعد المقدمات والتهديدات وقد جاءت الآية على طريقة الخطباء والبلغاء فيما ذكرنا تعليماً للخلق وجرياً على مقتضى الحال المتعارف من غير مراعاة لجانب الألوهية فإن الملائكة لا يمترون في أن قوله تعالى الحق ووعد الصديق فليسوا بحاجة إلى نصب البراهين .

و «كنتم» في قوله «وما كنتم تكتمون» الأظهر أنها زائدة لتأكيد تحقق الكتمان فإن الذي يعلم ما اشتد كتمانها يعلم ما لم يُحصر على كتمانها ويعلم ظواهر الأحوال بالأولى . وصيغة المضارع في «تبدون» و «تكتُمون» للدلالة على تجدد ذلك منهم فيقتضى تجدد علم الله بذلك كلما تجدد منهم .

ولبعضهم هنا تكلفات في جعل كنتم للدلالة على الزمان الماضي وجعل تبدون للاستقبال وتقدير اكتفاء في الجانبين أعني وما كنتم تبدون وما تكتُمون واكتفاء في غيب السماوات والأرض يعني وشهادتهما وكل ذلك لا داعي إليه .

وقد جعل الله تعالى علم آدم بالأسماء وعجز الملائكة عن ذلك علامة على أهلية النوع البشري لخلافته في الأرض دون الملائكة لأن الخلافة في الأرض هي خلافة الله تعالى في القيام

بما أَرَادَهُ مِنَ الْعُرْمَانِ بِجَمِيعِ أَحْوَالِهِ وَشَعْبِهِ بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَاطِقٌ بِالنُّوعِ الْبَشَرِيِّ إِتْمَامَ مَرَادِهِ مِنَ الْعَالَمِ فَكَانَ تَصَرُّفُ هَذَا النَّوْعِ فِي الْأَرْضِ قَائِمًا مَقَامَ مَبَاشَرَةِ قُدْرَةِ اللَّهِ تَعَالَى بِجَمِيعِ الْأَعْمَالِ الَّتِي يَقُومُ بِهَا الْبَشَرُ ، وَلَا شَكَّ أَنَّ هَذِهِ الْخِلَافَةَ لَا تَتَّقُومُ إِلَّا بِالْعِلْمِ أَعْنَى اكْتِسَابِ الْمَجْهُولِ مِنَ الْعِلْمِ وَتَحْقِيقِ الْمُنَاسِبَةِ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ وَمَوَاقِعِهَا وَمَقَارِنَاتِهَا وَهُوَ الْعِلْمُ الْاِكْتِسَابِيُّ الَّذِي يَدْرِكُ بِهِ الْإِنْسَانُ الْخَيْرَ وَالشَّرَّ وَيَسْتَطِيعُ بِهِ فِعْلَ الْخَيْرِ وَفِعْلَ الشَّرِّ كُلَّ فِي مَوْضِعِهِ وَلَا يَصْلُحُ لِهَذَا الْعِلْمِ إِلَّا الْقُوَّةُ النَّاطِقَةُ وَهِيَ قُوَّةُ التَّفَكُّيرِ الَّتِي أُجِّلِي مَظَاهِرُهَا مَعْرِفَةُ أَسْمَاءِ الْأَشْيَاءِ وَأَسْمَاءِ خِصَائِصِهَا وَالَّتِي تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصْدُرَ الْأَضْدَادُ مِنَ الْأَفْعَالِ لِأَنَّ تِلْكَ الْقُوَّةَ هِيَ الَّتِي لَا تَنْحَصِرُ مَتَعَلِّقَاتِهَا وَلَا تَقْفُ مَعْلُومَاتِهَا كَمَا شَوَّهَدَ مِنْ أَحْوَالِ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ مِنْذُ النُّشْأَةِ إِلَى الْآنِ وَإِلَى مَا شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى . وَالْمَلَائِكَةُ لَمَّا لَمْ يَخْلُقُوا مَهَيِّئِينَ لِنَدْوَى حَتَّى أُعْجَزَ هَمُّ وَضَعِ الْأَسْمَاءِ لِلْمَسْمِيَّاتِ وَكَانُوا مَجْبُولِينَ عَلَى سَجِيَّةٍ وَاحِدَةٍ وَهِيَ سَجِيَّةُ الْخَيْرِ الَّتِي لَا يَخْتَلِفُ وَلَا تَتَخَلَّفُ لَمْ يَكُونُوا مُؤَهَّلِينَ لِاسْتِفَادَةِ الْمَجْهُولَاتِ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ حَتَّى لَا تَقْفُ مَعَارِفَهُمْ . وَلَمْ يَكُونُوا مَصَادِرَ لِلشَّرِّ الَّتِي يَتَعَيَّنُ صُدُورُهَا لِإِصْلَاحِ الْعَالَمِ تَغْيِيرَتِهِمْ وَإِنْ كَانَتْ صَالِحَةً لِاسْتِقَامَةِ عَالَمِهِمُ الطَّاهِرِ لَمْ تَكُنْ صَالِحَةً لِنِظَامِ عَالَمٍ مَخْلُوطٍ وَحِكْمَةٍ خَلَطَهُ ظُهُورُ مَتْنَهِيِّ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ كَمَا قَالَ أَبُو الطَّيِّبِ :

وَوَضَعَ النَّدَى فِي مَوْضِعِ السِّيفِ بِالْعَمَلِ مَضْرُوبٌ كَوْضَعِ السِّيفِ فِي مَوْضِعِ النَّدَى

وَالْآيَةُ تَقْتَضِي حُرْمَةَ عِظْمَى لِهَذَا النَّوْعِ فِي هَذَا الْبَابِ وَفِي فَضْلِ الْعِلْمِ وَلَكِنَّهَا لَا تَدُلُّ عَلَى أَفْضَلِيَةِ النَّوْعِ الْبَشَرِيِّ عَلَى الْمَلَائِكَةِ إِذِ الْمَزِيَّةُ لَا تَقْتَضِي الْأَفْضَلِيَّةَ كَمَا بَيْنَهُ الشُّهَابُ الْقِرَافِيُّ فِي الْفَرْقِ الْحَادِي وَالتَّسْعِينَ فَهَذِهِ فَضِيلَةٌ مِنْ نَاحِيَةٍ وَاحِدَةٍ وَإِنَّمَا يَعْتَمِدُ التَّفْضِيلُ الْمَطْلُوقَ مَجْمُوعَ الْفَضَائِلِ كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ حَدِيثُ مُوسَى وَالْخَضِرِ .

وَالِاسْتِفْهَامُ فِي قَوْلِهِ « أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ » إِخْلَاقٌ تَقْرِيرِي لِأَنَّ ذَلِكَ الْقَوْلَ وَاقِعٌ لَا مَحَالَةَ وَالْمَلَائِكَةُ يَعْلَمُونَ وَقُوعَهُ وَلَا يَنْكُرُونَهُ . وَإِنَّمَا أَوْقَعَ الْاسْتِفْهَامَ عَلَى نَفْيِ الْقَوْلِ لِأَنَّ غَالِبَ الْاسْتِفْهَامِ التَّقْرِيرِي يَقْحَمُ فِيهِ مَا يَفِيدُ النَّفْيَ لِقَصْدِ التَّوَسُّيعِ عَلَى الْمَقْرَّرِ حَتَّى يُخَيَّلَ إِلَيْهِ أَنَّهُ يُسْأَلُ عَنِ نَفْيِ وَقُوعِ الشَّيْءِ فَإِنْ أَرَادَ أَنْ يَزْعُمَ نَفْيَهُ فَقَدْ وَسَّعَ الْمَقْرَّرُ عَلَيْهِ ذَلِكَ وَلَكِنَّهُ يَتَحَقَّقُ أَنَّهُ لَا يَسْتَطِيعُ إِنْكَارَهُ فَلِذَلِكَ يَقْرُرُهُ عَلَى نَفْيِهِ ، فَإِذَا أَقْرَأَ إِقْرَارَهُ لِأَزْمَا لَهُ لَا مَنَاصَ لَهُ مِنْهُ . فَهَذَا قَانُونُ الْاسْتِفْهَامِ التَّقْرِيرِي الْغَالِبِ عَلَيْهِ وَهُوَ الَّذِي تَكَرَّرَ فِي الْقُرْآنِ

وبني عليه صاحب الكشاف معاني آياته التي منها قوله تعالى « ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير » وتوقف فيه ابن هشام في معنى اللبيب وردده عليه شارحه . وقد يقع التقرير بالإثبات على الأصل نحو « أنت قلت للناس » وهو تقرير مُراد به إبطال دعوى النصارى وقوله « قالوا أنت فعلت هذا بالهتنا يا إبراهيم » .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ
وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴾ 34

عطف على جملة « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » عطف القصة على القصة وإعادة إذ بمد حرف العطف المعنى عن إعادة ظرفه تنبيه على أن الجملة مقصودة بداتها لأنها متميزة بهذه القصة العجيبة فجاءت على أسلوب يؤذن بالاستقلال والاهتمام ، ولأجل هذه المراعاة لم يؤت بهذه القصة معطوفة بفاء التفریع فيقول « فقلنا للملائكة اسجدوا لآدم » وإن كان مضمونها في الواقع متفرعا على مضمون التي قبلها فإن أمرهم بالسجود لآدم ما كان إلا لأجل ظهور مزيته عليهم إذ علم ما لم يعلموه وذلك ما اقتضاه ترتيب ذكر هذه القصص بعضها بعد بعض ابتداء من خلق السماوات والأرض وما طرأ بعده من أطوار أصول العامين الأرض وما بينها وبين السماء فإن الأصل في الكلام أن يكون ترتيب نظمه جاريا على ترتيب حصول مدلولاته في الخارج ما لم تُنصب قرينة على مخالفة ذلك .

ولا يريبك قوله تعالى في سورة الحجر « إني خالق بشرًا من صلصال من حمإ مسنون فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » لأن تلك حَكَتُ القصة بإجمال فطوتُ أبناءها طيًّا جاء تبينه في ما تكرر منها في آيات أخرى وأوضحها آية البقرة لاقتضاء الآية السابقة أن فضيلة آدم لم تظهر للملائكة إلا بعد تعاليمه الأسماء وَعَرَضِهَا عليهم وعجزهم عن الإنشاء بها وأنهم كانوا قبل ذلك مترقبين بيان ما يكشف ظنهم بآدم أن يكون مفسداً في الأرض بعد أن لازموا جانب التوقف لما قال الله لهم « إني أعلم ما لا تعلمون » ، فكان إنشاء آدم بالأسماء عند عجزهم عن الإنشاء بها بياناً لكشف شبهتهم فاستحقوا أن يأتوا بما فيه معذرة عن عدم علمهم بحقه .

وقد أريد من هذه القصة إظهارُ مزية نوع الإنسان وأن الله يخص أجناس مخلوقاته وأنواعها بما اقتضته حكمته من الخصائص والمزايا لتلايخلوشىء منها عن فائدة من وجوده في هذا العالم ؛ وإظهارُ فضيلة المعرفة ، وبيانُ أن العالمَ حقيق بتعظيم من حوله إياه وإظهارُ ما للنفوس المشريرة الشيطانية من الخبث والفساد ، وبيانُ أن الاعتراف بالحق من خصال الفضائل الملائكية ، وأن الفساد والحسد والكبر من مذام ذوى العقول .

والقول في إعراب (إذ) كالقول الذى تقدم في تفسير قوله « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وإظهار لفظ الملائكة ولفظ آدم هنا دون الإتيان بضميريهما كما في قوله « قالوا سبحانك » وقوله « فلما أنبأهم » لتكون القصة المعطوفة معنونة بمثل عنوان القصة المعطوف عليها إشارة إلى جدارة المعطوفة بأن تكون قصة مقصودة غير مندججة في القصة التي قبلها .

وغير أسلوب إسناد القول إلى الله فأتى به مسندا إلى ضمير العظمة « وإذ قلنا » وأتى به في الآية السابقة مسندا إلى رب النبيء « وإذ قال ربك » للتفنن ولأن القول هنا تضمن أمراً بفعل فيه غصاضة على المأمورين فناسبه إظهار عظمة الأمر ، وأما القول السابق فيجرد إعلام من الله بمراده ليظهر رأيهم ، ولقصد اقتران الاستشارة بمبدأ تكوين الذات الأولى من نوع الإنسان المحتاج إلى التشاور فناسبه الإسناد إلى الموصوف بالربوبية المؤذنة بتدبير شأن الربوبين . وأضيف إلى ضمير أشرف الربوبين وهو النبيء صلى الله عليه وسلم كما تقدم عند قوله تعالى « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وحقيقة السجود طأطة الجسد أو إيقاعه على الأرض بقصد التعظيم لمشاهد بالميات كالسجود للملك والسيد والسجود للكواكب ، قال تعالى « وخروا له سجداً » ، وقال « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر » وقال الأعشى :

فلما أتانا بُعَيْد الكرى سجَدنا له وغلغمتنا إمارا

وقال أيضا :

يراوح من صلوات الملى كطورا سجودا وطورا جؤارا

أو لمشاهد بالتخييل والاستحضار وهو السجود لله ، قال تعالى « فاسجدوا لله واعبدوا » .
والسجود ركن من أركان الصلاة في الإسلام . وأما سجود الملائكة فهو تمثيل لحالة فيهم
تدل على تعظيم ، وقد جمع معانيه قوله تعالى « ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من
دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » .

فكان السجود أول تحية تلقاها البشر عند خلق العالم .

وقد عرف السجود منذ أقدم عصور التاريخ فقد وجد على الآثار السكندانية منذ القرن
التاسع عشر قبل المسيح صورة حمورابي ملك كلدية راكعاً أمام الشمس . ووجدت على
الآثار المصرية صور أسرى الحرب ساجداً لفرعون وهيآت السجود تختلف باختلاف العوائد .
وهيئة سجود الصلاة مختلفة باختلاف الأديان . والسجود في صلاة الإسلام أحرور على
الأرض بالجبهة واليدين والرجلين .

وتعدية اسجدوا لاسم آدم باللام دال على أنهم كلفوا بالسجود لذاته وهو أصل دلالة
لام التعايل إذا علق بمادة السجود مثل قوله تعالى « فاسجدوا لله واعبدوا » وقوله « لا
تسجدوا للشمس ولا للقمر » ولا يـمـكـر عليه أن السجود في الإسلام لغير الله محرم لأن هذا
شرع جديد نسخ ما كان في الشرائع الأخرى ولأن سجود الملائكة من عمل العالم الأعلى
وليس ذلك بداخل تحت تكاليف أهل الأرض فلا طائل تحت إطالة البحث في أن آدم
مسجود له أو هو قبلة للساجدين كالكعبة للمسلمين ، ولا حاجة إلى التكاف بجعل اللام بمعنى
إلى مثلها في قول حسان : * أليس أول من صلى لقبلكم *

فإن للضرورة أحكاماً . لا يناسب أن يقاس بها أحسن الكلام نظاماً .

وفي هذه الآية منزع بديع لتعظيم شأن العلم وجدارة العلماء بالتعظيم والتبجيل لأن الله
لما علم آدم علماً لم يؤهل له الملائكة كان قد جعل آدم أنموذجاً^(١) للمبدعات والمخترعات
والعلوم التي ظهرت في البشر من بعد والتي ستظهر إلى فناء هذا العالم .

(١) بضم الهمزة هو الشائع وفي القاموس إن صوابه نموذج بدون همز وبفتح النون ، وإن الأنموذج لمن
قلت وقد سمي الزمخمرى مختصراً له في النحو الأنموذج ، والزمخمرى لا يرتاب في سعة اطلاعه . وهي كلمة
معربة عن الفارسية وهي بالفارسية « نمونة » .

وقرأ أبو جعفر في أشهر الرواية عنه للملائكة أسجدوا بضمة على التاء في حال الوصل على إبتاع حركة التاء لضمة الجيم في اسجدوا لعدم الاعتداد بالساكن الفاصل بين الحرفين لأنه حاجز غير حصين، وقراءته هذه رواية وهي جرت على لغة ضعيفة في مثل هذا فلذلك قال الزجاج والفارسي: هذا خطأ من أبي جعفر، وقال الزمخشري: لا يجوز استهلاك الحركة الإعرابية بحركة الإبتاع إلا في لغة ضعيفة كقراءة الحسن الحمد لله - بكسر الدال - قال ابن جنى: وإنما يجوز هذا الذي ذهب إليه أبو جعفر إذا كان ما قبل الهمزة ساكناً صحيحاً نحو «وقالت أخرج عليهن» في سورة يوسف اه وإنما حملوا عليه هذه الجملة لأن قراءته معدودة في القراءات المتواترة فما كان يحسن فيها مثل هذا الشذوذ وإن كان شذوذاً في وجوه الأداء لا يخالف رسم المصحف.

وعطفه فسجدوا لبقاء التعميق يشير إلى مبادرة الملائكة بالامتثال ولم يصدّم ما كان في نفوسهم من التخوف من أن يكون هذا المخلوق مظهر فساد وسفك دماء لأنهم منزّهون عن المعاصي.

واستثناء إبليس من ضمير الملائكة في «فسجدوا» استثناء منقطع لأن إبليس لم يكن من جنس الملائكة قال تعالى في سورة الكهف «إلا إبليس كان من الجن» ولكن الله جعل أحواله كأحوال النفوس الملكية بتوفيق غلب على جبلته لتتأني معاشرته بهم وسيره على سيرتهم فساغ استثناء حاله من أحوالهم في مظنة أن يكون مماثلاً لمن هو فيهم.

وقد دلت الآية على أن إبليس كان مقصوداً في الخبر الذي أخبر به الملائكة إذ قال للملائكة «إني جاعل في الأرض خليفة» وفي الأمر الذي أمر به الملائكة إذ قال لهم «اسجدوا لآدم» ذلك أن جنس المجرّدات كان في ذلك العالم منموراً بنوع الملك إذ خلق الله من نوعهم أفراداً كثيرة كما دل عليه صيغة الجمع في قوله «وإذ قال ربك للملائكة» ولم يخلق الله من نوع الجن إلا أصلهم وهو إبليس. وخلق من نوع الإنسان أصلهم وهو آدم. وقد أقام الله إبليس بين الملائكة إقامة ارتياض وتخلق وسخره لاتباع سننهم فجرى على ذلك السنن أمداً طويلاً لا يعلمه إلا الله ثم ظهر ما في نوعه من الخبث كما أشار إليه قوله تعالى «فسق عن أمر ربه» في سورة الكهف فعصى ربه حين أمره بالسجود لآدم.

وإبليس اسم الشيطان الأول الذى هو مولد الشياطين ، فكان إبليس لنوع الشياطين والجن بمنزلة آدم لنوع الإنسان . وإبليس اسم معرب من لغة غير عربية لم يمينها أهل اللغة ، ولكن يدل لكونه معربا أن العرب منعه من الصرف ولا سبب فيه سوى العملية والعجمة ولهذا جعل الزجاج همزته أصلية ، وقال وزنه على فمليل . وقال أبو عبيدة هو اسم عربى مشتق من الإبلاس وهو البعد من الخير واليأس من الرحمة وهذا اشتقاق حسن لولا أنه يناكد منعه من الصرف وجعلوا وزنه إفمليل لأن همزته مزيدة وقد اعتذر عن منعه من الصرف بأنه لما لم يكن له نظير في الأسماء العربية عد بمنزلة الأعجمى وهو اعتذار ركيك . وأكثر الذين أحصوا الكلمات العربية في القرآن لم يعدوا منها اسم إبليس لأنهم لم يتبينوا ذلك ولصلاحية الاسم لمادة عربية ومناسبتها لها .

وجاء لأبي واستكبر وكان من الكافرين، استئناف بيانى مشير إلى أن مخالفة حاله لحال الملائكة في السجود لآدم ، شأنه أن يثير سؤالاً في نفس السامع كيف لم يفعل إبليس ما أمر به وكيف خالف حال جماعته وما سبب ذلك لأن مخالفته لحالة معشره مخالفة عجيبه إذ الشأن الموافقة بين الجماعات كما قال دريد بن الصمة .

وهل أنا إلا من غزيرة إن غوت غويت وإن ترشد غزيرة أرشد

فبين السبب بأنه أبى واستكبر وكفر بالله .

والإباء الامتناع من فعل أو تلقيه . والاستكبار شدة الكبر والسين والتاء فيه للعد أى عد نفسه كثيراً مثل استعظم واستعذب الشراب أو يكون السين والتاء للمبالغة مثل استجاب واستقر فعنى استكبر انصف بالكبر . والمعنى أنه استكبر على الله بإنكار أن يكون آدم مستحقاً لأن يسجد هو له إنكاراً عن تصميم لا عن مراجعة أو استشارة كما دلت عليه آيات أخرى مثل قوله «قال أنا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين» وبهذا الاعتبار خالف فعل إبليس قول الملائكة حين قالوا «أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» ، لأن ذلك كان على وجه التوقف في الحكمة ولذلك قالوا «و نحن نسبح بحمدك ونقدس لك» فإبليس بإيائه انتقضت الجبلة التي جبل عليها أول مرة ، فاستحالت إلى جبلة أخرى على نحو ما يعرض من تطور للعاقل حين يختل عقله . وللقادر حين تشل بعض أعضائه . ومن العلل علل جسمانية ومنها علل روحانية كما قال :

فكنت كذى رجلين رجلٍ صحيحة ورجل رى فيها الزمان فشلت

والاستكبار التزايد في الكبر لأن السين والتاء فيه للمبالغة لا للطلب كما علمت ، ومن لطائف اللغة العربية أن مادة الاتصاف بالكبر لم تجيء منها إلا بضميمة الاستفعال أو التفعّل إشارة إلى أن صاحب صفة الكبر لا يكون إلا متطلبا الكبر أو متكفّاله وما هو بكبير حقا ويحسن هنا أن ندكر قول أبي العلاء :

علوتم فتواضعتم على ثقة لما تواضع أقوام على غرر

وحقيقة الكبر قال فيها حجة الإسلام في كتاب الإحياء : الكبر خلق في النفس وهو الاسترواح والركون إلى اعتقاد المرء نفسه فوق التكبر عليه ، فإن الكبر يستدعى متكبرا عليه ومتكبرا به وبذلك ينفصل الكبر عن العجب فإن العجب لا يستدعى غير المعجب ولا يكفي أن يستعظم المرء نفسه ليكون متكبرا فإنه قد يستعظم نفسه ولكنه يرى غيره أعظم من نفسه أو مماثلا لها فلا يتكبر عليه ، ولا يكفي أن يستحقر غيره فإنه مع ذلك لو رأى نفسه أحقر لم يتكبر ولو رأى غيره مثل نفسه لم يتكبر بل أن يرى لنفسه مرتبة ولغيره مرتبة ثم يرى مرتبة نفسه فوق مرتبة غيره ، فمِنْ هذه الاعتقادات الثلاثة يحصل خلق الكبر وهذه العقيدة تنفخ فيه فيحصل في نفسه اعتداد وعزة وفرح وركون إلى ما اعتقد ، وعز في نفسه بسبب ذلك فتلك العزة والهزة والركون إلى تلك العقيدة هو خلق الكبر .

وقد كانت هذه الآية ونظائرها مثار اختلاف بين علماء أصول الفقه فيما تقتضيه دلالة الاستثناء من حكم يثبت للمستثنى فقال الجمهور الاستثناء يقتضى اتصاف المستثنى بنقيض ما حكم به للمستثنى منه فلذلك كثر الاكتفاء بالاستثناء دون أن يتبع بذكر حكم معين للمستثنى سواء كان الكلام مثبتا أو منفيًا .

ويظهر ذلك جليا في كلمة الشهادة لا إله إلا الله فإنه لولا إفادة الاستثناء أن المستثنى يثبت له نقيض ما حكم به للمستثنى منه لكانت كلمة الشهادة غير مفيدة سوى نفي الإلهية عما عدا الله فتكون إفادتها الوحدانية لله بالالتزام وقال أبو حنيفة الاستثناء من كلام منقح يثبت للمستثنى نقيض ما حكم به للمستثنى منه ، والاستثناء من كلام مثبت لا يفيد إلا أن المستثنى يثبت له نقيض الحكم لا نقيض المحكوم به ، فالمستثنى بمنزلة المسكوت عن وصفه ،

فعند الجمهور المستثنى مخرج من الوصف المحكوم به للمستثنى منه وعند أبي حنيفة المستثنى مخرج من الحكم عليه فهو كالمسكوت عنه .

وسوى المتأخرون من الحنفية بين الاستثناء من كلام منفي والاستثناء من كلام مثبت في أن كليهما لا يفيد المستثنى الانصاف بنقيض المحكوم به للمستثنى منه وهذا رأى ضعيف لا تساعده اللغة ولا موارد استعماله في الشريعة .

فعلى رأى الجمهور تكون جملة «أبي واستكبر» استثناءً بيانياً، وعلى رأى الحنفية تكون بياناً للإجمال الذى اقتضاه الاستثناء ولا تمهض منها حجة تقطع الجدل بين الفريقين .

وجملة «وكان من الكافرين» معطوفة على الجمل المستأنفة، وكان لا تميد إلا أنه اتصف بالكفر في زمن مضى قبل زمن نزول الآية ، وليس المعنى أنه اتصف به قبل امتناعه من السجود لآدم ، وقد تحير أكثر المفسرين في بيان معنى الآية من جهة حملهم فعل (كان) على الدلالة على الانصاف بالكفر فيما مضى عن وقت الامتناع من السجود، ومن البديهي أنه لم يكن يومئذ فريق يوصف بالكافرين فاحتاجوا أن يتمحلوا بأن إبليس كان من الكافرين أى فى علم الله ، وتمحل بمضهم بأن إبليس كان مظهراً للطاعة مبطناً الكفر نقافاً، والله مطلع على باطنه ولكنه لم يخبر به الملائكة وجعلوا هذا الاطلاع عليه مما أشار إليه قوله تعالى « إني أعلم ما لا تعلمون » وكل ذلك تمحل لاداعى إليه لما علمت من أن فعل المضى يفيد مضى الفعل قبل وقت التكلم ، وأمثلهم طريقة الذين جعلوا كان بمعنى صار فإنه استعمال من استعمال فعل كان قال تعالى « وحال بينهما الموج فكان من الفرقين » وقال « وبست الجبال بساً فكانت هباء منبثاً » وقول ابن أحر :

بتيهاء قفر والطى كأنها قطا الحزن قد كانت فراخا بيوضها

أى صار كافرأً بعدم السجود لأن امتناعه نشأ عن استكباره على الله واعتقاد أن ما أمر به غير جار على حق الحكمة وقد علمت أن الانقلاب الذى عرض لإبليس فى جبلته كان انقلاب استخفاف بحكمة الله تعالى فلذلك صار به كافرأً صراحاً .

والذى أراه أحسن الوجوه فى معنى وكان من الكافرين أن مقتضى الظاهر أن يقول « وكفر » كإقال «أبى واستكبر» فعدل عن مقتضى الظاهر إلى وكان من الكافرين لدلالة كان

في مثل هذا الاستعمال على رسوخ معنى الخبر في اسمها والمعنى أبي واستكبر وكفر كفراً عميقاً في نفسه وهذا كقوله تعالى فأنجيناها وأهلها إلا أمراته كانت من الغابرين » ، وكقوله تعالى « ننظر آهتدي أم تكون من الذين لا يهتدون » دون أن يقول أم لا تهتدي لأنها إذا رأت آية تكبير عرشها ولم تهتد كانت راسخة في الاتصاف بعدم الاهتداء ، وأما الإتيان بخبر كان « من الكافرين » دون أن يقول وكان كافراً فلأن إثبات الوصف لموصوف بعنوان كون الموصوف واحداً من جماعة تثبت لهم ذلك الوصف أدل على شدة تمكن الوصف منه مما لو أثبت له الوصف وحده بناء على أن الواحد يزداد تمسكاً بفعله إذا كان قد شاركه فيه جماعة لأنه بمقدار ما يرى مع كثرة المتلبسين بمثل فعله تبعد نفسه عن التردد في سداد عملها وعليه جاء قوله تعالى « أصدقت أم كنت من الكاذبين » وقوله الذي ذكرناه آنفاً « أم تكون من الذين لا يهتدون » وهو دليل كنهائي واستعمال بلاغي جرى عليه نظم الآية وإن لم يكن يومئذ جمع من الكافرين بل كان إبليس وحيداً في الكفر . وهذا منزع انزعته من تتبع موارد مثل هذا التركيب في هاتين الخصوصيتين خصوصية زيادة (كان) وخصوصية إثبات الوصف لموصوف بعنوان أنه واحد من جماعة موصوفين به وسيجيء ذلك قريباً عند قوله تعالى « واركعوا مع الراكعين » .

وإذ لم يكن في زمن امتناع إبليس من السجود جمع من الكافرين كان قوله وكان من الكافرين جارياً على المتعارف في أمثال هذا الإخبار الكنهاني .

وفي هذا المدول عن مقتضى الظاهر مراعاة لما تقتضيه حروف الفاصلة أيضاً ، وقد رتبت الأخبار الثلاثة في الذكر على حسب ترتيب مفهوماتها في الوجود وذلك هو الأصل في الإنشاء أن يكون ترتيب الكلام مطابقاً لترتيب مدلولات جملة كقوله تعالى « ولما جاءت رسلنا لوطاسىء بهم وضاق بهم ذرعا وقال هذا يوم عاصيب » وقد أشرت إلى ذلك في كتابي « أصول الإنشاء والخطابة » .

﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكَلَامِهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا
وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ 35

عطف على «قلنا للملائكة اسجدوا» أي بعد أن انقضى ذلك قلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وهذه تكريمة أو كرم الله بها آدم بعد أن أكرمه بكرامة الإجلال من تلقاء الملائكة .

ونداء آدم قبل تخويله سكنى الجنة نداء تنويه بذكر اسمه بين الملاي الأعلی لأن نداءه يسترعي إسماع أهل الملاي الأعلی فيتطلعون لما سيخاطب به ، وينتزع من هذه الآية أن العالم جدير بالإكرام بالعيش الهنيء ، كما أخذ من النبي قباها أنه جدير بالتعظيم ، والأمر بقوله « اسكن » مستعمل في الامتنان بالتمكين والتخويل وليس أمراً له بأن يسمى بنفسه لسكنى الجنة إذ لا قدرة له على ذلك السعي فلا يكلف به .

وضمير أنت واقع لأجل عطف وزوجك على الضمير المستتر في اسكن وهو استعمال العربية عند عطف اسم على ضمير متصل مرفوع المحل لا يكادون يتركونه ، يقصدون بذلك زيادة إيضاح المعطوف فتحصل فائدة تقرير مدلول المعطوف لثلا يكون تابعه المعطوف عليه أبرز منه في الكلام ، فليس الفصل بمثل هذا الضمير مقيداً تأكيداً للنسبة لأن الإتيان بالضمير لازم لاخيرة للمتكلم فيه فلا يكون مقتضى حال ولا يعرف السامع أن المتكلم يريد به تأكيداً ولكنه لا يخلو من حصول تقرير معنى المضمر وهو ما أشار إليه في الكشاف بمجموع قوله ، وأنت تأكيد للضمير المستكن ليصح العطف عليه .

والزوج كل شيء ثان مع شيء آخر بينهما تقارن ، في حال ما . ويظهر أنه اسم جامد لأن جميع تصاريفه في الكلام ملاحظ فيها معنى كونه ثانی اثنين أو مماثل غيره . فكل واحد من اثنين مقترنين في حال ما يسمى زوجاً للآخر قال تعالى «أو يزوجهم ذكراًنا وإنانا» أي يجعل لأحد الطرفين زوجاًه أي سواء من غير صنفه ، وقريب من هذا الاستعمال استعمال لفظ شفع . وسميت الأنثى القرينة للرجل بنكاح زوجها لأنها اقترنت به وصيرته ثانياً ، ويسمى الرجل زوجاً لها لذلك بالافرق ، فمن ثم لا يقال للمرأة لهرة زوجة بهاء تأنيث لأنه اسم وليس بوصف . وقد لحنوا الفرزدق في قوله :

وإن الذي يَسْمَى لِيُفْسِدَ زَوْجِي كَسَاعٍ إِلَى أَسَدِ الشَّرِّ يَسْتَبِيلُهَا

وتسامح الفقهاء في إلحاق علامة التأنث للزوج إذا أرادوا به امرأة الرجل لقصد نفي الالتباس في تقرير الأحكام في كتبهم في مثل قولهم القول قول الزوج، أو القول قول الزوجة وهو صنيع حسن .

وفي صحيح مسلم عن أنس بن مالك «أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يحدث إحدى نسائه فمر به رجل فدعاه يا فلان فجاء فقال له هذه زوجتي فلانة» - الحديث ، فقوله زوجتي بالتاء فتعين كونه من عبارة راوى الحديث في السند إلى أنس وليست بعبارة النبي صلى الله عليه وسلم .

وطوى في هذه الآية خلق زوج آدم وقد ذكر في آيات أخرى كقوله تعالى «الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها» وسيأتى ذلك في سورة النساء وسورة الأعراف .

ولم يرد اسم زوج آدم في القرآن واسمها عند العرب حواء وورد ذكر اسمها في حسديث رواه ابن سعد في طبقاته عن خالد بن خدّاش عن ابن وهب يبلغ به رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: «الناس لآدم وحواء كطف لصاع لن يملأوه» الحديث (طف المكيال - بفتح الطاء وكسرها - ما قرب من ملئه) أى هم لا يبيغون الكمال فإن كل كمال من البشر قابل للزيادة . وخالد بن خدّاش بصرى وثقه ابن معين وأبو حاتم وسليمان بن حرب وضعفه ابن المديني . فاسم زوج آدم عند العرب حواء واسمها في العبرانية مضطرب فيه، ففي سفر التكوين في الإصحاح الثاني أن اسمها امرأة سماها كذلك آدم قال: لأنها من امرئ أخذت . وفي الإصحاح الثالث أن آدم دعا اسم امرأته حواء لأنها أم كل حي . وقال ابن سعد نام آدم فخلقت حواء من ضلعه فاستيقظ ووجدها عنده فقال أنا أى امرأة بالنبطية ، أى اسمها بالنبطية المرأة كما سماها آدم . وقد تقدم عند قوله تعالى «وعلم آدم الأسماء» أن آدم دعا نفسه ، إيش ، فعمل أنا محرقة عن إشا . واسمها بالعبرية (خواء) بالخاء المعجمة وبهاء بعد الألف ويقال أيضاً حيوا بجاء مهملة وألف في آخره فصارت بالعربية حواء وصارت في الطليمانية إيبا . وفي الفرنسية أيب . وفي التوراة أن حواء خلقت في الجنة بعد أن أسكن آدم في الجنة وأن الله خلقها لتؤنسه قال تعالى «وجعل منها زوجها ليسكن إليها» أى يأنس . والأمر في أسكن أمر إعطاء أى جعل الله آدم هو وزوجه في الجنة .

والسكنى اتخذ المكان مقرّاً لغالب أحوال الإنسان .

والجنة قطعة من الأرض فيها الأشجار المثمرة والمياه وهي أحسن مقر للإنسان إذا لفحه حر الشمس ويأكل من ثمره إذا جاع ويشرب من المياه التي يشرب منها الشجر ويروقه منظر ذلك كله . فالجنة تجمع ما تطمح إليه طبيعة الإنسان من اللذات . وتعريف الجنة تعريف العهد وهي جنة معهودة لآدم يشاهدها إذا كان التعريف في الجنة حكاية لما يرادفه فيما خوطب به آدم ، أو أريد بها المعهود لنا إذا كانت حكاية قول الله لنا بالمعنى وذلك جائز في حكاية القول .

وقد اختلف علماء الإسلام في تعيين هذه الجنة فالذى ذهب إليه جمهور السلف أنها جنة الخلد التي وعد الله المؤمنين والمصدقين رسله وجزموا بأنها موجودة في العالم العلوى عالم الغيب أى في السماء وأنها أعدها الله لأهل الخير بعد القيامة وهذا الذى تقلده أهل السنة من علماء الكلام وأبو علي الجبائى وهو الذى تشهد به ظواهر الآيات والأخبار المروية عن النبى صلى الله عليه وسلم . ولا تعدّو أنها ظواهر كثيرة لكنها تقيد غلبة الظن وليس لهذه القضية تأثير في العقيدة . وذهب أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر وأبو القاسم البلخى والمعتزلة عدا الجبائى إلى أنها جنة في الأرض خلقها الله لإسكان آدم وزوجه ، ونقل البيضاوى عنهم أنها بستان في فلسطين أو هو بين فارس وكرمان ، وأحسب أن هذا ناشئ عن تطلبهم تعيين المكان الذى ذكر ما يسمى في التوراة باسم عدن .

ففي التوراة في الإصحاح الثانى من سفر التكوين « وأخذ الرب الإله آدم ووضع في جنة عدن ليعملها ويحفظها - ثم قالت - فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ليعمل الأرض التى أخذ منها » وهذا يقتضى أن جنة عدن ليست في الأرض لكن الذى عليه شراح التوراة أن جنة عدن في الأرض وهو ظاهر وصف نهر هذه الجنة الذى يسقيها بأنه نهر يخرج من عدن فيسقى الجنة ومن هناك ينقسم فيصير أربعة رؤوس اسم الواحد (قيشون) وهو المحيط بجميع أرض الحويلة وهم من بنى كوش كما في الإصحاح من التكوين واسم النهر الثانى (جيحون) وهو المحيط بجميع أرض كوش . واسم النهر الثالث (حدّا قل) وهو الجارى شرق أشور (دجلة) . والنهر الرابع القرات .

ولم أتم على ضبط عدن هذه . ورأيت في كتاب عبد الحق الإسلامى السبتي الذى كان

يهوديا وأسلم وألف كتابا في الرد على اليهود سماه « الحسام المحدود في الرد على اليهود » كتبه بغير يدٍ وضبطه بالعلامات بكسر الغين المعجمة وكسر الدال المهملة ولعل النقطة على حرف الغين فهو من الناسخ فذلك هو منشأ قول القائلين أنها يمدن أو بفلسطين أو بين فارس وكرمان ، والذي ألبأهم إلى ذلك أن جنة الثواب دار كمال لا يناسب أن يحصل فيها العصيان وأنها دار خلد لا يخرج ساكنها وهو التجاء بلا ملجئ لأن ذلك من أحوال سكان الجنة لا لتأثير المكان وكأه جعل الله تعالى عندما أراد . واحتج أهل السنة بأن آل في الجنة للعهد الخارجي ولا معهود غيرها ، وإنما تعين كونها للعهد الخارجي لعدم صحة الحمل على الجنس بأنواعه الثلاثة ، إذ لا معنى للحمل على أنها لام الحقيقة لأنها قد نيط بها فعل السكنى ولا معنى لتعلقه بالحقيقة بخلاف نحو الرجل خير من المرأة ، ولا معنى للحمل على العهد الذهني إذ الفرد من الحقيقة هنا مقصود معين لأن الأمر بالإسكان جزاء وإكرام فلا بد أن يكون متعلقا بجنة معروفة ، ولا معنى للحمل على الاستغراق لظهور ذلك . ولما كان المقصود هو الجزاء تعين أن يكون متعلقا بأمر معين معهود ولا معهود إلا الجنة المعروفة لا سبيا وهو اصطلاح الشرع .

وقد يقال يختار أن اللام للعهد ولعل المعهود لآدم هو جنة في الأرض ميمنة أشير إليها بتعريف العهد ولذلك أختار أنا أن قوله تعالى « أسكن أنت وزوجك الجنة » لما كان المقصود منه القصص لنا حكى بالألفاظ المتعارفة لدينا ترجمة لألفاظ اللذة التي خوطب بها آدم أو عن الإلهام الذي ألقى إلى آدم فيكون تعريف الجنة منظورا فيه إلى متعارفنا فيكون آدم قد عرف المراد من مسكنه بطريق آخر غير التعريف ويكون قد حُكي لنا ذلك بطريقة التعريف لأن لفظ الجنة المقترن في كلامنا بلام التعريف يدل على عين ما دل عليه الطريق الآخر الذي عرّف به آدم مراد الله تعالى أي قلناله أسكن البقعة التي تسمونها أنتم اليوم بالجنة، والحاصل أن الأظهر أن الجنة التي أسكنها آدم هي الجنة المعدودة دارا لجزء المحسنين .

ومعنى الأكل من الجنة من ثمرها لأن الجنة تستلزم ثمارا وهي مما يقصد بالأكل ولذلك تجعل (من) تبعية بتزليل بعض ما يحويه المكان منزلة بعض لذلك المكان . ويجوز أن تكون (من) ابتدائية إشارة إلى أن الأكل المأذون فيه أكل ما تثمره تلك الجنة كقولك هذا الثمر من خير .

والرغد وصف لموصوف دل عليه السياق أى كلاً رغداً، والرغد الهنيء الذى لا عناء فيه ولا تفتير وقوله «حيث شئتما» ظرف مكان أى من أى مواضع أردتُما الأكل منها، ولما كانت مشيئتهما لا تنحصر بمواضع استفيد العموم فى الإذن بطريق اللزوم، وفى جعل الأكل من الثمر من أحوال آدم وزوجه حين إنشائها تنبيه على أن الله جعل الاقتنيات جبلة للإنسان لا تدوم حياته إلا به .

وقوله « ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين » يعنى به ولا تأكلا من الشجرة لأن قربانها إنما هو لقصد الأكل منها فاللهى عن القربان أبلغ من النهى عن الأكل لأن القرب من الشيء ينشئ داعية وميلا إليه فى الحديث « من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه » وقال ابن العربى سمعتُ الشاشى فى مجلس النظر يقول « إذا قيل لا تقرب » (بفتح الراء) كان معناه لا تلبس بالفعل، وإذا قيل بضم الراء كان معناه لا تدن منه اه . وهو غريب فإن قُرب وقُرب نحو كرم وسمع بمعنى دنا، فسواء ضممت الراء أو فتحتها فى المضارع فالمراد النهى عن الدنو إلا أن الدنو بعضه مجازى وهو التلبس وبعضه حقيقى ولا يكون للمجازى وزن خاص فى الأفعال وإلا لصار من المشترك لا من الحقيقة والمجاز، اللهم إلا أن يكون الاستعمال خص المجازى ببعض التصاريف فتكون تلك الزنة قرينة لفظية للمجاز وذلك حسن وهو من محاسن فروق استعمال الألفاظ المترادفة فى اللغة العربية مثل تخصيص بعد مكسور العين بالانقطاع التام وبعد مضموم العين بالتنجى عن المكان ولذلك خص الدعاء بالمكسور فى قولهم للمسافر لا تبعده، قالت فاطمة بنت الأحجم الخزاعية :

إِخْوَتِي لَا تَبْعَدُوا أَبَدًا وَبَلَىٰ وَاللَّهِ قَدْ بَعَدُوا

وفى تعليق النهى بقربان الشجرة إشارة إلى منزع سد الذرائع وهو أصل من أصول مذهب مالك رحمه الله وفيه تفصيل مقرر فى أصول الفقه .

والإشارة « بهذه » إلى شجرة مرثية لآدم وزوجه والمراد شجرة من نوعها أو كانت شجرةً وحيدة فى الجنة . وقد اختلف أهل القصص فى تمييز نوع هذه الشجرة فعن على وابن مسعود وسعيد بن جبير والسدى أنها الكرمة، وعن ابن عباس والحسن وجهور المفسرين أنها الحنطة، وعن قتادة وابن جريج ونسبه ابن جريج إلى جمع من الصحابة أنها شجرة التين . ووقع فى سفر التكوين من التوراة إيهامها وهجر عنها بشجرة معرفة الخير والشر .

وقوله « فتكونا من الظالمين » أى من المعتدين وأشهر معانى الظلم فى استعمال العرب هو الاعتداء، والاعتداء إما اعتداء على نهى الناهى إن كان المقصود من النهى الجزم بالترك وإما اعتداء على النفس والفضيلة إن كان المقصود من النهى عن الأكل من الشجرة بقاء فضيلة التنمُّ لآدم فى الجنة، فعلى الأول الظلم لأنفسهما بارتكاب غضب الله وعقابه وعلى الثانى الظلم لأنفسهما مجرمانها من دوام الكرامة .

﴿ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقَلْنَا اهْبُطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾ 36

الفاء عاطفة على قوله « ولا تقربا » وحقها إفادة التعقيب فيكون التعقيب عرفيا لأن وقوع الإزلال كان بعد مضي مدة هى بالنسبة للمدة المرادة من سكنى الجنة كالأمد القليل . والأحسن جعل الفاء للتفريع مجردة عن التعقيب .

والإزلال جعل الغير زالاً أى قائماً به الزلل وهو كالزلق أن تسير الرجلان على الأرض بدون اختيار لارتحاء الأرض بطين ونحوه ، أى ذاهبة رجلاه بدون إرادة وهو مجاز مشهور فى صدور الخطيئة والغلط الضر ومنه سمي العصيان ونحوه الزلل .

والضمير فى قوله « عنها » يجوز أن يعود إلى الشجرة لأنها أقرب ولتين سبب الزلة وسبب الخروج من الجنة إذ لو لم يجعل الضمير عائداً إلى الشجرة لخلت القصة عن ذكر سبب الخروج . و (عن) فى أصل معناها أى أزلهما إزلالا ناشئا عن الشجرة أى عن الأكل منها ، وتقدير المضاف دل عليه قوله « ولا تقربا هذه الشجرة » ، وليست (عن) للسببية ومن ذكر السببية أراد حاصل المعنى كما قال أبو عبيدة فى قوله تعالى « وما ينطق عن الهوى » أن معناه وما ينطق بالهوى فقال الرضى : الأولى أن (عن) بمعناها وأن الجار والمجرور صفة لمصدر محذوف أى نطقاً صادراً عن الهوى . ويجوز كون الضمير للجنة وتكون (عن) على ظاهرها والإزلال مجازاً فى الإخراج بكره والمراد منه الهبوط من الجنة مكرهين كمن يزل عن موقفه فيسقط كقوله : « وكم منزل لولاى طِحتَ » .

وقوله « فأخرجهما مما كانا فيه » تفريع عن الإزلال بناء على أن الضمير للشجرة ،

والمراد من الوصول وصلته التعظيم، كقولهم قد كان ما كان ، فإن جعلت الضمير في قوله رعبها « عائداً إلى الجنة كان هذا التفريع تفريع المفصل عن الجمل وكانت الفاء للترتيب الذكري المجرد كما في قوله تعالى « وكم من قرية أهلكناها فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون » وقوله « كذّبت قبلهم قوم نوح فكذبوا عبدنا وقالوا مجنون وازدجر » .

أما دلالة الوصول عن التعظيم فهي هي .

وقرأ حمزة فأزالها بألف بعد الزاي وهو من الإزالة بمعنى الإبعاد، وعلى هذه القراءة يتمين أن يكون ضمير عنها عائداً إلى الجنة لا إلى الشجرة . وقد نبه عليه بخصوصه مع العلم بأن من خرج من الجنة فقد خرج مما كان فيه إحضاراً لهذه الخسارة العظيمة في ذهن السامعين حتى لا تكون استفادتها بدلالة الالتزام خاصة فإنها دلالة قد تخفى فكانت إعادته في هذه الصلة بمرادفه كإعادته بلفظه في قوله تعالى « فغشّهم من اليمِّ ما غشّهم » .

وتفيد الآية إثارة الحسرة في نفوس بني آدم على ما أصاب آدم من جراء عدم امتثاله لوصاية الله تعالى وموعظة تنبهه بوجود الوقوف عند الأمر والنهي والترغيب في السعي إلى ما يعيدهم إلى هذه الجنة التي كانت لأبيهم وتربية العداوة بينهم وبين الشيطان وجنده إذ كان سبباً في جر هذه المصيبة لأبيهم حتى يكونوا أبدأً ثاراً لأبيهم مُعادين للشيطان ووسوسته مسيئين الظنون بإعرائه كما أشار إليه قوله تعالى « يا بني آدم لا يفتننكم الشيطان كما أخرج أبويكم من الجنة » وقوله هنا « بعضكم لبعض عدو » . وهذا أصل عظيم في تربية العامة ولأجله كان قادة الأمم يذكرون لهم سوابق عداوات منافسيهم ومن غلبهم في الحروب ليكون ذلك باعثاً على أخذ الثأر .

وعطف « وقلنا اهبطوا » بالواو دون الفاء لأنه ليس بمنفرد عن الإخراج بل هو متقدم عليه ولكن ذكر الإخراج قبل هذا لمناسبة سياق ما فعله الشيطان وغروره بآدم فلذلك قدم قوله، فأخرجهما، إثر قوله « فأزلهما الشيطان » . ووجه جمع الضمير في اهبطوا قيل لأن هبوط آدم وحواء اقتضى أن لا يوجد نسلهما في الجنة فكان إهابطهما إهابطاً لنسلهما ، وقيل الخطاب لهما ولا إبليس وهو وإن أهبط عند إيايته السجود كما أفاده قوله تعالى في سورة الأعراف « قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك أن تتكبر فيها فأخرج إناك من الصاغرين - إلى قوله - قال أخرج منها

مذءوماً مدحوراً - إلى قوله - ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة « فهذا إهباط ثان فيه تحجير دخول الجنة عليه والإهباط الأول كان إهباطاً منع من الكرامة مع تمكينه من الدخول للوسوسة وكلا الوجهين بعيد ، فالذى أراه أن جمع الضمير مراد به التثنية لكرامية توالى التثنيات بالإظهار والإضمار من قوله « وكلاً منها رغداً » والعرب يستقلون ذلك قال امرؤ القيس :

وقوفاً بها صحبى على مطيهم يقولون لا تهلك أسى وتجمل
وإنما له صاحبان لقوله « قفا نيك » إلخ وقال تعالى « فقد صغت قلوبكما » وسيأتى في سورة التحريم .

وقوله لبعضكم لبعض عدو، يحتمل أن يراد بالبعض البعض الأنواع وهو عداوة الإنس والجن إن كان الضمير في اهبطوا لآدم وزوجه وإبليس، ويحتمل أن يراد عداوة بعض أفراد نوع البشر، إن كان ضمير اهبطوا الآدم وحواء فيكون ذلك إعلاما لهما بأثر من آثار عملهما يورث في بينهما، ولذلك مبدأ ظهور آثار الاختلال في تكوين خلقتهما بأن كان عصيانهما يورث في أنفسهما وأنفس ذريتهما داعية التغيرير والحيلة على حد قوله تعالى « إن من أزواجكم وأولادكم عدوا لكم » فإن الأخلاق تورث وكيف لا وهى مما يمدى بكثرة الملابس والمصاحبة وقد قال أبو تمام :

* لأعديتنى بالحلم إن العلاتعدى *

ووجه المناسبة بين هذا الأثر وبين منشئه الذى هو الأكل من الشجرة أن الأكل من الشجرة كان مخالفة لأمر الله تعالى ورفضاً له وسوء الظن بالفائدة منه دعا لمخالفته الطمع والحرص على جلب نفع لأنفسهما، وهو الخلود فى الجنة والاستئثار بخيراتهما مع سوء الظن بالذى نهاهما عن الأكل منها وإعلامه لهما بأنهما إن أكلتا منها ظلما أنفسهما لقول إبليس لهما « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » فكذلك كانت عداوة أفراد البشر مع ما جبلوا عليه من الألفة والأنس والاتحاد منشؤها رفض تلك الألفة والاتحاد لأجل جلب النفع للنفس وإهال منفعة الغير، فلا جرم كان بين ذلك الحاضر الذى بهما على الأكل من الشجرة وبين أثره الذى بقى فى نفوسهما والذى سيورثونه نسلهما فيخلق النسل مركبة عقولهم على التخلق بذلك الخلق الذى طرأ على عقل

أبويهما ، ولا شك أن ذلك الخلق الراجع لإيثار النفس بالخير وسوء الظن بالغير هو منبع العداوات كلها لأن الواحد لا يعادى الآخر إلا لاعتقاد مزاحمة في منفعة أو لسوء ظن به في مضرة . وفي هذا إشارة إلى مسألة أخلاقية وهي أن أصل الأخلاق حسنها وقيحها هو الخواطر الخيرة والشريرة ثم ينقلب الخاطر إذا ترتب عليه فعل فيصير خلقا وإذا قاومه صاحبه ولم يفعل صارت تلك المقاومة سببا في اضطلال ذلك الخاطر ، ولذلك حذرت الشريعة من الهم بالمعاصي وكان جزاء ترك فعل ما يهيم به منها حسنة وأمرت بخواطر الخير فكان جزاء مجرد الهم بالحسنة حسنة ولو لم يعملها وكان العمل بذلك الهم عشر حسنات كما ورد في الحديث الصحيح « مَنْ هَمَّ بِحَسَنَةٍ فَلَمْ يَعْمَلْهَا كَتَبَهَا اللَّهُ عِنْدَهُ حَسَنَةً كَامِلَةً - ثُمَّ قَالَ - وَمَنْ هَمَّ بِسَيِّئَةٍ فَعَمَلَهَا كُتِبَتْ لَهُ سَيِّئَةٌ وَاحِدَةٌ » وجعل العفو عن حديث النفس منة من الله تعالى ومغفرة في حديث « إن الله تجاوز عن أمتي فيما حدثت به نقوسها » .

إن الله تعالى خلق الإنسان خيرا سالما من الشرور والخواطر الشريرة على صفة ملكية وهو معنى « لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم » ثم جعله أطوارا فأولها طور تعليمه النطق ووضع الأسماء للمسميات لأن ذلك مبدأ المعرفة وبه يكون التعليم أى يعلم بعض أفرادها بعضا ما علمه وجهله الآخر فكان إلهامه اللغة مبدأ حركة الفكر الإنساني وهو مبدأ صالح للخير ومعين عليه لأن به علم الناس بعضهم بعضا ولذلك ترى الصبي يرى الشيء فيسرع إلى قرئانه يُناديهم ليروه معه حرصاً على إفاذتهم فكان الإنسان معلماً بالطبع وكان ذلك معينا على خيريته إلا أنه صالح أيضا لاستعمال النطق في التويه والكذب ؛ ثم إن الله تعالى لما نهاه عن أمر كلفه بما في استطاعته أن يمتثل وأن يخالفه فتلك الاستطاعة مبدأ حركة نفسه في الحرص والاستئثار فكان خلق الله تعالى إياه على تلك الاستطاعة مبدأ طور جديد هو المشار إليه بقوله « ثم ردّدناه أسفل سافلين » ، ثم هداه بواسطة الشرائع فصار باتباعها يبلغ إلى مراتب الملائكة ويرجع إلى تقويمه الأول وذلك معنى قوله « إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات » وقد أشير إلى هذا الطور الأخير بقوله فيما يأتي « فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي » الآية .

وجملة « بعضكم لبعض عدو » إما مستأنفة استثنافا ابتدائيا وإما جملة حال من ضمير « اهبطوا » وهي اسمية خلت من الواو ، وفي اعتبار الجملة الاسمية الخالية من الواو حالا

خلاف بين أئمة العربية منع ذلك الفراء والزخشرى وأجازه ابن مالك وجماعة . والحق عندي أن الجملة الحالية تستغنى بالضمير عن الواو وبالواو عن الضمير فإذا كانت في معنى الصفة لصاحبها اشتملت على ضميره أو ضمير سببیه فاستغنت عن الواو نحو الآية ونحو جاء زيد يده على رأسه أو أبوه يرافقه ، وإلا وجبت الواو إذ لا رابط حينئذ غيرها نحو جاء زيد والشمس طالعة وقول تأبط شرا :

نَخَالَطُ سَهْلَ الْأَرْضِ لَمْ يَكْدَحِ الصَّفَاً بِهِ كَدْحَةٌ وَالْمَوْتُ خَزِيَانُ يَنْظُرُ

وقوله « ولكم في الأرض مستقر » ضميره راجع إلى ما رجع إليه ضمير « اهبطوا » على التقادير كلها . والحين الوقت والمراد به وقت انقراض النوع الإنساني والشيطاني بانقراض العالم ، ويحتمل أن يكون المراد من ضمير لكم التوزيع أي ولكل واحد منكم في الأرض مستقر وممتع إلى حين . وإنما كان ذلك متاعاً لأن الحياة أمر مرغوب لسائر البشر على أن الحياة لا تخلو من لذات وتمتع بما وهبنا الله من الملائمات . هذا إن أريد بالخبر المجموع أي لجميعكم وإن أريد به التوزيع فالحين هو وقت موت كل فرد على حد قولك للجيش « هذه الأفراس لكم » أي لكل واحد منكم فرس .

﴿ فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ وَهُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ 37

جاء بالفاء إيذاناً بمبادرة آدم بطلب العفو .

والتلقى استقبال إكرام ومسرة قال تعالى « وتلقاهم الملائكة » ووجه دلالاته على ذلك أنه صيغة تفعل من لقيه وهي دالة على التكلف لحصوله وتطلبه وإنما يتكلف ويتطلب لقاء الأمر المحبوب بخلاف لاقى فلا يدل على كون الملقى محبوباً بل تقول لاقى العدو واللقاء الحضور نحو الغير بقصد أو بغير قصد وفي خير أوشر : قال تعالى « يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم الذين كفروا زحفاً » الآية فالتعبير بتلقى هنا مؤذن بأن الكلمات التي أخذها آدم كلمات نافعة له فعلم أنها ليست كلمات زجر وتوبيخ بل كلمات عفو ومغفرة ورضى وهي إما كلمات لقيها آدم من قبل الله تعالى ليقولها طالباً المغفرة وإما كلمات إعلام من الله إياه بأنه عفا عنه بعد أن أهبطه من الجنة اكتفاءً بذلك في العقوبة، ومما يدل على أنها كلمات عفو عطف فتاب عليه بالفاء إذ لو كانت كلمات توبيخ لم يصح التسبب، وتلقى آدم للكلمات إما بطريق الوحي

أو الإلهام ولهم في تعيين هذه الكلمات روايات أعرضنا عنها لقلة جدوى الاشتغال بذلك، فقد قال آدم الكلمات فتيب عليه فلنهتم نحن بما ينفعنا من الكلام الصالح والفعل الصالح . ولم تذكر توبة حواء هنا مع أنها مذكورة في مواضع أخرى نحو قوله «قال ربنا ظلمنا أنفسنا» لظهور أنها تتبعه في سائر أحواله وأنه أرشدها إلى ما أرشد إليه وإنما لم يذكر في هذه الآية لأن الكلام جرى على الابتداء بتكريم آدم وجعله في الأرض خليفة فكان الاعتناء بذكر تقيباته هو الغرض المقصود، وأصل معنى تاب رجع ونظيره تاب بالثالثة، ولما كانت التوبة رجوعاً من التائب إلى الطاعة ونبذاً للعصيان وكان قبولها رجوعاً من التوب إلى الرضى وحسن المعاملة وصف بذلك رجوع العاصي عن العصيان ورجوع المعصى عن العقاب فقالوا تاب فلان لفلان فتاب عليه لأنهم ضمنوا التائب معنى عطف ورضى باختلاف مفادى هذا الفعل باختلاف الحرف الذى يتعدى به وكان أصله مبنياً على المشاكلة .

والتوبة تتركب من علم وحال وعمل فالعلم هو معرفة الذنب والحال هو تألم النفس من ذلك الضرر ويسمى ندماً والعمل هو الترك للإثم وتدارك ما يمكن تداركه وهو المقصود من التوبة وأما الندم فهو الباعث على العمل ولذلك ورد في الحديث «الندم توبة» قاله الغزالي. قلت أى لأنه سببها ضرورة أنه لم يقصر لأن أحد الجزئين غير معرفة .

ثم التعبير بتاب عليه هنا مشعر بأن أكل آدم من الشجرة خطيئة إثم غير أن الخطيئة يومئذ لم يكن مرتباً عليها جزاء عقاب أخروي ولا نقص في الدين ولكنها أوجبت تأديباً عاجلاً لأن الإنسان يومئذ في طور كطور الصبا فلذلك لم يكن ارتكابها بقادح في نبوءة آدم على أنها لا يظهر أن تعد من الكبائر بل قضاها أن تكون من الصغائر إذ ليس فيها معنى يؤذن بقله اكتراث بالأمر ولا يترتب عليه فساد وفي عصمة الأنبياء من الصغائر خلاف بين أصحاب الأشعري وبين الماتريدي وهى في كتب الكلام، على أن نبوءة آدم فيما يظهر كانت بعد النزول إلى الأرض فلم تكن له عصمة قبل ذلك إذ العصمة عند النبوءة .

وعندى - وببضه مأخوذ من كلامهم - أن ذلك العالم لم يكن عالم تكليف بالمعنى المتعارف عند أهل الشرائع بل عالم تربية فقط فتكون خطيئة آدم ومعصيته مخالفة تأديبية ولذلك كان الجزاء عليها جارياً على طريقة العقوبات التأديبية بالحرمان مما جره إلى المعصية، فإطلاق المعصية والتوبة وظلم النفس على جميع ذلك هو بغير المعنى الشرعى المعروف بل هى معصية كبيرة

وتوبة بمعنى الندم والرجوع إلى التزام حسن السلوك، وتوبة الله عليه بمعنى الرضى لا بمعنى غفران الذنوب، وظلم النفس بمعنى التسبب في حرمانها من لذات كثيرة بسبب لذة قليلة فهو قد خالف ما كان ينبغي أن لا يخالفه ويدل لذلك قوله بعد ذلك «فإما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى - إلى قوله - خالدون» فإنه هو الذى بين به لهم أن المعصية بعد ذلك اليوم جزاؤها جهنم فأورد على بعض الحذاق من طلبة الدرس أنه إذا لم يكن العالم عالم تكليف فكيف كفر إبليس باعتراضه وامتناعه من السجود؟ فأجبت أنه دلالة ألوهية الله تعالى في ذلك العالم حاصلة بالمشاهدة حصولاً أقوى من كل دلالة زيادة على دلالة العقل لأن إبليس شاهد بالحس الدلائل على تفردته تعالى بالألوهية والخلق والتصرف المطلق وبعلمه وحكمته واتصافه بصفات الكمال كما حصل العلم بمثله للملائكة فكان اعتراضه على فعله والتغليط إنكاراً لمقتضى تلك الصفات فكان مخالفة لدلائل الإيمان فكفر به . وأما الأمر والنهى والطاعة والمعصية وجزاء ذلك فلا يتلقى إلا بالإخبارات الشرعية وهي لم تحصل يومئذ وإنما حصلت بقوله تعالى لهم «فمن تبع هداى» الآية فظهر الفرق . وقرأ الجمهور «آدم بالرفع» وكلمات بالنصب، وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع كلمات على تأويل تلقى بمعنى بلغت كلمات فيكون التلقى مجازاً عن البلوغ بعلاقة السببية . وقوله «إنه هو التواب الرحيم» تذييل وتعليل للجملة السابقة وهي فتاب عليه لأنه يفيد مفادها مع زيادة التعميم والتذليل من الاطتاب كما تقرر في علم المعانى . ومعنى المبالغة في التواب أنه الكثير القبول للتوبة أى لكثرة التائبين فهو مثال مبالغة من تاب المتعدى بعلى الذى هو بمعنى قبول التوبة إيذان بأن ذلك لا يخص تائباً دون آخر وهو تذييل لقوله «فتلقى آدم من ربه» المؤذن بتقدير تاب آدم فتاب الله عليه على جعل التواب بمعنى اللهم لعباده الكثيرين أن يتوبوا فإن أمثلة المبالغة قد تجيء من غير التكاثر فالتواب هنا معناه اللهم التوبة وهو كناية عن قبول توبة التائب .

وتعقيبه بالرحيم لأن الرحيم جار مجرى العلة للتواب إذ قبوله التوبة عن عباده ضرب من الرحمة بهم وإلا لكانت التوبة لا تقتضى إلا نفع التائب نفسه بعدم العود للذنب حتى ترتب عليه الآثام . وأما الإثم المترتب فكان من العدل أن يتحقق عقابه لكن الرحمة سبقت العدل هنا بوعد من الله .

﴿ قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ
فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ³⁸ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ
أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴾ ³⁹

كررت جملة قلنا اهبطوا فاحتمل تكريرها أن يكون لأجل ربط النظم في الآية القرآنية من غير أن تكون دالة على تكرير معناها في الكلام الذي خوطب به آدم فيكون هذا التكرير لمجرد اتصال ما تعلق بمدلول وقلنا اهبطوا وذلك قوله «بعضكم لبعض عدو» وقوله «فإما يأتينكم مني هدى» إذ قد فصل بين هذين المتعلقين ما اعترض بينهما من قوله «فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم» فإنه لو عقب ذلك بقوله «فإما يأتينكم مني هدى» لم يرتبط كمال الارتباط وتوهم السامع أنه خطاب للمؤمنين على عادة القرآن في التفتين فلدفع ذلك أعيد قوله «قلنا اهبطوا» فهو قول واحد كرر مرتين لربط الكلام ولذلك لم يعطف قلنا لأن بينهما شبه كمال الاتصال لتنزل قوله «قلنا اهبطوا منها جميعا» من قوله «وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو» منزلة التوكيد اللفظي ثم بنى عليه قوله «فإما يأتينكم مني هدى» الآية وهو مغاير لما بنى على قوله «وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو» ليحصل شيء من تجدد فائدة في الكلام لكي لا يكون إعادة اهبطوا مجرد توكيد وبسمى هذا الأسلوب في علم البديع بالترديد نحو قوله تعالى «لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يمدحوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب» وإفادته التأكيد حاصله بمجرد إعادة اللفظ^(١). وقيل هو أمر ثان بالهبوط بأن اهبط آدم من الجنة إلى السماء الدنيا بالأمر الأول ثم اهبط من السماء الدنيا إلى الأرض فتكون إعادة قلنا اهبطوا للتنبية على اختلاف زمن القولين والهبوط وهو تأويل يفيد أن المراحل والمسافات لا عبرة بها عند المسافر ولأن ضمير منها المتعين للعود إلى الجنة لتنسق الضمائر في قوله «وكلامها

(١) أردت بهذا أن أنبه على أن ما وقع في الكشاف أن اهبطوا الثاني تأكيد أراد به ما يقارب التأكد وهو أنه يحصل من مجرد إعادة اللفظ تقرير لمدلوله في الذهن وإن لم يكن المقصود من ذكره التأكد وعليه فالفصل ليس لكمال الاتصال كما توهمه الشيخ عبد الحكيم عند قول البيضاوي كرر للتأكيد.

رغدا» وقوله « فأزلهما الشيطان عنها » مانع من أن يكون المراد اهبطوا من السماء جميعا إذ لم يسبق معاد للسماء فالوجه عندي على تقدير-أن تكون إعادة اهبطوا الثاني لغير ربط نظم الكلام أن تكون لحكاية أمر ثان لآدم بالهبوط كيلا يظن أن توبة الله عليه ورضاه عنه عند مبادرته بالتوبة عقب الأمر بالهبوط قد أوجبت العفو عنه من الهبوط من الجنة فأعاد له الأمر بالهبوط بعد قبول توبته ليعلم أن ذلك كائن لا محالة لأنه مراد الله تعالى وطور من الأطوار التي أَرادها الله تعالى من جملة خليفة في الأرض وهو ما أخبر به الملائكة، وفيه إشارة أخرى وهي أن العفو يكون من التائب في الزواجر والعقوبات . وأما تحقيق آثار المخالفة وهو العقوبة التأديبية فإن العفو عنها فساد في العالم لأن الفاعل للمخالفة إذا لم ير أثر فعله لم يتأدب في المستقبل فالتسامح معه في ذلك تقويت لمقتضى الحكمة، فإن الصبي إذا لوث موضعا وغضب عليه مربيه ثم تاب فعفا عنه فالعفو يتعلق بالعقاب وأما تكليفه بأن يزيل بيده التلوث الذي لوث به الموضع فذلك لا يحسن التسامح فيه ولذا لما تاب الله على آدم رضى عنه ولم يؤاخذه بعقوبة ولا بزاجر في الدنيا ولكنه لم يصفح عنه في تحقق أثر مخالفته وهو الهبوط من الجنة ليرى أثر حرصه وسوء ظنه، هكذا ينبغي أن يكون التوجيه إذا كان المراد من اهبطوا الثاني حكاية أمر ثان بالهبوط خوطب به آدم .

«وجميعاً حال . وجميع اسم له جتمعين مثل لفظ (جمع) فلذلك الترموافيه حالة واحدة وليس هو في الأصل وصفاً وإلا لقالوا جاءوا جميعين لأن فعلاً بمعنى فاعل يطابق موصوفه وقد تأولوا قول امرئ القيس * فلو أنها نفس تموت جميعة * بأن التاء فيه للمبالغة والمعنى اهبطوا مجتمعين في الهبوط متقارنين فيه لأيهما استويا في اقتراف سبب الهبوط .

وقوله « فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي » شرط على شرط لأن إما شرط مركب من إن الشرطية ، وصا الزائدة دالة على تأكيد التعليق لأن إن بمجرد دالة على الشرط فلم يكن دخول ما الزائدة عليها كدخولها على (متى) و(أي) و(أين) و(أيان) و(ما) و(من) و(مهما) على القول بأن أصلها ماما لأن تلك كانت زيادتها لجمعها مفيدة معنى الشرط فإن هذه الكلمات لم توضع له بخلاف (إن) وقد التزمت العرب تأكيد فعل الشرط مع إما بنون التوكيد لزيادة توكيد التعليق بدخول علامته على أدواته وعلى فعله فهو تأكيد لا يفيد تحقيق حصول الجواب لأنه مناف للتعليق ، ولذلك لم يؤكّد جواب الشرط بالنون بل يفيد تحقيق الربط أي إن كون

حصول الجواب متوقفاً على حصول الشرط أمر محقق لا محالة فإن التعليق ما هو إلا خبر من الأخبار، إذ حاصله الإخبار بتوقف حصول الجزاء على حصول الشرط فلا جرم كان كثيره من الأخبار قابلاً للتوكيد وقلماً خلا فعل الشرط مع إما عن نون التوكيد كقول الأعشى :

إما تريننا حُفَاةً لا نعال لنا إنا كذلك ما نمحنى وننتمل

وهو غير حسن عند سيبويه والفارسي، وقال المبرد والزجاج هو ممنوع لجعلا خلو الفعل عنه ضرورة .

وقوله « فمن تبع هداى » من شرطية بدليل دخول الفاء في جوابها فلا خوف عليهم لأن الفاء وإن دخلت في خبر الموصول كثيراً فذلك على معاملته معاملة الشرط فلتحمل هنا على الشرطية اختصاراً للمسافة .

وأظهر لفظ الهدى في قوله « هُداى » وهو عين الهدى في قوله « منى هدى » فكان المقام للضمير الرابط للشرطية الثانية بالأولى لكنه أظهر اهتماماً بالهدى ليزيد رسوخاً في أذهان المخاطبين على حد « كما أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول » ولتكون هاته الجملة مستقلة بنفسها لا تشتمل على عائد يحتاج إلى ذكر معاد حتى يتأتى تسييرها مسير المثل أو النصيحة فتلاحظ فتحفظ وتذكرها النفوس لتهدب وترتاض كما أظهر في قوله « وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً » لتسير هذه الجملة الأخيرة مسير المثل ومنه قول بشار :

إذا بلغ رأى المشورة فاستعن
برأى نصيح أو نصيحة حازم
ولا تجعل الشورى عليك غصاصةً
مكان الخوافى قوةً للقوام
وأذن إلى الشورى المسدد رأيه
ولا تشهد الشورى امرأ غير كاتم

فكرر الشورى ثلاث مرات في البيتين الثاني والثالث ليكون كل نصف سائراً مسير المثل وبهذا يظهر وجه تعريف الهدى الثاني بالإضافة لضمير الجلالة دون آل مع أنها الأصل في وضع الظاهر موضع الضمير الواقع معاد لثلاث يفوت هاته الجملة المستقلة شيء أضمته الجملة الأولى إذ الجملة الأولى تضمنت وصف الهدى بأنه آت من الله والإضافة في الجملة الثانية تفيد هذا المقاد .

والإتيان^(١) في قوله تعالى « فإما يأتينكم » بحرف الشرط الدال على عدم الجزم بوقوع الشرط إيدان ببقية من عتاب على عدم امتثال الهدى الأول وتعريض بأن محاولة هديكم في المستقبل لا جدوى لها كما يقول السيد لمبده إذا لم يعمل بما أوصاه به فغضب عليه ثم اعتذر له فرضى عنه: إن أوصيتك يوماً آخر بشيء فلا تمُدّ لمثل فعلتك، يعرض له بأن تعلق الغرض بوصيته في المستقبل أمر مشكوك فيه إذ لعله قليل الجدوى، وهذا وجه بليغ فات صاحب الكشاف حجبه عنه توجيهه تكلفه لإرغام الآية على أن تكون دليلاً لقول المعتزلة بعدم وجوب بعثة الرسل للاستغناء عنها بهدى العقل في الإيمان بالله مع كون هدى الله تعالى الناس واجباً عندهم وذلك التكلف كثير في كتابه وهو لا يليق برسوخ قدمه في العلم، فكان تقريره هذا كالاعتذار عن القول بعدم وجوب بعثة الرسل على أن الهدى لا يختص بالإيمان الذي يعنى فيه العقل عن الرسالة عندهم بل معظمه هدى التكليف وكثير منها لا يقبل للعقل بإدراكه، وهو على أصولهم أيضاً واجب على الله إبلاغه للناس فيبقى الإشكال على الإتيان بحرف الشك هنا بحاله فلذلك كانت الآية أسعد بمذهبتنا أيها الأشاعرة من عدم وجوب الهدى كله على الله تعالى لو شئنا أن نستدل بها على ذلك كما فعل البيضاوى ولكننا لا نراها واردة لأجله.

وقوله « فإما يأتينكم مني هدى » الآية هو في معنى العهد أخذه الله على آدم فلزم ذريته أن يتبعوا كل هدى يأتيهم من الله وأن من أعرض عن هدى يأتي من الله فقد استوجب العذاب

(١) اعلم أن أصل تكرير الكلمة أو الجملة في الكلام أن يكون مكروهاً لما يورثه التكرير من سماجة السامع، لأن المقصود من الكلام تجدد المعاني غير أن تلك الكراهة متفاوتة، فتكرير المفردات لا مندوحة عنه، فكان اختلاف الإخبار عنها والأوصاف دافعا لكراهة تكريرها، ولذلك لا يعد تكريرها عيباً إلا إذا كثر في كلام غير طويل نحو:

لا أرى الموتَ يَسْبِقُ الموتَ شيءٌ نَعَصَ الموتُ ذَا الغنى والفقيرِ

ولذلك عدت كثرة التكرير منافية للفصاحة. وأما تكرير الجمل في الكلام القريب فأصله السماجة إلا إذا حصل من التكرير سكتة بلاغية فيجئذ يقابل النشاط الحاصل من التكرير أو التأثر والانزعاج تلك السماجة فيدحضها وذلك كتكرير التهويل في « قرباً مربوط النعامه مني » وتكرير التطريف في إعادة اسم المحبوب فيقصد التكملة تجديد ذلك التأثر في السامع حيا فيه أو نكابة وذلك تابع لحالة السامعين في ذلك المقام بحيث لا يسأمون من التكرير لأنهم يتطلبونه ويحمدونه لما يتجدد لهم عنده من الانفعال الحسن.

فشمل جميع الشرائع الإلهية المخاطب بها طوائف الناس لوقوع هدى نكرة في سياق الشرط وهو من صيغ العموم ، وأولى الهدى وأجدره بوجوب اتباعه الهدى الذى أتى من الله لسائر البشر وهو دين الإسلام الذى خوطب به جميع بنى آدم وبذلك تهيأ الموقع لقوله، والذين كفروا الخ فالله أخذ العهد من لدن آدم على اتباع الهدى العام كقوله «وإذ أخذ الله ميثاق النبيئين لما آتيناكم من كتاب وحكمة» الآية وهذه الآية تدل على أن الله لا يؤاخذ البشر بما يقترفونه من الضلال إلا بعد أن يرسل إليهم من يهديهم فأما في تفاصيل الشرائع فلا شك في ذلك ولا اختلاف وأما في توحيد الله تعالى وما يقتضيه من صفات الكمال فيجبرى على الخلاف بين علمائنا في مؤاخذه أهل الفترة على الإشراف ، ولعل الآية تدل على أن الهدى الآتى من عند الله في ذلك قد حصل من عهد آدم ونوح وعرفه البشر كلهم فيكون خطاباً ثابتاً لا يسع البشر ادعاء جهله وهو أحد قولين عن الأشعري، وقيل لا، وعند المعتزلة والما تريدية أنه دليل على .

وقوله «فلا خوف عليهم» نفي للجنس الخوف . والخوف مرفوع في قراءة الجمهور وقرأه يعقوب مبنياً على الفتح وها وجهان في اسم لا النافية للجنس وقد روى بالوجهين قول المرأة الرابعة من نساء حديث أم زرع « زوجي كليل تهامه لا حر ولا قر ولا مخافة ولا سامه » . وبناء الاسم على الفتح نص في نفي الجنس ورفع محتمل لنفي الجنس ولنفي فرد واحد ، ولذلك فإذا انتفى اللبس استوى الوجهان كما هنا إذ القرينة ظاهرة في نفي الجنس .

وقوله « والذين كفروا وكذبوا بآياتنا » محتمل أنه من جملة ما قيل لآدم فأكمال ذكره هنا استيعاب لأقسام ذرية آدم وفيه تعريض بالمشركين من ذرية آدم وهو يعم من كذب بالمعجزات كلها ومن جملتها القرآن، عطف على من الشرطية في قوله، فمن تبع هداى الخ فهو من عطف جملة اسمية على جملة اسمية، وأتى بالجملة المعطوفة غير شرطية مع ما في الشرطية من قوة الربط والتنصيص على ترتب الجزاء على الشرط وعدم الانتكاس عنه لأن معنى الترتب والتسبب وعدم الانتكاس قد حصل بطرق أخرى فحصل معنى الشرط من مفهوم قوله « فمن تبع هداى فلا خوف عليهم » فإنه بشارة يؤذن مفهومها بندارة من لم يتبعه فهو خائف حزين فيترقب السامع ما يبين هذا الخوف والحزن فيحصل ذلك بقوله « والذين كفروا وكذبوا » الآية . وأما معنى التسبب فقد حصل من تعليق الخبر على الموصول وصلته الموصى إلى وجه بناء الخبر وعلته على أحد التفسيرين في الإيماء إلى وجه بناء الخبر ، وأما عدم الانتكاس

فقد اقتضاه الإخبار عنهم بأصحاب النار المقتضى للملازمة ثم التصريح بقوله «هم فيها خالدون» .
ويحتمل أنه تذييل ذيلت به قصة آدم لمناسبة ذكر المهتدين وليس من القول له، والمقصود
من هذا التذييل تهديد المشركين والعود إلى عرض قوله تعالى «يا أيها الناس اعبدوا ربكم»
وقوله «كيف تكفرون بالله» فتكون الواو في قوله «والذين كفروا» اعتراضية والمراد
بالذين كفروا الذين أنكروا الخالق وأنكروا أنبياءه وجحدوا عهده كما هو اصطلاح القرآن
والمعنى والذين كفروا بي وبهداي كما دلت عليه المقابلة .

والآيات جمع آية وهي الشيء الدال على أمر من شأنه أن يخفى، ولذلك قيل لأعلام الطريق
آيات لأنهم وضعوها للإرشاد إلى الطرق الخفية في الرمال ، وتسمى الحجة آية لأنها تظهر
الحق الخفي .

كما قال الحارث بن حازمة :

من لنا عنده من الخير آياتٌ ثلاثٌ في كلهن القضاء

يعنى ثلاث حجج على نصحتهم وحسن بلائهم في الحرب وعلى اتصالمهم بالملك عمرو بن هند.
وسمى الله الدلائل على وجوده وعلى وحدانيته وعلى إبطال عقيدة الشرك آيات ، فقال
«وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين» وقال «وهو الذي جعل لكم
النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون - إلى قوله - إن
في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون» وقال «وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن
بها» وسمى القرآن آية فقال «وقالوا لولا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله
- إلى قوله - أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم» في سورة العنكبوت .
وسمى أجزاء آيات فقال «وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات تعرف في وجوه الذين كفروا المنكر
يكادون يسطون بالذين يتلون عليهم آياتنا» وقال «المر تلك آيات الكتاب والذي أنزل إليك
من ربك الحق» لأن كل سورة من القرآن يعجز البشر عن الإتيان بمثلها كما قال تعالى
«فأتوا بسورة من مثله» ، فكان دالا على صدق الرسول فيما جاء به وكانت جملة آيات
لأن بها بعض المقدار المعجز ، ولم تسم أجزاء الكتب السماوية الأخرى آيات ، وأما ما ورد
في حديث الرجم أن ابن صوريا حين نشر التوراة وضع يده على آية الرجم فذلك على تشبيه
الجزء من التوراة بالجزء من القرآن وهو من تعبير راوى الحديث . وأصل الآية عند سيبويه

فَعَلَّةٌ بِالْتَحْرِيكِ أَيْبَةً أَوْ أَوِيَّةً عَلَى الْخِلَافِ فِي أَنَّهَا وَأَوِيَّةٌ أَوْ يَائِيَّةٌ مُشْتَقَّةٌ مِنْ أَىِ الْاسْتِفْهَامِيَّةِ أَوْ مِنْ أَوَىِ^(١) فَلَمَّا تَحْرَكْ حَرْفًا الْعَلَّةُ فِيهَا قَلْبٌ أَحَدُهُمَا وَقَلْبُ الْأَوَّلِ تَخْفِيفًا عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ لِأَنَّ قِيَاسَ اجْتِمَاعِ حَرْفِي عِلَّةٍ صَالِحِينَ لِلْإِعْلَالِ أَنْ يَعْلُ ثَانِيَهُمَا إِلَّا مَا قَلَّ مِنْ نَحْوِ آيَةِ وَقَايَةِ وَطَايَةِ وَثَائِيَةِ وَرَائِيَةِ^(٢) .

فالمراد بآياتنا هنا آيات القرآن أى وكذبوا بالقرآن أى بأنه وحى من عند الله . والباء فى قوله « وكذبوا بآياتنا » باء يكثر دخولها على متعلق مادة التكذيب مع أن التكذيب متمد بنفسه ولم أقف فى كلام أئمة اللغة على خصائص لحاقها بهذه المادة والصيغة فيحتمل أنها لتأكيد اللصوق للمبالغة فى التكذيب فتكون كالباء فى قوله تعالى « وامسحوا برؤوسكم » وقول النابغة :

* لك الخير أن وارت بك الأرضُ واحدا *

ويحتمل أن أصلها للسببية وأن الأصل أن يُقال كذَّب فلانا بنجبه ثم كثر ذلك فصار كذب به وكذَّب بمعنى واحد والأكثر أن يقال كذَّب فلانا ، وكذب بالخبر الفلانى ، فقوله « بآياتنا » يتنازعه فعلا كفروا وكذبوا . وقوله « هم فيها خالدون » بيان لمضمون قوله « أصحاب النار » فإن الصاحب هنا بمعنى الملازم ولذلك فصلت جملة فيها خالدون لتنزلها من الأولى منزلة البيان فيبينهما كمال الاتصال .

(١) وزن آية يقتضى أن يكون ألفها منقلبة عن أصل أو أن يكون هنالك أصل محذوف وألفها زائدة لأن حالتها الظاهرة لا تساعد على وزن صرفى ، ثم قيل إن أصلها مشتقة من أى الاستفهامية كما اشتق الكم من كم الخبرية واللوا من كلمة لو التى للتنى ، وقيل مشتقة من أوى . والحق أن المشتق منه آية غير معروف الأصل وإنما ذكروا هذه الاحتمالات على وجه التردد ثم قال سيبويه: وزنها فعلة أَيْبَةً ، أو أَوِيَّةً . وقال الفراء وزنها فعلة بسكون العين أَيْبَةً أو أَوِيَّةً وكان القياس حينئذ إدغام الياء فى الياء أو قلب الواو ياء وإدغامها، لكنهم لما رأوا الحذف أخف عدلوا عن الإدغام لأن إدغام حرف علة لا يخلو من ثقل ولتلاشبهه بأية مؤنث أى نحو آية سنة . وقال الكسائى أصله آيية بوزن فاعلة فقلبت الياء الأولى همزة لوقوعها إثر ألف فاعل ثم حذفت الهمزة . وفيها مذاهب أخر .

(٢) الطاية : السطح الذى يقام عليه . والطاية من الإبل: القطيع جمعه طايات وهو واوى . والثاية حجارة ترفع يجعلها الرعاة علامة على مواقعهم فى الليل إذا رجعوا

﴿ يَلْبِسِي إِسْرَائِيلَ أَذْكَرُوا نِعْمَتِي الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي
أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِلَيَّ فَارْهَبُونِ ﴾ 40

انتقال من موعظة المشركين إلى موعظة الكافرين من أهل الكتاب وبذلك تم موعظة الفرق المتقدم ذكرها، لأن فريق المنافقين لا يعمدون أن يكونوا من المشركين أو من أهل الكتاب اليهود، ووجه الخطاب هنا إلى بني إسرائيل وهم أشهر الأمم القديمة ذات الكتاب الشهير والشريعة الواسعة ، وذلك لأن هذا القرآن جاء يهدي للتي هي أقوم فكانت هاته السورة التي هي فسطاطه مشتملة على الغرض الذي جاء لأجله وقد جاء الوفاء بهذا الغرض على أبداع الأساليب وأكمل وجوه البلاغة فكانت فاتحتها في التنويه بشأن هذا الكتاب وآثار هديه وما يكتسب متبعوه من الفلاح دنيا وأخرى ، وبالتحذير من سوء مغبة من يُعرض عن هديه ويتنكب طريقه ، ووُصف في خلال ذلك أحوال الناس تجاه تلقى هذا الكتاب من مؤمن وكافر ومنافق ، بعد ذلك أُقبل على أصناف أولئك بالدعوة إلى المقصود ، وقد انحصر الأصناف الثلاثة من الناس المتلقين لهذا الكتاب بالنسبة لحالمهم تجاه الدعوة الإسلامية في صنفين لأنهم إما مشرك أو متدين أي كتابي، إذ قد اندرج صنف المنافقين في الصنف المتدين لأنهم من اليهود كما قدمناه . فدعا المشركين إلى عبادته تعالى بقوله « يَا أَيُّهَا النَّاسِ اعْبُدُوا رَبَّكُم » . فالناس إن كان المراد به المشركين كما هو اصطلاح القرآن غالبا كما تقدم فظاهر . وإن كان المراد به كل الناس فقوله « اعْبُدُوا رَبَّكُم » يختص بهم لا محالة إذ ليس المؤمنون بداخلين في ذلك، وذكَرهم بدلائل الصنعة وهي خلق أصولهم وبأصول نعم الحياة وهي خلق الأرض والسماء وإزالة الماء من السماء لإخراج الثمرات ، وعَجَّب من كفرهم مع ظهور دلائل إثبات الخالق من الحياة والموت ، وذكَرهم بنعمة عظيمة وهي نعمة تكريم أصلهم وتوثيقه على أبيهم ، كل ذلك اقتصار على القدر الثابت في فطرتهم إذ لم يكن لديهم من الأصول الدينية ما يُمكن أن يُجمل مرجعا في المحاورزة والمجادلة يقتنمون به ، وخطبهم في شأن إثبات صدق الرسول خلال ذلك؛ بالدليل الذي تُدرکه أذواقهم البلاغية فقال « وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ مِنَ الْآيَاتِ . وَلَمْ يَقْسِ ذَلِكَ كَلِمَةً حَقًّا أَقْبَلُ بِالْخَطَابِ هُنَا عَلَى الصَّنِفِ الثَّانِي وَهُمْ أَهْلُ الشَّرَائِعِ وَالْكِتَابِ وَخَصَّ مِنْ

بينهم بنى إسرائيل لأنهم أمثل أمة ذات كتاب مشهور في العالم كله وهم الأوحِدَاء بهذا الوصف من المتكلمين باللغة العربية الساكنين المدينة وما حولها ، وهم أيضا الذين ظهر منهم العناد والنواء لهذا الدين ، ومن أجل ذلك لم يدعُ اليهود إلى توحيد ولا اعتراف بالخالق لأنهم موحدون ولكنه دعاهم إلى تذكر نعم الله عليهم وإلى ما كانت تلاقيه أنبياءهم من مكذبهم ، ليدذكروا أن تلك سنة الله وليرجعوا على أنفسهم بمثل ما كانوا يؤنّبون به من كذب أنبياءهم وذكروا ببيانات رسلهم وأنبياءهم بنبي يأتي بعدهم .

وتوجيه الخطاب إليهم طريقة أخرى وهي أنه جادلهم بالأدلة الدينية العلمية وإثبات صدق الرسالة بما تعارفوه من أحوال الرسل ، ولم يرج لهم على إثبات الصدق بدلالة معجزة القرآن إذ لم يكونوا من فرسان هذا الميدان كما قدمناه في تفسير قوله تعالى « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما » فكان خطابهم هنا بالدلائل الدينية وبحجج الشريعة الموسوية ليكون دليل صدق الرسول في الاعتبار بحاله وأنه جاء على وفاق أحوال إخوانه المرسلين السابقين .

وقد أفاض القرآن في ذلك وتدرج فيه من درجة إلى آخرها بأسلوب بديع في مجادلة المخاطبين وأفاد فيه تعليم المسلمين حتى لا يفوتهم علماء بنى إسرائيل قال تعالى « أَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَةٌ أَنْ يَلْعَمَهُ عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ » فقد كان العلم يومئذ معرفة التشريع ومعرفة أخبار الأنبياء والأمم الماضية وأحوال العالمين العلوي والسفلي مع الوصايا الأدبية والمواعظ الأخلاقية ، فبذلك كان اليهود يفوقون العرب ومن أجله كانت العرب تسترشد في الشؤون وبه امتاز اليهود على العرب في بلادهم بالفكرة المدنية . وكان علم عامة اليهود في هذا الشأن ضعيفا وإنما انقردت بعلمه علماءهم وأجبارهم فجاء القرآن في هاته المجادلات معلما أيضا للمسلمين وملحقا لهم بعلماء بنى إسرائيل حتى تكون الدرجة العليا لهم لأنهم يضمون هذا العلم إلى علومهم اللسانية ونباهتهم الفكرية فتصبح عامة المسلمين مساوية في العلم لخاصة الإسرائيليين وهذا معنى عظيم من معاني تعميم التعليم والإلحاق في مسابقة التمدن .

وبه نكشف لكم حكمة من حكم تعرض القرآن لتقصص الأمم وأحوالهم فإن في ذلك مع العبرة تعليما اصطلاحيا . ولقد نعد هذا من معجزات القرآن وهو أنه شرح من أحوال بنى إسرائيل ما لا يعلمه إلا أبحارهم وخاصتهم مع حرصهم على كتابته والاستئثار به

خشية المزاحمة في الجاه والمنافع فجاء القرآن على لسان أبعد الناس عنهم وعن علمهم صادعا بما لا يعلمه غير خاصتهم فكانت هذه المعجزة للكاتبين قائمة مقام المعجزة البلاغية للأمين. وقد تقدم الإلمام بهذا في المقدمة السابعة . وقد روعت في هذا الانتقال مسايرة ترتيب كتب التوراة إذا عقب كتاب التكوين بكتاب الخروج أى وصف أحوال بنى إسرائيل في مدة فرعون ثم بعثة موسى وقد اقتصر مما في سفر التكوين على ذكر خلق آدم وإسكانه الأرض لأنه موضع العبرة وانتقل من ذلك إلى أحوال بنى إسرائيل لأن فيها عبراً جمّة لهم وللأمة .

فقوله « يا بنى إسرائيل » خطاب لدرية يعقوب وفي ذريته انحصر سائر الأمة اليهودية ، وقد خاطبهم بهذا الوصف دون أن يقول يا أيها اليهود لكونه هو اسم القبيلة أما اليهود فهو اسم النحلة والديانة ولأن من كان متبعاً دين اليهودية من غير بنى إسرائيل كحميز لم يعتد بهم لأنهم تبع لبنى إسرائيل فلو آمن بنو إسرائيل بالنبي صلى الله عليه وسلم لآمن أتباعهم لأن المقلد تبع لقلده. ولأن هذا الخطاب للتذكير بنعم أنهم الله بها على أسلافهم وكرامات أكرمهم بها فكان لندائهم بعنوان كونهم أبناء يعقوب وأعقابهم مزيد مناسبة لذلك ألا ترى أنه لما ذكروا بعنوان التدين بدين موسى ذكروا بوصف الذين هادوا في قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا » الآية كما سيأتى قريباً . وتوجيه الخطاب إلى جميع بنى إسرائيل يشمل علماءهم وعامتهم لأن ما حوطينوا به هومن التذكير بنعمة الله على أسلافهم وبعهد الله لهم . وكذلك نجد خطابهم في الأغراض التي يراد منها التسجيل على جميعهم يكون بنحو « يا أهل الكتاب » أو بوصف اليهود الذين هادوا أو بوصف النصارى ، فأما إذا كان الغرض التسجيل على علماءهم نجد القرآن يمتنعهم بوصف « الذين أوتوا الكتاب » أو « الذين آتيناهم الكتاب » . وقد يستغنى عن ذلك بكون الخبر المصروف مما يناسب علماءهم خاصة مثل قوله تعالى « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » . ونحو « ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً » - ونحو « ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وأتم تعلمون » « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » - الآية « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » « إن الذين يكتبون ما أنزلنا من بينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك

يلعنهم الله» - « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك » الآية .

فإذا جاء الخطاب بأسلوب شامل لعلمائهم وعامتهم صرف إلى كل طائفة من الطائفتين ما هو لائق بها .

وبنون مما ألحق بجمع المذكر السالم وليس منه لأنه دخله التوكسير بحذف لامه وزيادة همزة الوصل في أوله فحقه أن يجمع على أبناء .

وقد اختلف في أصل ابن فقييل هو مشتق من بنى أى فهو مصدر بمعنى المفعول كالخلق فأصله بنى أى مبنى لأن أباه بناء وكونه فحذفت لامه للتخفيف و عوض عنها همزة الوصل فيه مناسبة في معنى الاشتقاق إلا أن الحذف حينئذ على غير قياس لأن الياء لا موجب لحذفها إلا أن يتكاف له بأن الياء تحركت مع سكون ما قبلها فنقلت حركتها للسكان إجراء له مجرى عين الكلمة ثم لما انقلب ألفاعلى تلك القاعدة خيف التباسه بفعل بنى فحذفت اللام و عوض عنها همزة الوصل . وقيل أصله وأو على وزن بنو أو بنو بسكون النون أو بالتحريك فحذفت الواو كما حذفت من نظائره نحو أخ وأب وفي هذا الوجه بعد عن الاشتقاق وبعد عن نظائره لأن نظائره لما حذفت لاماتها لم تعوض عنها همزة الوصل .

وإسرائيل لقب يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم عليهم السلام قال ابن عباس معناه عبد الله، لأن إسرا بمعنى عبد وإيل اسم الله أى مركب من كلمتين - إسرا - و - إيل - اسم الله تعالى كما يقولون بيت إيل (اسم لقرية تسمى ، لوز ، من أرض كنعان تزها يعقوب عليه السلام في مهاجره فرارا من أخيه عيسو وبني فيها مذبحا ودعا اسمه بيت إيل). والذي في كتب اليهود أن سب تسمية يعقوب إسرائيل أنه لما كان خائفاً في مهاجره من أن يلحقه أخوه عيسو لينتقم منه (١) عرض له في إحدى الليالي شخص فعلم يعقوب أنه ربه (أى ملك من ملائكة الله) فأمسكه وصارعه يعقوب كامل الليل إلى طلوع الفجر فقال له أطلقني فقد طلع الفجر فقال له يعقوب لا أطلقك حتى تباركنى فقال له ما اسمك قال يعقوب قال له لا يدعى اسمك يعقوب بعد اليوم بل أنت

(١) إن تاريخ اليهود يقول إن إسحاق لما كبر وضعف بصره أراد أن يبارك ابنه عيسو ليكون خليفته في النبوة بعد موته فأمره أن يصيد له صيدا ويجعل له طعاما ليأكل ويباركه فأشعرت أمهما رفقة ابنها يعقوب بذلك وكانت تحبه فتجبل وأوهم أباه أنه هو عيسو وذبح له جديين أوهمه أنها صيده فباركه ، فلما رجع عيسو وعلم حيلة لئيبه وكانت البركة تمت ليعقوب عزم عيسو على قتل أخيه يعقوب. (تكوين ٢٧)

إسرائيل، لأنك جاهدت الله والناس وقدرت. وباركك هناك^(١). فهذا يدل على أن إسرا في هذا الاسم راجع إلى معنى الأسر في الحرب كما هو في العربية فإذا كان هذا من أصل التوراة فهو على تأويل رؤيا رآها يعقوب جعل الله بها له شرفاً أو عرض له ملك كذلك. ثم إن يعقوب له اثنا عشر ابنا وهم المشهورون بالاسباط لأنهم أسباط إسحاق بن إبراهيم وإلى هؤلاء الاسباط يرجع نسب جميع بني إسرائيل وسيأتي ذكر الاسباط في هذه السورة.

وإذ كروا أمر من الذكر وهو أى الذكر بكسر الهمزة والفتح والضم يطلق على خطور شيء بيال من نسيه ولذلك قيل، وكيف يذكركم من ليس ينسأه، ويطلق على النطق باسم الشيء الخاطر بيال الناس، ثم أطلق على التصريح بالذم مطلقاً لأن الشأن أن أحداً لا ينطق باسم الشيء إلا إذا خطر بياله، وقد فرق بعض اللغويين بين مكسور الهمزة ومضمومه فجعل المكسور للسان والمضموم للعقل ولعلها تفرقة استعمالية مولدة إذ لا يحجر على المستعمل تخصيصه أحد مصدرى الفعل الواحد لأحد معاني الفعل عند التعبير فيصير ذلك اصطلاحياً استعمالياً لا وضماً حتى يكون من المترادف إذ اتحاد الفعل مانع من دعوى ترادف المصدرين فقد قال عمر رضى الله عنه أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيه فسمى النوعين ذكراً. والمقصود هنا الذم العقل إذ ليس المراد ذكر النعمة باللسان.

والمراد بالنعمة هنا جميع ما أنعم الله به على الخاطبين مباشرة أو بواسطة الإنعام على أسلافهم فإن النعمة على الأسلاف نعمة على الأبناء لأنها سمة لهم، وقدوة يقتدون بها، وبركة تعود عليهم منها، وصلاح حالهم الحاضر كان بسببها، وبعض النعم يكون فيما فطر الله عليه الإنسان من فطنة وسلامة ضمير وتلك قد تورث في الأبناء. ولولا تلك النعم لهلك سلفهم أو لساءت حالهم فجاء أبناءهم في شر حال. فيشمل هذا جميع النعم التي أنعم الله بها عليهم فهو بمنزلة إذ كروا نعمي عليكم. وهذا العموم مستفاد من إضافة نعمة إلى ضمير الله تعالى إذ الإضافة تأتي لما تأتي له اللام ولا يستقيم من معاني اللام العهد إذ ليس في الكلام نعمة معينة معهودة، ولا يستقيم معنى اللام الجنسية، فمعين أن تكون الإضافة على معنى لام الاستغراق فالعموم حصل من إضافة نعمة إلى المعرفة وقليل من علماء أصول الفقه من يذكرون المفرد المعروف بالإضافة في صيغ العموم، وقد ذكره الإمام الرازي في الحصول في أثناء

(١) انظر سفر التكوين إصحاح ٣٢.

الاستدلال . وقال ولي الدين الإضافة عند الإمام أدل على العموم من اللام وقال ابن السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب: دلالة المفرد المضاف على العموم ما لم يتحقق عهد هو الصحيح نحو قوله تعالى « فليحذر الذين يخالفون عن أمره وقد تأيد قصد عموم النعمة بأن المقام للامتنان والدعوة إلى الإسلام فيناسبه تكثير النعم . والمراد النعم التي أنعم الله بها على أسلافهم وعلى الحاضرين منهم زمن نزول القرآن فإن النعمة على أسلافهم نعمة عليهم وقد تتابعت النعم عليهم إذ بوأهم قرى في بلاد العرب بعد أن سلبت بلادهم فلسطين وجملهم في مجبوحة من العيش مع الأمن والثروة ومسألة العرب لهم . والأمر بذكر النعمة هنا مراد منه لازمه وهو شكرها ومن أول مراتب الشكر ترك المكابرة في تلقى ما ينسب إلى الله من الرسالة بالنظر في أدلتها ومتابعة ما يأتي به المرسلون . فقوله « التي أنعمت عليكم » وصف أشير به إلى وجوب شكر النعم لما يؤذن الموصول وصلته من التعليل فهو من باب قوله تعالى « وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون » .

ويفيد مع ذلك أمرهم بتفكر النعم التي أنعم بها عليهم لينصرفوا بذلك عن حسد غيرهم فإن تذكير الحسود بما عنده من النعم عظة له وصرف له عن الحسد الناشئ عن الاشتغال بنعم الغير وهذا تعريض بهم أنهم حاسدون للعرب فيما أوتوا من الكتاب والحكمة ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم وانتقال النبوة من بني إسرائيل إلى العرب وإنما ذكروا بذلك لأن للنفس غفلة عما هو قائم بها وإنما تشتغل بأحوال غيرها لأن الحسد هو أصل المعلومات فإذا رأى الحاسد نعم الغير نسي أنه أيضا في نعمة فإذا أريد صرفه عن الحسد ذكر بنعمه حتى يخف حسده فإن حسدهم هو الذي حال دون تصديقهم به فيكون وزانه وزان قوله تعالى « أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله » ، وتقديمه على قوله « وأوفوا بعهدي » من باب تقديم التخلية بالمعجمة على التحلية بالمهملة ويكون افتتاح خطابهم بهذا التذكير تهية لنفوسهم إلى تلقى الخطاب بسلامة طوية وإنصاف .

وقوله تعالى « وأوفوا بعهدي » هو فعل مهموز من (وفى) المجرد وأصل معنى وفى آتم الأمر تقول وفيتة حقه، ولما كان المجرد متمديا للمفعول ولم يكن فى المهموز زيادة تعدية للتساوى بين قولك وفيتة حقه وأوفيتة حقه تعينت الزيادة للمجرد المبالغة فى التوفية مثل بان وأبان وشغل وأشغل، وأما وى بالتضعيف فهو أبلغ من أوفى لأن فعل وإن شارك أوفى فى معانيه إلا أنه لما كان

دأ على التقضى شيئاً بعد شيء كان أدل على المبالغة لأن شأن الأمر الذى يفعل مدرجا أن يكون أتمن . وقد أطلق الوفاء على تحقيق الوعد والعهد إطلاقاً شائماً صيره حقيقة . والعهد تقدم معناه عند قوله تعالى «الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه» في هذه السورة . والعهد هنا هو الالتزام للغير بمعاملة التزاما لا يفرض فيه المعاهد حتى يفسخاه بينهما واستمير العهد المضاف إلى ضمير الجلالة لقبول ما يكلفهم به من الدين واستعمل مجازاً لقبول التكليف والدخول في الدين واستمير المضاف إلى ضمير مخاطبين للوعد على ذلك بالثواب في الآخرة والنصر في الدنيا فلك أن تجعل كل عهد مجازاً مفرداً استعمل العهد الأول في التكليف واستعمل العهد الثانى في الوعد بالثواب والنصر واستعمل الإيفاء مع كليهما في تحقيق ما التزم به كلا الجانبين مستعاراً من ملاءم المشبه به إلى ملاءم المشبه ليفيد ترشيحاً لاستعارته ولك أن تجعل المجموع استمارة تمثيلية بأن شبه الهيئة الحاصلة من قولهم لما أمرهم الله به وأن لا يقصروا في العمل ومن وعد الله إياهم على ذلك بالثواب بهيئة المتعاهدين على التزام كل منهما بعمل للآخر ووفائه بمهده في عدم الإخلال به فاستمير لهذه الهيئة الكلام المشتمل على قوله «وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم» وهذا أحسن وبه يتبين وجه استعمال لفظ العهد الثانى في قوله تعالى أوف بعهدكم وتقربه المشاكلة .

وعلى الوجهين فالعهد في الموضعين مضاف للمفعول وهو ما ذهب إليه صاحب الكشاف لأن إضافته إلى المفعول متعينة إذا تعلق به الإيفاء إذ لا يوفى أحد إلا بعهد نفسه فإذا أضيف العهد الذى هو مفعول أوفوا إلى غير فاعل الإيفاء تعين أن تكون إضافته للمفعول وبذلك يتم ترشيح المجاز إن كان مفرداً كما أشار له المحقق التفترانى فإن كان مركباً فأخلق به لأن اللفظ الموضوع للهيئة المشبه بها يضاف بقيد الإيفاء إلى مفعوله لا محالة .

ومن لطائف القرآن في اختيار لفظ العهد للاستمارة هنا لتكليف الله تعالى إياهم أن ذلك خطاب لهم باللفظ المعروف عندهم في كتبهم فإن التوراة المنزلة على موسى عليه السلام تلقب عندهم بالعهد لأنها وصاياات الله تعالى لهم ولذا عبر عنه في مواضع من القرآن بالميثاق وهذا من طرق الإعجاز العلمى الذى لا يعرفه إلا علماءهم وهم أشح به منهم في كل شيء بحيث لا يعرف ذلك إلا خاصة أهل الدين فجيئته على لسان النبيء العربى الأسمى دليل على أنه وحى من العلام بالنيوب . والعهد قد أخذ على أسلافهم بواسطة رسالهم وأنبيائهم قال تعالى «وإذ

أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيناكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه « الآية وإذ قد كان المخاطبون بالآية قد تلقوا الشريعة من أسلافهم بما فيها من عهد فقد كان العهد لازماً لهم وكان الوفاء متميناً عليهم لأنهم الذين جاء فيهم الرسول الموعود به .

وقوله « وإياي فارهبون » عطف الواو جملة وإياي على الجمل المتقدمة من قوله « وأوفوا بعهدي » إلى آخرها على طريقة الانتقال من معنى إلى المعنى التولد عنه وهي أصل طريقة المنشئين أن يراعوا الترتيب الخارجى فى الخبر والإنشاء لأنه الأصل ما لم يطرأ مقتضى لتغيير الترتيب الطبيعى . ومنه فى القرآن قوله « ولما جاءت رسلنا لوطا ساء بهم وضاقت بهم ذرعا وقال هذا يوم عصيب وجاءه قومه يهرعون إليه » إلخ ، فإنه لما افتتح خطابهم بالتذكير بالنعمة الباعث على شكر المنعم ومراقبة حقه والمظهر لهم من الحسد فإنه صارف عن الاعتراف بالنعمة كما قدمنا . ثم عطف عليه قوله « وأوفوا بعهدي » وهو مبدأ المقصود من الأمر بتصديق الرسول الموعود به على أسنة أنبيائهم . ثم عقب ذلك بقوله « وإياي فارهبون » فهو تميم لذلك الأمر السابق بالنهى عما يحول بينهم وبين الإيفاء بالعهد على وجهه وذلك هو صد كبرائهم وأخبارهم إياهم عن الانتقال عما هم عليه من التمسك بالتوراة فإنهم هم القوم الذين كانوا يقولون لملك بلادهم فرعون مصر يوم بعثه موسى « لن نؤثرك على ما جاءنا من بينات والذى فطرنا » فكانوا أحرى بأن يخاطبوا سادتهم وأخبارهم بمثل ذلك الخطاب عند البعثة المحمدية .

فتقديم المفعول هنا متعين للاختصاص ليحصل من الجملة إثبات ونفى واختير من طرق القصر طريق التقديم دون ما وإلا ليكون الحاصل بالمنطوق هو الأمر برهبة الله تعالى ويكون النهى عن رهبة غيره خلاصاً بالمفهوم فإنهم إذا رهبوا الله تعالى حرصوا على الإيفاء بالعهد ولما كانت رهبتهم أخبارهم تمنهم من الإيفاء بالعهد أدمج النهى عن رهبة غير الله مع الأمر برهبة الله تعالى فى صيغة واحدة .

وتقديم المفعول مع اشتغال فعله بضميره أكد فى إفادة التقديم الحصر من تقديم المفعول على الفعل غير المشتغل بضميره ، وإياي ارهبون أكد من نحو إياي ارهبوا كما أشار إليه صاحب الكشاف إذ قال « وهو من قولك زيدا رهبتة وهو أوكد فى إفادة الاختصاص من إياك نعبد » اه . ووجهه عندى أن تقديم المفعول يحتمل الاختصاص ، إلا أن الأصل فيه أن يدل

على الاختصاص إلا إذا أقامت القرينة على التقوى فإذا كان مع التقديم اشتغال الفعل بضمير المقدم نحو: زيداً ضربته كان الاختصاص أوكد أى كان احتمال التقوى أضعف وذلك لأن إسناد الفعل إلى الضمير بعد إسناده إلى الظاهر المتقدم يفيد التقوى فتمين أن تقديم المفعول للاختصاص دون التقوى إذ التقوى قد حصل بإسناد الفعل أولاً إلى الاسم أو الظاهر المتقدم وثانياً إلى ضمير المتقدم ولهذا لم يقل صاحب الكشاف وهو أكثر اختصاصاً ولا أقوى اختصاصاً إذ الاختصاص لا يقبل التقوية بل قال وهو أو كد في إفادة الاختصاص أى أن إفادته الاختصاص أقوى لأن احتمال كون التقديم للتقوى قد صار مع الاشتغال ضعيفاً جداً . ولسنا ندعى أن الاشتغال متمين للتخصيص فإنه قد يأتي بلا تخصيص في نحو قوله تعالى: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ وقوله: ﴿أبشرا منا واحد اتبعه﴾ وقول زهير .

فكلا أراهم أصبحوا يعقلونه صحیحات مال طالعات بمخرم

لظهور أن لا معنى للتخصيص في شيء مما ذكرنا غير أن الغالب أن يكون التقديم مع صيغة الاشتغال للتخصيص إذ العرب لا تقدم المفعول غالباً إلا لذلك ولا التفات إلى ماوجه به صاحب المفتاح أن احتمال المفعول في الاشتغال بالتخصيص والتقوى باق على حاله ولكنك إن قدرت الفعل المحذوف متقدماً على المفعول كان التقديم للتقوى وإن قدرته بعد المفعول كان التقديم للتخصيص فإنه بناء على حالة موقع الفعل المقدر مع أن تقدير الفعل اعتباراً لا يلاحظه البلغاء ولأنهم ينصبون على موقعه قرينه فتمين أن السامع إنما يعتد بالتقديم المحسوس وتكرير التعلق وأما الاعتداد بموقع الفعل المقدر فحوالة على غير مشاهد لأن التقدير إن كان بنية المتكلم فلا قبل للسامع بمعرفة نيته ولا يصح أن يكون الخيار في التقدير للسامع .

هذا والتقديم إذا اقترن بالفاء كان فيه مبالغة ، لأن الفاء كما في هذه الآية مؤذنة بشرط مقدر ولما كان هذا الشرط لا دليل عليه إلا الفاء تمين تقديره عاماً نحو إن يكن شيء أو مهما يكن شيء كما أشار له صاحب الكشاف في قوله تعالى «وربك فكبر» حيث قال «ودخلت الفاء لمعنى الشرط كأنه قيل مهما كان فلا تدع تكبيره» . فالعنى هنا وأوفوا بعهدي أوف بعهديكم ومهما يكن شيء فإياي ارهبوني ، فلما حذفت جملة الشرط بعد واو العطف بقيت فاء الجواب موالية لواو العطف فزحلت إلى أثناء الجواب كراهية توالى

حرفين فقيل وإيأى فارهبون بدلا عن أن يقال فارهبون . والتعليق على الشرط العام يستلزم تحقق وقوع الجواب لأن التعليق الشرطي بمنزلة ربط السبب بالسبب فإذا كان المعلق عليه أمراً محقق الوقوع لعدم خلو الحدثان عنه تعين تحقق وقوع المعلق ، وهذا مبني على مذهب سيويوه في باب الأمر والنهي يختار فيهما النصب في الاسم الذي يبني عليه الفعل وذلك مثل قولك زيدا اضربه ومثل ذلك أما زيدا فأقتله فإذا قلت زيد فاضربه لم يستقم أن تحمله على الابتداء ألا ترى أنك لو قلت زيد فنطلق لم يستقم ، ثم أشار إلى أن الفاء هنا في معنى فاء الجزاء فن ثم جزم الزمخشري بأن هاته الفاء مهما وجدت في الاشتغال دلت على شرط عام محذوف وإن الفاء كانت داخلة على الاسم فزحقت على حكم فاء جواب أما الشرطية^(١) وأحسب أن مثل هذا التركيب من مبتكر أساليب القرآن ولم أذكر أني عثرت على مثله في كلام العرب .

ومما يؤيد ما ذهب إليه صاحب الكشاف البني على كلام سيويوه من اعتبار الفاء مشعرة بشرط مقدر ، أن غالب مواقع هاته الفاء المتقدم معها المفعول على مدخلها أن تقع بعد نهى أو أمر يناقض الأمر والنهي الذي دخلت عليه تلك الفاء نحو قوله تعالى « ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت » إلى قوله « بل الله فاعبد » وقول الأعشى « ولا تعبد الشيطان والله فاعبدا » فكان ما يتقدم هاته الفاء يتولد منه شرط في المعنى وكانت الفاء مؤذنة بذلك الشرط وعلامة عليه فلا أجل كونه مدلولاً عليه بدليلين أصله وفرعه كان كالذكور كأنه قيل لئن أشركت ليحبطن عملك ، وإن كنت عابداً شيئاً فالله فاعبد ، وكذا في البيت وهذه فائدة لم يفصح عنها السلف فخذها ولا تحذف .

(١) وقيل إن الفاء في مثل هذا عاطفة على محذوف ، فقال السيراق في شرح الكتاب إن الفاء تدل على فعل من شأنه أن يكون سبباً فيما دخلت عليه الفاء ، ففي نحو زيدا فاضرب تأهب فاضرب زيدا أو نحوه فلما حذف المظوف عليه قدم معمول الفعل ليكون عوضاً عن المظوف عليه المحذوف ولأجل كون تقديمه لعلته صح إعمال ما بعد الفاء فيه كما أعمل ما بعد الفاء الواقعة في جواب أما فيما قبلها لأنه قدم ليحل محل فعل الشرط . وعلى هذا القول فالتقديم ليس لقصد تخصيص ولا تقو . وقال صاحب المفتاح : الفاء عطفت الفعل على فعل مثله للتقوى ، والمفعول المذكور مفعول الفعل المحذوف ، والتقدير اضرب زيدا فاضرب ، ويرد هذين أن الفاء لو كانت عاطفة لما اجتمعت مع حرف عطف في مواضع كثيرة نحو « وربك فكبر وتياكبر فظهر » إلخ .

قال التفتراني ونقل عن صاحب الكشاف أنه قال إن في قوله تعالى وإياى فارهبون «
وجوهاً من التأكيد : تقديم الضمير المنفصل . وتأخير المتصل . والفاء الموجبة معطوفاً
عليه ومعطوفاً تقديره إياى ارهبوا فارهبون أحدهما مقدر والثانى مظهر . وما في ذلك من
تكرار الرهبة . وما فيه من معنى الشرط بدلالة الفاء كأنه قيل إن كنتم راهبين شيئاً
فارهبون اه . يريد أن في تقديم الضمير إفادة الاختصاص والاختصاص تأكيد ، قال
صاحب المفتاح ليس الحصر والتخصيص إلا تأكيداً على تأكيد وأما تأخير الضمير المتصل
فلما في إعادة الإسناد من التقوى ، ومراد الزمخشري بقوله معطوفاً عليه ومعطوفاً العطف اللغوي
أى معقباتاً ومعقباتاً به لا العطف النحوي إذ لا يستقيم هنا . فتحصل أن في التعبير عن مثل
هذا الاختصاص في كلام البلغاء مراتب أربع : مجرد التقديم للمفعول نحو إياك نعبد . وتقديمه
على فعله العامل في ضميره نحو زيداً رهبتة . وتقديمه على فعله مع اقتران الفعل بالفاء نحو
وربك فكبر . وتقديمه على فعله العامل في ضميره مع اقتران الفعل بالفاء نحو وإياى فارهبون .
فالثانية والثالثة والرابعة أوكد منهما .

وحذفت ياء المتكلم بعد نون الوقاية في قوله « فارهبون » للجمهور من المشرة في
الوصل والوقف وأثبتها يعقوب في الوصل والوقف . وجمهور العرب يحذفونها في الوقف
دون الوصل وهذيل يحذفونها في الوقف والوصل وأهل الحجاز يثبتونها في الحالين وإنما
اتفق الجمهور هنا على حذفها في الوصل مثل الوقف لأن كلمة فارهبون كتبت في المصحف
الإمام بدون ياء وقرئت كذلك في سنة القراءة . ووجه ذلك أنها وقعت فاصلةً فاعتبروها
كلوقوف عليها قال سيويه في باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف « وجميع ما لا
يحذف في الكلام وما يختار فيه أن لا يحذف يحذف في الفواصل والقوافي » . ولأن لغة هذيل
تحذفها مطلقاً ، وقراءة يعقوب بإثبات الياء في الوصل والوقف جرى على لغة أهل الحجاز
ولأنه رواها بالإثبات وهو وجه في العربية ويكون قد تأول كتابتها بدون ياء في المصحف
أنه اعتماد على أن القارئ يجريها على روايته ولذلك لو لم تكن ياء المتكلم في كلمة هي فاصلة
من الآي لما اتفق الجمهور على حذفها كما في قوله تعالى « أجيب دعوة الداعي إذا دعان » كما
سيأتي .

﴿ وَعَامِنُوا بِمَا أَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ ﴾

شروع فی دعوة بنی اسرائیل إلى الإسلام وهدی القرآن وهذا هو المقصود من خطابهم ولكن قدم بين يديه ما يهيئ نفوسهم إلى قبوله كما تتقدم المقدمة على الغرض ، والتخليفة على التحلية .

والإيمان بالكتاب المنزل من عند الله أو بكتب الله وإن كان من جملة ما شمله العهد المشار إليه بقوله « وأوفوا بعهدي » إلا أنه لم يلتفت إليه هنا من تلك الجهة لأنهم عاهدوا الله على أشياء كثيرة كما تقدم ومن جعلها الإيمان بالرسول والكتب التي تأتي بعد موسى عليه السلام إلا أن ذلك مجمل في العهد فلا يتعين أن يكون ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم هو مما عاهدوا الله عليه بل حتى يصدقوا بأنه من عند الله وأن الجائي به رسول من الله فهم مدعوون إلى ذلك التصديق هنا . فعطف قوله « وآمنوا » على قوله « وإياي فارهبون » كعطف المقصد على المقدمة ، وعطفه على قوله « وأوفوا بعهدي » من قبيل عطف الخاص على العام في المعنى ولكن هذا من عطف الجمل فلا يقال فيه عطف خاص على عام لأنه إنما يكون في عطف الجزئي على الكلّي من المفردات لا في عطف الجمل وإنما أردنا تقريب موقع الجملة وتوجيه إرادها موصولة غير مفصولة .

وفي تعليق الأمر باسم الموصول وهو ما أنزلت دون غيره من الأسماء نحو الكتاب أو القرآن أو هذا الكتاب إيماءً إلى تعليق الأمر بالإيمان به وهو أنه منزل من الله وهم قد أوصوا بالإيمان بكل كتاب يثبت أنه منزل من الله . ولهذا أتى بالحال التي هي علة الصلة إذ جعل كونه مصدقاً لما في التوراة علامة على أنه من عند الله . وهي العلامة الدينية المناسبة لأهل العلم من أهل الكتاب فكما جعل الإعجاز اللفظي علامة على كون القرآن من عند الله لأهل الفصاحة والبلاغة من العرب كما أشير إليه بقوله « ألم ذلك الكتاب » إلى قوله « فأتوا بسورة من مثله » ؛ كذلك جعل الإعجاز المعنوي وهو اشتماله على الهدى الذي هو شأن الكتب الإلهية علامة على أنه من عنده لأهل الدين والعلم بالشرائع .

ثم الإيمان بالقرآن يستلزم الإيمان بالذي جاء به وبالذي أنزله .

والمراد بما معهم كتب التوراة الأربعة وما ألحق بها من كتب الأنبياء من بنى إسرائيل

كأزبور ، وكتاب أشعيا ، وأرميا ، وحزقيال ، ودانيال وغيرها ولذا اختير التعبير بما معكم دون التوراة مع أنها عبر بها في مواضع غير هذا لأن في كتب الأنبياء من بعد موسى عليه السلام بشارات بيعة محمد صلى الله عليه وسلم أصرح مما في التوراة فكان التنبيه إليها أوقع . والمراد من كون القرآن مصدقا لما معهم أنه يشتمل على الهدى الذي دعت إليه أنبياءهم من التوحيد والأمر بالفضائل واجتناب الرذائل وإقامة العدل ومن الوعد والوعيد والمواعظ والقصاص فما تماثل منه بها فأمره ظاهر وما اختلف فإنما هو لاختلاف المصالح والمصروف مع دخول الجميع تحت أصل واحد . ولذلك سمي ذلك الاختلاف نسخا لأن النسخ إزالة حكم إناث ولم يسم إبطالا أو تكذيبا فظهر أنه مصدق لما معهم حتى فيما جاء مخالفا فيه لما معهم لأنه ينادى على أن المخالفة تغيير أحكام تبعاً لتغير أحوال المصالح والمفاسد بسبب تفاوت الأعصار بحيث يكون الغير والمغير حقا بحسب زمانه وليس ذلك إبطالا ولا تكذيبا قال تعالى « فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات » الآية . فالإيمان بالقرآن لا يتناقض معكم القديم بدينهم ولا ما سبق من أخذ رسلهم عليهم الهدى باتباعه . ومما يشمله تصديق القرآن لما معهم أن الصفات التي اشتمل عليها القرآن ودين الإسلام والجلأى به موافقة لما بشرت به كتبهم فيكون وروده معجزة لأنبيائهم وتصديقا آخر لدينهم وهو أحد وجهين ذكرها الفخر والبيضاوي فيلزم تأويل التصديق بالتحقيق لأن التصديق حقيقة في إعلام المخبر (بفتح الباء) بأن خير المخبر مطابق للواقع إما بقوله صدقت أو صدق فلان كما ورد في حديث جبريل في صحيح البخاري لما سأله عن الإيمان والإسلام والإحسان أنه لما أخبره قال السائل صدقت قال فمجبنا له يسأله ويصدقه ، وإما بأن يخبر الرجل بخبر مثل ما أخبر به غيره فيكون إخباره الثاني تصديقا لإخبار الأول . وأما إطلاق التصديق على دلالة شيء على صدق خبر ما فهو إطلاق مجازي والمقصود وصف القرآن بكونه مصدقا لما معهم بأخباره وأحكامه لا وصف الدين والنبوة كما لا يخفى .

﴿وَلَا تَكُونُوا أُولَٰ كَافِرٍ بِهٖ﴾

جمع الضمير في تكونوا مع أفراد لفظ كافر يدل على أن المراد من الكافر فريق ثبت له الكفر لا فرد واحد إضافة أول إلى كافر ببيان تقييد معنى فريق هو أول فرق الكافرين . والضمير المجرور في به ظاهره أنه عائد إلى ما أنزلت لأنه المقصود . وهو عطف على جملة « وآمنوا بما أنزلت » وهو ارتقاء في الدعوة واستجلاب القلوب فإنه لما أمرهم بالإيمان بالقرآن وكانت صيغة الأمر محتملة لطلب الامتثال بالفور أو بالتأخير وكانوا معروفين بشدة العداوة لدين الإسلام ، عطف على أمرهم بالإيمان بالقرآن نهيهم عن أن يكونوا أول كافر بالقرآن وذلك يصدق بعمان بعضها يستفاد من حق التركيب وبعضها من لوازمه وبعضها من مستبعاته وكلها تحتملها الآية ، فالعنى الأول أن يحمل قوله « أول كافر » على حقيقة معنى الأول وهو السابق غيره فيحصل من الجملة المعطوفة تأكيد الجملة المعطوف عليها بدلالة المطابقة فالنهي عن الكفر بالقرآن يؤكد قوله « وآمنوا بما أنزلت » ثم إن وصف أول يشعر بتقييد النهي بالوصف ولكن قرينة السياق دالة على أنه لا يراد تقييد النهي عن الكفر بحالة أوليتهم في الكفر ، إذ ليس المقصود منه مجرد النهي عن أن يكونوا مبادرين بالكفر ولا سابقين به غيرهم لقلّة جدوى ذلك ولكن المقصود الأهم منه أن يكونوا أول المؤمنين فأفيد ذلك بطريق الكناية التلويحية فإن وصف أول أصله السابق غيره في عمل يعمل أو شيء يذكر فالسبق والمبادرة من لوازم معنى الأولى لأنها بعض مدلول اللفظ ولما كان الإيمان والكفر تقيضين إذا اتقى أحدهما ثبت الآخر كان النهي عن أن يكونوا أول الكافرين يستلزم أن يكونوا أول المؤمنين .

والمقصود من النهي توبيخهم على تأخرهم في اتباع دعوة الإسلام فيكون هذا المركب قد كنى به عن معنيين من ملزوماته ، هما معنى المبادرة إلى الإسلام ومعنى التوبيخ المكنى عنه بالنهي ، فيكون معنى النهي مراداً ولازمه وهو الأمر بالمبادرة بالإيمان مراداً وهو المقصود فيكون الكلام كناية اجتماع فيها اللزوم واللازم معاً ، فباعتبار اللازم يسكون النهي في معنى الأمر فيتأكد به الأمر الذي قبله كأنه قيل « وآمنوا بما أنزلت » وكونوا أول المؤمنين ، وباعتبار اللزوم يكون نهياً عن الكفر بعد الأمر بالإيمان فيحصل بذلك غرضان .

وهذه الكناية تعريضية لأن غرض المعنى الكنائي غير غرض المعنى الصريح وهذا هو الذى استخلصته في تحقيق معنى التعريض وهو أن يكون غرض الحكم المشار إليه به غير غرض الحكم المصرح به ، أو أن يكون المحكوم له به غير المحكوم له بالصريح . وهذا الوجه مستند إلى الظاهر والتحقيق بين متناثر كلامهم في التعريض المعروف من الكناية^(١) ويندفع بهذا سؤالان مستقلان أحدهما ناشئ عما قبله : الأول كيف يصح النهي عن أن يكونوا أول الكافرين ومفهومه يقتضى أنهم لو كفروا به ثانيا لما كان كفرهم منهيًا عنه . الثاني أنه قد سبقهم أهل مكة للكفر لأن آية البقرة في خطاب اليهود نزلت في المدينة فقد تحقق أن اليهود لم يكونوا أول الكافرين فالتهمى عن أن يكونوا أول الكافرين تحصيل حاصل . ووجه الاندفاع أن المقصود الأهم هو المعنى التعريضي وهو يقوم قرينة على أن القصد من النهي أن لا يكونوا من المبادرين بالكفر أى لا يكونوا متأخرين في الإيمان وهذا أول الوجوه في تفسير الآية عند صاحب الكشاف واختاره البيضاوى فاقصر عليه .

واعلم أن التعريض في خصوص وصف « أول » وأما أصل النهي عن أن يكونوا كافرين به فذلك مدلول اللفظ حقيقة وصريحا . والتعريض من قبيل الكناية التلويحية لما فيه من خفاء الانتقال من المعنى إلى لوازمه . وبعض التعريض يحصل من قرائن الأحوال عند النطق بالكلام ولعل هذا لا يوصف بحقيقة ولا مجاز ولا كناية وهو من مستبهمات التراكيب ودلالاتها العقلية وسيجىء لهذا زيادة بيان عند قوله تعالى « ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء » في هذه السورة .

المعنى الثاني أن يكون المقصود التعريض بالمشركين وأنهم أشد من اليهود كفرا أى لا تكونوا في عدادهم ولعل هذا هو مراد صاحب الكشاف من قوله « ويجوز أن يراد ولا تكونوا مثل أول كافر به يعنى من أشرك من أهل مكة » ولا يريد أنه تشبيه بليغ وإن كان كلامه يوهمه وسكت عنه شراحه .

(١) والتكني عن الانصاف بالنقيض بلفظ النهي عن أن يكون أول في تقيضه طريقة عربية ورد عليها قول أبي العاصم الثقفي لقومه تقيف حين هموا بالارتداد مع من ارتد من العرب بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم : « يا معشر تقيف كنتم آخر العرب لإسلاما فلا تكونوا أولهم ارتدادا » أى دوموا على الإيمان وهو عكس الآية وليس المراد كونوا آخر الناس ارتدادا .

المعنى الثالث: أن يراد من «أول» المبادرُ والمستمَجِلُ لأنه من لوازم الأولية كما قال تعالى
« فَأَنَا أَوَّلُ الْمَابِدِينَ » وقال سميد بن مقروم الضبي :

فَدَعَوْا نَزَالَ فَكَفْتُ أَوَّلَ نَازِلٍ وَعَلَامَ أَرْكَبُهُ إِذَا لَمْ أَنْزَلِ

فقوله أول نازل لا يريد تحقيق أنه لم ينزل أحد قبله وإنما أراد أنه بادر مع الناس فإن
الشان أنه إذا دعا القوم نزال أن ينزل السامعون كلهم ولكنه أراد أنه ممن لم يتربص .
ويكون المعنى ولا تمجّلوا بالتصريح بالكفر قبل التأمل ، فالمراد من الكفر هنا التصميم عليه
لا البقاء على ما كانوا عليه فتكون الكناية بالفرد وهو كلمة أول .

المعنى الرابع: أن يكون « أول » كناية عن القدوة في الأمر لأن الرئيس وصاحب اللواء
ونحوها يتقدمون القوم، قال تعالى « يقدم قومه يوم القيامة » وقال خالد بن زهير وهو ابن
أخت أبي ذؤيب الهذلي :

فَلَا تَجْزَعَنَّ مِنْ سُنَّةِ أَنْتَ سِرَّتْهَا فَأُولَ رَاضٍ سُنَّةً مَنْ يَسِيرُهَا

أى الأجدد والناصر لسنة . والمعنى ولا تكونوا مقرين للكافرين بكفرهم فإنهم إن
شاهدوا كفرهم كفروا اقتداء بهم وهذا أيضا كناية بالفرد .

المعنى الخامس: أن يكون المراد الأول بالنسبة إلى الدعوة الثانية وهى الدعوة فى المدينة
لأن ما بعد الهجرة هو حال ثانية للإسلام، فيها ظهر الإسلام متميزا مستقلا .

هذا كله مبنى على جعل الضمير المجرور بالباء فى قوله «كافر به» عائدا على «ما أنزلت» أى
القرآن وهو الظاهر لأنه ذكر فى مقابل الإيمان به . وقيل إن الضمير عائد على ما معكم وهو
التوراة قال ابن عطية : « وعلى هذا القول يجيء - أول كافر - مستقيا على ظاهره فى الأولية »
ولا يخفى أن هذا الوجه تكلف لأنه مؤول بأن كفرهم بالقرآن وهو الذى جاء على نحو
ما وصفت التوراة وكتب أنبيائهم فى بشاراتهم بنبيى وكتاب يكونان من بعد موسى
فإذا كذبوا بذلك فقد كفروا بصحة ما فى التوراة فيفضى إلى الكفر بما معهم .

قال التفترانى : وهذا كله إنما يتم لو كان كفرهم به بمعنى ادعائهم أنه كله كذب
وأما إذا كفروا بكونه كلام الله واعتقدوا أن فيه صدقا وكذبا فلا يتم، ولهذا كان هذا الوجه
مرفوحا، ورد عبد الحكيم بما لا يليق به .

وبهذا كله يتضح أن قوله « ولا تكونوا أول كافر به » لا يتوهم منه أن يكون النفي منصبا على القيد بحيث يفيد عدم النهي عن أن يكونوا ثاني كافر أو ثالث كافر بسبب القرينة الظاهرة وأن أول كافر ليس من قبيل الوصف الملازم حتى يستوى في نفي موصوفه أن يذكر الوصف وأن لا يذكر كقول امرئ القيس :

* على لاحبٍ لا يُهتدى بمناره *

وقول ابن أحر :

* ولا ترى الضبَّ بها ينجحِرُ *

كما سيأتى في قوله تعالى « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » عقب هذا .

﴿ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا ﴾

عطف على النهي الذي قبله وهذا النهي موجه إلى علماء بني إسرائيل وهم القدوة لقومهم والناسبة أن الذي صدمهم عن قبول دعوة الإسلام هو خشيتهم أن تزول رئاستهم في قومهم فكانوا يتظاهرون بإنكار القرآن ليلتف حولهم عامة قومهم فتبقى رئاستهم عليهم، قال النبي صلى الله عليه وسلم : لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم .
والاشتراء تقدم عند قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » وهو اعتياض أعيانٍ بغيرها مثلها أو ثمنها من النقدين ونحوها كأوراق المال والسفائح وقد استمير الاشرء هنا لاستبدال شيء بأخر دون تباع .

والآيات جمع آية وأصلها في اللغة العلامة على المنزل أو على الطريق قال النابغة :

نوهمتُ آياتٍ لها فعرفتُها لستة أعوام وذا العام سابع

ثم أطلقت الآية على الحججة لأن الحججة علامة على الحق قال الحارث ابن حلزة :

من لنا عنده من الخير آيا ت ثلاثٌ في كلهن القضاء

ولذلك سميت معجزة الرسول آية كما في قوله تعالى « في تسع آيات إلى فرعون وقومه »

« وإذا لم تأتهم بآية » ، وأطلقت أيضا على الجملة التامة من القرآن قال تعالى « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات » وفي الحديث الصحيح قال رسول الله : أما تكفيك

آية الصيف « يستفتونك قل الله يفتيكم في السكالة » لأن جمل القرآن حجة على صدق الرسول لأن بلاغتها ممجزة . وأما إطلاق آية على الجملة من التوراة في حديث الرجم في قول الراوى فوضع المدراس يده على آية الرجم فذلك مجاز على مجازٍ لعلاقة المشابهة . ووجه المشابهة بين إعراضهم وبين الاثراء ، أن إعراضهم عن آيات القرآن لأجل استبقاء السيادة، والنفع في الدنيا يشبه استبدال المشتري في أنه يمطى ما لا حاجة له به ويأخذ ما إليه احتياجه وله فيه منفعته، فهو تشتروا واستمارة تحقيقية في الفعل ، ويجوز كون تشتروا مجازا مرسلا بعلاقة اللزوم أو بعلاقة الاستعمال المقيد في المطلق كما تقدم في قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » ، لكن هنا الاستمارة متأنية فهي أظهر لظهور علاقة المشابهة واستغناء علاقة المشابهة عن تطلب وجه المدول عن الحقيقة إلى المجاز لأن مقصد التشبيه وحده كاف في المدول إلى الاستمارة ، إذ التشبيه من مقاصد البلاء . وإذا قد كان فعل الاثراء يقتضى شيئين أبداً أحدهما بالآخر جعل العوض المرغوب فيه هو المشتري وهو المأخوذ ويمدى إلى الفعل بنفسه، وجعل العوض الآخر هو المدفوع ويسمى الثمن ويتعدى الفعل إليه بالبلاء الدالة على معنى العوض .

وقد عدى الاثراء هنا إلى الآيات بالبلاء فكانت الآيات هي الواقعة موقع الثمن لأن الثمن هو مدخل الباء فدل دخول الباء على أن الآيات شبهت بالثمن في كونها أهون العوضين عند الاستبدال ، وذكر الباء قرينة المكنية لأنها تدخل على الثمن ولا يصح كونها تبعية إذ ليس ثم معنى حقه أن يؤدي بالحرف شبه بمعنى الباء ، فها هنا يتعين سلوك طريقة السكاكى في رد التبعية للمكنية . ولا يصح أيضاً جعل الباء تخميلاً إذ ليست دالة على معنى مستقل يمكن تخيله .

ثم عبر عن مفعول الاثراء بلفظ الثمن وكان الظاهر أن يمطى لفظ الثمن لدخول الباء أو أن يعبر عن كل بلفظ آخر كأن يقال لا تشتروا بآياتي متاعاً قليلاً فأخرج الكلام على خلاف مقتضى الظاهر وعبر عن المتاع ونحوه بالثمن على طريق الاستمارة التحقيقية لتشبيه هذا العوض من الرئاسة أو المال بالثمن أو لأنه يشبه الثمن في كونه أعياناً وحطاماً جعلت بدلاً عن أمر نافع وفي ذلك تعريض بهم في أنهم مغبونو الصفقة إذ قد بذلوا أنفسهم وأخذوا حظاً ما قليلاً فكان كلا البديلين في الآية مشبها بالثمن إلا أن الآيات شبهت به في كونها أهون

على المتاع ، والمتاع الذى يأخذونه شبه بالثمن فى كونه شيئاً مادياً يناله كل أحد أولاً إشارة إلى أن كلامنا من الآيات والثن أمرهين على فريقين فالآيات هانت على الأخبار والأموال هانت على العامة وخُص الهين حقيقة بإعطائه اللفظ الحقيقى الدال على أنه هين وأما الهين صورة فقد أعطى الباء المجازية وكل من الاستعارتين قرينة على الأخرى - ولأنه لما غلب فى الاستعمال إطلاق الثمن على التقدين اختير إطلاق ذلك على ما يأخذونه تلميحاً إلى أنهم يأخذون المال عن تغيير الأحكام الشرعية كقوله يأخذون عرض هذا الأدنى .

وقد قيل إن قوله ثمننا قرينة الاستعارة فى قوله ولا تشتروا ووجهه أنه لما أدخلت الباء على الآيات تعين أن الآيات هى ثمن الشراء فلما عبر بعده بلفظ ثمننا مفعولاً لفعل تشتروا علم السامع أن الأول ليس بثن حقيقى فعمل أن الشراء مجاز ثم هو يعلم أن المعبر عنه بالثمن بمد ذلك أيضاً ليس بثن حقيقى تبعاً للعلم بالمجاز فى الفعل الناصب له .

وقد قيل إن قوله ثمننا تجريد وتقريره مثل تقرير كونه قرينة إذا جعلنا القرينة قوله بآياتى .

وقيل هو ترشيح لأن لفظ الثمن من ملائم الشراء وهو قريب مما قدمناه فى كونه استعارة لأن الترشيح فى نفسه قد يكون استعارة من ملائم المشبه به لملائم المشبه على الاحتمالات كلها هى تدل على تجهيلهم وتقريهم .

والآيات لا تستبدل ذواتها فتعين تقدير مضاف أى لا تشتروا بقبول آياتى ثمننا . وإضافة آيات إلى ضمير الجلالة للتشريف قال الشيخ محمد بن عرفة عظم الآيات بشيئين الجمع والإضافة إلى ضمير الجلالة وحُقر العوض بتحقيقين التنكير والوصف بالقللة اه أى وفى ذلك تعريض بغير صفتهم إذ استبدلوا تقيساً بحسبى وأقول وصف قليلا صفة كاشفة لأن الثمن الذى تباع به إضاعة الآيات هو قليل ولو كان أعظم متمول بالنسبة إلى ما أضعه آخذ ذلك الثمن وعلى هذا المراد ينبغى حمل كلام ابن عرفة .

وقد أجمل العوض الذى استبدلوا به الآيات فليبين أهو الرئاسة أو الرشى التى يأخذونها ليشمل ذلك اختلاف أحوالهم فإنهم متفاوتون فى المقاصد التى تصدمهم عن اتباع الإسلام على حسب اختلاف همهم .

ووصف ثمننا بقوله « قليلا » ليس المراد به التقييد بحيث يفيد النهي عن أخذ عوض قليل دون أخذ عوض له بال وإنما هو وصف ملازم للثمن المأخوذ عوضا عن استبدال الآيات فإن كل ثمن في جانب ذلك هو قليل فذكر هذا القيد مقصود به تحقير كل ثمن في ذلك فهذا النفي شبيه بنفي القيود الملازمة للمقيد ليفيد نفي القيد والمقيد معا كما في البيت المشهور لامرئ القيس :

على لأحبٍ لا يُهتدى بمناره إذا سافه العود الدِّيَّابِي جرجرا
 أى لا منار له فيُهتدى به لأن الاهتداء لازم للمنار ، وكذلك قول ابن أحرر :
 لا يُفزع الأرنبَ أهوالها ولا ترى الضبَّ بها ينججرُ
 أى لا أرنب بها حتى يفزع من أهوالها ولا ضبَّ بها حتى ينججر ، وقول النابغة :
 * مثل الزجاجة لم تكحل من الرمد *

أى عينا لم ترمد حتى تُكحل ؛ لأن التكحيل لازم للعين الرمداء ومثله كثير في الكلام البليغ .

وقد وقع «ثمنا» نكرةً في سياق النهي وهو كالنفي فشمّل كل عوض ، كما وقعت الآيات جمعا مضافا فشملت كل آية ، كما وقع الفعل في سياق النفي فشمّل كل اشتراء إذ الفعل كالنكرة .

والخطاب وإن كان لبني إسرائيل غير أن خطابات القرآن وقصصه المتعلقة بالأمم الأخرى إنما يقصد منها الاعتبار والاعتاظ فنحن محذرون من مثل ما وقعوا فيه بطريق الأولى لأننا أولى بالكالات النفسية كما قال بشار :

* الحُر يُلحَى والمصا للعبد *

وكالبيت السائر :

العبد يُقرع بالمصا والحُر تكفيه الإشاره

فعلماؤنا منهيون على أن يأتوا بما نهى عنه بنو إسرائيل من الصدق عن الحق لأعراض الدنيا وكذلك كانت سيرة السلف رضى الله عنهم .

ومن هنا فرضت مسألة جعلها المفسرون متعلقة بهاته الآية وإن كان تعلقها بها ضعيفا وهى مسألة أخذ الأجرة على تعليم القرآن والدين ويتفرع عنها أخذ الأجرة على تعليم العلم وعلى

بعض ما فيه عبادة كالأذان والإمامة. وحاصل القول فيها أن الجمهور من العلماء أجازوا أخذ الأجر على تعليم القرآن فضلاً عن الفقه والعلم فقال بجواز ذلك الحسن وعطاء والشعبي وابن سيرين ومالك والشافعي وأحمد وأبو ثور والجمهور، وحجتهم في ذلك الحديث الصحيح عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « إن أحق ما أخذتم عليه أجرأ كتاب الله » وعليه فلا محل لهاته الآية على هذا المعنى عندهم بحال؛ لأن المراد بالإشتراف فيها معناه المجازي وليس في التعليم استبدال ولا عدول ولا إضاعة. وقد نقل ابن رشد إجماع أهل المدينة على الجواز ولعله يريد إجماع جمهور فقهاءهم. وفي المدونة: لا بأس بالإجارة على تعليم القرآن. ومنع ذلك ابن شهاب من التابعين من فقهاء المدينة وأبو حنيفة وإسحاق بن راهويه وتمسكوا بالآية وبأن التعليم لذلك طاعة وعبادة كالصلاة والصوم فلا يؤخذ عليها أجر كذلك وبما روى عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « دراهم المعلمين حرام » وعن عبادة بن الصامت أنه قال « علمت ناساً من أهل الصفة للقرآن والكتابة فأهدى إلى رجل منهم قوساً فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال إن سرك أن تطوق بها طوقاً من نار فاقبلها » وأجاب عن ذلك القرطبي بأن الآية محملها فيمن تعين عليه التعليم فأبى إلا بالأجر، ولا دليل على ما أوجب به القرطبي. فالوجه أن ذلك كان في صدر الإسلام وبث الدعوة فلو رخص في الأجر فيه لتمطل تعليم كثير لقله من ينفق في ذلك لأن أكثرهم لا يستطيعه ومحمل حديث ابن عباس على ما بعد ذلك حين شاع الإسلام وكثر حفاظ القرآن. وأقول لا حاجة إلى هذا كله لأن الآية بعيدة عن هذا الغرض كما علمت وأجاب القرطبي عن القياس بأن الصلاة والصوم عبادتان قاصرتان وأما التعليم فعبادة متعدية فيجوز أخذ الأجر على ذلك الفعل وهذا فارق مؤثر. وأما حديث أبي هريرة وحديث عبادة ففيهما ضعف من جهة إسناديهما كما بينه القرطبي، قلت ولا أحسب الزهري يستند لثماهما ولا للآية ولا لذلك القياس. ولكنه رآه واجباً فلا تؤخذ عليه أجره وقد أفتى متأخرو الحنفية بجواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن والفقه قال في الدرر وشرحه « ويفتي اليوم بصحتها أي الإجارة لتعليم القرآن والفقه والأصل أن الإجارة لا تجوز عندنا على الطاعات والمعاصي لكن لما وقع الفتور في الأمور الدينية جوزها المتأخرون » اهـ.

ومن فروع هاته المسألة جواز أخذ الأجرة على الأذان والإمامة، قال ابن عبد البر هي مأخوذة من مسألة الأجر على تعليم القرآن وحكهما واحداً، وفي المدونة تجوز الإجارة على

الأذان وعلى الأذان والصلاة معاً وأما على الصلاة وحدها فكرهه مالك، قال ابن شاس جازت على الأذان لأن المؤذن لا يلزمه الإتيان به أما جمعه مع الصلاة فالأجرة على الأذان فقط، وأجاز ابن عبد الحكم الإجارة على الإمامة ووجهه أنه تكلف الصلاة في ذلك الموضع في ذلك الوقت، وروى أشهب عن مالك لا بأس بالأجر على تراويح رمضان وكرهه في الفريضة قال القرطبي وكرهها أبو حنيفة وأصحابه وفي الدرر ويفتى اليوم بصحتها لتعليم القرآن والفقهاء والإمامة والأذان ويجبر المستأجر على دفع الأجرة ويحبس، وقال القرافي في الفرق الخامس عشر والمائة ولا يجوز في إمامة الصلاة الإجارة على المشهور من مذهب مالك لأنها عقد مكايسة من المعاوضات فلا يجوز أن يحصل العوضان فيها لشخص واحد لأن أجر الصلاة له فإذا أخذ عنها عوضاً اجتمع له العوضان اهـ . وهو تعليل مبني على أصل واه قدمه في الفرق الرابع عشر والمائة على أن في كونه من فروع ذلك الأصل نظراً لا تظليل فيه فانظره فقد نبهتكم إليه، فالحق أن الكراهة المنقولة عن مالك كراهة تزيهه. وهذه المسألة كانت قد حدثت بين ابن عرفة والذكالي وهي أنه ورد على تونس في حدود سنة سبعين وسبعمائة رجل زاهد من المغرب اسمه محمد الذكالي فكان لا يصلي مع الجماعة ولا يشهد الجمعة معتلاً بأن أئمة تونس يأخذون الأجر على الإمامة وذلك جرحه في فاعله فأنكر عليه الشيخ ابن عرفة وشاع أمره عند العامة وحدث خلاف بين الناس فخرج إلى المشرق فاراً بنفسه وبلغ أنه ذهب لمصر فكتب ابن عرفة إلى أهل مصر أبياتاً هي :

يا أهل مصر ومن في الدين شاركهم	تنهبوا لسؤال معضل نزلنا
لزوم فسقكم أو فسق من زعمت	أقواله أنه بالحق قد عملا
في تركه الجمع والجمعات خلفكم	وشرط إيجاب حكم الكل قد حصلنا
إن كان شأنكم التقوى فغيركم	قد باء بالفسق حتى عنه ما عدنا
وإن يكن عكسه فالأمر منعكس	قولوا بحق فإن الحق ما اعتزلنا

فيقال إن أهل مصر أجابوه بأبيات منها :

ما كان من شيم الأبرار أن يسموا	بالفسق شيخاً على الخيرات قد جيلنا
لا لا ولكن إذا ما أبصروا خللا	كسوه من حسن تأويلاتهم حلا
أليس قد قال في النهاج صاحبه	يسوغ ذلك لمن قد يحنثي زللا

ومنها:

وقد رويت عن ابن القاسم العتق فيما اختصرت كلاماً أوضح السبلا
 ما إن ترد شهادة لتاركها إن كان بالعلم والتقوى قد احتفلا
 نعم وقد كان في الأعلين منزلةً من جانب الجمع والجمعات واعتزلا
 كالك غير مبد فيه معذرةً إلى الممات ولم يُسأل وما عُذلا
 هذا وإن الذي أبداه متجهاً أخذ الأئمة أجراً ممنه نقلا
 وهبك أنك راء حله نظرا فما اجتهادك أولى بالصواب ولا

هكذا نسبت هذه الآيات في بعض كتب التراجم للغاربة أنها وردت من أهل مصر
 وقد قيل إنها نظمها بعض أهل تونس انتصاراً للذكالي ذكر ذلك الخفاجي في طراز
 المجلس، وقال إن المجيب هو أبو الحسن علي السلمي التونسي وذكر أن السراج البلقيني
 ذكر هاته الواقعة في فتاواه وذكر أن والده أجاب في المسألة بأبيات لامية انظرها هناك .

﴿وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ﴾ 41

القول فيه كالقول في « وإياي فارهبون » إلا أن التعبير في الأول بارهبون وفي الثاني
 باتقون لأن الرهبة مقدّمة التقوى إذ التقوى رهبة معتبر فيها العمل بالمأمورات واجتناب
 المنهيات بخلاف مطلق الرهبة فإنها اعتقاد وانفعال دون عمل، ولأن الآية المتقدمة تأمرهم
 بالوفاء بالعهد فناسبها أن يخوفوا من نكته، وهذه الآية تأمرهم بالإيمان بالقرآن الذي منعهم
 منه ببقية دهاهم فناسبها الأمر بأن لا يتقوا إلا الله . وللتقوى معنى شرعي تقدم في قوله
 تعالى « هدى للمتقين » وهي بذلك المعنى أخص لا محالة من الرهبة ولا أحسب أن ذلك
 هو المقصود هنا .

والقول في حذف ياء المتكلم من قوله « فاتقون » نظير القول فيه من قوله « وإياي

فارهبون » .

﴿ وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ 42

معطوف على جميع ما تقدم من قوله « اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم » إلى هنا لأن هاته الجمل كلها لم يقصد أن الواحدة منها معطوفة على التي قبلها خاصة بل على جميع ما تقدمها لا سيما قوله « ولا تلبسوا » فإنه مبدأ انتقال من غرض التحذير من الضلال إلى غرض التحذير من الإضلال بعد أن وسط بينهما قوله « ولا تشتروا بآياتي » كما تقدم . وإن شئت أن تجعل كلا معطوفا على الذي قبله فهو معطوف على الذي قبله بعد اعتبار كون ما قبله معطوفا على ما قبله كذلك، وهذا شأن الجمل المتعاطفة إلا إذا أريد عطف جملة على جملة معينة لكون الثانية أعلق بالتي والتها دون البقية وذلك كمطف « وتكتموا الحق » على « لا تلبسوا » فإنها متعينة للمطف على تلبسوا لا محالة إن كانت معطوفة وهو الظاهر فإن كلا الأمرين منهي عنه والتفليظ في النهي عن الجمع بينهما واضح بالأولى . وجوزوا أن يكون وتكتموا الحق منصوبا بأن مضمرة بعد واو المية ويكون مناط النهي الجمع بين الأمرين وهو بعيد لأن كليهما منهي عنه والتفريق في المنهي يفيد النهي عن الجمع بالأولى بخلاف العكس اللهم إلا أن يقال إنما نهوا عن الأمرين معا على وجه الجمع تعريضا بهم بأنهم لا يراجمهم أكثر من هذا الترك للبس وهو ترك اللبس المقارن لكتم الحق فإن كونه جريمة في الدين أمر ظاهر . أما ترك اللبس الذي هو بمعنى التحريف في التأويل فلا يراجمهم تركه إذ لا طاعة في صلاحهم العاجل و (الحق) الأمر الثابت من حق إذا ثبت ووجب وهو ما تعترف به سائر النفوس بقطع النظر عن شهواتها . والباطل في كلامهم ضد الحق فإنه الأمر الزائل الضائع يقال بطل بطلا وبطولا وبطلانا إذا ذهب ضياعا وخسرا وذهب دمه بطلا أي هدرا . والمراد به هنا ما تبرأ منه النفوس وتزيله مادامت خلية عن غرض أو هوى وسمى باطلا لأنه لأنه فعل يذهب ضياعا وخسارا على صاحبه .

(واللبس) خلط بين متشابهات في الصفات يعسر معه التمييز أو يتعذر وهو يتعدى إلى الذي اختلط عليه بمدة حروف مثل على واللام والباء على اختلاف السياق الذي يقتضى معنى بمض تلك الحروف . وقد يعلق به ظرف عند . وقد يجرد عن التعليق بالحرف . ويُطلق على اختلاط المعاني وهو الغالب وظاهر كلام الراغب في مفردات القرآن أنه

هو المعنى الحقيقي، ويقال في الأمر لبسةٌ بضم اللام أى اشتباه، وفي حديث شق الصدر «نخفت أن يكون قد التبس بي» أى حصل اختلاط في عقلي بحيث لا يميز بين الرؤية والخيال، وفعله من باب ضرب وأما فعل لبس الثياب فمن باب سَمِعَ .

فلبس الحق بالباطل ترويح الباطل في صورة الحق . وهذا اللبس هو مبدأ التضليل والإلحاد في الأمور المشهورة فإن الزاولين لذلك لا يروج عليهم قصد إبطالها فشان من يريد إبطالها أن يعمد إلى خلط الحق بالباطل حتى يوم أنه يريد الحق قال تعالى «وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم» لأنهم أوهموهم أن ذلك قربة إلى الأصنام . وأكثر أنواع الضلال الذى أدخل في الإسلام هو من قبيل لبس الحق بالباطل، فقد قال الذين ارتدوا من العرب ومنعوا الزكاة أننا كنا نعطي الزكاة للرسول ونطيعه فليس علينا طاعة لأحد بعده وهذا تقصص لجامعة الملة في صورة الأتفة من الطاعة لغير الله، وقد قال شاعرهم وهو الخطيل بن أوس :

أطعنا رسولَ الله إذ كان بيننا فيالعباد الله مالِأبى بكر

وقد فعل ذلك الناقدون على عثمان رضى الله عنه فلبسوا بأمر زينوها للعامة كقولهم رقى إلى مجلس النبي صلى الله عليه وسلم في المنبر وذلك استخفاف لأن الخليفين قبله نزل كل منهما عن الدرجة التي كان يجلس عليها سلفه . وسقط من يده خاتم النبي صلى الله عليه وسلم وذلك رمز على سقوط خلافته . وقد قالت الخوارج «لا حكم إلا لله» فقال على رضى الله عنه «كلمة حق أريد بها باطل» . وحرّف أقوام آيات بالتأويل البعيد ثم سمو ذلك بالباطن وزعموا أن للقرآن ظاهرا وباطنا فكان من ذلك لبس كثير، ثم نشأت عن ذلك نحلة الباطنية . ثم تأويلات المتفلسفين في الشريعة كأصحاب الرسائل الملقبين بإخوان الصفاء . ثم نشأت تليس الواعظين والمرغبين والمرجئة فأخذوا بعض الآيات فأشاعوها وكتبوا ما يقيدها ويمارضها نحو قوله تعالى «يا عباده الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله» فأوهوا الناس أن المغفرة عامة لكل ذنب وكل مذهب ولو لم يتب وأغضوا عن آيات الوعيد وآيات التوبة . وللتفادى من هذا الوصف الذى ذمه الله تعالى قال علماء أصول الفقه إن التأويل لا يصح إلا إذا دل عليه دليل قوى، أما إذا وقع التأويل لما يُظن أنه دليل فهو

تأويل باطل فإن وقع بلا دليل أصلاً فهو لعب لا تأويل ولهذا نهى الفقهاء عن اقتباس القرآن في غير المعنى الذي جاء له كما قال ابن الرومي :

لئن أخطأتُ في مذهبي لك ما أخطأتُ في منعي
لقد أنزلتُ حاجاتي بواد غير ذى زرع

وقوله « وأنتم تعلمون » حال وهو أبلغ في النهي لأن صدور ذلك من العالم أشد فمعمول (تعلمون) محذوف دل عليه ما تقدم، أي وأنتم تعلمون ذلك أي لبسكم الحق بالباطل. قال الطيبي عند قوله تعالى الآتي « أفلا تعقلون » إن قوله تعالى « وأنتم تعلمون » غير منزل منزلة اللازم لأنه إذا نزل منزلة اللازم دل على أنهم موصوفون بالعالم الذي هو وصف كمال وذلك يتنافى قوله الآتي « أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم » إلى قوله « أفلا تعقلون » إذ نفي عنهم وصف العقل فكيف يثبت لهم هنا وصف العلم على الإطلاق.

﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ ﴾ 43

أمرٌ بالتلبس بشعار الإسلام عقب الأمر باعتقاد عقيدة الإسلام فقوله « وآمنوا بما أنزلت » الآية راجع إلى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم وما هو وسيلة ذلك وما هو غايته فالوسيلة « اذكروا نعمتي - إلى - فارهبون » والمقصود « وآمنوا بما أنزلت مصداقاً لكم ». والغاية « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ». وقد تحلل ذلك نهى عن مفسد تصدّم عن المأمورات مناسبات للأوامر. فقوله « وأقيموا الصلاة » الخ أمر بأعظم القواعد الإسلامية بعد الإيمان والنطق بكلمة الإسلام، وفيه تعريض بحسن الظن بإجابتهم وامثالهم للأوامر السالفة وأنهم كملت لهم الأمور المطلوبة. وفي هذا الأمر تعريض بالمنافقين، ذلك أن الإيمان عقد قلبي لا يدل عليه إلا النطق، والنطق اللساني أمر سهل قد يقترحه من لم يمتد إذا لم يكن ذا غلو في دينه فلا يتحرج أن ينطق بكلام يخالف الدين إذا كان غير معتقد مدلوله كما قال تعالى « وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا » الآية، فلذلك أمروا بالصلاة والزكاة لأن الأولى عمل يدل على تعظيم الخالق والسجود إليه وخلع الآلهة، ومثل هذا الفعل لا يفعله المشرك لأنه يغيظ آلهته بالفعل وبقول الله أكبر ولا يفعله الكتابي لأنه يخالف عبادته. ولأن الزكاة إنفاق المال

وهو عزيز على النفس فلا يبذله المرء في غير ما ينفعه إلا عن اعتقاد تقع أخروي لا سيما إذا كان ذلك المال ينفق على العدو في الدين، فلذلك عقب الأمر بالإيمان بالأمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة لأنهما لا يتجشهما إلا مؤمن صادق. ولذلك جاء في المنافقين «وإذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى» وقوله «فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون» وفي الصحيح «أن صلاة العشاء أثقل صلاة على المنافقين». وفي هذه الآية دلائل لما لك على قتل من يتمتع من أداء الصلاة مع تحقق أنه لم يؤديها من أول وقت صلاة من الصلوات إلى خروجه إذا كان وقتا متفقا بين علماء الإسلام، لأنه جعل ذلك الامتناع مع عدم العذر دليلا على انتفاء إيمانه، لكنه لما كان مصرحا بالإيمان، قال مالك إنه يقتل حدا جمعا بين الأدلة ومنعا لذريعة حرم الملة. ويوشك أن يكون هذا دليلا لمن قالوا بأن تارك الصلاة كافر لولا الأدلة المعارضة. وفيها دليل لما فعل أبو بكر رضى الله عنه من قتال مانعي الزكاة وإطلاق اسم المرتدين عليهم؛ لأن الله جعل الصلاة والزكاة أمانة صدق الإيمان إذ قال لبنى إسرائيل «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» ولهذا قال أبو بكر لما راجمه عمر في عزمه على قتال أهل الردة حين منعوا إعطاء الزكاة وقال له: كيف تقاتلهم وقد قالوا لا إله إلا الله وقد قال رسول الله «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها» فقال أبو بكر لأفاتن من فرّق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، فحصل من عبارته على إنجازها جواب فن دليل عمر.

وقوله «واركعوا مع الراكعين» تأكيد لمعنى الصلاة لأن لليهود صلاة لا ركوع فيها فلسكى لا يقولوا إننا نقيم صلاتنا دفع هذا التوهم بقوله «واركعوا مع الراكعين»؛ والركوع طأطأة وانحناء الظهر لقصد التعظيم أو التبجيل. وقد كانت العرب تفعله لبعض كبارهم. قال الأعشى:

إذا ما أتانا أبو مالك رَكَعْنَا له وَخَلَعْنَا العِمَامَةَ

(وروى سجدنا له وخلصنا العماراء، والعمار هو العمامة).

وقوله «مع الراكعين» إيماء إلى وجوب مماثلة المسلمين في أداء شعائر الإسلام المفروضة فالمراد بالراكعين المسلمون وفيه إشارة إلى الإتيان بالصلاة بأركانها وشرائطها.

﴿ أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ
أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾ 44

اعتراض بين قوله، وأقيموا الصلاة وقوله، واستعينوا بالصبر والصلاة ووجه المناسبة في وقوعه هنا أنه لما أمرهم بفعل شعائر الإسلام من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة وذيل ذلك بقوله « واركموا مع الراكعين » ليشير إلى أن صلاتهم التي يفعلونها، أصبحت لا تفي عنهم، ناسب أن يزداد لذلك أن ما يأمر به دينهم من البر ليسوا قائمين به على ما ينبغي، فجيء بهذا الاعتراض، وللتنبية على كونه اعتراضاً لم يقرب بالواو لثلاثتهم أن المقصود الأصلي التحريض على الأمر بالبر وعلى ملازمته، والغرض من هذا هو النداء على كمال خسارهم ومبلغ سوء حالهم الذي صاروا إليه حتى صاروا يقومون بالوعظ والتعليم كما يقوم الصانع بصناعته والتاجر بتجارته لا يقصدون الإيفاء وظائفهم الدينية حقها ليستحقوا بذلك ما يعرضون عليه من مراتب ورواتب فهم لا ينظرون إلى حال أنفسهم تجاه تلك الأوامر التي يأمرون بها الناس.

والمخاطب بقوله، تأمرون، جميع نبي إسرائيل الذين خطبوا من قبل فيقتضى أن هذه الحالة ثابتة لجميعهم أي أن كل واحد منهم تجده يصرح بأوامر دينهم ويشيخها بين الناس ولا يمثلها هو في نفسه، ويجوز أن يكون المقصود بهذا الخطاب فريقاً منهم فإن الخطاب الموجه للجماعات والقبائل يأخذ كل فريق ما هو حظه من ذلك الخطاب، فيكون المقصود أحبارهم وعلماءهم وهم أخص بالأمر بالبر، فعلى الوجه الأول يكون المراد بالناس إما الشركيين من العرب فإن اليهود كانوا يذكرون لهم ما جاء به دينهم والعرب كانوا يحفلون بسمع أقوالهم كما قال تعالى « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » وإما أن يكون المراد من الناس من عدا الأمر كما تقول أفعل كما يفعل الناس وكقوله « إن الناس قد جمعوا لكم » أي أيام الواحد غيره وينسى نفسه، وعلى الوجه الثاني يكون المراد بالناس العامة من أمة اليهود أي كيف تأمرون أتباعكم وعامتكم بالبر وتنسون أنفسكم؟ ففيه تنديد بحال أحبارهم أو تعريض بأنهم يملكون أن ما جاء به رسول الإسلام هو الحق فهم يأمرون أتباعهم بالمواعظ ولا يطلبون نجاتهم أنفسهم.

والاستفهام هنا للتوبيخ لعدم استقامة الحل على الاستفهام الحقيقي فاستعمل في التوبيخ

مجازا بقرينة المقام وهو مجاز مرسل لأن التوييح يلزم الاستفهام لأن من يأتي ما يستحق التوييح عليه من شأنه أن يتساءل الناس عن ثبوت الفعل له ويتوجهون إليه بالسؤال فينتقل من السؤال إلى التوييح ويتولد منه معنى التمجيب من حال الموجح وذلك لأن الحالة التي وبخوا عليها حالة عجيبة لما فيها من إرادة الخير للغير وإهمال النفس منه تحقيق بكل سامع أن يعجب منها ، وليس التمجيب بلازم لمعنى التوييح في كل موضع بل في نحو هذا مما كان فيه الموجح عليه غريبا غير مألوف من العلاء فإذا استعمل الاستفهام في لازم واحد فكونه مجازا مرسلا ظاهر وإذا استعمل في لازمين يتولد أحدهما من الآخر أو متقاربان فهو أيضا مجاز مرسل واحد لأن تعدد اللوازم لا يوجب تعدد العلاقة ولا تكرار الاستعمال لأن المعاني المجازية مستفادة من العلاقة لا من الوضع فتعدد المجازات للفظ واحد أوسع من استعمال المشترك وأياما كان فهو مجاز مرسل على ما اختاره السيد في حاشية الطول في باب الإنشاء علاقته للزوم وقد تردد في تعيين علاقته التفرزاني وقال إنه مما لم يحم أحد خوله .

والبر بكسر الباء الخير في الأعمال في أمور الدنيا وأمر الآخرة والمعاملة ، وفعله في الغالب من باب علم إلا البر في اليمين فقد جاء من باب علم وباب ضرب ، ومن الأقوال المأثورة البر ثلاثة: بر في عبادة الله وبر في مراعاة الأقارب وبر في معاملة الأجانب، وذلك تبع للوفاء بسعة الإحسان في حقوق هذه الجوانب الثلاثة .

والنسيان ذهاب الأمر المعلوم من حافظة الإنسان لضعف الذهن أو الغفلة ويرادفه السهو وقيل السهو الغفلة اليسيرة بحيث يتنبه بأقل تنبيه، والنسيان زواله بالكيفية وبعض أهل اللغة فسر النسيان بمطلق الترك وجمله صاحب الأساس مجازا وهو التحقيق وهو كثير في القرآن . والنسيان هنا مستعار للترك عن عمد أو عن التهاون بما يذكر المرء في البر على نحو ما .

قيل في قوله تعالى «الذين هم عن صلاتهم ساهون» أي وتتركون أنفسكم من ذلك أي من أمرها بالبر أو وتنسون أن تأمروا أنفسكم بالبر وفي هذا التقدير يبقى النسيان على حقيقته لأنهم لما طال عليهم الأمد في التهاون بالتخلق بأمور الدين والاجترأ على تأويل الوحي بما يميله عليهم الهوى بغير هدى صاروا ينسون أنهم متلبسون بمثل ما ينهون عنه فإذا تصدوا إلى مواعظ قومهم أو الخطابة فيهم أو أمروهم بالمعروف ونهوه عن المنكر كانوا ينهونهم عن مذام قد تلبسوا بأمثالها إلا أن التعود بها أنساهم إياها فأنساهم أمر أنفسهم بالبر لنسيان سببه

وقد يرى الإنسان عيب غيره لأنه يشاهده ولا يرى عيب نفسه لأنه لا يشاهدها ولأن المادة تنسيه حاله . ودواء هذا النسيان هو محاسبة النفس فيكون البراجعا إلى جميع ما تضمنته الأوامر السابقة من التفاصيل فهم قد أمروا غيرهم بتفصيلها ونسوا أنفسهم عند سماعها وذلك يشمل التصديق بدين الإسلام لأنه من جملة ما تضمنته التوراة التي كانوا يأمرون الناس بما فيها .

وجملة « وتنسون أنفسكم » يجوز أن تكون حالا من ضمير « تأمرون » أو يكون محل التوبيخ والتعجب هو أمر الناس بالبر بقيد كونه في حال نسيان ويجوز أن تكون الجملة معطوفة على « تأمرون » وتكون هي المقصودة من التوبيخ والتعجب ويجعل قوله « تأمرون الناس » تمهيدا لها على معنى أن محل الفطاعة الموجبة للنهي هي مجموع الأمرين . وبهذا تعلم أنه لا يتوهم قصد النهي عن مضمون كلا الجملتين إذ القصد هو التوبيخ على اتصاف بحالة فظيمة ليست من شيم الناصحين لا قصد تحريم فلا تقع في حيرة من تحير في وجه النهي عن ذلك ولا في وهم من وهم فقال إن الآية دالة على أن العاصي لا يأمر بالمعروف ولا ينهى عن المنكر كما نقل عنهم الفخر في التفسير فإنه ليس المقصود نهى ولا تحريم وإنما المقصود تفضيع الحالة ويدل لذلك أنه قال في تذييلها « أفلا تعقلون » ولم يقل « أفلا تتقون » أو نحوه .

والأنفس جمع نفس ، بسكون الفاء وهي مجموع ذات الإنسان من الهيكل والروح كما هنا وباعتبار هذا التركيب الذي في الذات اتسع إطلاق النفس في كلام العرب تارة على جميع الذات كما في التوكيد نحو جاء فلان نفسه وقوله « النفس بالنفس » وقوله « تقتلون أنفسكم » وتارة على البعض كقول القائل أنكرت نفسي وقوله « وتنسون أنفسكم » . وعلى الإحساس الباطني كقوله « تعلم ما في نفسي » أي ضميري . وتطلق على الروح الذي به الإدراك « إن النفس لأماراة بالسوء » وسيأتي لهذا زيادة إيضاح عند قوله تعالى « يوم تأتي كل نفس » في سورة النحل .

وقوله « وأنتم تلون الكتاب » جملة حالية قيد بها التوبيخ والتعجب . لأن نسيان أنفسهم يكون أغرب وأفظع إذا كان معهم أمران يقلعانه، وهما أمر الناس بالبر، فإن شأن الأمر بالبر

أن يذكر الأمر حاجة نفسه إليه إذا قدر أنه في غفلة عن نفسه ، وتلاوة الكتاب أي التوراة يعمرون فيها على الأوامر والنواهي من شأنه أن تذكرهم مخالفة حالهم لما يتلونه .
وقوله « أفلا تعقلون » استفهام عن انتفاء تعقلهم استفهاما مستعملا في الإنكار والتوبيخ نزلوا منزلة من انتفى تعقله فأُنكر عليهم ذلك، ووجه المشابهة بين حالهم وحال من لا يعقلون أن من يستمر به التغفل عن نفسه وإهمال التذكر في صلاحها مع مصاحبة شيطان يذكُرانه ، قارب أن يكون منفيًا عنه التعقل .

وفعل «تعقلون» منزل منزلة اللازم أو هو لازم وفي هذا نداء على كمال غفلتهم واضطراب حالهم . وكون هذا أمراً قبيحاً فظيماً من أحوال البشر مما لا يشك فيه عاقل .

﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ 46

خطاب لبني إسرائيل بالإرشاد إلى ما يعينهم على التخلق بجميع ما عده لهم من الأوامر والنواهي الراجعة إلى التحلي بالمحامد والتخلي عن المذمات ، له أحسن وقع من البلاغة فإنهم لما خوطبوا بالترغيب والترهيب والتشويه ظن بهم أنهم لم يبق في نفوسهم مسلك للشيطان ولا مجال للخذلان وأنهم أنشأوا يتحفزون للامتنال والالتساء إلا أن ذلك الإلف القديم ، يشغل أرجلهم في الخطو إلى هذا الطريق القويم ، فوصف لهم الدواء الذي به الصلاح وريش بقادمتي الصبر والصلاة منهم الجناح . فالأمر بالاستعانة بالصبر لأن الصبر ملاك الهدى فإن مما يصد الأمم عن اتباع دين قويم إلفهم بأحوالهم القديمة وضعف النفوس عن تحمل مفارقتها فإذا تدرعوا بالصبر سهل عليهم اتباع الحق . وأما الاستعانة بالصلاة فالمراد تأكيد الأمر بها الذي في قوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » وهذا إظهار لحسن الظن بهم وهو طريق بديع من طرق الترغيب . ومن المفسرين من زعم أن الخطاب في قوله « واستعينوا » إلخ للمسلمين على وجه الانتقال من خطاب إلى خطاب آخر ، وهذا وهم لأن وجود حرف العطف ينادى على خلاف ذلك ولأن قوله « إلا على الخاشعين » مراد به « إلا على المؤمنين » حسبما بينه قوله « الذين يظنون أنهم ملقوا ربهم » الآية اللهم إلا أن

يكون من الإظهار في مقام الإضمار وهو خلاف الظاهر مع عدم وجود الداعي . والذي غرم بهذا التفسير توهم أنه لا يؤمر بأن يستعين بالصلاة من لم يكن قد آمن بمد وأى عجب في هذا؟ وقريب منه آتفاً قوله تعالى «وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين» خطاباً لبني إسرائيل لا محالة. والصبر عرفه الغزالي في إحياء علوم الدين بأنه ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة وهو تعريف خاص بالصبر الشرعي صالح لان يكون تفسيراً للآية لأنها في ذكر الصبر الشرعي، وأما الصبر من حيث هو الذي هو وصف كمال فهو عبارة عن احتمال النفس أمراً لا يلائمها إما لأن ما له ملائم، أو لأن عليه جزاء عظيمًا فأشبهه مأملاً له ملائم، أولعدم القدرة على الانتقال عنه إلى غيره مع تجنب الجزع والضجر فالصبر احتمال وثبات على ما لا يلائم، وأقل أنواعها كان عن عدم المقبرة ولذا ورد في الصحيح «إنما الصبر عند الصدمة الأولى» أي الصبر الكامل هو الذي يقع قبل العلم بأن التفضي عن ذلك الأمر غير ممكن وإلا فإن الصبر عند اعتقاد عدم إمكان التفضي إذا لم يصدر منه ضجر وجزع هو صبر حقيقة فصيفة الحصر في قوله إن الصبر حصر ادعائى للكمال كما في قولهم أنت الرجل .

والصلاة أريد بها هنا معناها الشرعية في الإسلام وهي مجموع محامد الله تعالى قولاً وعملاً واعتقاداً فلا جرم كانت الاستمانة المأمور بها هنا راجعة لأمرين الصبر والشكر وقد قيل إن الإيمان نصفه صبر ونصفه شكر كما في الإحياء وهو قول حسن، ومعظم الفضائل ملاكها الصبر إذ الفضائل تنبعث عن مكارم الخلال، والمكارم راجعة إلى قوة الإرادة وكبح زمام النفس عن الإسامة في شهواتها بإرجاع القوتين الشهوية والفضيية عما لا يفيد كمالاً أو عما يورث نقصاناً فكان الصبر ملاك الفضائل فما التحلم والتكرم والتعلم والتقوى والشجاعة والعدل والعمل في الأرض ونحوها إلا من ضروب الصبر. ومما يؤثر عن علي رضي الله عنه : الشجاعة صبر ساعة. وقال زفر بن الحارث الكلابي يمتد عن انهزام قومه :

سقيناهم كأساً سقونا بمثلها ولكنهم كانوا على الموت أصبراً

وحسبك بجزية الصبر أن الله جملة مكمل سبب الفوز في قوله تعالى « والعصر إن الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر » وقال هنا « واستمينا بالصبر والصلاة ». قال الغزالي: ذكر الله الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعاً وأضاف أكثر الخيرات والدرجات إلى الصبر وجعلها ثمرة له ، فقال عز من قائل

« وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا » . وقال « وتمت كلمة ربك الحسنى على نبي إسرائيل بما صبروا » وقال « إن الله مع الصابرين » اه .

وأنت إذا تأملت وجدت أصل التدين والإيمان من ضروب الصبر فإن فيه مخالفة النفس هواها ومألوفها في التصديق بما هو مغيب عن الحس الذي اعتادته ، وبوجوب طاعتها واحداً من جنسها لا تراه يفوقها في الخلقة وفي مخالفة عادة آبائها وأقوامها من الديانات السابقة . فإذا صار الصبر خلقاً لصاحبه هون عليه مخالفة ذلك كله لأجل الحق والبرهان فظهر وجه الأمر بالاستمانة على الإيمان وما يتفرع عنه بالصبر فإنه خلق يفتح أبواب النفوس لقبول ما أمروا به من ذلك .

وأما الاستمانة بالصلاة فلأن الصلاة شكر والشكر يذكر بالنعمة فيبعث على امتثال النعم على أن في الصلاة صبراً من جهات في مخالفة حال المرء المعتادة ولزومه حالة في وقت معين لا يسوغ له التخلف عنها ولا الخروج منها على أن في الصلاة سرّاً إلهياً لعله ناشئ عن تجلي الرضوان الرباني على المصلي فلذلك نجد للصلاة سرّاً عظيماً في تجلية الأحران وكشف غم النفس وقد ورد في الحديث « أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا حزبه (بزأى وبأه موحدة أى نزل به) أمر فزع إلى الصلاة » وهذا أمر يجده من راقبه من المصلين وقال تعالى « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » لأنها تجمع ضرورياً من العبادات . وأما كون الشكر من حيث هو معيناً على الخير فهو من مقتضيات قوله تعالى « لئن شكرتم لأزيدنكم » . وقوله « وإنها لكبيرة » اختلف المفسرون في معاد ضمير إنها فقيل عائد إلى الصلاة والمعنى إن الصلاة تصعب على النفوس لأنها سجن للنفس وقيل الضمير للاستمانة بالصبر والصلاة المأخوذة من استمعينوا على حد اعدلوا هو أقرب للتقوى . وقيل راجع إلى الأمور المتقدمة من قوله تعالى « اذكروا نعمتى - إلى قوله - واستمعينوا بالصبر والصلاة » وهذا الأخير مما جوزه صاحب الكشاف ولعله من مبتكراته وهذا أوضح الأقوال وأجمعها والمحمل مرادة .

والمراد بالكبيرة هنا الصعبة التي تشق على النفوس ، وإطلاق الكبر على الأمر الصعب والشاق مجاز مشهور في كلام العرب لأن المشقة من لوازم الأمر الكبير في حمله أو تحصيله قال تعالى « وإن كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله » وقال « وإن كان كبر عليك إعراضهم » الآية . وقال « كبر على المشركين ما تدعوهم إليه » .

وقوله «إلا على الخاشعين» أي الذين اتصفوا بالخشوع، والخشوع لفته هو الانزواء والانخفاض
قال النابغة :

* وَنُؤِي كِحِذْمِ الحَوْضِ أَلْمِ خَاشِعِ *

أي زال ارتفاع جوانبه . والتذلل خشوع، قال جعفر بن عبلة الحارثي :
فلا تحسبي أني تخشعت بعدكم لشيء ولا أني من الموت أفرق

وهو مجاز في خشوع النفس وهو سكون وانقباض عن التوجه إلى الإيابة أو المصيان .
والمراد بالخاشع هنا الذي ذلل نفسه وكسر سورتها وعودها أن تطمئن إلى أمر الله وتطلب
حسن العواقب وأن لا تغتر بما ترينه الشهوة الحاضرة فهذا الذي كانت تلك صفته قد استيعدت
نفسه لقبول الخير . وكان المراد بالخاشعين هنا الخائفون الناظرون في العواقب فتخف عليهم
الاستعانة بالصبر والصلاة مع ما في الصبر من القمع للنفس وما في الصلاة من التزام أوقات
معينة وطهارة في أوقات قد يكون للعبد فيها اشتغال بما يهوى أو بما يحصل منه مالا
أولذة . وقريب منه قول كثير :

فقلت لها يا عز كل مصيبة إذا وُطئت يوماً لها النفس ذلت

وأحسب أن مشروعية أحكام كثيرة قصد الشارع منها هذا المعنى وأعظمها الصوم .
ولا يصح حمل الخشوع هنا على خصوص الخشوع في الصلاة بسبب الحال الحاصل في النفس
باستشمار العبد الوقوف بين يدي الله تعالى حسبما شرحه ابن رشد في أول مسألة من كتاب
الصلاة الأول من البيان والتحصيل وهو المعنى المشار إليه بقوله تعالى « قد أفلح المؤمنون
الذين هم في صلاتهم خاشعون » ، فإن ذلك كله من صفات الصلاة وكامل المصلي فلا يصح
كونه هو الخشوع لكلفة الصلاة على المستمعين بالصلاة كما لا يخفى .

وقد وصف تعالى الخاشعين بأنهم الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون
وهي صلة لها مزيد اتصال بمعنى الخشوع ففيها معنى التفسير للخاشعين ومعنى بيان منشأ
خشوعهم ، فدل على أن المراد من الظن هنا الاعتقاد الجازم وإطلاق الظن في كلام

العرب على معنى اليقين كثير جداً ، قال أوس بن حجر يصف صياداً رمى حمار وحش
بسهم^(١) :

فأرسله مستيقن الظن أنه مخالط ما بين الشرا سيف جائف
وقال دريد بن الصمة:

فقلت لهم ظنوا بألقى مدجج سراتهم بالفارسي المرسج
فهو مشترك بين الاعتقاد الجازم وبين الاعتقاد الراجح والملافة والرجوع هنا مجازان
عن الحساب والحشر أو عن الرؤية والثواب؛ لأن حقيقة اللقاء - وهو تقارب الجسمين، وحقيقة
الرجوع وهو الانتهاء إلى مكان خرج منه المنهى - مستحيلة هنا. والمقصود من قوله «وإنها
لكبيرة» إلخ التعريض بالثناء على المسلمين، وتحريض بني إسرائيل على التهمم بالافتداء
بالمؤمنين وعلى جعل الخطاب في قوله «واستمينوا» للمسلمين يكون قوله «وإنها لكبيرة»
تعريضاً بغيرهم من اليهود والمنافقين .

والملافة مفاعلة من لقي، واللقاء الحضور كما تقدم في قوله «فتلقى آدم من ربه كلمات» والمراد
هنا الحضور بين يدي الله للحساب أي الذين يؤمنون بالبعث، وسيأتي تفصيل لها عند قوله تعالى
« واتقوا الله واعلموا أنكم ملاقوه » في هذه السورة ، وفي سورة الأنعام عند قوله تعالى « قد
خسر الذين كذبوا بقاء الله » .

(١) أوس بن حجر - بجاء مهملة وجيم مفتوحين، وينبسط من يضم حاءه ويسكن جيمه - وهو من
فحول شعراء بني تميم في الجاهلية وكان فحل مضر قبل النابغة وزهير، فلما نبغ زهير والنابغة أخلاه .
وهذا البيت من قصيدة أولها :

تنسك بعمى من أميمة صائف فبرك فأعلى تولب فالمخالف
وصائف وبرك وتولب والمخالف أسماء بقاء، وقد ذكر في أثنائها وصف الصياد لحمار الوحش فقال:
فأمهله حتى إذا أن كأنه معاطى يد من جمعة الماء غارف
فسير سهما راشه بمنابك لؤام ظهار فهو أعجف شائف

﴿ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ

عَلَى الْعَالَمِينَ ﴾ 47

أعيد خطاب بني إسرائيل بطريق النداء مماثلاً لما وقع في خطابهم الأول لقصد التكرير للاهتمام بهذا الخطاب وما يترتب عليه ، فإن الخطاب الأول قصد منه تذكيرهم بنعم الله تعالى ليكون ذلك التذكير داعية لامتنال ما يرد إليهم من الله من أمر ونهي على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم ، غير أنه لما كان الغرض المقصود من ذلك هو الامتنال كان حق البلاغة أن يفضي البليغ إلى المقصود ولا يطيل في المقدمة ، وإنما يلم بها إلاماً ويشير إليها إجمالاً تنبيهاً بالمبادرة إلى المقصود على شدة الاهتمام به ولم يزل الخطباء والبلغاء يمدون مثل ذلك من نباهة الخطيب ويذكرونه في مناقب وزير الأندلس محمد بن الخطيب السلمي إذ قال عند سفارته عن ملك غرناطة إلى ملك المغرب ابن عنان أبياته المشهورة التي أرتجلها عند الدخول عليه طالما :

خليفةَ الله ساعدَ القدرُ علاك ملاح في الدجا قر

ثم قال :

والناس طرا بأرض أندلس لولاك ما وطنوا ولا عمروا

وقد أهمتهمُ نفوسهم فوجهوني إليك وانظروا

فقال له أبو عنان ما ترجع إليهم إلا بجميع مطالبهم وأذن له في الجلوس فسلم عليه . قال القاضي أبو القاسم الشريف^(١) - وكان من جملة الوفد - لم نسمع بسفير قضى سفارته قبل أن يسلم على السلطان إلا هذا .

فكان الإجمال في المقدمة قضاء لحق صدارتها بالتقديم وكان الإفضاء إلى المقصود قضاء لحقه في العناية ، والرجوع إلى تفصيل النعم قضاء لحقها من التعداد فإن ذكر النعم تمجيد للنعم وتكريم للنعم عليه وعظة له ولبن يبلغهم خبر ذلك تبعث على الشكر .

(١) هو أبو القاسم محمد بن أحمد بن محمد الحسيني السبيعي ثم الغرناطي قاضي غرناطة التوفي سنة ٧٦٠

وله الشرح المشهور على مقصورة حازم القرطاجني .

فلتكرير هنا نكتة جمع الكلامين بعد تفريقهما ونكتة التعداد لما فيه إجمال معنى النعمة .

والنعمة هنا مراد بها جميع النعم لأنه جنس مضاف فله حكم الجمع كما في قوله تعالى « يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم » .

وقوله تعالى « وأنى فضلة لكم على العالمين » عطف على « نعمتي »، أى واذكروا تفضيلي إياكم على العالمين وهذا التفضيل نعمة خاصة فعطفه على نعمتي عطف خاص على عام وهو مبدأ للتفصيل النعم وتمدادها وربما كان تعداد النعم مغنياً عن الأمر بالطاعة والامتثال لأن من طبع النفوس الكريمة امتثال أمر المنعم لأن النعمة تورث المحبة . وقال منصور الوراق :

تمصى الإله وأنت تُظهر حبه هذا لعمرى فى القياس بديع
لو كان حُبك صادقاً لأطعته إن المحب لمن يُحب مُطيع

وهذا التذكير مقصود به الحث على الاتسام بما يناسب تلك النعمة ويستبقى ذلك الفضل .

ومعنى العالمين تقدم عند قوله الحمد لله رب العالمين، والمراد به هنا صنف من المخلوقات ولا شك أن المخلوقات تصنف أصنافاً متنوعة على حسب تصنيف التكلم أو السامع، فالعالمون فى مقام ذكر الخلق هم أصناف المخلوقات كالأنسان والدواب والطيور والحوت . والعالمون فى مقام ذكر فضائل الخلق أو الأمم أو القبائل يراد بها أصناف تلك المتحدث عنها فلا جرم أن يكون المراد من العالمين هنا هم الأمم الإنسانية فيعم جميع الأمم لأنه جمع معرف باللام لكن عمومها هنا عرفى يختص بأمم زمانهم كما يختص نحو جمع الأمير الصاعقة بصاعقة مكانه أى بلده ويختص أيضاً بالأمم المعروفة كما يختص جمع الأمير الصاعقة بالصاعقة المتخذين الصياغة صناعة دون كل من يعرف الصياغة وذلك كقولك هو أشهر العلماء وأنجب التلامذة، فالآية تشير إلى تفضيل بنى إسرائيل المخاطبين أو سلفهم على أمم عصرهم لا على بعض الجماعات الذين كانوا على دين كامل مثل نصارى نجران، فلا علاقة له بمسألة تفضيل الأنبياء على الملائكة بحال ولا التفات إلى ما يشذ فى كل أمة أو قبيلة من الأفراد فلا يلزم تفضيل كل فرد من بنى إسرائيل على أفراد من الأمم بلقوا مرتبة صالحة أو نبوة لأن التفضيل فى مثل هذا يراد به تفضيل المجموع، كما تقول قريش أفضل من طيء وإن كان فى طيء حاتم الجواد .

فكذلك تفضيل بني إسرائيل على جميع أمم عصرهم وفي تلك الأمم أمم عظيمة كالعرب والفرس والروم والهند والصين وفيهم العلماء والحكماء ودعاة الإصلاح والأنبياء لأنه تفضيل المجموع على المجموع في جميع العصور ومعنى هذا التفضيل أن الله قد جمع لهم من الحماد التي تنصف بها القبائل والأمم ما لم يجمعه لغيرهم وهي: شرف النسب. وكال الخلق. وسلامة العقيدة. وسعة الشريعة. والحزبية. والشجاعة. وعناية الله تعالى بهم في سائر أحوالهم. وقد أشارت إلى هذا آية « وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآنا كم ما لم يئوت أحداً من العالمين » وهذه الأوصاف ثبتت لأسلافهم في وقت اجتماعها وقد شاع أن الفضائل تعود على الخلف بحسن السمعة وإن كان المخاطبون يومئذ لم يكونوا بحال التفضيل على العالمين ولكنهم ذكروا بما كانوا عليه فإن فضائل الأمم لا يلاحظ فيها الأفراد ولا العصور. ووجه زيادة الوصف بقوله التي أنعمت عليكم في أختها الأولى .

﴿ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ 48

عطف التحذير على التذكير فإنه لما ذكروهم بالنعمة وخاصة تفضيلهم على العالمين في زمانهم وكان ذلك منشأ غرورهم بأنه تفضيل ذاتي فتوهموا أن التقصير في العمل الصالح لا يضرهم فعب بالتحذير من ذلك .

والمراد بالتقوى هنا معناها المتعارف في اللغة لا المعنى الشرعي ، وانتصاب يوما على المفهومية به وليس على الظرفية ولذلك لم يقرأ بنفي التنوين .

والمراد باتقائه اتقاؤه من حيث ما يحدث فيه من الأهوال والمذاب فهو من إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه كما تقول مكان مخوف .

وتجزى مضارع جزى بمعنى قضى حقا عن غيره وهو متعد بمن إلى أحد مفعوليه فيكون شيئا مفعوله الأول، ويجوز أيضا أن يكون مفعولا مطلقا إذا أريد شيئا من الجزاء ويكون المفعول محذوفا .

وجملة: لا تجزى نفس" صفة ليوما وكان حق الجملة إذا كانت خبراً أو صفة أو حالا أو صلة أن تشتمل على ضمير ما أجريت عليه ، ويكثر حذفه إذا كان منصوباً أو ضميراً مجروراً فيحذف مع جاره ولا سيما إذا كان الجار معلوماً لكون متعلقه الذى فى الجملة لا يتعدى الأجار معين كما هنا تقديره فيه وإنما جاز حذفه لأن المحذوف فيه متمين من الكلام وقد يحذف لقرينة كما فى حذف ضمير الموصول إذا جر بما جربه الموصول. ونظير هذا الحذف قول العريان الجرمى من جرم طى :

فقلت لها لا والذى حج حاتم أخونك عهدا إننى غير خوآن

تقديره حج حاتم إليه .

وتنكير النفس فى الموضعين وهو فى حيز النفي يفيد عموم النفوس أى لا يعنى أحد كائناً من كان فلا تنفى عن الكفار ألهمهم ولا صلحاءهم على اختلاف عقائدهم فى غناء أولئك عنهم . فالقصد نفي غنائهم عنهم بأن يحولوا بينهم وبين عقاب الله تعالى، أى نفي أن يجزوا عنهم جزاء يمنع الله عن نوالهم بسوء رعياء لأوليائهم . فالمراد هنا الغناء بجرمة الشخص وتوقع غضبه وهو غناء كفاء العدو الذى يخافه العدو على ما هو معروف عند الأمم يومئذ من اتقائهم بطش مولى أعدائهم وإحجامهم عما يوجب غضبه تقيّة من مكره أو ضره أوحمرمان نفعه قال السموأل :

وما ضرنا أنا قليل وجارنا عزيز وجار الأكثرين ذليل

وقال العبرى :

لو كنت من مازن لم تستبج إلي بنو الشقيقة من ذهل بن شيبان

وهذا يتبين أن مفاد قوله لا تجزى نفس عن نفس شيئاً مغاير لمفاد ما ذكر بعده بقوله رد ولا يقبل منها شفاعاة الخ فقوله لا تجزى نفس عن نفس شيئاً هو بمعنى قوله تعالى « يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله » .

وقوله « ولا يقبل منها شفاعاة ولا يؤخذ منها عدل » الضميران عائدان للنفس الثانية المجرورة بمن أى لا يقبل من نفس شفاعاة تأتى بها ولا عدل تماض به لأن المقصود الأصلى إبطال عقيدة تنصل المجرم من عقاب الله ما لم يشأ الله ؛ ليكون الضمير فى قوله ولا هم ينصرون .

راجعا إلى مرجع الضميرين قبله . وهذا التأييس يستتبع تحقير من توهمهم الكفرة شفعاء وإبطال ما زعموه مغنيا عنهم من غضب الله من قرابين قربوها ومجادلات أعدوها وقالوا هؤلاء شفعاءنا عند الله . يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها ومن المفسرين من فسر قوله ولا تجزى نفس عن نفس شيئا بما يعم الأجزاء فجعل ما هو مذكور بعده من عطف الخاص على العام ولذلك قال الشيخ ابن عطية حصرته هذه الآية المعاني التي اعتاد بها بنو آدم في الدنيا فإن الواقع في شدة لا يتخلص إلا بأن يُشفع له أو يفتدى أو ينصر اه والتي جمعها لحالة أن يتجنب الناس إيقاعه في شدة اتقاء لمواليه، وما فرنا به أرسق . وقد جمع كلام شيوخ بني أسد مع أمرى القيس حين كلوه في دم أبيه حاجر فقالوا : فأحمد الحالات في ذلك أن تعرف الواجب عليك في إحدى خلال ثلاث: أما إن اخترت من بنى أسد أشرفها بيتا فقدناه إليك بنسبه تذهب مع شفات حسامك بياق قصرته . أو فداء بما يروح على بنى أسد من نعمها فهي ألوف . وإما وادعتنا إلى أن تضع الحوامل قنسدل الأزرر وتعدد الحجر فوق الرايات اه .

وقرأ الجمهور ولا يقبل بياء تحتية ياء المضارع المسند إلى مذكر لمناسبة قوله بعده ولا يؤخذ منها عدل، ويجوز في كل مؤنث اللفظ غير حقيقي التأنيث أن يماثل معاملة المذكر لأن صيغة التذكير هي الأصل في الكلام فلا تحتاج إلى سبب، وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ويعقوب بمشناة فوقية رعيًا لتأنيث لفظ شفاعة .

والشفاعة: السمي والوساطة في حصول نفع أو دفع ضرر سواء كانت الوساطة بطلب من المنتفع بها أم كانت بمجرد سمي التوسط ويقال لطالب الشفاعة مستشفع .

وهي مشتقة من الشفع لأن الطالب أو التائب يأتي وحده فإذا لم يجد قبولا ذهب فأتى بمن يتوسل به فصار ذلك الثاني شافعاً للأول أى مصيره شفعاً . والعدل بفتح العين العوض والفداء ، سمي بالمصدر لأن الفادى يعدل الممدى بمثله في التيمة أو العين ويسويه به ، يقال عدل كذا بكذا أى سواه به . والنصر هو إعانة الخصم في الحرب وغيره بقوة الناصر وغلبته . وإنما قدم المسند إليه لزيادة التأكيد المفيد أن انتفاء نصرهم محقق زيادة على ما استفيد من نفي الفعل مع إسناده للمجهول كما أشرنا إليه آنفا .

وقد كانت اليهود تتوهم أو تعتقد أن نسبتهم إلى الأنبياء وكرامة أجدادهم عند الله تعالى مما يجعلهم في أمن من عقابه على العصيان والتمرد كما هو شأن الأمم في إبان جهالتها وانحطاطها

وقد أشار لذلك قوله تعالى « وقالت اليهود والنصارى نحن أبناء الله وأحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم » .

وقد تمسك المعتزلة بهذه الآية للاحتجاج لقولهم بنفي الشفاعة في أهل الكبار يوم القيامة لعموم نفس في سياق النفي المقتضى أن كل نفس لا يقبل منها شفاعة وهو عموم لم يرد ما يخصه عندهم . والمسألة فيها خلاف بين المعتزلة وأصحاب الأشعرى .

واتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة يوم القيامة للطائمين والتائبين لرفع الدرجات ، لم يختلف في ذلك الأشاعرة والمعتزلة فهذا اتفاق على تخصيص العموم ابتداء . والخلاف في الشفاعة لأهل الكبار فمندنا تقع الشفاعة لهم في حط السيئات وقت الحساب أو بعد دخول جهنم لما اشتهر من الأحاديث الصحيحة في ذلك كقوله صلى الله عليه وسلم « لكل نبي دعوة مستجابة وقد ادخرت دعوتي شفاعة لأمتي » وغير ذلك . قال القاضي أبو بكر الباقلاني : إن الأحاديث في ذلك بلغت مبلغ التواتر المعنوي كما أشار إليه القرطبي في نقل كلامه وعند المعتزلة لا شفاعة لأهل الكبار لوجوه منها الآيات الدالة على عدم نفع الشفاعة كهاته الآية . وقوله « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » . « من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » . « ما للظالمين من حميم ولا شفيع » قالوا والمعصية ظلم . ومنها قوله تعالى « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » وصاحب الكبيرة ليس بمرتضى . ومنها قوله « فاغفر للذين تابوا » . والجواب عن الجميع أن محل ذلك كله في الكافرين جمعاً بين الأدلة وأن قوله « لمن ارتضى » يدل على أن هنالك إذناً في الشفاعة كما قال « إلا لمن أذن له » وإلا لكان الإسلام مع ارتكاب بعض المعاصي مساوياً للكفر وهذا لا ترضى به حكمة الله وأما قوله « فاغفر للذين تابوا » فدعاء لا شفاعة .

والظاهر أن الذي دعا المعتزلة إلى إنكار الشفاعة مناقاتها لخلود صاحب الكبيرة في العذاب الذي هو مذهب جمهورهم الذين فسروا قول واصل بن عطاء بالمنزلة بين المنزلتين بمعنى إعطاء العاصي حكم المسلم في الدنيا وحكم الكافر في الآخرة ولا شك أن الشفاعة تنافي هذا الأصل فما تمسكوا به من الآيات إنما هو لتقصيد التأييد ومقابلة أدلة أهل السنة بأمثالها .

ولم تر جوابهم عن حديث الشفاعة وأحسب أنهم يجهلون عنه بأن أخبار الأحاد لا تنقض أصول الدين ولذلك احتاج القاضي أبو بكر إلى الاستدلال بالتواتر المعنوي. والحق أن المسألة أعلق بالفروع منها بالأصول لأنها لا تتعلق بذات الله ولا بصفاته ولو جاريناها في القول بوجوب إثابة المطيع وتعذيب العاصي ، فإن الحكمة تظهر بدون الخلود وبمحصل الشفاعة بعد المكث في العذاب ، فلما لم نجد في إثبات الشفاعة ما ينقض أصولهم فنحن نقول لهم : لم يبق إلا أن هذا حكم شرعي في تقدير تعذيب صاحب الكبيرة غير التائب وهو يتلقى من قبل الشارع وعليه فيكون تحديد العذاب بمدة معينة أو إلى حصول عفو الله أو مع الشفاعة ، ولعل الشفاعة تحصل عند إرادة الله تعالى إنهاء مدة التعذيب . وبمد فمن حق الحكمة أن لا يستوى الكافرون والعصاة في مدة العذاب ولا في مقداره ، فهذه قولة ضعيفة من أقوالهم حتى على مراعاة أصولهم ، وقد حكى القاضي أبو بكر الباقلاني إجماع الأمة قبل حدوث البدع على ثبوت الشفاعة في الآخرة ، وهو حق فقد قال سواد بن قارب يخاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم :

فكن لي شفيما يوم لا ذو شفاعة بمغنٍ فتيلًا عن سواد بن قارب

وأما الشفاعة الكبرى العامة لجميع أهل موقف الحساب الواردة فيها الحديث الصحيح المشهور فإن أصول المعتزلة لا تأبأها .

وقوله « ولا يؤخذ منها عدل » والعدل بفتح العين يطلق على الشيء المساوي شيئاً والمائل له ولذلك جعل ما يفتدى به عن شيء عدلاً وهو المراد هنا كما في قوله تعالى « أو عدل ذلك صياماً » فالعنى « ولا يقبل منها » ما تفتدى به عوضاً عن جرمها .

والنصر هو إغاثة العدو على عدوه ومحاربه إما بالدفاع معه أو الهجوم معه فهو في العرف مراد منه الدفاع بالقوة الذاتية وأما إطلاقه على الدفاع بالحجة نحو « من أنصاري إلى الله » وعلى التشجيع والاتباع نحو « إن تنصروا الله ينصركم » فهو استعارة .

﴿ وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ
أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ ﴾ 49

عطف على قوله «رغمتم»، فيجمل (إذ) مفعولا به كما هو في قوله تعالى « واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم » فهو هنا اسم زمان غير ظرف للفعل والتقدير اذكروا وقت نجيناكم ، ولما غلبت إضافة أسماء الزمان إلى الجمل وكان معنى الجملة بعدها في معنى المصدر وكان التقدير اذكروا وقت إنجائنا إياكم ، وفائدة العدول عن الإتيان بالمصدر الصريح لأن في الإتيان بأذ المقضية للجملة استحضارا للتكوين العجيب المستفاد من هيئة الفعل لأن الذهن إذا تصور المصدر لم يتصور إلا معنى الحدث وإذا سمع الجملة الدالة عليه تصور حدوث الفعل وفاعله ومفعوله ومتعلقاته دفعة واحدة فنشأت من ذلك صورة عجيبة ، فوزان الإتيان بالمصدر وزان الاستعارة المفردة، ووزان الإتيان بالفعل وزان الاستعارة التمثيلية ، وليس هو عطفاً على جملة « اذكروا » كما وقع في بعض التفاسير لأن ذلك يجعل إذ ظرفاً فيطلب متعلقاً وهو ليس بموجود ، ولا يفيد حرف العطف لأن العاطف في عطف الجمل لا يفيد سوى التشريك في حكم الجملة المعطوف عليها ، وليس نائباً مناب عامل ، ولا يربيك الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه أعني « واذ نجيناكم » بجملة « واتقوا يوما » فتظنه ملجأً لاعتبار العطف على الجملة لما علمت فيما تقدم أن قوله « واتقوا » ناشئ عن التذكير فهو من علائق الكلام وليس بأجنبي ، على أنه ليس في كلام النحاة ما يقتضى امتناع الفصل بين المعطوف والمعطوف عاياه بالأجنبي فإن المتعاطفين ليسا بمرتبة الاتصال كما عامل والمعمول ، وعُدَى فعل أنجينا إلى ضمير المخاطبين مع أن التنجية إنما كانت تنجية أسلافهم لأن تنجية أسلافهم تنجية للخائف فإنه لو بقى أسلافهم في عذاب فرعون لكان ذلك لاحقاً لأخلافهم فلذلك كانت منة التنجية منتين : منة على الساف ومنة على الخلف فوجب شكرها على كل جيل منهم ولذلك أوجبت عليهم شريعتهم الاحتفال بما يقابل أيام النعمة عليهم من أيام كل سنة وهي أعيادهم وقد قال الله لموسى « وذكروا أيام الله » .

وآل الرجل أهله . وأصل آل أهل قلبت هاؤه همزة تخفيفاً ليتوصل بذلك إلى تسهيل المعزة مداً . والدليل على أن أصله أهل رجوع الهاء في التصغير إذ قالوا أهيل ولم يسمع أويل خلافاً للكسائي .

والأهل والآل يراد به الأقراب والعشيرة والموالى وخاصة الإنسان وأتباعه. والمراد من آل فرعون وَرَعَّتَهُ ووكلاؤه، ويختص الآل بالإضافة إلى ذى شأن وشرف دنيوى ممن يعقل فلا يقال آل الجانى ولا آل مكة ، ولما كان فرعون فى الدنيا عظيماً وكان الخطاب متعلقاً بنجاة دنيوية من عظيم فى الدنيا أطلق على أتباعه آل فلا توقف فى ذلك حتى يحتاج لتأويله بقصد التهم كما أول قوله تعالى « أدخلوا آل فرعون أشد العذاب » لأن ذلك حكاية لكلام يقال يوم القيامة وفرعون يومئذ محقر ، هلك عنه سلطانه .

فإن قلت إن كلمة أهل تطلق أيضاً على قرابة ذى الشرف لأنها الاسم المطلق فلماذا لم يؤت بها هنا حتى لا يطلق على آل فرعون ما فيه تنويه بهم؟ قلت خصوصية لفظ آل هنا أن المقام لتعظيم النعمة وتوفير حق الشكر والنعمة تعظم بما يحف بها فالنجاة من العذاب وإن كانت نعمة مطلقاً إلا أن كون النجاة من عذاب ذى قدرة ومكانة أعظم لأنه لا يكاد ينفلت منه أحد * ولا قرار على زار من الأسد^(١) *

وإنما جعلت النجاة من آل فرعون ولم تجعل من فرعون مع أنه الأمر بتعذيب بنى إسرائيل تعليقاً للفعل بمن هو من متعلقاته على طريقة الحقيقة العقلية وتنبيهاً على أن هؤلاء الوزعة والمكلفين بنى إسرائيل كانوا يتجاوزون الحد المأمور به فى الإعانات على عادة المنفذين فإنهم أقل رحمة وأضيق نفوساً من ولاة الأمور كما قال الراعى يخاطب عبد الملك بن مروان :
إن الذين أمرتهم أن يعدلوا لم يفعلوا مما أمرت فتيلاً^(٢)

جاء فى التاريخ أن مبدأ استقرار بنى إسرائيل بمصر كان سببه دخول يوسف عليه السلام

(١) نصف بيت للنايفة، وأوله :

* أنبتُ أن أبا قابوس أوعدى *

(٢) الراعى هو عبيد بن حصين من بنى عامر بن صعصعة، لقب الراعى لكثرة وصفه للابل وهو من شعراء الدولة الأموية. وهذا البيت من قصيدة خاطب بها الخليفة يشتكى من سعاة الزكاة فى ظلمهم لقومه وتجاوزهم ما أمروا به شرعاً وأول الأبيات :

أُولِيَّ أَمْرِ اللَّهِ إنا معشر
حُنْفَاءُ نَسْجُدُ بكرةً وأصيلاً
وبعد البيت الذى ذكرناه :

أخذوا المَخَاضَ من الفَصِيلِ غُلْبَةً
ظُلماً وُيَكْتَبُ لِلأمير أفيلاً

في تربية العزير طيفار كبير شرط فرعون ، وكانت مصر منقسمة إلى قسمين مصر العليا الجنوبية المعروفة اليوم بالصعيد لحكم فراعنة من القبط وقاعدتها طيوه، ومصر السفلى وهي الشمالية وقاعدتها منفيس وهي القاعدة الكبرى التي هي مقر الفراعنة وهذه قد تغلب عليها العمالقة من الساميين أبناء عم نمود وهم الذين يلقبون في التاريخ المصري بالراحة الرحالين وبالمكصوص في سنة ٣٣٠٠ أو سنة ١٩٠٠ قبل المسيح على خلاف ناشيء عن الاختلاف في مدة بقائهم بمصر الذي انتهى سنة ١٧٠٠ ق م ، عند ظهور العائلة الثامنة عشرة . فكان يوسف عند رئيس شرط فرعون العمليقي ، واسم فرعون يومئذ أبو فيس أو أبيبي وأهل القصص ومن تلقف كلامهم من المفسرين سموه ريان بن الوليد وهذا من أوهامهم وكان ذلك في حدود سنة ١٧٣٩ قبل ميلاد المسيح ، ثم كانت سكنى بنى إسرائيل مصر بسبب تنقل يعقوب وأبنائه إلى مصر حين ظهر أمر يوسف وصار بيده حكم المملكة المصرية السفلى . وكانت معايشة الإسرائيليين للمصريين حسنة زمنًا طويلًا غير أن الإسرائيليين قد حافظوا على دينهم ولغتهم وعاداتهم فلم يعبدوا آلهة المصريين وسكنوا جميعًا بجهة يقال لها أرض (جاسان) ومكث الإسرائيليون على ذلك نحوًا من أربعائة سنة تغلب في خلالها ملوك المصريين على ملوك العمالقة وطردهم من مصر حتى ظهرت في مصر العائلة التاسعة عشرة وملك ملوكها جميع البلاد المصرية ونبع فيهم رعسيس الثاني الملقب بالأكبر في حدود سنة ١٣١١ قبل المسيح وكان محاربًا بأسلا وثار في وجه الممالك التي أخضعها أبوه ومنهم الأمم الكائنة بأطراف جزيرة العرب ، فحدثت أسباب أو سوء ظنون أوجبت تنكر القبط على الإسرائيليين وكفؤهم أشق الأعمال وسخروهم في خدمة المزارع والمباني وصنع الآجر . وتقول التوراة إنهم بنوا لفرعون مدينة مخازن (فيثوم) ومدينة (رعسيس) ثم خشى فرعون أن يكون الإسرائيليون أعوانًا لأعدائه عليه فأمر باستئصالهم وكأنه اطلع على مساعدة منهم لأبناء نسبهم من العمالقة والعرب فكان يأمر بقتل أبناءهم وسبي نسائهم وتسخير كبارهم ولا بد أن يكون ذلك لما رأى منهم من التنكر ، أولأن القبط لما أفرطوا في استخدام العبرانيين علم فرعون أنه إن اختلطت جيوشه في حرب لا يسلم من ثورة الإسرائيليين فأمر باستئصالهم . وأما ما يحكيه القصاصون أن فرعون أخبره كاهن أن ذهاب ملكه يكون على يد فتى من إسرائيل فلا أحسبه صحيحًا إذ يبعد أن يروج

مثل هذا على رئيس مملكة فيفنى به فريقاً من رعاياه، اللهم إلا أن يكون الكهنة قد أغروا فرعون باليهود قصداً لتخليص المملكة من الغرباء أو تفرسوا من بنى إسرائيل سوء النوايا فابتكروا ذلك الإنباء الكهنوتى لإقناع فرعون ، يوجب الحذر من الإسرائيليين ولعل ذبح الأبناء كان من فعل المصريين استخفافاً باليهود ، فكانوا يقتلون اليهودى فى الخصام القليل كما أنبأت بذلك آية « فاستغاثه الذى من شيمته على الذى من عدوه » والحاصل أن التاريخ يفيد على الإجمال أن عداوة عظيمة نشأت بين القبط واليهود آلت إلى أن استأصل القبط الإسرائيليين .

ولقد أبدع القرآن فى إجمالها إذ كانت تفاصيل إجمالها كثيرة لا يتعلق غرض التذكير ببيانها .

وجملة « يسومونكم سوء العذاب » حال من آل فرعون، يحصل بها بيان ما وقع الأنبياء منه وهو العذاب الشديد الذى كان الإسرائيليون يلاقونه من معاملة القبط لهم .

ومعنى يسومونكم يعاملونكم معاملة المحقوق بما عومل به يقال سامه خسفاً إذا أذله واحتقره فاستعمل سام فى معنى أنال وأعطى ولذلك يعدى لى مفعولين ليس أصلهما المتبدأ والخبر . وحقيقة سام عرض السوم أى الثمن .

وسوء العذاب أشده وأفظمه وهو عذاب التسخير والإرهاق وتسليط العقاب الشديد بتذبيح الأبناء وسى النساء والمعنى يذبحون أبناء آبائكم ويستحيون نساء قومكم الأولين . والمراد من الأبناء قيل أطفال اليهود وقيل أريد به الرجال بدليل مقابلته بالنساء وهذا الوجه أظهر وأوفق بأحوال الأمم إذ المظنون أن المحق والاستئصال إنما يقصد به الكبار ، ولأنه على الوجه الأول تكون الآية سكنت عن الرجال إلا أن يقال إنهم كانوا يذبحون الصغار قطعاً للنسل ويسبون الأمهات استعباداً لهم ويبقون الرجال للخدمة حتى ينقرضوا على سبيل التدرج . وإبقاء الرجال فى مثل هاته الحالة أشد من قتلهم . أو لعل تقصيراً ظهر من نساء بنى إسرائيل مرضعات الأطفال ومربيات الصغار وكان سببه شغلهن بشؤون أبنائهن فكان المستعبدون لهم إذا غضبوا من ذلك قتلوا الطفل .

والاستحياء استفعال يدل على الطلب للحياة أى يقوئهن أحياء أو يطلبون حياتهن . ووجه ذكره هنا فى معرض التذكير بما نالهم من المصائب أن هذا الاستحياء للإناث كان

المقصود منه خبيثا وهو أن يعتدوا على أعراضهن ولا يجدن بدا من الإجابة بحكم الأسر والاسترقاق فيكون قوله ويستحيون نساءكم، كناية عن استحياء خاص ولذلك أدخل في الإشارة في قوله « وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم » ولو كان المراد من الاستحياء ظاهره لما كان وجه لمطفه على تلك المصيبة .

وقيل إن الاستحياء من الحياء وهو الفرج أى يفتشون النساء في أرحامهن ليعرفوا هل بهن حمل وهذا بعيد جدا وأحسن منه أن لو قال إنه كناية كما ذكرنا آنفا .
وقد حكى التوراة أن فرعون أوصى القوابل بقتل كل مولود ذكر .

وجملة « يذبحون أبناءكم » الخ بيان لجملة يسومونكم سوء العذاب فيكون المراد من سوء العذاب هنا خصوص التذبيح وما عطف عليه وهو ويستحيون نساءكم لما عرفت فكلاهما بيان لسوء العذاب فكان غير ذلك من العذاب لا يمتد به تجاه هذا. ولك أن تحمل الجملة في موضع بدل البعض تخصيصا لأعظم أحوال سوء العذاب بالذكر وهذا هو الذي يطابق آية سورة إبراهيم التي ذكر فيها « ويذبحون أبناءكم » بالمطف على سوء العذاب وليس قوله ويستحيون مستأنفا لاتمام تفصيل صنيع فرعون بل هو من جملة البيان أو البدل للعذاب ويدل لذلك قوله تعالى في الآية الأخرى « يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المفسدين » فمقب الفعلين بقوله إنه كان من المفسدين .

والبلاء الاختبار بالخير والشر قال تعالى « وبلوناهم بالحسنات والسيئات » وهو مجاز مشهور حقيقة بلاء الثوب بفتح الباء مع المد وبكسرها مع القصر وهو تخلقه وترهله ولما كان الاختبار يوجب الضجر والتعب سمى بلاء كأنه يُخلق النفس، ثم شاع في اختبار الشر لأنه أكثر اعتنا بالنفس، وأشهر استعماله إذا أطلق أن يكون للشر فإذا أرادوا به الخير احتاجوا إلى قرينة أو تصريح كقول زهير :

جزى الله بالإحسان ما فعلا بكم وأبلاهما خير البلاء الذى يبلى

فيطلق غالبا على المصيبة التى تحمل بالمبدل لأن بها يختبر مقدار الصبر والأناة والمراد هنا المصيبة بدليل قوله عظيم . وقيل أراد به الانجاء والبلاء بمعنى إختبار الشكر وهو بعيد هنا . وتعلق الإنجاء بالمخاطبين لأن إنجاء سلفهم لإنجاء لهم فإنه لو أبقى سلفهم هنالك للحق المخاطبين سوء العذاب وتذبيح الأبناء . أو هو على حذف مضاف أى نجينا آباءكم، أو هو تعبير عن الغائب

بضمير الخطاب إما لنكتة استحضر حاله وإما لكون المخاطبين مثالمهم وصورتهم فإن ما ثبت من الفضائل لآباء القبيلة ثبت لأعقابهم فالإتيان بضمير المخاطب على خلاف مقتضى الظاهر على حد ما يقال في قوله تعالى « إنا لما طعمنا الماء حملناكم في الجارية » فالخطاب ليس بالثقات لأن اعتبار أحوال القبائل يعتبر للخلف ما ثبت منه للسلف .

﴿ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ

تَنْظُرُونَ ﴾ 50

هذا زيادة في التفصيل بذكر نعمة أخرى عظيمة خارقة للعادة بها كان تمام الإنجاء من آل فرعون وفيها بيان مقدار إكرام الله تعالى لهم ومعجزة لموسى عليه السلام وتعدية فعل (فرقتنا) إلى ضمير المخاطبين بواسطة الحرف جار على نحو تعدية فعل نجيناكم إلى ضميرهم كما تقدم . وفرق وفرق بالتخفيف والتشديد بمعنى واحد إذ التشديد يفيد تعدية ومعناه الفصل بين أجزاء شيء متصل الأجزاء، غير أن فرق يدل على شدة التفرقة وذلك إذا كانت الأجزاء المفرقة أشد اتصالا وقد قيل إن فرق للأجسام وفرق للمعاني نقله القرافي عن بعض مشايخه وهو غير تام كما تقدم في المقدمة الأولى من مقدمات هذا التفسير بدليل هذه الآية، فالوجه أن فرق بالتشديد لما فيه علاج ومحاولة وأن الخفف والمشدد كليهما حقيقة في فصل الأجسام وأما في فصل المعاني الملتبسة فجاز . وقد اتفقت القراءات المتواترة العشر على قراءة فرقنا بالتخفيف والتخفيف منظور فيه إلى عظيم قدرة الله تعالى فكان ذلك الفرق الشديد خفيفا

* وتصغر في عين العظيم العظام *

وآل في البحر للمهد وهو البحر الذي عهدوه أعنى بحر القلزم المسمى اليوم بالبحر الأحمر وسمته التوراة بحر سوف .

والباء في بكم إما للملابسة كما في طارت به العنقاء وعدا به الفرس . أي كان فرق البحر ملابس لكم والمراد من الملابس أنه يفرق وهم يدخلونه فكان الفرق حاصلًا بجانبهم . وجوز صاحب الكشاف كون الباء للسببية أي بسببكم يعني لأجلكم .

والخطاب هنا كالخطاب في قوله « وإذ نجيناكم من آل فرعون » .

وقوله « فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون » هو محل المنة وذكر النعمة وهو نجاتهم من الهلاك

وهلاك عدوهم . قال الفرزدق:

كيف ترانى قاليا مجنى قد قتل الله زياداً عنى

فيكون قوله، وإذا فرقنا بكم البحر، تمهيدا للمنة لأنه سبب الأمرين النجاة والملاك وهو مع ذلك معجزة لموسى عليه السلام .

وقد أشارت الآية إلى ما حدث لبني إسرائيل بعد خروجهم من مصر من لحاق جند فرعون بهم لمنعهم من مغادرة البلاد المصرية وذلك أنهم لما خرجوا ليلاً إما بإذن من فرعون كما تقول التوراة في بعض المواضع ، وإما خفية كما عبرت عنه التوراة بالهروب ، حصل لفرعون ندم على إطلاقهم أو أغراه بعض أعوانه بصددهم عن الخروج لما في خروجهم من إضاعة الأعمال التي كانوا يسخرون فيها أو لأنه لما رآهم سلكوا غير الطريق المألوف لاجتياز مصر إلى الشام ظنهم يرومون الانتشار في بعض جهات مملكته المصرية فحشى شرم إن هم بمدوا عن مركز ملكه ومجتمع قوته وجنده .

إن بني إسرائيل لما خرجوا من جهات حاضرة مصر وهي يومئذ مدينة منفيس^(١) لم يسلكوا الطريق المألوف لبلاد الشام إذ تركوا أن يسلكوا طريق شاطئ بحر الروم (المتوسط) فيدخلوا برية سيناء من غير أن يخرقوا البحر ولا يقطعوا أكثر من اثنتي عشرة مرحلة أعنى مائتين وخمسين ميلاً وسلكوا طريقاً جنوبية شرقية حول أعلى البحر الأحمر لئلا يسلكوا الطريق المألوف الآهله بقوافل المصريين وجيوش الفراعنة فيصدومهم عن الاسترسال في سيرهم أو يلحق بهم فرعون من يردمهم لأن موسى علم بوحى كما قال تعالى « وأوحينا إلى موسى أن أسر بعبادى إنكم متبعون » إن فرعون لا يلبث أن يصددهم عن المضى في سيرهم فلذلك سلك بهم - بالأمر الإلهي - طريقاً غير مطروقة فكانوا مضطرين للوقوف أمام البحر في موضع يقال له « فم الحبروث » فهناك ظهرت المعجزة إذ فلق الله لهم البحر بياهر قدرته فأمر موسى أن يضربه بمصاه فافلق وصار فيه طريق يبس مرت عليه بنو إسرائيل وكان جند فرعون قد لحق بهم ورام اقتحام البحر وراءهم فانطبق البحر عليهم ففرقوا .

(١) لأن مقر الإسرائيليين كان بمصر السفلى كما تقدم وكانت قاعدتها منفيس وهي يوم دخوله بني إسرائيل لحكم العالقة، وكان مقر الفراعنة أيام خروج مصر السفلى منهم بمدينة طيبة أو طيبة قاعدة مصر العليا، ثم رجعوا لمنفيس وكان خروج بني إسرائيل من مدينة تسمى رعميس في جهات مصر السفلى .

وقوله « وأغرقنا آل فرعون » أى جنده وأنصاره . ولم يذكر فى هاته الآية غرق فرعون لأن محل المنة هو إهلاك الذين كانوا المباشرين لتسخير بنى إسرائيل وتعذيبهم والذين هم قوة فرعون وقد ذكر غرق فرعون فى آيات أخرى نتكلم عليها فى موضعها إن شاء الله وكان ذلك فى زمن الملك « منفتح » ويقال له « منفطة » أو « مينيته » من فراعنة العائلة التاسعة عشرة فى ترتيب فراعنة مصر عند المؤرخين .

قوله « وأنتم تنظرون » جملة حالية من الفاعل وهو ضمير الجلالة فى فرقنا وأمجينا وأغرقنا مقيدة للعوامل الثلاثة على سبيل امتناع فيها، ولا يتصور فى التنازع فى الحال إضمار فى الثانى على تقدير إعمال الأول لأن الجملة لا تضمركما لا يضمرك فى التنازع فى الظرف نحو سكن وقرأ عندك ولعل هذا مما يوجب إعمال الأول وهذا الحال زيادة فى تقرير النعمة وتظيمها فإن مشاهدة النعم عليه للنعمة لنة عظيمة لاسيا ومشاهدة إغراق العدو أيضاً نعمة زائدة كما أن مشاهدة فرق البحر نعمة عظيمة لما فيها من مشاهدة معجزة تزيدهم إيماناً وحادث لا تتأتى مشاهدته لأحد . ويجوز أن تكون الجملة حالاً من المفعول وهو آل فرعون أى تنظرونهم ، ومفعول تنظرون محذوف ولا يستقيم جملة منزلاً منزلة اللازم . وإسناد النظر إليهم باعتبار أن أسلافهم كانوا ناظرين ذلك لأن النعمة على السلف نعمة على الأبناء لا محالة فضمير الخطاب مجاز .

﴿ وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنتُمْ ظَالِمُونَ ⁵¹ . ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ ⁵²

تذكير لهم بنعمة عفو الله عن جرمهم العظيم بمباداة غيره وذلك مما فعله سلفهم ، وإسناد تلك الأفعال إلى ضمير المخاطبين باعتبار ما عطف عليه من قوله « ثم عفوونا عنكم » فإن العفو عن الآباء منة عليهم وعلى أبنائهم يجب على الأبناء الشكر عليه كما تقدم عند قوله « اذكروا نعمتى التى أنعمت عليكم » .

ووقع فى الكشف وتفسير البغوى وتفسير البيضاوى أن الله وعد موسى أن يؤتیه بالشرية بعد أن عاد بنو إسرائيل إلى مصر بعد مهلك فرعون وهذا وهم فإن بنى إسرائيل لم

يعودوا إلى مصر البتة بعد خروجهم كيف والآيات صريحة في أن نزول الشريعة كان بطور سينا وأن خروجهم كان ليعطيهم الله الأرض المقدسة التي كتب الله لهم وقد أشار في الكشاف في سورة الدخان إلى التردد فيه ولا ينبغي التردد في ذلك .

وقوله « ثم اتخذتم العجل من بعده » هو المقصود وأما ما ذكر قبله فهو تصهيد وتأسيس لبنائه وتهويل لذلك الجرم إظهارا لسعة عفو الله تعالى وحلمه عنهم . وتوسيط التذكير بالعفو عن هذه السيئة بين ذكر النعم المذكورة مراعاة لترتيب حصولها في الوجود ليحصل غرضان غرض التذكير وغرض عرض تاريخ الشريعة .

والمراد من المواعدة هنا أمر الله موسى أن ينقطع أربعين ليلة لمناجاة الله تعالى وإطلاق الوعد على هذا الأمر من حيث إن ذلك تثيريف لموسى ووعد له بكلام الله ويعطاء الشريعة . وقرأة الجمهور هو اعداء بأف بعد الواو على صيغة الفاعلة المقتضية حصول الوعد من جانبيين الواعد والموعود والفاعل على غير بابها لمجرد التأكيد على حد سافر وعافاه الله، وعالج المريض وقاتله الله، فتكون مجازاً في التحقيق لأن الفاعلة تقتضي تكرار الفعل من فاعلين فإذا أخرجت عن بابها بقي التكرار فقط من غير نظر للفاعل ثم أريد من التكرار لازمه وهو المبالغة والتحقق فتكون بمنزلة التوكيد اللفظي . والأشهر أن المواعدة لما كان غالب أحوالها حصول الوعد من الجانبين شاع استعمال صيغتها في مطلق الوعد وقد شاع استعمالها أيضا في خصوص التواعد بالملاقاة كما وقع في حديث الهجرة «وواعداه غار ثور» وقول الشاعر :

فواعديه سرحي مالك أو الرُّبَا بينهما أنهما

واستعملت هنا لأن المناجاة والتكلم يقتضي القرب فهو بمنزلة اللقاء على سبيل الاستمارة ولذلك استغنى عن ذكر الموعود به لظهوره من صيغة المواعدة . وقيل الفاعلة على بابها بتقدير أن الله وعدم موسى أن يعطيه الشريعة وأمره بالحضور للمناجاة فوعد موسى ربه أن يمثل لذلك ، فكان الوعد حاصلًا من الطرفين وذلك كاف في تصحيح الفاعلة بقطع النظر عن اختلاف الموعود به، وذلك لا يتنافى الفاعلة لأن مبنى صيغة الفاعلة حصول فعل متماثل من جانبيين لا سيما إذا لم يذكر التعلق في اللفظ كما هنا لتقصيد الإيجاز البديع لتقصيد إعظام التعلق من الجانبين، ولك أن تقول سوغ حذفه علم مخاطبين به فإن هذا الكلام مسوق للتذكير لا للاخبار والتذكير يكتفى فيه بأقل إشارة فاستوى الحذف والذكر فرجح الإيجاز وإن كان الغالب اتحاده .

وقرأ أبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب، وعدنا، بدون ألف عقب الواو على الحقيقة .

وموسى هو رسول الله إلى بنى إسرائيل وصاحب شريعة التوراة وهو موسى بن عمران ولم يذكر اسم جده ولكن الذى جاء فى التوراة أنه هو وأخوه هارون من سبط لاوى بن يعقوب . ولد بمصر فى حدود سنة ألف وخمسمائة قبل ميلاد عيسى ولما ولدته أمه خافت عليه أن يأخذه القبط فيقتلوه لأنه فى أيام ولادته كان القبط قد ساموا بنى إسرائيل سوء العذاب لأسباب غير مشروعة كما تقدم عند قوله تعالى « يذبجون أبناءكم » فأمر ملك مصر بقتل كل ذكر يولد فى بنى إسرائيل ، وأمته تسمى « يوحانذ » وهى أيضاً من سبط لاوى وكان زوجها قد توفى حين ولدت موسى فتحييت لإخفائه عن القبط مدة ثلاثة أشهر ثم ألهمها الله فأرضعته رضعة ووضعت فى سبط منسوج من خوص البردى وطلته بالمغرة والقار لثلاثا يدخله الماء ووضعت فيه الولد وألقته فى النيل بمقربة من مساكن فرعون على شاطئ النيل ووكلت أختاه اسمها مريم بأن ترقب الجهة التى يلتقيها النيل فيها وماذا يصنع به وكان ملك مصر فى ذلك الوقت تقريباً هو فرعون رعمسيس الثانى ، ولما حملته النهر كانت ابنة فرعون السماعة ثموت مع جوار لها يمشين على حافة النهر لتصد السباحة والتبرد فى مائه قيل كانوا فى مدينة عين شمس فلما بصرت بالسفط أرسلت أمة لها لتنظر السفط فلما فتحتنه وجدن الصبي فأخذته ابنة فرعون إلى أمها وأظهرت مريم أخت موسى نفسها لابنة فرعون فلما رأته ابنة فرعون على الصبي قالت إن فىنا مرضعاً فأذهب فادعها لترضعه؟ فقالت نعم فذهبت وأتت بأم موسى . وأخذت امرأة فرعون الولد وتبنته وسمته موسى قيل إنه مركب من كلمة « مو » بمعنى الماء وكلمة « شى » بمعنى المنقذ وقد صارت فى العربية موسى والأظهر أن هذا الاسم مركب من اللغة العبرية لا من القبطية فلعله كان له اسم آخر فى قصر فرعون وأنه غير اسمه بمد ذلك . ونشأ موسى فى بيت فرعون كولد له ولما كبر علم أنه ليس بابن لفرعون وأنه إسرائيلى ولعل أمه أعلمته بذلك وجعلت له أمارات يوقن بها وأنشأه الله على حب العدل ونصر الضعيف وكان موسى شديداً قوى البنية ولما بلغ أشده فى حدود نيف وثلاثين من عمره حدث له حادث قتل فيه قبطياً انتصاراً لإسرائيلى ولعل ذلك كان بمد مفارقتة لقصر فرعون أى بعد موت مرييه فخاف موسى أن يقتص منه وهاجر من مصر ومر فى مهاجرته بمدين وتزوج ابنة شعيب ثم خرج من مدين بعد عشر سنين وعمره يومئذ نيف وأربعمون سنة .

وأوحى الله إليه في طريقه أن يخرج بنى إسرائيل من مصر وينقذهم من ظلم فرعون فدخل مصر ولقي أخاه هارون في جملة قومه في مصر وسعى في إخراج بنى إسرائيل من مصر بما قصه الله في كتابه وكان خروجه بنى إسرائيل من مصر في حدود سنة ١٤٦٠ ستين وأربعمائة وألف قبل المسيح في زمن منفتحاح الثانى وتوفى موسى عليه السلام قرب أريحا على جبل نيبو سنة ١٣٨٠ ثمانين وثلاثمائة وألف قبل ميلاد عيسى ودفن هنالك وقبره غير معروف لأحد كما هو نص التوراة .

وقوله «أربعين ليلة» انتصب على أنه ظرف لمتعلق واعدنا وهو اللقاء الموعود به ناب هذا الظرف عن المتعلق أى مناجاة وغيرها فى أربعين ليلة إن جعل واعدنا مسلوب المفاعلة وإن أبقى على ظاهره قدرنا متعلقين وعلى كلا التقديرين فانتصاب أربعين على الظرفية لذلك المحذوف على أن إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه مجاز شائع فى كلام البلغاء ومنه « واتقوا يوماً لا تجزى نفس » كما تقدم والأمور التى اشتملت عليها الأربعون ليلة معلومة للمخاطبين يتذكرونها بمجرد الإلماع إليها .

وبما حررناه فى قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » تستغنى عن تطويلات واحتمالات جرت فى كلام السكاكين هنا من وجوه ذكرها التفترانى وعبد الحكيم وقد جمع الوجه الذى أبديناه محاسنها . وجعل الميقات ليالى لأن حسابهم كان بالأشهر القمرية .

وعطف جملة « اتخذتم العجل من بعده » بحرف ثم الذى هو فى عطف الجمل للتراخى الترتيبى للإشارة إلى ترتيب فى درجات عظم هذه الأحوال وعطف ثم عفونا عنكم من بعد ذلك أيضاً لتراخى مرتبة العفو العظيم عن عظم جرمهم فروعى فى هذا التراخى أن ما تضمنته هذه الجمل عظامم أمور فى الخير وضده تنبيهاً على عظم سعة رحمة الله بهم قبل المعصية وبمدها وحذف المفعول الثانى لا تتخذتم لظهوره وعلمهم به ولشناعة ذكره وتقديره معبوداً أو إلهاً وبه تظهر فائدة ذكر من بعده لزيادة التشنيع بأنهم كانوا جديرين بانتظارهم الشريعة التى تريدكم كمالاً بالنكوص على أعقابهم عما كانوا عليه من التوحيد والانغماس فى نعم الله تعالى وبأنهم كانوا جديرين بالوفاء لموسى فلا يحدثوا ما أحدثوا فى مغيبه بعد أن رأوا معجزاته وبعد أن نهاهم عن هاته العباداة لما قالوا له « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة قال إنكم قوم تجهلون » الآية . وفائدة ذكر من للإشارة إلى أن الاتخاذ ابتدأ من أول أزمان بعدية مغيب موسى عليه السلام

وهذه أيضاً حالة غريبة لأن شأن التنير عن المهد أن يكون بعد طول المغيب على أنه ضعف في المهد كما قال الحرث بن كلدة :

فما أدري أعيرهم نساء وطول المهد أم مال أصابوا

ففي قوله من بعده تعريض بقلة وفأهم في حفظ عهد موسى .

وقوله من بعده أي بعد مغيبه وتقدير المضاف مع بعد المضاف إلى اسم المتحدث عنه شائع في كلام العرب لظهوره بحسب المقام وإذا لم يكن ما يعنيه من المقام فلا أكثر أنه يراد به بعد الموت كما في قوله تعالى قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا، وقوله : ألم ترى الملا من بني إسرائيل من بعد موسى .

وإنما اتخذوا العجل تشبها بالكنعانيين الذين دخلوا إلى أرضهم وهم الفنيقيون سكان سواحل بلاد الشام فإنهم كانوا عبدة أوثان وكان العجل مقدساً عندهم وكانوا يمثلون أعظم الآلهة عندهم بصورة إنسان من نحاس له رأس عجل جالس على كرسي ماداً ذراعيه كتناول شئ . محتضنه وكانوا يجمونه بالنار من حفرة تحت كرسيه لا يتفطن لها الناس فكانوا يقرّبون إليه القرابين وربما قربوا له أطفالهم صفاراً فإذا وضع الطفل على ذراعيه اشتوى فظنوا ذلك أمانة قبول القرابين فتباً لجهلهم وما يصنعون . وكان يسمى عندهم « بملأ » وربما سموه « مولوك » وهم أمة سامية لغتها وعوائدها تشبه في الغالب لغة وعوائد العرب فلما مر بهم بنو إسرائيل قالوا لموسى اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة فاتهرم موسى وكانوا يخشونه فلما ذهب للمناجاة واستخلف عليهم هارون استضعفوه وظنوا أن موسى هلك فاتخذوا العجل الذي صنعوه من ذهب وفضة من حليهم وعبدوه .

وقوله : وأنتم ظالمون حال مقيدة لاتخذتم ليكون الإلتحاذ مقترنا بالظلم من مبدئه إلى منتهاه وفائدة الحال الإشعار بأنقطاع عذرهم فيما صنعوا وأن لا تأويل لهم في عبادة العجل أو لأنهم كانوا مدة إقامتهم بمصر ملازمين للتوحيد محافظين على وصية إبراهيم ويعقوب لذريتهما بملزمة التوحيد فكان انتقاهم إلى الإشراف بعد أن جاءهم رسول انتقالاتاً عجيباً .

فلذلك كانوا ظالمين في هذا الصنع ظالماً مضاعفاً فالظاهر أن ليس المراد بالظلم في هاته الآية الشرك والكفر وإن كان من معاني الظلم في اصطلاح القرآن لظهور أن اتحاذ العجل

ظلم فلا يكون للحال معه موقع . وقد اطلعت بعد هذا على تفسير الشيخ محمد بن عرفة التونسي فوجدته قال وأنتم ظالمون أى لاشبهة لكم فى اتخاذها .

وقوله « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » هو محل المنة وعطفه بـ ثم لترأخى رتبة هذا العفو فى أنه أعظم من جميع تلك النعم التى سبق عدها فيه زيادة المنة فالمقصود من الكلام هو المظوف بـ ثم وأما ما سبق من قوله « وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة » إلخ فهو تمهيد له وتوصيف لما حفت بهذا العفو من عظم الذنب . وقوله من بعد ذلك ، حال من ضمير عفونا مقيدة للعفو إعجاباً به أى هو عفو حال حصوله بعد ذلك الذنب العظيم وليس ظرفاً لغواً متعلقاً بعفونا حتى يقال إن ثم دلت على معناه فيكون تأكيذاً للدلول ثم تأخير العفو فيه وإظهار شناعته بتأخير العفو عنه وإنما جاء قوله ذلك مقترناً بكاف خطاب الواحد فى خطاب الجماعة لأن ذلك لكونه أكثر أسماء الإشارة استعمالاً بالافراد إذ خطاب المفرد أكثر غلب فاستعمل لخطاب الجمع تنبيهاً على أن الكاف قد خرجت عن قصد الخطاب إلى معنى البعد ومثل هذا فى كلام العرب كثير لأن التثنية والجمع شيئان خلاف الأصل لا يصار إليهما إلا عند تعيين معناها فإذا لم يقصد تعيين معناها فالصير إليهما اختيار محض .

وقوله « لعلمكم تشكرون » رجاء لحصول شكركم ، وعدل عن لام التعليل إيماء إلى أن شكرهم مع ذلك أمر يتطرقه احتمال التخلف فذكر حرف الرجاء دون حرف التعليل من بديع البلاغة فتفسير لعل بمعنى لى يفيت هذه الخصوصية وقد تقدم كيفية دلالة لعل على الرجاء فى كلام الله تعالى عند قوله « يا أيها الناس اعبدوا ربكم - إلى قوله - لعلمكم تتقون » . ومعنى الشكر تقدم فى قوله تعالى « الحمد لله رب العالمين » ولانزالى فيه باب حافل عدلنا عن ذكره لطوله فارجع إليه فى كتاب الإحياء .

﴿ وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴾ 53

هذا تذكير بنعمة نزول الشريعة التى بها صلاح أمورهم وانتظام حياتهم وتأليف جماعتهم مع الإشارة إلى تمام النعمة وهم يعدونها شعار مجدهم وشرفهم لسعة الشريعة المنزلة لهم حتى كانت كتاباً فكانوا به أهل كتاب أى أهل علم تشريع . والمراد من الكتاب التوراة التى أوتيتها موسى فالتعريف للعهد، ويعتبر معها ما ألحق بها على نحو ما قدمناه فى قوله تعالى « ذلك

الكتاب . والفرقان مصدر بوزن فعلان مشتق من الفرق وهو الفصل استمير لتمييز الحق من الباطل فهو وصف لنوى للفرقة فقد يطلق على كتاب الشريعة وعلى المعجزة وعلى نصر الحق على الباطل وعلى الحجّة القائمة على الحق وعلى ذلك جاءت آيات « تبارك الذى نزل الفرقان على عبده » ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان « فلعله أراد المعجزات لأن هارون لم يؤت وحياً وقال (يوم الفرقان يوم التقى الجمعان) يعنى يوم النصر يوم بدر وقال (وأُنزل الفرقان) هطفاً على دنزل عليك الكتاب بالحق وأنزل التوراة والإنجيل، الآية . والظاهر أن المراد به هنا المعجزة أو الحجّة لثلا يلزم عطف الصفة على موصوفها إن أريد بالفرقان الكتاب الفارق بين الحق والباطل والصفة لا يجوز أن تتبع موصوفها بالمطف ومن نظر ذلك بقول الشاعر :

إلى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة فى المزدحم

فقد سراً لأن ذلك من عطف بعض الصفات على بعض لا من عطف الصفة على الموصوف كما نبه عليه أبو حيان .

وقوله « لعلكم تهتدون » هو محل المنة لأن إتيان الشريعة لو لم يكن لاهتدائهم وكان قاصراً على عمل موسى به لم يكن فيه نعمة عليهم . والقول فى لعلكم تهتدون كالقول فى لعلكم تشكرون السابق .

﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَلْقَوُكُمْ إِنكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٥٤﴾

هذه نعمة أخرى وهى نعمة نسخ تكليف شديد عليهم كان قد جعل جارا لما اقترفوه من إثم عبادة الوثن فحصل العفو عنهم بدون ذلك التكليف فتمت المنة وبهذا صح جعل هذه منة مستقلة بعد المنة المتضمن لها قوله تعالى « ثم عفونا عنكم من بعد ذلك » لأن العفو عن المؤاخذة بالذنب فى الآخرة قد يحصل مع العقوبة الدنيوية من حد ونحوه وهو حينئذ منة إذ لو شاء الله لجعل للذنب عقابين دنيوى وأخروى كما كان المذنب النفس والبدن ولكن الله برحمته

جعل الحدود جوارب في الإسلام كما في الحديث الصحيح فلما عفا الله عن بني إسرائيل على أن يقتلوا أنفسهم فقد تفضل بإسقاط العقوبة الأخروية التي هي أثر الذنب ولما نسخ تكليفهم بقتل أنفسهم فقد تفضل بذلك فصارت ممتنان .

فقول موسى لقومه « إنكم ظلمتم أنفسكم بأخذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم » تشريع حكم لا يكون مثله إلا عن وحى لا عن اجتهاد وإن جاز الاجتهاد للأنبياء فإن هذا حكم مخالف لقاعدة حفظ النفوس التي قيل قد اتفق عليها شرائع الله فهو يدل على أنه كلفهم بقتل أنفسهم قتلا حقيقة إما بأن يقتل كل من عبد العجل نفسه فيكون المراد بالأنفس الأرواح التي في الأجسام فالفاعل والمفعول واحد على هذا وإنما اختلفنا بالاعتبار كقولهم ظلمتم أنفسكم وقول ابن أدينة :

وإذا وجدت لها وساوس سلوة شفع الفؤاد إلى الضمير فسلفها

وإما بأن يقتل من لم يعبدوا العجل عابديه، وكلام التورات في هذا الغرض في غاية الإبهام وظاهره أن موسى أمره الله أن يأمر اللاويين (الذين هم من سبط لاوى الذي منه موسى وهارون) أن يقتلوا من عبد العجل بالسيف وأنهم فعلوا وقتلوا ثلاثة آلاف نفس ثم استشفع لهم موسى فغفر الله لهم أى فيكون حكم قتل أنفسهم منسوخاً بعد العمل به ويكون المعنى فليقتل بعضكم بعضاً، فالأنفس مراد بها الأشخاص كما في قوله تعالى « فإذا دخلتهم بيوتاً فسلموا على أنفسكم » أى فليسلم بضعكم على بعض وقوله « وإذا أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم » أى لا يفسك بضعكم دماء بعض وقوله عقبه « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » فالفاعل والمفعول متغايران . ومن الناس من حمل الأمر بقتل النفس هنا على معنى القتل المجازى وهو التذليل والقهر على نحو قول امرئ القيس « في أعشار قلب مقتل » وقوله خمر مقتلة أو مقتولة، أى مذلة سورتها بالماء . قال بجير بن زهير :

إن التي ناولتني فرددتها قُتِلت قُتِلت فهايتها لم تُقتل^(١)

وفيه بعد عن اللفظ بل مخالفة لفرض الامتنان لأن تذليل النفس وقهرها شريعة غير منسوخة .

(١) ومن معنى القتل في التذليل جاء معنى مجازى آخر وهو إطلاق القتل على إتيان العمل لأن في الإتيان تذيالاً للمصنوع من ذلك فوهم قتل اللسان علماً، وفري الدهر خيرة وقوله تعالى « وما قتلوه يقينا » على وجه

والظلم هنا الجناية والمعصية على حد قوله « إن الشرك لظلم عظيم ». والفاء في قوله « ففتنوا » فاء التسبب لأن الظلم سبب في الأمر بالتوبة فالفاء لتفريع الأمر على الخبر وليست هنا عاطفة عند الزمخشري وابن الحاجب إذ ليس بين الخبر والإنشاء ترتب في الوجود، ومن النحاة من لا يرى الفاء تخرج عن العطف وهو الجارى على عبارات الجمهور مثل صاحب معنى اللبيب فيجعل ذلك عطف إنشاء على خبر ولا ضير في ذلك. وذكر التوبة تقدم في قوله تعالى « فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه » .

والفاء في قوله « فاقتلوا أنفسكم » ظاهرة في أن قتلهم أنفسهم بيان للتوبة المشروعة له فتكون الفاء للترتيب الذكري وهو عطف مفصل على مجمل كقوله تعالى « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة » كما في معنى اللبيب وهو يقتضى أنها تفيد الترتيب لا التعقيب. وأما صاحب الكشاف فقد جوز فيه وجهين أحدهما تأويل الفعل المطوف عليه بالزم على الفعل فيكون ما بعده مرتباً عليه ومعقباً وهذا الوجه لم يذكره صاحب المعنى وهذا لا يتأتى في قوله تعالى: « فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا ». وثانيهما جعل التوبة المطلوبة شاملة لأقوال وأعمال آخرها قتلهم أنفسهم فتكون الفاء للترتيب والتعقيب أيضاً .

وعندى أنه إذا كانت الجملة الثانية منزلة منزلة البيان من الجملة الأولى وكانت الأولى معطوفة بالفاء كان الأصل في الثانية أن تقطع عن العطف فإذا قرنت بالفاء كما في هذه الآية كانت الفاء الثانية مؤكدة للأولى، ولعل ذلك إنما يحسن في كل جملتين تكون أولاهما فعلا غير محسوس وتكون الثانية فعلا محسوساً مبين للفعل الأول فينزل منزلة حاصل عقبه فيقرن بالفاء لأنه لا يحصل تمامه إلا بعد تقرير الفعل الأول في النفس ولذلك قربه صاحب الكشاف بتأويل الفعل الأول بالزم في بعض المواضع .

والبارى هو الخالق الخلق على تناسب وتعديل فهو أخص من الخالق ولذلك أتبع به الخالق في قوله تعالى « هو الله الخالق البارى » .

وتعبير موسى عليه السلام في كلامه بما يدل على معنى لفظ البارى في العربية تحريض على التوبة لأنها رجوع عن المعصية ففيها معنى الشكر وكون الخلق على مثال متناسب يزيد تحريضاً على شكر الخالق .

وقوله «فتاب عليكم» ظاهر في أنه من كلام الله تعالى عند تذكيرهم بالنعمة وهو محل التذكير من قوله «وإذ قال موسى لقومه» إلخ فالماضي مستعمل في باب من الإخبار وقد جاء على طريقة الالتفات لأن المقام للتكلم فعدل عنه إلى الغيبة ورجحه هنا سبق معاد ضمير الغيبة في حكاية كلام موسى. وعطفت الفاء على محذوف إيجازاً، أى ففعلتم فتاب عليكم أوفزتم فتاب عليكم، على حد «أن اضرب بمصاك البحر فانقلب» أى فضرب، وعطف بالفاء إشارة إلى تعقيب جرمهم بتوبته تعالى عليهم وعدم تأخيرها إلى ما بعد استئصال جميع الذين عبدوا العجل بل نسخ ذلك بقرب نزوله بعد العمل به قليلاً أو دون العمل به وفي ذلك رحمة عظيمة بهم إذ حصل العفو عن ذنب عظيم بدون تكليفهم توبة شاقة بل اكتفاء بمجرد ندمهم وعزمهم على عدم العود لذلك.

ومن البعيد أن يكون «فتاب عليكم» من كلام موسى لما فيه من لزوم حذف في الكلام غير واضح القرينة؛ لأنه يلزم تقدير شرط تقديره فإن فعلتم يتب عليكم فيكون مراداً منه الاستقبال والفاء فصيحة، ولأنه يعرى هذه الآية عن محل النعمة المذكور به إلا تضمننا.

وجملة «إنه هو التواب الرحيم» خبر وثناء على الله، وتأكيده بحرف التوكيد لتنزيلهم منزلة من يشك في حصول التوبة عليهم لأن حالهم في عظم جرمهم حال من يشك في قبول التوبة عليه وإنما جمع التواب مع الرحيم لأن توبته تعالى عليهم كانت بالعفو عن زلة اتخذهم العجل وهي زلة عظيمة لا يغفرها إلا الغفار، وبالنسخ لحكم قتلهم وذلك رحمة فكان للرحيم موقع عظيم هنا وليس هو لمجرد الثناء.

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ٥٥ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٥٦﴾

تذكير بنعمة أخرى نشأت بعد عقاب على جفاء طبع فحل المنة والنعمة هو قوله «ثم بعثناكم» وما قبله تمهيد له وتأسيس لبنائه كما تقدم في قوله «وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة» الآية. والقائلون هم أسلاف المخاطبين وذلك أنهم قالوا لموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة.

والظاهر أن هذا القول وقع منهم بعد العفو عن عبادتهم العجل كما هو ظاهر ترتيب الآيات روى ذلك البغوى عن السدى ، وقيل إن ذلك سأله عند مناجاته وأن السائلين هم السبعون الذين اختارهم موسى للميقات وهم المعبر عنهم في التوراة بالكهنة وبشيوخ بنى إسرائيل وقيل سأل ذلك جمع من عامة بنى إسرائيل نحو العشرة الآلاف وهذا القولان حكاهما في الكشف وليس في التوراة ما هو صريح لترجيح أحد القولين ولا ما هو صريح في وقوع هذا السؤال ولكن ظاهر ما في سفر التثنية منها ما يشير إلى أن هذا الاقتراح قد صدروا أنه وقع بعد كلام الله تعالى الأول لموسى لأنها لما حكمت تذكير موسى في مخاطبة بنى إسرائيل ذكرت ما يفاير كيفية المناجاة الأولى إذ قال (١) فلما سمعتم الصوت من وسط الظلام والجبل يشتعل بالنار تقدم إلى جميع رؤساء أسباطكم وشيوخكم وقلتم هو ذا الرب إلهنا قد أرانا مجده وعظمته وسمعنا صوته من وسط النار إن عندما نسمع صوت الرب إلهنا أيضا نموت تقدم أنت واسمع كل ما يقول لك الرب إلهنا وكلمنا بكل ما يكلمك به الرب الخ فهذا يؤذن أن هنالك ترقبا كان منهم لرؤية الله تعالى وأنهم أصابهم ما بلغ بهم مبلغ الموت ، وبعد فالقرآن حجة على غيره مصدقا لما بين يديه ومهيمننا عليه. والظاهر أن ذلك كان في الشهر الثالث بعد خروجهم من مصر .

ومعنى لا تؤمن لك يحتمل أنهم توقعوا الكفر إن لم يروا الله تعالى أى أنهم يرتدون في المستقبل عن إيمانهم الذى اتصفوا به من قبل ، ويحتمل أنهم أرادوا الإيمان الكامل الذى دليله المشاهدة أى أن أحد هذين الإيمانين ينتفى إن لم يروا الله جهرة لأن لنفى المستقبل قال سيبويه « لا لنفى يفعل ولن لنفى سيفعل » وكما أن قولك سيقوم لا يقتضى أنه الآن غير قائم فليس في الآية ما يدل على أنهم كفروا حين قولهم هذا ولكنها دالة على عجز قههم وقلة اكرائهم بما أوتوا من النعم وما شاهدوا من المعجزات حتى راموا أن يروا الله جهرة وإن لم يروه دخلهم الشك في صدق موسى وهذا كقول القائل إن كان كذا فأنا كافر . وليس في القرآن ولا في غيره ما يدل على أنهم قالوا ذلك عن كفر .

وإنما عدى تؤمن باللام لتضمينه معنى الإقرار بالله ولن نقرلك بالصدق والذى دل على هذا الفعل المحذوف هو اللام وهى طريقة التضمين .

(١) انظر سفر التثنية الإصحاح ٥ .

والجهرة مصدر بوزن فَعلة من الجهر وهو الظهور الواضح فيستعمل في ظهور الذوات والأصوات حقيقة على قول الراغب إذ قال «الجهر ظهور الشيء بإفراط إما بحاسة البصر نحو رأيته جهارا ومنه جهر البئر إذا أظهر ماءها، وإما بحاسة السمع نحو «وإن تجهر بالقول» وكلام الكشف مؤذن بأن الجهر مجاز في الرؤية بتشبيه الذي يرى بالعين بالجهر بالصوت والذي يرى بالقلب بالخافت، وكان الذي حدها على ذلك اشتهاً استعمال الجهر في الصوت وفي هذا كله بعد إذ لا دليل على أن جهرة الصوت هي الحقيقة ولا سبيل إلى دعوى الاشتهاً في جهرة الصوت حتى يقول قائل إن الاشتهاً من علامات الحقيقة على أن الاشتهاً إنما يعرف به المجاز القليل الاستعمال، وأما الأشهرية فليست من علامات الحقيقة . ولأنه لا نكتة في هذه الاستعارة ولا غرض يرجع إلى المشبه من هذا التشبيه فإن ظهور الذوات أوضح من ظهور الأصوات . وانتصب جهرة على المفعول المطلق لبيان نوع فعل ترى لأن من الرؤية ما يكون لمحة أو مع سائر شفاف فلا تكون واضحة .

ووجه العدول عن أن يقول عيانا إلى قوله جهرة لأن جهرة أفصح لفظا لخفته، فإنه غير مبدوء بحرف حلق والابتداء بحرف الحلق أتعب للحلق من وقوعه في وسط الكلام ولسلامته من حرف العلة وكذلك يجتبي البلاء بعض الألفاظ على بعض لحسن وقعها في الكلام وخفتها على السمع وللقرآن السهم المعلي في ذلك وهو في غاية الفصاحة .

وقوله «فأخذتكم الساعة» أي عقوبة لهم عما بدا منهم من العجرفة وقلة الاكتراث بالمعجزات . وهذه عقوبة دنيوية لا تدل على أن المعاقب عليه حرام أو كفر لا سيما وقد قدر أن موتهم بالساعة لا يدوم إلا قليلا فلم تكن مثل ساعة عاد وثمود . وبه تعلم أن ليس في إصابة الساعة لهم دلالة على أن رؤية الله تعالى مستحيلة وأن سؤالها والإلحاح فيه كفر كما زعم المعتزلة وأن لا حاجة إلى الجواب عن ذلك بأن الساعة لا اعتقادهم أنه تعالى يشبه الأجسام فكانوا بذلك كافرين إذ لا دليل في الآية ولا غيرها على أنهم كفروا ، كيف وقد سأل الرؤية موسى عليه السلام .

والساعة نار كهربائية من السحاب تحرق من أصابته، وقد لا تظهر النار ولكن يصل هواؤها إلى الأحياء فيختنقون بسبب ما يخاط الهواء الذي يتنفسون فيه من الحوامض الناشئة عن شدة الكهرباء، وقد قيل: إن الذي أصابهم نار، وقيل سمعوا صعقة فأتوا .

وقوله، « وأنتم تنظرون، فائدة التقييد بهذا الحال عند صاحب الكشف الدلالة على أن الصاعقة التي أصابتهم نار الصاعقة لأصوتها الشديد لأن الحال دلت على أن الذي أصابهم مما يرى، وقال القرطبي أي وأنتم ينظر بعضكم إلى بعض أي مجتمعون . وعندى أن منقول تنظرون محذوف وأن تنظرون بمعنى تمدقون الأنظار عند رؤية السحاب على جبل الطور طمعا أن يظهر لهم الله من خلاله لأنهم اعتادوا أن الله يكلم موسى كلاما يسمعه من خلال السحاب كما تقوله التوراة في مواضع، ففائدة الحال إظهار أن العقوبة أصابتهم في حين الإساءة والمعجزة إذ طعموا فيما لم يكن لينال لهم .

وقوله « ثم بعثناكم من بعد موتكم » إيجاز بديع، أي فتم من الصاعقة « ثم بعثناكم من بعد موتكم » وهذا خارق عادة جعله الله معجزة لموسى استجابة لدعائه وشفاعته أو كرامة لهم من بعد تأديبهم إن كان السائلون هم السبعين فإنهم من صالحى بنى إسرائيل .
فإن قلت إذا كان السائلون هم الصالحين فكيف عوقبوا .

قلت قد علمت أن هذا عقاب دنيوى وهو ينال الصالحين ويسمى عند الصوفية بالعتاب وهو لا ينافى الكرامة، ونظيره أن موسى سأل رؤية ربه فتجلى الله للجبل « جعله دكا وخر موسى صمقا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك » .

فإن قلت إن الموت يقتضى انحلال التركيب المزاجى فكيف يكون البعث بعده في غير يوم إعادة الخلق قلت: الموت هو وقوف حركة القلب وتمطيل وظائف الدورة الدموية فإذا حصل عن فساد فيها لم تقبه حياة إلا في يوم إعادة الخلق وهو المعنى بقوله تعالى « لا يدقون فيها الموت إلا الموتة الأولى » وإذا حصل عن حادث قاهر مانع ووظائف القلب من عملها كان للجسد حكم الموت في تلك الحالة لكنه يقبل الرجوع إن عادت إليه أسباب الحياة بزوال الموانع العارضة، وقد صار الأطباء اليوم يعتبرون بعض الأحوال التي تعطل عمل القلب اعتبار الموت وبما لجون القلب بأعمال جراحية تعيد إليه حركته . والموت بالصاعقة إذا كان عن اختناق أو قوة ضغط الصوت على القلب قد تقبه الحياة بوصول هواء صاف جديد وقد يطول زمن هذا الموت في العادة ساعات قليلة ولكن هذا الحادث كان خارق عادة فيمكن أن يكون موتهم قد طال يوما وليلة كما روى في بعض الأخبار ويمكن دون ذلك .

﴿ وَظَلَلْنَا عَلَيْكُمُ النَّعْمَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَىٰ كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ ٥٧

عطف وظللنا على بمثنا كم . وتعقيب ذكر الوحشة بذكر جائزة شأن الرحيم في تربية عبده ، والظاهر أن تظليل النعام ونزول المن والسوى كان قبل سؤالهم رؤية الله جهرة لأن التوراة ذكرت نزول المن والسوى حين دخولهم في بركة سين بين إيليم وسينا في اليوم الثاني عشر من الشهر الثاني من خروجهم من مصر حين اشتاقوا أكل الخبز واللحم لأنهم في رحلتهم ما كانوا يطبخون بل الظاهر أنهم كانوا يقتاتون من ألبان مواشيهم التي أخرجوها معهم . وما تنبته الأرض . وأما تظليلهم بالنعام فالظاهر أنه وقع بعد أن سألو رؤية الله لأن تظليل النعام وقع بعد أن نصب لهم موسى خيمة الاجتماع محل القرابين ومحل مناجاة موسى وقبلة الداعين من بني إسرائيل في بركة سين فلما تمت الخيمة سنة اثنتين من خروجهم من مصر غطت سحابة خيمة الشهادة ومتى ارتفعت السحابة عن الخيمة فذلك إذن لبني إسرائيل بالرحيل فإذا حلت السحابة حلوا إلخ كذا تقول كتبهم^(١) .

فلما سأل بنو إسرائيل الخبز واللحم كان المن ينزل عليهم في الصباح والسوى تسقط عليهم في المساء بمقدار ما يكفي جميعهم ليومه أو ليلته إلا يوم الجمعة فينزل عليهم منهما ضعف الكمية لأن في السبت انتقطاع النزول .

والمن مادة صمغية جوية ينزل على شجر البادية شبه الدقيق المبلول ، فيه حلاوة إلى الحموضة ولونه إلى الصفرة ويكثر بوادي تركستان وقد ينزل بقلة غيرها ولم يكن يعرف قبل في بركة سين . وقد وصفته التوراة^(٢) بأنه ، دقيق مثل القشور يسقط ندى كالجليد على الأرض وهو مثل زر الكزبرة أبيض وطعمه كرقاق بمسل وسمته بنو إسرائيل منا ، وقد أمروا أن لا يبقوا منه للصباح لأنه يتولد فيه دود وأن يلتقطوه قبل أن تحمى الشمس لأنها تذيبه فكانوا إذا التقطوه طحنوه بلرعا أو دقوه بالهاون وطبخوه في القدور وعملوه ملات وكان طعمه كطعم قطائف زيت^(٣) وأنهم أكلوه أربعين سنة حتى جاءوا إلى طرف أرض كنعان يريد إلى حبرون .

(١) سفر الخروج من الإصحاح ٢٥ - ٣٣ وسفر العدد الإصحاح ٩ .

(٢) سفر الخروج الإصحاح ١٦ . (٣) سفر العدد الإصحاح ١١ .

وأما السلوى فهى اسم جنس جمى واحده سلواة وقيل لا واحده وقيل واحده وجمعه سواء وهو طائر برى لذيد اللحم سهل الصيد كانت تسوقه لهم ريح الجنوب كل مساء فيمسكونه قبضاً ويسمى هذا الطائر أيضاً السمانى بضم السين وفتح الميم مخففة بعدها ألف فنون مقصور كجبارى . وهو أيضاً اسم يقع للواحد والجمع ، وقيل هو الجمع وأما المفرد فهو سمائة .

وقوله « كلوا من طيبات ما رزقناكم » مقول قول محذوف لأن الخطابين حين نزول القرآن لم يؤمروا بذلك فدل على أنه من بقية الخبر عن أسلافهم .

وقوله « وما ظلمونا » قدره صاحب الكشاف معطوفاً على مقدر أى فظلموا وقرره شارحوه بأن ما ظلمونا نفي لظلم متعلق بمفعول معين وهو ضمير الجلالة وهذا النفي يفيد في المقام الخطأى أن هنالك ظلماً متعلقاً بغير هذا المنصوب إذ لو لم يكن الظلم واقعا لنفي مطلقاً بأن يقال « وما ظلموا » . وليس المعنى عليه وأنه إنما قدر في الكشاف الفعل المحذوف مقترناً بالفاء لأن الفاء في عطف الجمل تفيد مع الترتيب والتعقيب معنى السببية غالباً ، فتكون الجملة المعطوفة متسببة عن الجملة المعطوف عليها فشبه وقوع ظلمهم حين كفروا بالنعمة عقب الإحسان بترتب السبب على السبب في الحصول بلا ريث وبدون مراقبة ذلك الإحسان حتى كأنهم يأتون بالظلم جزاء للنعمة، ورمى إلى لفظ المشبه به برديفه وهو فاء السببية وقرينة ذلك ما يعلمه السامع من أن الظلم لا يصلح لأن يكون مسبباً عن الإنعام على حد قولك أحسنتُ إلى فلان فأساء إلىَّ وقوله تعالى « ويجعلون رزقكم أنكم تكذبون » أى يجعلون شكر رزقكم أنكم تكذبون فالفاء مجاز لغير الترتيب على أسلوب قولك : أنعمتُ عليه فكفر . ولك أن تقول إن أصل معنى الفاء العاطفة الترتيب والتعقيب لا غير وهو المعنى الملازم لها في جميع مواقع استعمالها فإن الاطراد من علامات الحقيقة . وأما الترتيب أى السببية فأمر عارض لها فهو من المجاز أو من مستتبعات التراكيب ألا ترى أنه يوجد تارة ويتخلف أخرى فإنه مفقود في عطف المفردات نحو جاء زيد فعمرو وفي كثير من عطف الجمل نحو قوله تعالى « لقد كنتُ في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك » فلذلك كان معنى السببية حينما استفيد محتاجاً إلى القرائن فإن لم تتطلب له علاقة قلت هو من مستتبعات تراكيب بقرينة المقام وإن تطلبت له علاقة - وهى لا تموزك - قلت هو مجاز لأن أكثر الأمور الحاصلة عقب غيرها

يكون موجب التعقيب فيها هو السببية ولو عرفا ولو ادعاء فليس خروج الفاء عن الترتيب هو المجاز بل الأمر بالعكس . ومما يدل على أن حقيقة الفاء العاطفة هو الترتيب والتعقيب فقط أن بعض البيانين جعلوا قوله تعالى « فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدواً » اللام فيه مستعمارة لمعنى فاء التعقيب أى فكان لهم عدواً فجعلوا الفاء حقيقة في التعقيب ولو كانت للترتيب لساوت اللام فلم تستقم الاستعمارة فيكون الوجه الحامل للزخشرى على تقدير المحذوف مقترنا بالفاء هو أنه رأى عطف الظلم على « وظللنا عليكم الغمام » وما بعده بالواو ولا يحسن لعدم الجهة الجامعة بين الامتتان والذم والمناسبة شرط في قبول الوصل بالواو بخلاف العطف بالفاء، فتعين إما تقدير ظلموا مستأنفا بدون عطف وظاهر أنه ليس هنالك معنى على الاستئناف وإما ربط ظلموا بعطف سوى الواو وليس يصلح هنا غير الفاء لأن المعطوف حصل عقب المعطوف عليه فكان ذلك التعاقب في الخارج مغنيا عن الجهة الجامعة ولذلك كانت الفاء لا تستدعى قوة مناسبة كمناسبة الواو ولكن مناسبة في الخيال فقط وقد وجدت هنا لأن كون المعطوف حصل في الخارج عقب المعطوف عليه مما يجعله حاضرا في خيال الذى يتكلم عن المعطوف عليه، وأما قبح نحو قولك جاء زيد فصاح الديك فلقلته جدوى هذا الخبر ألا تراه يصير حسناً لو أردت بقولك فصاح الديك معنى التوقيت بالفجر فهذا ظهر أنه لم يكن طريق لربط الظلم المقدر بالفعلين قبله إلا الفاء .

وفى ذلك الإخبار والربط والتصدى لبيانه مع غرابة هذا التعقيب تعريض بمدتهم إذ قابلوا الإحسان بالكفران وفيه تعريض بغباوتهم إذ صدقوا عن الشكر كأنهم ينكون بالنعمة وهم إنما يوقعون النكابة بأنفسهم ، هذا تفصيل ما يقال على تقدير صاحب الكشاف .
والذى يظهر لى أن لا حاجة إلى التقدير وأن جملة « وما ظلمونا » عطف على ما قبلها لأنها مثلها في أنها من أحوال بنى إسرائيل ومثار ذكر هذه الجملة هو ما تضمنته بعض الجمل التى سبقت من أن ظلماً قد حصل منهم من قوله « ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون » وقوله « إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل » وما تضمنه قوله « فأخذتكم الساعة وأنتم تنظرون » الدال على أن ذلك عذاب جرؤه إلى أنفسهم فأتى بهذه الجملة كالفذلك لما تضمنته الجمل السابقة نظير قوله « وما يخادعون إلا أنفسهم » عقب قوله « يخادعون الله والذين آمنوا » ونظير قوله « وظلموا أنفسهم » بعد الكلام السابق وهو قوله « وجعلنا بينهم وبين

القرى التي باركنا فيها قرى ظاهرة « الآية. وغير الأسلوب في هذه الجملة إذ انتقل من خطاب بنى إسرائيل إلى الحديث عنهم بضمير الغيبة لقصد الاتعاض بحالهم وتعريضاً بأنهم متبادون على غيرهم وليسوا مستفيقين من ضلالهم فهم بحيث لا يقرون بأنهم ظلموا أنفسهم . وهذا الظلم الذي قدر في نظم الآية هو ضجرهم من مداومة أكل المن والسوى الذى سيأتى ذكره بقوله تعالى « وإذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام واحد « الآية فكان قوله « وما ظلمونا » تمهيداً له وتعجيلاً بتسجيل قلة شكرهم على نعم الله وعنايته بهم إذ كانت شكيمتهم لم تليها الزواجر ولا المكارم .

وقوله « ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » قدم فيه المفعول للقصر وقد حصل القصر أولاً بمجرد الجمع بين النفي والإثبات ثم أكد بالتقديم لأن حالهم كحال من ينكى غيره كما قيل: يفعل الجاهل بنفسه ما يفعل العدو بدموه .

﴿ وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا
 58
 الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ يُغْفَرَ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَتَرِيدُ الْمُحْسِنِينَ
 فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا
 مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ﴾ 59

هذا تذكير بنعمة أخرى مكنوا منها فأحسنوا قبولها ولا رعوها حق رعايتها فحرموا منها إلى حين وعوقب الذين كانوا السبب في عدم قبولها . وفي التذكير بهذه النعمة امتنان عليهم ببذل النعمة لهم لأن النعمة نعممة وإن لم يقبلها النعم عليه ، وإثارة لحسرتهم على ما فات أسلافهم وما لقوه من جراء إعجابهم بأرائهم ، وموعظة لهم أن لا يقعوا فيما وقع فيه الأولون فقد علموا أنهم كلما صدقوا عن قدر حق النعم نالهم المصائب . قال الشيخ ابن عطاء الله: من لم يشكر النعم فقد تعرض لزوالها، ومن شكرها فقد قيدها بعقالها . ولعلم مخاطبين بما عنته هذه الآية اختصر فيها الكلام اختصاراً ترك كثيراً من المفسرين فيها حيارى . فسلكوا طرائق في انتزاع تفصيل المعنى من مجملها فما أتوا على شيء مقنع، وكنت تجد أقوالهم هنا إذا التأم

بعضها بنظم الآية^(١) لا يلتئم بعضه الآخر، وربما خالف جميعها ما وقع في آيات آخر . والذي عندي من القول في تفسير هاته الآية أنها أشارت إلى قصة معلومة تضمنتها كتبهم وهي أن بني إسرائيل لما طوحت بهم الرحلة إلى بركة فاران نزلوا بمدينة قادش فأصبحوا على حدود أرض كنعان التي هي الأرض المقدسة التي وعدها الله بني إسرائيل وذلك في أثناء السنة الثانية بعد خروجهم من مصر فأرسل موسى اثني عشر رجلاً ليتجسسوا أرض كنعان من كل سبط رجل وفيهم يوشع بن نون وكالب بن بفتة فصعدوا وآتوا إلى مدينة حبرون فوجدوا الأرض ذات خيرات وقطعوا من عنبها ورماتها وتينها ورجعوا لقومهم بعد أربعين يوماً وأخبروا موسى وهارون وجميع بني إسرائيل وأروهم ثمر الأرض وأخبروهم أنها حقاً تفيض لبناً وعسلاً غير أن أهلها ذوو عزة ومدنها حصينة جداً فأمر موسى كالباً فأنصت إسرائيل إلى موسى وقال إننا نصعد ونمتلكها وكذلك يوشع أما العشرة الآخرون فأشاعوا في بني إسرائيل مذمة الأرض وأنها تأكل سكانها وأن سكانها جبارة تخافت بنو إسرائيل من سكان الأرض وجبنوا عن القتال فقام فيهم يوشع وكالب قائلين لا تخافوا من العدو فإنهم لقمة لنا والله معنا ، فلم يصغ القوم لهم وأوحى الله لموسى أن بني إسرائيل أساءوا الظن بربهم وأنه مهلكهم فاستشفع لهم موسى فعفا الله عنهم ولكنه حرمهم من الدخول إلى الأرض المقدسة أربعين سنة يتيهون فلا يدخل لها أحد من الحاضرين يومئذ إلا يوشعاً وكالباً وأرسل الله على الجواسيس العشرة الميثطين وباء أهلهم . فهذه الآية تنطبق على هذه القصة تمام الانطباق لاسيما إذا ضمت لها آية سورة المائدة « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم - إلى قوله - الفاسقين » فقوله « ادخلوا هذه القرية » الظاهر أنه أراد بها « حبرون » التي كانت قريبة منهم والتي ذهب إليها جواسيسهم وآتوا بثمارها ، وقيل أراد من القرية الجهة كلها قاله القرطبي عن عمرو بن شبة فإن القرية تطلق على الزرعة لكن هذا بيعده قوله « وادخلوا الباب » وإن كان الباب يطلق على المدخل بين الجبلين وكيفما كان ينتظم

(١) ذلك أن الآية لم تعين اسم القرية ولا عامل حطة ولا مفعوله، وأجملت في الذين بدلوا وفي القول ما هو، وفي الذي قيل لهم، والقصد من ذلك تجنب نقل إعادة الأمر المعلوم فإن بني إسرائيل المخاطبين كانوا يعلمون ذلك والمسلمين بالمدينة كانوا يتفقونه مفصلاً من النبي صلى الله عليه وسلم ومن مسلمي أهل الكتاب مثل عبد الله بن سلام .

ذلك مع قوله « فكلوا منها حيث شئتم رغدا » يشير إلى الثمار الكثيرة هناك . وقوله « فبدل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم » يمين أنه إشارة إلى ما أشاعه الجواسيس العشرة من مذمة الأرض وصعوبتها وأنهم لم يقولوا مثل ما قال موسى حيث استنصت الشعب بلسان كالب بن بَفَنَةَ ويوشع ويدل لذلك قوله تعالى فى سورة الأعراف « فبدل الذين ظلموا منهم قولا » أى من الذين قيل لهم ادخلوا القرية وأن الرجز الذى أصاب الذين ظلموا هو الوباء الذى أصاب العشرة الجواسيس وينتظم ذلك أيضاً مع قوله فى آية المائدة « ولا تردوا على أديباركم فتنقلبوا خاسرين قالوا يا موسى إن فيها قوماً جبارين » إلخ وقوله « قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلا عليهم الباب » فإن الباب يناسب القرية . وقوله « قال فإنها محرمة عليهم » . فهذا هو التفسير الصحيح المنطبق على التاريخ الصريح . فقوله « وإذ قلنا » أى على لسان موسى فبلغه للقوم بواسطة استنصات كالب بن بَفَنَةَ ، وهذا هو الذى يوافق ما فى سورة العقود فى قوله تعالى « يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التى كتب الله لكم » الآيات . وعلى هذا الوجه فقوله « ادخلوا » إما أمر بدخول قرية قريبة منهم وهى « حبرون » لتكون مركزاً أولاً لهم، والأمر بالدخول أمر بما يتوقف الدخول عليه أعنى القتال كما دلت عليه آية المائدة إذ قال « ادخلوا الأرض المقدسة - إلى قوله - ولا تردوا على أديباركم » فإن الارتداد على الأديبار من الألفاظ المتعارفة فى الحروب كما قال تعالى « فلا تولوهم الأديبار » .

ولعل فى الإشارة بكلمة هذه المفيدة للقرب ما يرجح أن القرية هى حبرون التى طلع إليها جواسيسهم .

والقرية بفتح القاف لا غير على الأصح البلدة المشتملة على المساكن المبنية من حجارة وهى مشتقة من القرى بفتح فسكون وبالياء وهو الجمع يقال قرى الشيء يقربه إذا جمعه وهى تطلق على البلدة الصغيرة وعلى المدينة الكبيرة ذات الأسوار والأبواب كما أريد بها هنا بدليل قوله « وادخلوا الباب سجدا » . وجمع القرية قرى بضم القاف على غير قياس لأن قياس فعل أن يكون جمماً لفعل بكسر الفاء مثل كسوة وكسى وقياس جمع قرية أن يكون على قراء بكسر القاف وبالمد كما قالوا رَكوة وركاء وشكوة وشكاء .

وقوله « وادخلوا الباب سجدا » مراد به باب القرية لأن أَل متعينة للعوضية عن

المضاف إليه الدال عليه اللفظ المتقدم - ومعنى السجود عند الدخول الانحناء شكراً لله تعالى لا لأن بابها قصير كما قيل إذ لا جدوى له والظاهر أن المقصود من السجود مطلق الانحناء لإظهار العجز والضعف كيلا يفتن لهم أهل القرية وهذا من أحوال الجوسسة، ولم تعرض لها التوراة ويبعد أن يكون السجود المأمور به سجود الشكر لأنهم داخلون متجسسين لا فاتحين وقد جاء في الحديث الصحيح أنهم بدلوا وصية موسى فدخلوا يزحفون على استاهم كأنهم أرادوا إظهار الزمانة فأفرطوا في التصنع بحيث يكاد أن يفصح أمرهم لأن بعض التصنع لا يستطاع استمراره .

وقوله وقولوا حطة الحطة فعلة من الحط وهو الخفض وأصل الصيغة أن تدل على الهيئة ولكنها هنا مراد بها مطلق المصدر، والظاهر أن هذا القول كان معروفاً في ذلك المكان للدلالة على العجز أو هو من أقوال السؤال والشحاذين كيلا يحسب لهم أهل القرية حساباً ولا يأخذوا حذراً منهم فيكون القول الذي أمروا به قولاً يخاطبون به أهل القرية . وقيل المراد من الحطة سؤال غفران الذنوب أي حط عنا ذنوبنا أي أسألو الله غفران ذنوبكم إن دخلتم القرية . وقيل من الحط بمعنى حط الرحال أي إقامة أي ادخلوا قائلين إنكم ناوون الإقامة بها إذ الحرب ودخول ديار العدو يكون فتحا ويكون صلحا ويكون للنعيمه ثم الإياب . وهذان التأويلان بعيدان ولأن القراءة بالرفع وهي المشهورة تنافي القول بأنها طلب المغفرة لأن المصدر المراد به الدعاء لا يرتفع على معنى الإخبار نحو سقيا ورعيا وإنما يرتفع إذا قصد به المدح أو التعجب لقربهما من الخبر دون الدعاء ولا يستعمل الخبر في الدعاء إلا بصيغة الفعل نحو رحمه الله ويرحمه الله .

وحطة بالرفع على أنه مبتدأ أو خبر نحو سمع وطاعة وصبر جميل .
والخطايا جمع خطيئة ولامها مهموزة فقياس جمعها خطائى بهمزتين بوزن فمائل فلما اجتمعت الهمزتان قلبت الثانية ياء لأن قبلها كسرة أو لأن في الهمزتين ثقلاً فخففوا الأخيرة منهما ياء ثم قلبوها ألفاً إما لاجتماع ثقل الياء مع ثقل صيغة الجمع وإما لأنه لما أشبه جأى استحق التخفيف ولكنهم لم يعاملوه معاملة جأى لأن همزة جأى زائدة وهمزة خطائى أصلية ففروا بتخفيفه إلى قلب الياء ألفاً كما فعلوا في يتامى ووجدوا له في الأسماء الصحيحة نظيراً وهو طهاري جمع طاهرة . والخطيئة فعلية بمعنى مفعولة لأنها مخطوء بها أي مسلوكة بها

مسلك الخطأ أشاروا إلى أنها فعل يحق أن لا يقع فيه فاعله إلا خطأ فهي الذنب والمعصية .
 وقوله « وسنزيد المحسنين » وعد بالزيادة من خيري الدنيا والآخرة ولذلك حذف
 مفعول زيد . والواو عاطفة جملة (سنزيد) على جملة « قلنا ادخلوا » أي وقلنا سنزيد
 المحسنين ؛ لأن جملة سنزيد حكيت في سورة الأعراف مستأنفة فعلم أنها تعبر عن نظير لها في
 الكلام الذي خاطب الله به موسى على معنى الترقى في التفضل فلما حكيت هنا عطف عطف
 القول على القول .

وقوله « فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم » أي بدل المشرة القول الذي أمر
 موسى بإعلانه في القوم وهو الترغيب في دخول القرية وتهوين العدو عليهم فقالوا لهم
 لا نستطيعون قتالهم وثبطوهم ولذلك عوقبوا فأنزل عليهم رجز من السماء وهو الطاعون .
 وإنما جعل من السماء لأنه لم يكن له سبب أرضي من عدوى أو نحوها فعلم أنه رمىهم به
 الملائكة من السماء بأن ألقيت عناصره وجراثيمه عليهم فأصيبوا به دون غيرهم . ولأجل
 هذا خص التبديل بفريق معروف عندهم فمبر عنه بطريق الموصولية لعلم المخاطبين به وبذلك
 الصلة فدل على أن التبديل ليس من فعل جميع القوم أو معظمهم لأن الآية تذكر لليهود
 بما هو معلوم لهم من حوادثهم .

وإنما جاء بالظاهر في موضع المضمرة في قوله « فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا » ولم يقل
 عليهم لثلاثا يتوهم أن الرجز عم جميع بني إسرائيل وبذلك تنطبق الآية على ما ذكرته التوراة
 تمام الانطباق .

وتبديل القول بتبديل جميع ما قاله الله لهم وما حدثهم الناس عن حال القرية، وللإشارة
 إلى جميع هذا بنى فعل قيل إلى المجهول إيجازاً . فقولاً مفعول أول لبدل، وغير الذي قيل
 مفعول ثان لأن بدل يتعدى إلى مفعولين من باب كسى أي مما دل على عكس معنى كسى
 مثل سلبه ثوبه . قال أبو الشيص :

بُدِّلْتُ من بُرِّد الشباب ملاءة خَلَقًا وبئس مثوبة المُقتاض

وفائدة إظهار لفظ القول دون أن يقال فبدلوه لدفع توهم أنهم بدلوا لفظ حطة خاصة
 وامتثلوا ما عدا ذلك لأنه لو كان كذلك لكان الأمر هيئا .

وقد ورد في الحديث عن أبي هريرة أن القول الذي بدّلوا به أنهم قالوا حبة في شجرة أو في شمية ، والظاهر أن المراد به أن العشرة استهزأوا بالكلام الذي أعلنه موسى عليه السلام في الترغيب في فتح الأرض وكنوا عن ذلك بأن محاولتهم فتح الأرض كحالة ربط حبة بشجرة أى في التندر ، أو هو ككل حبة مع شجرة تخنق آكلها ، أو حبة من برّ مع شمية .

وقوله « فبدل الذين ظلموا » وقوله « فأزلنا على الذين ظلموا » اعتنى فيهما بالإظهار في موضع الإضمار ليعلم أن الرجز خص الذين بدّلوا القول وهم العشرة الذين أشاعوا مذمة الأرض لأنهم كانوا السبب في شقاء أمة كاملة . وفي هذا موعظة وذكري لكل من ينصب نفسه لإرشاد قوم ليكون على بصيرة بما يأتي ويذر وعلم بمواقب الأمور فمن البر ما يكون عقوقاً ، وفي المثل « على أهلها تجنى براقتش » وهى اسم كلبة قوم كانت تحرسهم بالليل فدل نجاح أعداءهم عليهم فاستأصلوهم فضربت مثلاً .

﴿ وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرِبَهُمْ كَلُمُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ 60

تذكير بنعمة أخرى جمعت ثلاث نعم وهى الرى من العطش، وتلك نعمة كبرى أشد من نعمة إعطاء الطعام ولذلك شاع التمثيل برى الظمان في حصول المطلوب . وكون السقى في مظنة عدم تحصيله وتلك معجزة لموسى وكرامة لأمته لأن في ذلك فضلاً لهم . وكون العيون اثنتى عشرة ليستقل كل سبط بمشرب فلا يتدافعوا . وقوله وإذ متعلق بأذكروا وقد أشارت الآية إلى حادثة معروفة عند اليهود وذلك أنهم لما نزلوا في « ريفديم » قبل الوصول إلى بركة سينا وبعد خروجهم من بركة سين في حدود الشهر الثالث من الخروج عطشوا ولم يكن بالموضع ماء فتذمروا على موسى وقالوا أتصعدنا من مصر لنموت وأولادنا ومواشيئنا عطشاً فدعا موسى ربه فأمره الله أن يضرب بعصاه صخرة هناك في « حوريب » فضرب فانفجر منها الماء . ولم تذكر التوراة أن العيون اثنتا عشرة عيناً وذلك التقسيم من الرفق بهم لثلاثي تراحموا مع كثرتهم فيهلكوا فهذا مما بينه الله في القرآن .

فقوله، استسقى موسى صريح في أن طالب السقي هو موسى وحده، سأله من الله تعالى ولم يشاركه قومه في الدعاء لتظهر كرامته وحده، كذلك كان استسقاء النبي صلى الله عليه وسلم يوم الجمعة على النبر لما قال له الأعرابي هلك الزرع والضرع فادع الله أن يسقينا والحديث في الصحيحين .

وقوله لقومه، مؤذن بأن موسى لم يصبه العطش وذلك لأنه خرج في تلك الرحلة موقناً أن الله حافظهم وميلنهم إلى الأرض المقدسة فلذلك وقاه الله أن يصبه جوع أو عطش وكلل وكذلك شأن الأنبياء فقد قال النبي صلى الله عليه وسلم في حديث وصال الصوم: إني لست كهيتكم إني أبيت عند ربي يطعمني ويسقيني - قال ابن عرفة في تفسيره أخذ المازري من هذه الآية جواز استسقاء الخصب للمجذب لأن موسى عليه السلام لم ينله مانا لهم من العطش ورده ابن عرفة بأنه رسولهم وهو معهم اه . وهو رد متمكن إذ ليس المراد باستسقاء الخصب للمجذب الأشخاص وإنما المراد استسقاء أهل بلد لم ينلهم الجذب لأهل بلد مجدين والمسألة التي أشار إليها المازري مختلف فيها عندنا واختار اللخمي جواز استسقاء الخصب للمجذب لأنه من التعاون على البر ولأن دعوة المسلم لأخيه بظهر الغيب مستجابة وقال المازري فيه نظر لأن السلف لم يفعلوه .

وعصا موسى هي التي ألقاها في مجلس فرعون فتلقت ثمانين السحرة وهي التي كانت في يد موسى حين كلمه الله في بركة سيناء قبل دخوله مصر وقد رويت في شأنها أخبار لا يصح منها شيء فقيل إنها كانت من شجر آس الجنة أهبطها آدم معه فورثها موسى ولو كان هذا صحيحاً لعده موسى في أوصافها حين قال هي عصا الخ فإنه أكبر أوصافها . والمصا بالقصر أبداً ومن قال عصاه بالهاء فقد لحن وعن الفراء أن أول لحن ظهر بالعراق قولهم عصاتي .

و(أل في الحجر لتعريف الجنس أي اضرب أي حجر شئت، أوللمهد مشيراً إلى حجر عرفه موسى بوحي من الله وهو حجر صخر في جبل حوريب الذي كلم الله منه موسى كما ورد في سفر الخروج وقد وردت فيه أخبار ضعيفة .

والفاء في قوله، فانفجرت قالوا هي فاء الفصيحة ومعنى فاء الفصيحة أنها الفاء العاطفة إذ لم يصلح المذكور بعدها لأن يكون معطوفاً على المذكور قبلها فيتبين تقدير معطوف

آخر بينهما يكون ما بعد الفاء معطوفاً عليه وهذه طريقة السكاكي فيها وهي المثلى . وقيل إنها التي تدل على محذوف قبلها فإن كان شرطاً فالفاء فاء الجواب وإن كان مفرداً فالفاء عاطفة ويشملها اسم فاء الفصيحة وهذه طريقة الجمهور على الوجهين تسميتها بالفصيحة لأنها أفصح عن محذوف ، والتقدير في مثل هذا فضرب فانتجرت وفي مثل قول عباس ابن الأحنف :

قالوا خراسانُ أقصى ما يراد بنا ثم الققول فقد جئنا خراسانا

أى إن كان الققول بعد الوصول إلى خراسان فقد جئنا خراسان أى فالتفعل فقد جئنا . وعندى أن الفاء لا تعد فاء فصيحة إلا إذا لم يستقم عطف ما بعدها على ما قبلها فإذا استقام خفي الفاء العاطفة والحذف إيجازاً وتقدير المحذوف لبيان المعنى وذلك لأن الانفجار مترتب على قوله تعالى لموسى « اضرب بعصاك الحجر » لظهور أن موسى ليس ممن يشك في امتثاله بل ولظهور أن كل سائل أمراً إذا قيل له افعل كذا أن يعلم أن ما أمر به هو الذى فيه جوابه كما يقول لك التلميذ ما حكم كذا ؟ فتقول افتح كتاب الرسالة في باب كذا ، ومنه قوله تعالى الآتى « اهبطوا مصرأ » وأما تقدير الشرط هنا أى فإن ضربت فقد انتجرت إلخ فغير بين ومن السجب ذكره في الكشف .

وقوله « قدعلم كل أناس مشربهم » قال العكبرى وأبوحيان إنه استئناف، وما يريدان بالاستئناف البياني ولذلك فصل كأن سائلاً سأل عن سبب انقسام الانفجار إلى اثنتى عشرة عيناً فقيل قد علم كل سبب مشربهم والأظهر عندى أنه حال جردت عن الواو لأنه خطاب لمن يعقلون القصة فلا معنى لتقدير سؤال . والمراد بالأناس كل ناس سبب من الأسباط .

وقوله « كلوا واشربوا من رزق الله » مقول قول محذوف وقد جمع بين الأكل والشرب وإن كان الحديث على السقي لأنه قد تقدمه إزال المن والسلوى، وقيل هناك « كلوا من طيبات ما رزقناكم » فلما شفع ذلك بالماء اجتمع المتتان .

وقوله « ولا تمثوا فى الأرض مفسدين » من جملة ما قيل لهم ووجه النهى عنه أن النعمة قد تنسى العبد حاجته إلى الخالق فيهجر الشريعة فيقع فى الفساد قال تعالى « كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى » « ولا تمثوا » مضارع عنى كرضى ، وهذه لفة أهل الحجاز وهي

الفصحى فقوله « ولا تمثوا » بوزن لا ترضوا ومصدره عند أهل اللغة يقتضى أن يكون بوزن رضى ولم أر من صرح به وذكر له فى اللسان مصادر العثى والعثى بضم العين وكسرها مع كسر التاء فهما وتشديد الياء فهما ، والعثيان بفتحين وفى لغة غير أهل الحجاز عثا يمشو مثل سما يسمو ولم يقرأ أحد من القراء « ولا تمثوا » بضم التاء .

وهو أشد الفساد وقيل هو الفساد مطلقا وعلى الوجهين يكون مفسدين حالا مؤكدة لعاملها . وفى الكشف جعل معنى لا تمثوا لا تتمادوا فى فسادكم لجعل النهى عنه هو الدوام على الفعل وكأنه يأبى صحة الحال المؤكدة للجملة الفعلية فحاول الغايرة بين « لا تمثوا » وبين « مفسدين » تجنباً للتأكيده وذلك هو مذهب الجمهور لكن كثيراً من المحققين خالف ذلك ، واختار ابن مالك التفصيل فإن كان معنى الحال هو معنى العامل جعلها شبيهة بالمؤكدة لصاحبها كما هنا وخص المؤكدة لمضمون الجملة الواقعة بعد الاسمية نحو زيد أبوك عطوفاً وقول سالم بن دارة اليربوعى :

أنا ابن دارة معروفها نسي وهل بدارة يا للناس من عار

﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّيِّهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ أَهْبَطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَّا سَأَلْتُمْ ﴾

هى معطوفة على الجملة قبلها بأسلوب واحد، وإسناد القول إلى ضمير المخاطبين جار على ما تقدم فى نظاره وما تضمنته الجملة قبلها هو من تعداد النعم عليهم محضة أو مخلوطة بسوء شكرهم وبترتب النعمة على ذلك الصنيع بالفو ونحوه كما تقدم، فالظاهر أن يكون مضمون هذه الجملة نعمة أيضاً، والمفسرين حيرة فى الإشارة إليها فيؤخذ من كلام الفخران قوله تعالى « اهبطوا مصرا فإن لكم ما سألتم » هو كالإجابة لما طلبوه بمعنى والإجابة إنعام ولو كان معلقاً على دخول قرية من القرى ولا يخفى أنه بعيد جداً لأن إعطاءهم ما سألوه لم يثبت وقوعه . ويؤخذ من كلام المفسرين الذى صدر الفخر بنقله ووجهه عبد الحكيم أن سؤالهم تعويض المن والسلوى بالبقل ونحوه معصية لما فيه من كراهة النعمة التى أنعم الله بها عليهم إذ عبروا عن

تناولها بالصبر والصبر هو حمل النفس على الأمر المكروه ويدل لذلك أنه أنكر عليهم بقوله « أتستبدلون الذي هو أدنى » فيكون محل النعمة هو الصفح عن هذا الذنب والتنازع معهم إلى الإجابة بقوله « اهبطوا » ولا يخفى أن هذا بعيد إذ ليس في قوله « اهبطوا » إنعام عليهم ولا في سؤالهم ما يدل على أنهم عصوا لأن طلب الانتقال من نعمة لغيرها لفرض معروف لا يعد معصية كما بينه الفخر . فالذي عندي في تفسير الآية أنها انتقال من تعداد النعم المعقبة بنعم أخرى إلى بيان سوء اختيارهم في شهواتهم والاختيار دليل عقل اللبيب ، وإن كان يختار مباحا ، مع ما في صيغة طلبهم من الجفاء وقلة الأدب مع الرسول ومع النعم إذ قالوا لن نصبر فعبروا عن تناول المن والسلوى بالصبر المستلزم الكراهية وآتوا بما دل عليه لن في حكاية كلامهم من أنهم لا يتناولون المن والسلوى من الآن فإن لن تدل على استغراق النفي لأزمته فعل نصبر من أولها إلى آخرها وهو معنى التأييد وفي ذلك إلقاء لموسى أن يبادر بالسؤال يظنون أنهم بأسوه من قبول المن والسلوى بعد ذلك الحين فكان جواب الله لهم في هذه الطلبة أن قطع عنايته بهم وأهملهم ووكلمهم إلى نفوسهم ولم يرهم ما عودهم من إزال الطعام وتفجير العيون بعد فلق البحر وتظليل الغمام بل قال لهم « اهبطوا مصرا » فأمرهم بالسمي لأنفسهم وكفى بذلك تأديبا وتوبيخا قال الشيخ ابن عطاء الله رحمه الله : من جهل المرید أن يسئ الأدب فتؤخر العقوبة عنه فيقول لو كان في هذا إساءة لعوقبت فقد يقطع المدد عنه من حيث لا يشعر ولو لم يكن إلا منع المزيد، وقد يقام مقام البعد من حيث لا يدري، ولو لم يكن إلا أن يخليك وما تريد ، والمقصود من هذا أن ينتقل من تعداد النعم إلى بيان تلقيهم لها بالاستخفاف لينتقل من ذلك إلى ذكر انقلاب أحوالهم وأسباب خذلانهم وليس شيء من ذلك بمقتضى كون السؤال معصية فإن العقوبات الدنيوية وحرمان الفضائل ليست من آثار خطاب التكليف ولكنها من أشباه خطاب الوضع ترجع إلى ترتب المسببات على أسبابها وذلك من نوااميس نظام العالم وإنما الذي يدل على كون الجزى عليه معصية هو العقاب الأخرى وبهذا زالت الحيرة واندفع كل إشكال وانتظم سلك الكلام .

وقد أشارت الآية إلى قصة ذكرتها التوراة مجملة منتثرة وهي أنهم لما ارتحلوا من بركة سيناء من « حوريب » ونزلوا في بركة « فاران » في آخر الشهر الثاني من السنة الثانية من الخروج سائر إلى جهات « حبرون » فقالوا تذكرونا السمك الذي كنا نأكله في مصر

مجاناً (أى يصطادونه بأنفسهم) والقثاء والبطيخ والكراث والبصل والثوم وقديست نفوسنا فلا نرى إلا هذا المن فبكوا ففضب الله عليهم وسأله موسى العفو فعفا عنهم وأرسل عليهم السلوى فادخروا منها طعام شهر كامل .

والتعبير ببن المفيدة لتأييد النفي في اللغة العربية لأداء معنى كلامهم المحكى هنا في شدة الضجر وبلوغ الكراهية منهم حدها الذى لا طاقة عنده . فإن التأييد يفيد استغراق النفي في جميع أجزاء الأبد أولها وآخرها فلن في نفي الأفعال مثل لا التبرئة^(١) في نفي النكرات . ووصفوا الطعام بواحد وإن كان هو شيئين المن والسلوى لأن المراد أنه متكرر كل يوم .

وجملة يخرج لنا « إلى آخرها هي مضمون ما طلبو منه أن يدعو به فهي في معنى مقول قول محذوف كأنه قيل قل لربك يخرج لنا ومقتضى الظاهر أن يقال أن يخرج لنا فعدل عن ذلك إلى الإتيان بفعل مجزوم في صورة جواب طلبهم إيماء إلى أنهم واثقون بأنه إن دعا ربه أجابته حتى كأن إخراج ما تنبت الأرض يحصل بمجرد دعاء موسى ربه، وهذا أسلوب تكرر في القرآن مثل قوله « قل لعبادى الذين آمنوا يقيموا الصلاة » وروى قل لعبادى يقولوا التى هي أحسن » وهو كثير فهو بمنزلة شرط وجزاء كأنه قيل إن تدع ربك بأن يخرج لنا يخرج لنا، وهذا بتنزيل سبب السبب منزلة السبب فجزم الفعل المطلوب في جواب الأمر بطلبه لله للدلالة على تحقق وقوعه لثقتهم بإجابة الله تعالى دعوة موسى، وفيه تحريض على إيجاد ما علق عليه الجواب كأنه أمر في مكنته فإذا لم يفعل فقد شح عليهم بما فيه نعمهم . والإخراج: الإبراز من الأرض، ومن الأولى تبعيضية والثانية بيانية أو الثانية أيضاً تبعيضية لأنهم لا يطلبون جميع البقل بل بعضه، وفيه تسهيل على المسؤول ويكون قوله من بقلها حالا من ما أوهو بدل من ما تنبت بإعادة حرف الجر، وعن الحسن « كانوا قوما فلاحه فزعموا إلى عكرهم »^(٢) وقد اختلف في القوم فقيل هو الثوم بالمثلثة وإبدال التاء فاء شائع في كلام العرب كما قالوا جدت وجدف وتلغ وتلغ، وهذا هو الأظهر والموافق لما عد معه . ولما في التواراة . وقيل القوم الحنطة وأنشد الزجاج لا حيحة بن الجلاح :

قد كنت أغنى الناس شخصاً واحداً ورد المدينة من مزارع قوم

(١) هي النافية للجنس ، المفيدة لاستغراق النفي جميع أفراد الجنس .

(٢) العكر - بكسر العين وسكون الكاف - الأصل .

(يريد مزارع الحنطة) وقيل الفوم الحمص بلغة أهل الشام .

وقوله « قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير » هو من كلام موسى وقيل من كلام الله وهو توبيخ شديد لأنه جرده عن المقنعات وعن الزجر ، واقتصر على الاستفهام المقصود منه التعجب فالتوبيخ . وفي الاستبدال للخير بالأدنى النداء بنهاية حماقتهم وسوء اختيارهم .

وقوله «أتستبدلون» السين والتاء فيه لتأكيد الحدث وليس للطلب فهو كقوله « واستغنى الله » وقولهم استجاب بمعنى أجب ، واستكبر بمعنى تكبر ، ومنه قوله تعالى « كان شره مستطيرا » في سورة الإنسان . وفعل استبدل مشتق من البَدَل بالتحريك مثل شبه ، ويقال بكسر الباء وسكون الدال مثل شبه ويقال بَدِيل مثل شبيه وقد سمع في مشتقاته استبدل وأبدل وبَدَّل وتَبَدَّل وكأها أفعال مزيدة ولم يسمع منه فعل مجرد وكأنهم استفنوا بهذه المزيدة عن المجرد ، وظاهر كلام صاحب الكشاف في سورة النساء عند قوله تعالى « ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » أن استبدل هو أصلها وأكثرها وأن تبدل محمول عليه لقوله والتفعل بمعنى الاستفمال غزير ومنه التمجيل بمعنى الاستعجال والتأخر بمعنى الاستخار .

وجميع أفعال مادة البديل تدل على جعل شيء مكان شيء آخر من الذوات أو الصفات أو عن تمويض شيء بشيء آخر من الذوات أو الصفات .

ولما كان هذا معنى الحدث المصوغ منه الفعل اقتضت هذه الأفعال تعدياً إلى متعلقين إما على وجه المفعولية فيهما معاً مثل تعلق فعل الجمل ، وإما على وجه المفعولية في أحدهما والجر للآخر مثل متعلق أفعال التعويض كاشتري وهذا هو الاستعمال الكثير ، فإذا تعدى الفعل إلى مفعولين نحو « يوم تبدل الأرض غير الأرض » كان المفعول الأول هو الزال والثاني هو الذي يخلفه نحو قوله تعالى « فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات » « يوم تبدل الأرض غير الأرض » وقولهم أبدلت الخلقه خانماً ، وإذا تعدت إلى مفعول واحد وتمدت إلى الآخر بالباء وهو الأكثر فالنصب هو المأخوذ والجرور هو المبدول نحو قوله هنا « أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير - وقوله - ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل

سواء السبيل - وقوله في سورة النساء - ولا تبدلوا الخبيث بالطيب ، وقد يجز المعمول الثاني بين التي هي بمعنى باء البدلية كقول أبي الشيص :

بُدِّلْتُ من مُرد الشباب ملاءة خَلَقًا وبئس مَثُوبَةُ المِقْتاضِ

وقد يعدل عن تعدية الفعل إلى الشيء المعوض ويعدى إلى أخذ العوض فيصير من باب أعطى فينصب مفعولين وينبه على التروك بما يدل على ذلك من نحو من كذا ، وبعد كذا ، كقوله تعالى « وليبدلهم من بعد خوفهم أمنا » التقدير ليبدلن خوفهم أمنا هذا تحوير طريق استعمال هذه الأفعال .

ووقع في الكشف عند قوله تعالى « ولا تبدلوا الخبيث بالطيب » ما يقتضى أن فعل بدل له استعمال غير استعمال فعل استبدل وتبدل بأنه إذا عدى إلى المعمول الثاني بالباء كان مدخول الباء هو المأخوذ وكان المنصوب هو التروك والمعطى فقرره القطب في شرحه بما ظاهره أن بدَّل لا يكون في معنى تعديته إلا مخالفا لتبدل واستبدل، وقرره التفتراني بأن فيه استعمالين إذا تعدى إلى المعمول الثاني بالباء أحدهما يوافق استعمال تبدل والآخر بعكسه ، والأظهر عندي أن لا فرق بين بدل وتبدل واستبدل وأن كلام الكشف مُشكَل وحسبك أنه لا يوجد في كلام أئمة اللغة ولا في كلامه نفسه في كتاب الأساس .

فالأمر في قوله اهبطوا للإباحة المشوبة بالتوبيخ أى إن كان هذا همكم فاهبطوا بقرينة قوله « أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير » فالعنى اهبطوا مصرا من الأمصار يعنى وفيه إعراض عن طلبهم إذ ليس حولهم يومئذ بلد قريب يستطيعون وصوله .

وقيل أراد اهبطوا مصرَ أى بلدَ مصرَ بلدَ القبط أى ارجعوا إلى مصر التي خرجتم منها والأمر لمجرد التوبيخ إذ لا يمكنهم الرجوع إلى مصرَ . واعلم أن مصر على هذا المعنى يجوز منعه من الصرف على تأويله بالبقعة فيكون فيه العلمية والتأنيث، ويجوز صرفه على تأويله بالمكان أو لأنه مؤنث ثلاثى ساكن الوسط مثل هُند فهو في قراءة ابن مسعود بدون تنوين وأنه في مصحف أبي بن كعب بدون ألف وأنه ثبت بدون ألف في بعض مصاحف عثمان قاله ابن عطية ، وذكر أن أشهب قال قال لى مالك هي عندي مصر قرينتك مسكن فرعون اه ويكون قول موسى لهم « اهبطوا مصرأ » أمراً قصد منه التهديد على تذكركم أيام ذلهم وعنائهم وتمنيهم الرجوع لتلك المعيشة ، كأنه يقول لهم ارجعوا إلى ما كنتم فيه إذ لم تقدروا

قدر الفضائل النفسية ونعمة الحرية والاستقلال . وربما كان قوله « اهبطوا » دون لهبط مؤذنا بذلك لأنه لا يريد إدخال نفسه في هذا الأمر وهذا يذكر بقول أبي الطيب :

فإن كان أعجبكم عاممكم فعودوا إلى رخص في القابل

وقوله فإن لكم ما سألتهم الظاهر أن الفاء للتعقيب عطفت جملة إن لكم ما سألتهم على جملة اهبطوا للدلالة على حصول سوءهم بمجرد هبوطهم مصر أو ليست مفيدة للتعليل إذ ليس الأمر بالهبوط يحتاج إلى التعليل بمثل مضمون هذه الجملة لظهور المقصود من قوله اهبطوا مصر لأنه ليس بمقام ترغيب في هذا الهبوط حتى يشجع المأمور بتعليل الأمر والظاهر أن عدم إرادة التعليل هو الداعي إلى ذكر فاء التعقيب لأنه لو أريد التعليل لكانت إن مغنية عن الفاء على ما صرح به الشيخ عبدالقاهر في دلائل الإعجاز في الفصل الخامس والفصل الحادي عشر من فصول شتى في النظم إذ يقول « واعلم أن من شأن إن إذا جاءت على هذا الوجه (أى الذى فى قول بشار: بكرى صاحبى قبل الهجير إن ذاك النجاح فى التبكير

أن تعنى غناء الفاء العاطفة مثلاً وأن تفيد من ربط الجملة بما قبلها أمراً عجبياً فأنت ترى الكلام بها مستأنفاً غير مستأنف مقطوعاً موصولاً معاً - وقال - إنك ترى الجملة إذا دخلت إن ترتبط بما قبلها وتأنف معه حتى كأن الكلامين أفرغاً إفراناً واحداً حتى إذا أسقطت إن رأيت الثانى منهما قد بنا عن الأول وتجانى معناه عن معنى حتى تجيء بالفاء فتقول مثلاً :

بكرى صاحبى قبل الهجير بكرى فالنجاح فى التبكير

ثم لا ترى الفاء تعيد الجملتين إلى ما كانتا عليه من الألفة وهذا الضرب كثير فى التنزيل جداً من ذلك قوله تعالى « يا أيها الناس اتقوا ربكم إن زلزلة الساعة شئ عظيم » وقوله « يا بنى أقم الصلاة » إلى قوله « إن ذلك من عزم الأمور » وقال « وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم » إلخ . فظاهر كلام الشيخ أن وجود إن فى الجملة المقصود منها التعليل والربط مغن عن الإتيان بالفاء ، وأن الإتيان بالفاء حينئذ لا يناسب الكلام البليغ إذ هو كالجمع بين العوض والمعوض عنه فإذا وجدنا الفاء مع إن علمنا أن الفاء لمجرد العطف وإن لإرادة التعليل والربط بين الجملتين المتعاطفتين بأكثر من معنى التعقيب . ويستخلص من ذلك أن مواقع التعليل هى التى يكون فيها معناه بين مضمون الجملتين كالأمثلة التى ذكرها .

وجعل أبوحيان في البحر المحيط جملة «فإن لكم ما سألتكم» جواباً للأمر وزعم أن الأمر كما يجب بالفعل يجب بالجملة الاسمية ولا يخفى أن كلا المعنيين ضعيف ههنا لعدم قصد الترغيب في هذا الهبوط حتى يملأ أو يملق، وإنما هو كلام غضب كما تقدم. واقتران الجملة بأن المؤكدة لتزليهم منزلة من يشك لبعدهم بما سألوه حتى يشكون هل يجدونه من شدة شوقهم، والمحج بسوء الظن مُغرى .

﴿وَضَرَبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةَ وَالْمَسْكَنَةَ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ﴾

عطف على الجمل المتقدمة بالواو وبدون إعادة إذ، فأما عطفه فلأن هاته الجملة لها مزيد الارتباط بالجمل قبلها إذ كانت في معنى النتيجة والأثر لدلول الجمل قبلها من قوله «وإذ نجيناكم من آل فرعون» فإن مضمون تلك الجمل ذكر ما من الله تعالى به عليهم من نعمة تحريرهم من استعباد القبط إياهم وسوقهم إلى الأرض التي وعدهم فتضمن ذلك نعمتى التحرير والتمكين في الأرض وهو جعل الشجاعة طوع يدهم لو فعلوا فلم يقدروا قدر ذلك وتمنوا العود إلى المعيشة في مصر إذ قالوا إن نصبر على طعام واحد كما فصلناه لكم هنا لك مما حكته التواراة وقاعسوا عن دخول القرية وجبنوا عن لقاء العدو كما أشارت له الآية الماضية وفصلته آية المائدة فلا جرم إذ لم يشكروا النعمة ولم يقدروها أن تنتزع منهم ويسلبوها ويعوضوا عنها بضدها وهو الذلة المقابلة للشجاعة إذ لم يثقوا بنصر الله إياهم والمسكنة وهي العبودية فتكون الآية مسوقة مساق المجازاة للكلام السابق فهذا وجه العطف .

وأما كونه بالواو دون الفاء فليكون خيراً مقصوداً بذاته وليس متفرعاً على قول موسى لهم «أستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير» لأنهم لم يشكروا النعمة فإن شكر النعمة هو إظهار آثارها المقصودة منها كإظهار النصر للحق بنعمة الشجاعة وإغاثة الملهوفين بنعمة الكرم وتنقيف الأذهان بنعمة العلم فكل من لم يشكر النعمة فهو جدير بأن تسلب عنه ويعوض بضدها قال تعالى « فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلناهم بجنتهم جنتين ذواتى أكل خمط وأثل » الآية، ولو عطف بغير الواو لكان ذكره تبعاً لذكر سببه فلم يكن له من الاستقلال ما ينبه البال .

« فالضمير في قوله وضربت عليهم وباءوا إلخ عائدة إلى جميع بني إسرائيل لا إلى خصوص الذين أبوا دخول القرية والذين قالوا لن نصبر على طعام واحد بدليل قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فإن الذين قتلوا النبيين هم أبناء الذين أبوا دخول القرية وقالوا « لن نصبر » فالإتيان بضمير الغيبة هنا جار على مقتضى الظاهر لأنهم غير المخاطبين فليس هو من الالتفات إذ ليس قوله « وضربت عليهم الذلة » إلخ من بقية جواب موسى إياهم لما علمت من شموله للمتحدث عنهم الآيين دخول القرية ولغيرهم ممن أتى بعدهم فقد جاء ضمير الغيبة على أصله، أما شموله للمخاطبين فإنما هو بطريقة التعريض وهو لزوم توارث الأبناء أخلاق الآباء وشمائهم كما قررناه في وجه الخطابات الماضية من قوله « وإذ فرقنا بكم البحر » الآيات ويؤيده التعميل الآتي بقوله « ذلك بأنهم كانوا يكفرون » المشعر بأن كل من اتصف بذلك فهو جدير بأن يثبت له من الحكم مثل ما ثبت للآخر .

والضرب في كلام العرب يرجع إلى معنى اتقاء ظاهر جسم بظاهر جسم آخر بشدة . يقال ضرب بمصا ويده وبالسيف وضرب بيده الأرض إذا ألصقها بها، وتفرعت عن هذا معان مجازية ترجع إلى شدة اللصوق . فنه ضرب في الأرض . سار طويلا ، وضرب قبة بيتا في موضع كذا بمعنى شدها ووثقها من الأرض . قال عبدة بن الطبيب :

* إن التي ضربت بيتا مهاجرة *

وقال زياد الأعجم :

* في قبة ضربت على ابن الحشرج *

وضرب الطين على الحائط ألصقه وقد تقدم ما لجميع هذه المعاني عند قوله تعالى « إن الله لا يستحي أن يضرب مثلا ما بعوضة فما فوقها » .

فقوله « وضربت عليهم الذلة والمسكنة » استعارة مكنية إذ شبهت الذلة والمسكنة في الإحاطة بهم والزرع بالبيت أو القبة يضربها الساكن ليلزمها وذكر الضرب تخييل لأنه ليس له شبيه في علائق المشبه . ويجوز أن يكون ضربت استعارة تبعية وليس ثمة مكنية بأن شبه لزوم الذلة لهم ولصوقها بلصوق الطين بالحائط، ومعنى التبعية أن المنظور إليه في التشبيه هو الحدث والوصف لا الذات بمعنى أن جريان الاستعارة في الفعل ليس بعنوان كونه تابعا لفاعل كما في التخيلية بل بعنوان كونه حدثا وهو معنى قولهم أجريت في الفعل تبعا لجرياتها،

في المصدر وبه يظهر الفرق بين جعل ضربت تخيلاً وجعله تبعية وهي طريقة في الآية سلكها الطيبي في شرح الكشاف وخالفه التفتراني وجعل الضرب استعارة تبعية بمعنى الإحاطة والشمول سواء كان المشبه به القبة أو الطين ، وها احتمالان مقصودان في هذا المقام يشعر بهما البلغاء .

ثم إن قوله تعالى « وضربت عليهم الذلة » ليس هو من باب قول زياد الأعجم :

إن السباحة والمروءة والندى في قبة ضربت على ابن الحشرج^(١)

لأن القبة في الآية مشبه بها وليست بموجودة والقبة في البيت يمكن أن تكون حقيقة فالآية استعارة وتصريح والبيت حقيقة وكناية كانه عليه الطيبي وجعل التفتراني الآية على الاحتمالين في الاستعارة كناية عن كون اليهود أذلاء متصاغرين وهي نكت لا تتزاحم. والذلة الصفار وهي بكسر الذال لا غير وهي ضد العزة ولذلك قابل بينهما السؤال أو الحارثي في قوله :

وما ضَرَرْنَا أنا قَلِيلٌ وجرأنا عَزِيزٌ وجرأ الأَكْثَرِينَ ذَلِيلٌ

والمسكنة الفقر مشتقة من السكون لأن الفقر يقلل حركة صاحبه . وتطلق على الضعف ومنه المسكين للفقير . ومعنى لزوم الذلة والمسكنة لليهود أنهم فقدوا البأس والشجاعة وبدا عليهم سبب الفقر والحاجة مع وفرة ما أنعم الله عليهم فإنهم لما سئموها صارت لديهم كالعدم ولذلك صار الحرص لهم سجية باقية في أعقابهم .

والبوء الرجوع وهو هنا مستعار لانقلاب الحالة مما يرضى الله إلى غضبه .

(١) البيت لزياد الأعجم من قصيدة في عبد الله بن الحشرج القيسي أمير نيسابور لبي أمية وكان عبد الله

جوادا سيئا، وقول زياد في قبة كناية عن نسبة الكرم إلى عبد الله وإن لم تكن لعبد الله قبة لكن مع جواز أن تكون له قبة على قاعدة الكناية . أما الآية فبنية على تشبيه الذلة بالقبة فالقبة متمتعة الحصول لأن المشبه به لا يكون واقعا

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِعَالِيَتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ
ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴾ ١

استئناف بياني أثاره ما شنع به حالمهم من لزوم الذلة والمسكنة لهم والإشارة إلى ما تقدم من قوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب . وأفرد اسم الإشارة لتأويل المشار إليه بالذكور وهو أولى بجواز الإفراد من إفراد الضمير في قول رؤبة :

فيها خطوط من سواد وبلق كأنه في الجلد توليع البهق

قال أبو عبيدة لرؤية : إن أردت الخطوط فقل كأنها وإن أردت السواد والبياض فقل كأنهما فقال رؤبة « أردت كأن ذلك ويليك » وإنما كان ما في الآية أولى بالإفراد لأن الذلة والمسكنة والغضب مما لا يشاهد فلا يشار إلى ذاتها ولكن يشار إلى مضمون الكلام وهو شيء واحد أى مذكور ومقول ومن هذا قوله تعالى « ذلك نتلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم » أى ذلك القصة السابق . ومنه قوله تعالى « عوان بين ذلك » وسيأتى وقال صاحب الكشاف (١) « والذي حسن ذلك أن أسماء الإشارة ليست تثنيها وجمعها وتأتيها على الحقيقة وكذلك الموصولات ولذلك جاء الذى بمعنى الجمع اه قيل أراد به أن جمع أسماء الإشارة وتثنيها لم يكن بزيادة علامات بل كان بألفاظ خاصة بتلك الأحوال فلذلك كان استعمال بعضها فى معنى بعض أسهل إذا كان على تأويل . وهو قليل الجدوى لأن المدار على التأويل والمجاز سواء كان فى استعمال لفظ فى معنى آخر أو فى استعمال صيغة فى معنى أخرى فلا حسن يخص هذه الألفاظ فيما يظهر فلعلمه أراد أن ذا موضوع لجنس ما يشار إليه .

والذى موضوع لجنس ما عرف بصلة فهو صالح للإطلاق على الواحد والثنى والجمع والمذكر والمؤنث وإن ما يقع من أسماء الإشارة والموصولات للمثنى نحو ذان وللجمع نحو أولئك ، إنما هو اسم بمعنى المثنى والجمع لا أنه تثنية مفرد، وجمع مفرد، فذا يشار به للمثنى والجمع ولا عكس فلذلك حسن استعمال المفرد منها للدلالة على المتعدد .

والباء فى قوله « بأنهم كانوا يكفرون » سببية أى أن كفرهم وما معه كان سببا لعقابهم فى الدنيا بالذلة والمسكنة وفى الآخرة بغضب الله وفيه تحذير من الوقوع فى مثل ما وقعوا فيه .

(١) فى تفسير قوله تعالى « عوان بين ذلك »

وقوله « ويقتلون النبيئين بغير الحق » خاص بأجيال اليهود الذين اجتمعوا هذه الجريمة العظيمة سواء في ذلك من باشر القتل وأمر به ومن سكت عنه ولم ينصر الأنبياء . وقد قتل اليهود من الأنبياء أشعيا بن أموص الذي كان حيا في منتصف القرن الثامن قبل المسيح قتله الملك منسى ملك اليهود سنة ٧٠٠ قبل المسيح نشر نشرا على جذع شجرة .

وأرميا النبي الذي كان حيا في أواسط القرن السابع قبل المسيح وذلك لأنه أكثر التوبيخات والنصائح لليهود فرجموه بالحجارة حتى قتلوه وفي ذلك خلاف . وزكرياء الأخير أبا يحيى قتله هيرودس العبراني ملك اليهود من قبل الرومان لأن زكرياء حاول تخليص ابنه يحيى من القتل وذلك في مدة نبوءة عيسى ، ويحيى بن زكرياء قتله هيرودس لفضب ابنة اخت هيرودس على يحيى .

وقوله بغير الحق أي بدون وجه معتبر في شريعتهم فإن فيها : « أنه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا » فهذا القيد من الاحتجاج على اليهود بأصول دينهم لتخليد مذمتهم ، وإلا فإن قتل الأنبياء لا يكون بحق في حال من الأحوال ، وإنما قال الأنبياء لأن الرسل لا تسلط عليهم أعداؤهم لأنه مناف لحكمة الرسالة التي هي التبليغ قال تعالى « إننا لننصر رسلنا » وقال « والله يعصمك من الناس » ومن ثم كان ادعاء النصارى أن عيسى قتله اليهود ادعاء منافيا لحكمة الإرسال ولكن الله أنهى مدة رسالته بحصول المقصد مما أرسل إليه .

وقوله « ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون » يحتمل أن تكون الإشارة فيه إلى نفس المشار إليه بذلك الأولى فيكون تكريرا للإشارة لزيادة تمييز المشار إليه حرصا على معرفته ، ويكون العصيان والاعتداء سببين آخرين لضرب الذلة والمسكنة ولغضب الله تعالى عليهم ، والآية حينئذ من قبيل التكرير وهو مغن عن العطف مثل قوله تعالى « أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون » ويجوز أن يكون المشار إليه بذلك الثاني هو الكفر بآيات الله وقتلهم النبيئين فيكون ذلك إشارة إلى سبب ضرب الذلة الخ فإما بمد كلمة ذلك هو سبب السبب تنبيها على أن إدمان المعاصي يقضى إلى التغافل فيها والتغافل من أصفرها إلى أكبرها .

والباء على الوجهين سببية على أصل معناها . ولا حاجة إلى جعل إحدى الباءين بمعنى

مع على تقدير جعل اسم الإشارة الثاني تكريرا للأول أخذنا من كلام الكشاف الذى احتفل به الطيبي فأطال في تقريره وتقنين توجيهه فإن فيه من التكلف ما ينبو عنه نظم القرآن . وكان الذى دعا إلى فرض هذا الوجه هو خلو الكلام عن عاطف يمطف بما عصوا على بأنهم كانوا يكفرون إذا كانت الإشارة لمجرد التكرير . ولقد نبهناك آنفا إلى دفع هذا بأن التكرير يعنى غناء العطف .

﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّالِينَ مِنْ ءَمَّنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلْ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ 62

توسط هاته الآية بين آيات ذكر بنى إسرائيل بما أنعم الله عليهم وبما قابلوا به تلك النعم من الكفران وقلة الاكترات فجاءت معترضة بينها لمناسبة يدرکها كل بليغ وهى أن ما تقدم من حكاية سوء مقابلتهم لنعم الله تعالى قد جرت عليهم ضرب الذلة والمسكنة ورجوعهم بغضب من الله تعالى عليهم ولما كان الإلحاء عليهم بذلك من شأنه أن يفزعهم إلى طلب الخلاص من غضب الله تعالى لم يترك الله تعالى عاداته مع خلقه من الرحمة بهم وإرادته صلاح حالهم فبين لهم فى هاته الآية أن باب الله مفتوح لهم وأن اللجأ إليه أمرهين عليهم وذلك بأن يؤمنوا ويعملوا الصالحات ومن بديع البلاغة أن قرن معهم فى ذلك ذكر بقية من الأمم ليكون ذلك تأنيسا لوحشة اليهود من القوارع السابقة فى الآيات الماضية وإنصافا للصالحين منهم ، واعترافا بفضلهم ، وتبشيرا لصالحى الأمم من اليهود وغيرهم الذين مضوا مثل الذين كانوا قبل عيسى وامتثلوا لأنبيائهم ، ومثل الحواريين ، والموجودين فى زمن نزول الآية مثل عبد الله بن سلام وصهيب ، فقد وفّت الآية حق الفريقين من الترغيب والبشارة ، وراعت المناسبتين للآيات المتقدمة مناسبة اقتران الترغيب بالترهيب ، ومناسبة ذكر الضد بعد الكلام على ضده .

فجىء (إنَّ) هنا لمجرد الاهتمام بالخبر وتحقيقه لدفع توهم أن ما سبق من المذمات شامل لجميع اليهود فإن كثيرا من الناس يتوهم أن سلف الأمم التى ضلّت كانوا مثلهم فى الضلال . ولقد عجب بعض الأصحاب لما ذكرت لهم أنى حين حلت فى رومة تبركت بزيارة

قبر القديس بطرس توهماً منهم بكون قبره في كنيسة رومة فينت لهم أنه أحد الحوارين أصحاب المسيح عيسى عليه السلام .

وابتدئ بذكر المؤمنين للاهتمام بشأنهم ليكونوا في مقدمة ذكر الفاضلين فلا يذكر أهل الخير إلا ويذكرون معهم ، ومن مراعاة هذا المقصد قوله تعالى في سورة النساء « لكن الراسخون في العلم منهم (أى الذين هادوا) والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك » الآية ، ولأنهم القدوة لغيرهم كما قال تعالى « فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا » فالمراد من الذين آمنوا في هذه الآية هم المسلمون الذين صدقوا بالنبي محمد صلى الله عليه وسلم ، وهذا لقب للأمة الإسلامية في عرف القرآن .

و « الذين هادوا » هم بنو إسرائيل وقد مضى الكلام عليهم وإنما نذكر هنا وجه وصفهم بالذين هادوا ، ومعنى هادوا كانوا يهودا أو دانوا بدين اليهود . وأصل اسم يهود منقول في العربية من العبرانية وهو في العبرانية بذال معجمة في آخره وهو علم أحد أسباط إسرائيل ، وهذا الاسم أطلق على بنى إسرائيل بعد موت سليمان سنة ٩٧٥ قبل المسيح فإن مملكة إسرائيل انقسمت بعد موته إلى مملكتين مملكة رحبعام بن سليمان ولم يتبعه إلا سبط يهوذا وسبط بنيامين وتلقب بمملكة يهوذا لأن معظم أتباعه من سبط يهوذا وجعل مقر مملكته هو مقر أبيه (أورشليم) ، ومملكة ملكها يوربعام بن بناط غلام سليمان وكان شجاعاً نجيباً فلكنه بقية الأسباط العشرة عليهم وجعل مقر مملكته (السامرة) وتلقب بملك إسرائيل إلا أنه وقومه أفسدوا الديانة الموسوية وعبدوا الأوثان فلجل ذلك انفصلوا عن الجامعة الإسرائيلية ولم يدم ملكهم في السامرة إلا مائتين ونيفاً وخمسين سنة ثم انقرض على يد ملوك الآشوريين فاستأصلوا الإسرائيليين الذين بالسامرة وخربوها وتقلوا بنى إسرائيل إلى بلاد آشور عبيداً لهم وأسكنوا بلاد السامرة فريقاً من الآشوريين فمن يومئذ لم يبق لبنى إسرائيل ملك إلا ملك يهوذا بأورشليم يتداوله أبناء سليمان عليه السلام فنذ ذلك غلب على بنى إسرائيل اسم يهود أى يهوذا ودام ملكهم هذا إلى حد سنة ١٢٠ قبل المسيح مسيحية في زمن الأباطور أدريان الرومانى الذى أجلى اليهود الجلاء الأخير ففرقوا في الأقطار باسم اليهود هم ومن التحق بهم من فلول بقية الأسباط .

ولعل هذا وجه اختيار لفظ « الذين هادوا » في الآية دون اليهود للإشارة إلى أنهم

الذين انتسبوا إلى اليهود ولو لم يكونوا من سبط يهوذا . ثم صار اسم اليهود مطلقا على المتدينين بدين التوراة قال تعالى « وقالت اليهود ليست النصرارى على شيء » الآية ويقال تهود إذا اتبع شريعة التوراة وفي الحديث « يولد الولد على الفطرة ثم يكون أبواه هما اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه » . ويقال هاد إذا دان باليهودية قال تعالى « وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر » .

وأما ما في سورة الأعراف من قول موسى « إِنَّا هَدَانَا إِلَيْكَ » فذلك بمعنى المتاب .
وأما النصرارى فهو اسم جمع نصارى (بفتح فسكون) أو ناصرى نسبة إلى الناصرة وهي قرية نشأت منها مريم أم المسيح عليهما السلام وقد خرجت مريم من الناصرة قاصدة بيت المقدس فولدت المسيح في بيت لحم ولذلك كان بنو إسرائيل يدعونه يشوع الناصرى أو النصارى فهذا وجه تسمية أتباعه بالنصارى .

وأما قوله « والصايين » فقرأه الجمهور بهمزة بعد الواحدة على صيغة جمع صابى بهمزة في آخره ، وقرأه نافع وحده بياء ساكنة بعد الواحدة المكسورة على أنه جمع صابٍ منقوصا فأما على قراءة الجمهور فالصائبون لعلمه جمع صابى وصابى لعلمه اسم فاعل صاباً مهموزا أى ظهر وطلع ، يقال صاباً النجم أى طلع وليس هو من صبا يصبو إذا مال لأن قراءة الهمز تدل على أن ترك تخفيف الهمز في غيرها تخفيف لأن الأصل توافق التراءات في المعنى . وزعم بعض علماء الأفرنج^(١) أنهم سموا صابثة لأن دينهم أتى به قوم من سبأ . وأما على قراءة نافع فجعلوها جمع صاب مثل رام على أنه اسم فاعل من صبا يصبو إذا مال قالوا لأن أهل هذا الدين مالوا عن كل دين إلى دين عبادة النجوم (ولو قيل لأنهم مالوا عن أديان كثيرة إذ اتخذوا منها دينهم كما استعرفه لكان أحسن) . وقيل إنما خفف نافع همزة الصايين فجعلها بياء مثل قراءته سأل سائل ، ومثل هذا التخفيف سماعى لأنه لا موجب لتخفيف الهمز المتحرك بعد حرف متحرك .

والأظهر عندى أن أصل كلمة الصابى أو الصابثة أو ما تفرع منها هو لفظ قديم من لغة عربية أو سامية قديمة هي لغة عرب ما بين النهرين من العراق وفي دائرة المعارف الإسلامية^(٢)

(١) انظر جديد لاروس باللغة الفرنسية . (٢) في فصل حرره المستشرق (كلارفو) .

أن اسم الصابئة مأخوذ من أصل عبري هو (صَبَّ ع) أى غطس عرفت به طائفة (الندبا) وهى طائفة يهودية نصرانية فى العراق يقومون بالتعميد كالنصارى ، ويقال الصابئون بصيغة جمع صابئ والصابئة على أنه وصف لمقدر أى الأمة الصابئة وهم التدينون بدين الصابئة ولا يعرف لهذا الدين إلا اسم الصابئة على تقدير مضاف أى دين الصابئة إضافة إلى وصف أتباعه ويقال دين الصابئة . وهذا الدين دين قديم ظهر فى بلاد الكلدان فى العراق وانتشر معظم أتباعه فيما بين الخابور ودجلة وفيما بين الخابور والفرات فكانوا فى البطائح وكسسكر فى سواد واسط وفى حرّان من بلاد الجزيرة .

وكان أهل هذا الدين نبطاً فى بلاد العراق فلما ظهر الفرس على إقليم العراق أزالوا مملكة الصابئين ومنعواهم من عبادة الأصنام فلم يجسروا بعد على عبادة أوثانهم . وكذلك منع الروم أهل الشام والجزيرة من الصابئين فلما تنصر قسطنطين حملهم بالسيف على التنصر فبطلت عبادة الأوثان منهم من ذلك الوقت وتظاهروا بالنصرانية فلما ظهر الإسلام على بلادهم اعتبروا فى جملة النصارى وقد كانت صابئة بلاد كسسكر والبطائح معتبرين صنفاً من النصارى ينتمون إلى النبيء يحيى بن زكرياء ومع ذلك لهم كتب يزعمون أن الله أنزلها على شيث بن آدم ويسمونه (أغاناديمون) ، والنصارى يسمونهم يوحناسية (نسبة إلى يوحنا وهو يحيى) .

وجامع أصل هذا الدين هو عبادة الكواكب السيارة والقمر وبعض النجوم مثل نجم القطب الشمالى وهم يؤمنون بخالق العالم وأنه واحد حكيم مقدس عن سمات الحوادث غير أنهم قالوا إن البشر عاجزون عن الوصول إلى جلال الخالق فلزم التقرب إليه بواسطة مخلوقات مقربين لديه وهى الأرواح المجردات الطاهرة المقدسة وزعموا أن هذه الأرواح ساكنة فى الكواكب وأنها تنزل إلى النفوس الإنسانية وتتصل بها بمقدار ما تقترب نفوس البشر من طبيعة الروحانيات فعبدوا الكواكب بقصد الاتجاه إلى روحانياتها ولأجل زول تلك الروحانيات على النفوس البشرية يتعين تزكية النفس بتطهيرها من آثار القوى الشهوانية والغضبية بقدر الإمكان والإقبال على العبادة بالتضرع إلى الأرواح وتطهير الجسم والصيام والصدقة والطيب وألزموا أنفسهم فضائل النفس الأربع الأصلية (وهى العفة والمدالة والحكمة والشجاعة) والأخذ بالفضائل الجزئية (المتشعبة عن الفضائل الأربع وهى الأعمال الصالحة) وتجنب الرذائل الجزئية (وهى أضداد الفضائل وهى الأعمال السيئة).

ومن العلماء من يقول إنهم يقولون بعدم الحاجة إلى بعثة الرسل وأنهم يعملون ذلك بأن مدعى الرسالة من البشر فلا يمكن لهم أن يكونوا واسطة بين الناس والخالق . ومن العلماء من ينقل عنهم أنهم يدعون أنهم على دين نوح . وهم يقولون إن المعلمين الأولين لدين الصابئة هما أغاثاديمون وهرمس وهما شيت بن آدم . وإدريس ، وهم يأخذون من كلام الحكماء ما فيه عون على الكمال فلذلك يكثر في كلامهم المائة لأقوال حكماء اليونان وخاصة سولون وإفلاطون وإرسطاطاليس (ولا يبعد عندي أن يكون أولئك الحكماء اقتبسوا بمض الآراء من قدماء الصابئة في العراق فإن ثمة تشابها بينهم في عبادة الكواكب وجعلها آلهة وفي إثبات إله الآلهة) .

وقد بنوا هياكل للكواكب لتكون مهابط لأرواح الكواكب وحرصوا على تطهيرها وتطيبها لكي تألفها الروحانيات وقد يجعلون للكواكب تماثيل من الصور يتوخون فيها محاكاة صور الروحانيات بحسب ظنهم .

ومن دينهم صلوات ثلاث في كل يوم ، وقبلتهم نحو مهب ريح الشمال ويتطهرون قبل الصلاة وقرأاتهم ودعواتهم تسمى الزمزمة بزايين كما ورد في ترجمة أبي إسحاق الصابي* .
ولهم صيام ثلاثين يوماً في السنة ، موزعة على ثلاثة مواقيت من العام .
ويجب غسل الجنابة وغسل المرأة الحائض .

وتحرم العزوبة ، ويجوز للرجل تزوج ما شاء من النساء ولا يتزوج إلا امرأة صابئة على دينه فإذا تزوج غير صابئة أو تزوجت الصابئة غير صابي خرجا من الدين ولا تقبل منهما توبة .

ويفسلون موتاهم ويكفنونهم ويدفنونهم في الأرض . ولهم رئيس للدين يسمونه الكمر (بكاف وميم وراء) .

وقد اشتهر هذا الدين في حران من بلاد الجزيرة ، ولذلك تعرف الصابئة في كتب العقائد الإسلامية بالحرثانية (بنونين نسبة إلى حران على غير قياس كما في القاموس) . قال ابن حزم في كتاب الفصل : كان الذي ينتحله الصابئون أقدم الأديان على وجه الدهر والغالب على الدنيا إلى أن أحدثوا فيه الحوادث فبعث الله إبراهيم عليه السلام بالحنيفية هـ .

ودين الصابئة كان معروفا للعرب في الجاهلية ، بسبب جوار بلاد الصابئة في العراق والشام لمنازل بعض قبائل العرب مثل ديار بكر وبلاد الأنباط المجاورة لبلاد تغلب وقضاة .
 ألا ترى أنه لما بعث محمد صلى الله عليه وسلم وصفه المشركون بالصابي^١ وربما دَعَوْه
 بابن أبي كبشة الذي هو أحد أجداد أمّنة الزهرية أمّ النبي صلى الله عليه وسلم ، كان أظهر
 عبادة الكواكب في قومه فزعموا أن النبي ورث ذلك منه وكذّبوا . وفي حديث عمران
 ابن حصين أنهم كانوا في سفر مع النبي صلى الله عليه وسلم ، وتقد ماؤهم فابتغوا الماء فلقوا
 امرأة بين مزادتين على بعير فقالوا لها انطلقى إلى رسول الله فقالت الذي يقال له الصابي^٢ قالوا
 هو الذي تمنين . وساق حديث تكثير الماء .

وكانوا يُسمّون المسلمين الصّباة كما ورد في خبر سعد بن معاذ، أنه كان صديقا لأمية بن
 خلف وكان سعد إذا مر بمكة نزل على أمية فلما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة
 انطلق سعد ذات يوم ممترا فنزل على أمية بمكة وقال لأمية انظر لى ساعة خلوة لعلى
 أطوف بالبيت فخرج به فلقيهما أبو جهل فقال لأمية يا أبا صفوان من هذا معك قال سعد
 فقال له أبو جهل إلا أراك تطوف بمكة أمنا وقد أوّيت الصّباة .

وفي حديث غزوة خالد بن الوليد إلى جذيمة أنه عرض عليهم الإسلام أو السيف فلم
 يحسنوا أن يقولوا أسلمنا فقالوا صباأنا الحديث .

وقد قيل إن قوما من تميم عبدوا نجم الدبران . وأن قوما من لخم وخزاعة عبدوا
 الشّعري العبّور، وهو من كواكب برج الجوزاء في دائرة السرطان . وأن قوما من كنانة
 عبدوا القمر فظن البعض أن هؤلاء كانوا صابئة وأحسب أنهم تلقفوا عبادة هذه الكواكب
 عن سوء تحقيق في حقائق دين الصابئة ولم يجزم الزمخشري بأن في العرب صابئة فإنه قال
 في الكشف في تفسير سورة فصلت في قوله تعالى « لا تسجدوا للشمس ولا للقمر » قال
 لعل ناسا منهم كانوا يسجدون للشمس والقمر كالصابئين فهوا عن ذلك .

وقد اختلف علماء الإسلام في إجراء الأحكام على الصابئة ، فمن مجاهد والحسن أنهم
 طائفة بين اليهود والمجوس ، وقال البيضاوى: هم قوم بين النصارى والمجوس فمن العلماء من
 ألحقهم بأهل الكتاب ، ومن العلماء من ألحقهم بالمجوس ، وسبب هذا الاضطراب هو اشتباه

أحوالهم وتكتمهم في دينهم، وما دخل عليه من التخليط بسبب قهر الأمم التي تغلبت على بلادهم. فالقسم الذي تغلب عليهم الفرس اختلط دينهم بالمجوسية، والذين غلب عليهم الروم اختلط دينهم بالنصرانية. قال ابن شاس في كتاب الجواهر الثمينة: قال الشيخ أبو الطاهر (يعني ابن بشير التنوخي القيرواني) منَعوا ذبائح الصابئة لأنهم بين النصرانية والمجوسية (ولا شك أنه يعني صابئة العراق، الذين كانوا قبل ظهور الإسلام على بلادهم على دين المجوسية).

وفي التوضيح على مختصر ابن الحاجب الفرعي في باب الذبائح « قال الطرطوشي: لا تؤكل ذبيحة الصابئ وليست بحرام كذبيحة المجوسى » وفيه في باب الصيد « قال مالك لا يؤكل صيد الصابئ ولا ذبيحته » .

وفي شرح عبد الباقي على خليل « إن أخذ الصابئ بالنصرانية ليس بقوى كما ذكره أبو إسحاق الثونسي، وعن مالك لا يتزوج المسلم المرأة الصابئة » .

قال الجصاص في تفسير سورة العقود وسورة براءة، روى عن أبي حنيفة أن الصابئة أهل كتاب، وقال أبو يوسف ومحمد ليسوا أهل كتاب . وكان أبو الحسن الكرخي يقول الصابئة الذين هم بناحية حران يعبدون الكواكب، فليسوا أهل كتاب عندهم جميعا . قال الجصاص: الصابئة الذين يعرفون بهذا الاسم في هذا الوقت ليس فيهم أهل كتاب واتباعهم في الأصل واحد أعني الذين هم بناحية حران، والذين هم بناحية البطائح وكسكر في سواد واسط. وإنما الخلاف بين الذين بناحية حران والذين بناحية البطائح في شيء من شرائعهم وليس فيهم أهل كتاب فالذي يغلب على ظني في قول أبي حنيفة أنه شاهد قوما منهم يظهرن أنهم نصارى تقيّة، وهم الذين كانوا بناحية البطائح وكسكر ويسميهن النصارى يوحناً سيّة وهم ينتمون إلى يحيى بن زكرياء، وينتحلون كتباً يزعمون أنها التي أنزلها الله على شيث ويحيى. ومن كان اعتقاده من الصابئين على ما وصفنا وهم الحرانيون الذين بناحية حران وهم عبدة أوثان لا ينتمون إلى أحد من الأنبياء ولا ينتحلون شيئا من كتب الله فلا خلاف بين الفقهاء في أنهم ليسوا أهل كتاب، وأنه لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم وأبو يوسف ومحمد قالوا إن الصابئين ليسوا أهل كتاب ولم يفصلوا بين الفريقين وكذا قول الأوزاعي ومالك بن أنس ه . كلامه .

ووجه الاختصار في الآية ، على ذكر هذه الأديان الثلاثة مع الإسلام دون غيرها من نحو المجوسية والديريين والزنادقة أن هذا مقام دعوتهم للدخول في الإسلام والثاب عن أديانهم التي أبطلت لأنهم أرجى لقبول الإسلام من المجوس والديريين لأنهم يثبتون الإله المتفرد بخلق العالم ويتبعون الفضائل على تفاوت بينهم في ذلك، فلذلك اقتصر عليهم تقريباً لهم من الدخول في الإسلام . ألا ترى أنه ذكر المجوس معهم في قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة » لأن ذلك مقام تثبيت للنبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين .

وقوله تعالى « من آمن » يجوز أن تكون من شرطاً في موضع المبتدأ ويكون فلهم أجرهم جواب الشرط، والشرط مع الجواب خبر إن ، فيكون المعنى إن الذين آمنوا من يؤمن بالله منهم فله أجره وحذف الرابط بين الجملة وبين اسم إن لأن من الشرطية عامة فكان الرابط العموم الذي شمل المبتدأ أعني اسم إن ويكون معنى الكلام على الاستقبال لوقوع الفعل الماضي في حيز الشرط أي من يؤمن منهم بالله ويعمل صالحاً فله أجره ويكون المقصود منه فتح باب الإجابة لهم بعد أن قرعوا بالقوارع السالفة وذكر معهم من الأمم من لم يذكر عنهم كفر لمناسبة ما اقتضته العلة في قوله ذلك بأنهم كانوا يكفرون وتذكيراً لليهود بأنهم لا مزية لهم على غيرهم من الأمم حتى لا يتكلموا على الأوهام أنهم أحباء الله وأن ذنوبهم مغفورة . وفي ذلك أيضاً إشارة إلى أن المؤمنين الخالصين من اليهود وغيرهم ممن سلف مثل النقباء الذين كانوا في المناجاة مع موسى ومثل يوشع بن نون وكالب بن يفته لهم هذا الحكم وهو أن لهم أجراً عند ربهم لأن إناطة الجزاء بالشرط المشتق مؤذن بالتعليل بل السابقون بفعل ذلك قبل التقييد بهذا الشرط أولى بالحكم فقد قضت الآية حق الفريقين .

ويجوز أن تكون من موصولة، بدلا من اسم إن، والفعل الماضي حينئذ باق على المضى لأنه ليس ثمة ما يخلصه للاستقبال ودخلت الفاء في فلهم أجرهم إما على أنها تدخل في الخبر نحو قول الشاعر وهو من شواهد كتاب سيويوه * وقائلة خو لآن فانكح فتاتهم * ونحو « إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم » عند غير سيويوه . وإما على أن الموصول عومل معاملة الشرط للإيدان بالتعليل فأدخلت الفاء قرينة على ذلك . ويكون المقاد من الآية حينئذ استثناء صالحى بنى إسرائيل من الحكم، بضرب النلة

والمسكنة والفضب من الله ويكون ذكر بقية صالحى الأمم معهم على هذا إشارة إلى أن هذه سنة الله فى معاملته خلقه ومجازاته كلالا على فعله .

وقد استشكل ذكر الذين آمنوا فى عداد هؤلاء، وإجراء قوله من آمن بالله عليهم مع أنهم مؤمنون فذكرهم تحصيل للحاصل، فقيل أريد به خصوص المؤمنين بألسنتهم فقط وهم المنافقون . وقيل أراد به الجميع وأراد بمن آمن من دام بالنسبة للمخلصين ومن أخلص بالنسبة للمنافقين . وهما جوابان فى غاية البعد . وقيل يرجع قوله من آمن بالله واليوم الآخر لخصوص الذين هادوا والنصارى والصايين دون المؤمنين بقريئة المقام لأنهم وصفوا بالذين آمنوا وهو حسن . وعندى أنه لا حاجة إلى شىء من ذلك، لأن الشرط والصلة تركبت من شيئين الإيمان والعمل الصالح . والمخلصون وإن كان إيمانهم حاصلًا فقد بقى عليهم العمل الصالح فلما تركب الشرط أو الصلة من أمرين فقد علم كل أناس مشربهم وترجع كل صفة لمن يفتقر إليها كلالا أو بمضاً .

ومعنى من آمن بالله، الإيمان الكامل وهو الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بقريئة المقام وقريئة قوله « وعمل صالحاً » إذ شرط قبول الأعمال، الإيمان الشرعى لقوله تعالى « ثم كان من الذين آمنوا » . وقد عد عدم الإيمان برسالة محمد صلى الله عليه وسلم بمنزلة عدم الإيمان بالله لأن مكابرة المعجزات ، القائمة مقام تصديق الله تعالى للرسول المتحدى بها يؤول إلى تكذيب الله تعالى فى ذلك التصديق فذلك المكابر غير مؤمن بالله الإيمان الحق . وبهذا يعلم أن لا وجه لدعوى كون هذه الآية منسوخة بقوله تعالى « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » إذ لا استقامة فى دعوى نسخ الخبر إلا أن يقال إن الله أخبر به عن مؤمنى أهل الكتاب والصابئين الذين آمنوا بما جاءت به رسل الله دون تحريف ولا تبديل ولا عصيان وماتوا على ذلك قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم ، فيكون معنى الآية كمعنى قوله صلى الله عليه وسلم فيما ذكر من يؤتى أجره مرتين « ورجل من أهل الكتاب آمن برسوله ثم آمن بى فله أجران » .

وأما القائلون بأنها منسوخة، فأحسب أن تأويلها عندهم أن الله أمهلهم فى أول تلقى دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، إلى أن ينظروا فلما عاندوا نسخها بقوله « ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه » لئلا يفضى قولهم إلى دعوى نسخ الخبر .

وقوله تعالى « فلهم أجرهم عند ربهم » أطلق الأجر على الثواب مجازاً لأنه في مقابلة العمل الصالح والمراد به نعيم الآخرة، وليس أجراً دنيوياً بقريته المقام وقوله « عند ربهم » عندية مجازية مستعملة في تحقيق الوعد كما تستعمل في تحقيق الإقرار في قولهم لك عندي كذا. ووجه دلالة عند في نحو هذا على التحقق أن عند دالة على المكان فإذا أطلقت في غير ما من شأنه أن يحل في مكان كانت مستعملة في لازم المكان، وهو وجود ما من شأنه أن يكون في مكان على أن إضافة عند لاسم الرب تعالى مما يزيد الأجر تحققتاً لأن المضاف إليه أكرم الكرماء فلا يفوت الأجر الكائن عنده^(١).

وإنما جمع الضمير في قوله « أجرهم عند ربهم » مراعاة لما صدق من، وأفرد شرطها أوصلتها مراعاةً للفظها. ومما حسن ذلك هنا وجعله في الموقع الأعلى من البلاغة أن هذين الوجهين الجائزين عريبةً في معاد الموصولات وأسماء الشروط قد جمع بينهما على وجه أنبأ على قصد العموم في الموصول أو الشرط فلذلك أتى بالضمير الذي في صلته أو فعله مناسباً للفظه لقصد العموم ثم لما جرى بالضمير مع الخبر أو الجواب جُمع ليكون عوداً على بدء فيرتبط باسم (إن) الذي جرى بالموصول أو الشرط بدلا منه أو خبراً عنه حتى يعلم أن هذا الحكم العام مراد منه ذلك الخاص أولاً، كأنه قيل إن الذين آمنوا إلخ كل من آمن بالله وعمل إلخ فلأولئك الذين آمنوا أجرهم فعمل أنهم مما شمله العموم على نحو ما يذكره المناطقة في طي بعض المقدمات للعلم به. فهو من العام الوارد على سبب خاص.

وقوله « ولا خوف عليهم » قراءة الجميع بالرفع لأن النفي خوف مخصوص وهو خوف الآخرة. والتعبير في نفي الخوف بالخبر الاسمي وهو لا خوف عليهم لإفادة نفي جنس الخوف نفيًا قاراً، لدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبات، والتعبير في نفي خوف بالخبر الفعلي وهو

(١) ذكرني هذا التقرير في حالة الدرس قصة وهي أن النعمان بن المنذر وفد عليه وقد من العرب فيه رجل من عبس اسمه شقيق، فرض فات قبل أن يأخذ حياؤه فلما بلغ ذلك النعمان أمر بوضع حياؤه على قبره ثم أرسل إلى أهله فأخذوه فقال التابعة في ذلك:

أبقيتَ للعَبْسِي فضلاً ونعمة	ومحمدة من باقيات المحامد
حِباءَ شقيقٍ فوق أحجارِ قبره	وما كان يجبي قبله قبر وافد
أتى أهله منه حياءً ونعمة	ورب امرئٍ يسمي لآخر قاعد

يخزنون لإفادتهم بغيرهم بنفي الحزن في الآخرة أى بخلاف غير المؤمنين. ولما كان الخوف والحزن متلازمين كانت خصوصية كل منهما سارية في الآخر. واعلم أن قوله « فلهم أجرهم » مقابل لقوله « وباءوا بغضب من الله » ولذلك قرن بعند الدالة على العناية والرضى. وقوله « ولا خوف عليهم » مقابل وضربت عليهم الذلة لأن الذلة ضد العزة فالذليل خائف لأنه يخشى العدوان والقتل والغزو، وأما العزيز فهو شجاع لأنه لا يخشى ضرا ويعلم أن ما قدره له فهو كائن قال تعالى « والله العزة لرسوله وللمؤمنين » وقوله « ولا هم يحزنون » مقابل قوله « والمسكنة » لأن المسكنة تقضى على صاحبها بالحزن وتعنى حسن العيش قال تعالى « من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنجينه حياة طيبة » فالخوف المنفى هو الخوف الناشئ عن الذلة والحزن المنفى هو الناشئ عن المسكنة .

﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ
وَإِذْ كُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ⁶³ . ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ
عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ⁶⁴ ﴾

تذكير بقصة أخرى أرى الله تعالى أسلافهم فيها بطشه ورحمته فلم يردعوا ولم يشكروا وهي أن أخذ الميثاق عليهم بواسطة موسى عليه السلام أن يعملوا بالشريعة وذلك حينما تجلى الله لموسى عليه السلام في الطور تجليا خاصا للجبل فترزع الجبل وترزل وارتجف وأحاط به دخان وضباب ورعود وبرق كما ورد في صفة ذلك في الفصل التاسع عشر من سفر الخروج وفي الفصل الخامس من سفر التثنية فلعل الجبل من شدة الزلازل وما ظهر حوله من الأسحبة والدخان والرعود صار يلوح كأنه سحابة ، ولذلك وصف في آية الأعراف بقوله « وإذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة » (تقفه زعزعه وتقضه) حتى يخيل إليهم أنه يهتر وهذا نظير قولهم استطاره إذا أزعجه فاضطرب فأعطوا العهد وامتثلوا لجميع ما أمرهم الله تعالى وقالوا « كل ما تكلم الله به تفعله فقال الله لموسى فليؤمنوا بك إلى الأبد » وليس في كتب بني إسرائيل ولا في الأحاديث الصحيحة ما يدل على أن الله قلع الطور من موضعه ورفعهم فوقهم وإنما ورد ذلك في أخبار ضعاف فلذلك لم نتمده في التفسير . وضماير الخطاب لتحميل الخلف تبعات السلف

كيلا يقوموا في مثلها وليستغفروا لأسلافهم عنها . والميثاق في هاته الآية كالعهد في الآيات المتقدمة مراد به الشريعة ووعدهم بالعمل بها وقد سمته كتبهم عهدا كما قدمنا وهو إلى الآن كذلك في كتبهم . وهذه ممجزة علمية لرسولنا صلى الله عليه وسلم .

والطُّور علم على جبل بيرية سينا ، ويقال إن الطور اسم جنس للجبال في لغة الكنعانيين نقل إلى العربية وأنشدوا قول المجاج :

دَأَى جَنَاحِهِ مِنَ الطُّورِ فَمَرَّ تَقَضَّى البَازِي إِذَا البَازِي كَسَرَ

فإذا صح ذلك فإطلاقه على هذا الجبل علم بالغبلة في العبرية لأنهم وجدوا الكنعانيين يذكرونه فيقولون الطور يعنون الجبل كلمة لم يسبق لهم أن عرفوها فحسبوا علما له فسموه الطور . وقوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » مقول قول محذوف تقديره فائلين لهم خذوا ، وذلك هو الذي أخذ الميثاق عليه . والأخذ مجاز عن التلق والتفهم . والقوة مجاز في الإيلاء وإتقان التلق والعزيمة على العمل به كقوله تعالى « يا يحيى خذ الكتاب بقوة » . ويجوز أن يكون الذكـر مجازا عن الامتثال أى اذكروه عند عزمكم على الأعمال حتى تكون أعمالكم جارية على وفق ما فيه ، أو المراد بالذكـر التفهم بدليل حرف (في) المؤذن بالظرفية المجازية أى استنباط الفروع من الأصول . والمراد بما آتاهم ما أوحاه إلى موسى وهو الكلمات العشر التي هي قواعد شريعة التوراة .

وجملة « لعلكم تتقون » علة للأمر بقوله « خذوا ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه » ولذلك فصلت بدون عطف .

والرجاء الذي يقتضيه حرف (لعل) مستعمل في معنى تقرب سبب التقوى بحضهم على الأخذ بقوة ، وتمهد التذكـر لما فيه ، فذلك التقرب والتبين شبيه بـرجاء الراجي . ويجوز أن يكون لعل قرينة استيمارة تمثيل شأن الله حين هيا لهم أسباب الهداية بحال الراجي تقوأم وعلى هذا حمل موارد كلمة (لعل) في الكلام المسند إلى الله تعالى . وتقدم عند قوله تعالى « يأيتها الناس اعبدوا ربكم » الآية .

وقوله « ثم توليتم من بعد ذلك » إشارة إلى عبادتهم العجل في مدة مناجاة موسى وأن الله تاب عليهم بفضلهم ولولا ذلك لكانوا من الخاسرين المهالكين في الدنيا أو فيها وفي الآخرة . ولا حاجة بنا إلى الخوض في مسألة التكليف الإلجائي ومنافاة الإلجاء للتكليف .

وهي مسألة تكليف المُلجأ المذكورة في الأصول لأنها بنيت هنا على أطلال الأخبار الروية في قلع الطور ورفع فوقهم وقول موسى لهم إما أن تؤمنوا أو يقع عليكم الطور ، على أنه لو صحت تلك الأخبار لما كان من الإلجاء في شيء إذ ليس نصب الآيات والمعجزات والتخويف من الإلجاء وإنما هو دلالة وبرهان على صدق الرسول وصحة ما جاء به والممتنع في التكليف هو التكليف في حالة الإلجاء لا التخويف لإتمام التكليف فلا تغفلوا .

﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ أُعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾⁶⁵ 66

هذه من جملة الأخبار التي ذكرها الله تعالى تذكيراً لليهود بما أتاه سلفهم من الاستخفاف بأوامر الله تعالى وبما عرض في خلال ذلك من الزواجر والرحمة والتوبة وإنما خالف في حكاية هاته القصة أسلوب حكاية ما تقدمها وما تلاها من ذكر (إذ) المؤذنة زمن القصة والمشعرة بتحقيق وقوعها إلى قوله هنا « ولقد علمتم » لمعنى بديع هو من وجوه إيجاز القرآن وذلك أن هذه القصة المشار إليها بهذه الآية ليست من القصص التي تضمنتها كتب التوراة مثل القصص الأخرى المآتي في حكايتها بكلمة إذ لأنها متواترة عندهم بل هذه القصة وقعت في زمن داود عليه السلام، فكانت غير مسطورة في الأسفار القديمة وكانت معروفة لعلمائهم وأخبارهم فأطلع الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم عليها وتلك معجزة غيبية وأوحى إليه في لفظها ما يؤذن بأن العلم بها أخفى من العلم بالقصص الأخرى فأسند الأمر فيها لعلمهم إذ قال « ولقد علمتم » .

والاعتداء وزنه افتعال من العدو وهو تجاوز حد السير والحد والغاية . وغلب إطلاق الاعتداء على مخالفة الحق وظلم الناس والمراد هنا اعتداء الأمر الشرعي لأن الأمر الشرعي يشبه بالحد في أنه يؤخذ بما شمله ولا يؤخذ بما وراءه والاعتداء الواقع منهم هو اعتداء أمر الله تعالى إليهم من عهد موسى بأن يحافظوا على حكم السبت وعدم الاكتساب فيه ليتفرغوا فيه للعبادة بقلب خالص من الشغل بالدنيا ، فكانت طائفة من سكان أيلة^(١) على البحر رأوا

(١) أيلة - بفتح الهزرة وبتاء تأنيث في آخره - بلدة على خليج صغير من البحر الأحمر في أطراف مشارف الشام وتعرف اليوم بالعقبة وهي غير لإيلياء بكسر الهزرة وبياء بن عبدو بن الذي هو اسم بيت المقدس

تكثر الحيتان يوم السبت بالشاطىء لأنها إذا لم تر سفن الصيادين وشبا بهم أمنت فتقدمت إلى الشاطىء تفتح أفواها في الماء لابتلاع ما يكون على الشواطىء من آثار الطعام ومن صغير الحيتان وغيرها فقالوا لو حفرنا لها حياضاً وشرعنا إليها جداول يوم الجمعة فتمسك الحياض الحوت إلى يوم الأحد فنصطادها وفعلوا ذلك فغضب الله تعالى عليهم لهذا الحرص على الرزق أو لأنهم يشغلون بالهم يوم السبت بالفكر فيما تحصل لهم أو لأنهم تحيلوا على اعتياض العمل في السبت، وهذا الذي أحسبه لما اقترن به من الاستخفاف واعتقادهم أنهم علموا ما لم تهتد إليه شريعتهم فعاقبهم الله تعالى بما ذكره هنا.

ف قوله «في السبت» يجوز أن تكون (في) للظرفية . والسبت مصدر سبت اليهودى من باب ضرب ونصر بمعنى احترام السبت وعظمه . والمعنى اعتدوا في حال تعظيم السبت أو في زمن تعظيم السبت . ويجوز أن تكون (في) للعللة أى اعتدوا اعتداء لأجل ما أوجبه احترام السبت من قطع العمل . ولعل تحريم الصيد فيه ليكون أمناً للدواب .

ويجوز أن تكون (في) ظرفية والسبت بمعنى اليوم وإنما جعل الاعتداء فيه مع أن الحفر في يوم الجمعة لأن أثره الذى ترتب عليه العصيان وهو دخول الحيتان للحياض يقع في يوم السبت .

وقوله «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» كونوا أمر تكوين والقردة بكسر القاف وفتح الراء جمع قرد وتكوينهم قردة يحتمل أن يكون بتصيير أجسامهم أجسام قردة مع بقاء الإدراك الإنسانى وهذا قول جمهور العلماء والفسرين، ويحتمل أن يكون بتصيير عقولهم كعقول القردة مع بقاء الهيكل الإنسانى وهذا قول مجاهد والعبارة حاصلة على كلا الاعتبارين والأول أظهر في العبرة لأن فيه اعتبارهم بأنفسهم واعتبار الناس بهم بخلاف الثانى والثانى أقرب للتاريخ إذ لم ينقل مسخ في كتب تاريخ العبرانيين والقدرة صالحة للأمرين والكل معجزة للشريعة أولداود ولذلك قال الفخر ليس قول مجاهد ببعيد جداً لكنه بخلاف الظاهر من الآية وليس الآية صريحة في المسخ . ومعنى كونهم قردة أنهم لما لم يتلقوا الشريعة بفهم مقاصدها ومعانيها وأخذوا بصورة الألفاظ فقد أشبهوا المجماوات في وقوفها عند المحسوسات فلم يتميزوا عن المجماوات إلا بالشكل الإنسانى وهذه القردة تشاركهم في هذا الشبه وهذا معنى قول مجاهد هو مسخ قلوب لا مسخ ذوات .

ثم إن القائلين بوقوع المسخ في الأجسام اتفقوا أو كادوا على أن المسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام وأنه لا يتناسل وروى ذلك ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم في صحيح مسلم أنه قال «لم يهلك الله قوماً أو يعذب قوماً فيجعل لهم نسلاً» وهو صريح في الباب ومن العلماء من جوز تناسل المسوخ وزعموا أن الفيل والقرد والضب والخنزير من الأمم المسوخة وقد كانت العرب تعتقد ذلك في الضب قال أحد بني سليم وقد جاء لزوجيه بضب فأبت أن تأكله :

قلت وكنت رجلاً فطيناً هذا لعمر الله إسرائيلينا

حتى قال بعض الفقهاء بجرمة أكل الفيل ونحوه بناء على احتمال أن أصله نسل آدمى قال ابن الحاجب «وأما ما يذكر أنه ممسوخ كالفيل والقرد والضب ففي المذهب الجواز لعموم الآية والتحریم لما يذكر» أي لعموم آية المأكولات، وصحح صاحب التوضيح عن مالك الجواز وقد روى مسلم في أحاديث متفرقة من آخر صحيحه عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال فقدت أمة من بني إسرائيل لا يدري ما فعلت ولا أراها إلا الفأر، ألا ترونها إذا وضع لها ألبان الإبل لم تشربه وإذا وضع لها ألبان الشاء شربته اه . وقد تأوله ابن عطية وابن رشد في البيان وغير واحد من العلماء بأن هذا قاله النبي صلى الله عليه وسلم عن اجتهاد قبل أن يوقفه الله على أن المسوخ لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام ولا يتناسل كما هو صريح حديث ابن مسعود، قلت يؤيد هذا أنه قاله عن اجتهاد قوله «ولا أراها». ولا شك أن هاته الأنواع من الحيوان موجودة قبل المسخ وأن المسخ إليها دليل على وجودها ومعرفة الناس بها .

وهذا الأمر التكويني كان لأجل العقوبة على ما اجترأوا من الاستخفاف بالأمر الإلهي حتى تحيلوا عليه وفي ذلك دليل على أن الله تعالى لا يرضى بالحيل على تجاوز أوامره ونواهيه فإن شرائع الله تعالى مشروعة لمصالح وحكم فالتحليل على خرق تلك الحكم بإجراء الأفعال على صور مشروعة مع تحقق تعطيل الحكمة منها جراءة على الله تعالى، ولا حجة لمن يتحلل جواز الحيل بقوله تعالى في قصة أيوب «وخذ بيدك ضعفاً فاضرب به ولا تحنث» لأن تلك فتوى من الله تعالى لنبيه لتجنب الحنث الذي قد يتفادى عنه بالكفارة ولكن الله لم يرض أصل الحنث لنبيه لأنه خلاف الأولى فأفتاه بما قاله، وذلك مما يعين على حكمة اجتناب الحنث لأن فيه

حفاظة على تعظيم اسم الله تعالى فلا فوات للحكمة في ذلك، ومسألة الحيل الشرعية لعلنا نتعرض لها في سورة ص وفيها تمحيص .

وقوله «جملناها نكالا» عاد فيه الضمير على العقوبة المستفادة من قوله «فقلنا لهم كونوا قردة» والنكال بفتح النون العقاب الشديد الذي يردع العاقب عن العود للجناية ويردع غيره عن ارتكاب مثلها، وهو مشتق من نكل إذا امتنع ويقال نكل به تنكيلا ونكالا بمعنى عاقبه بما يمنعه من العود . والمراد بما بين يديها وما خلفها ما قارنها من معاصيهم وما سبق يعني أن تلك الفعل كانت آخر ما فعلوه فزلت العقوبة عندها ولما بين يديها من الأمم القريبة منها ولما خلفها من الأمم البعيدة . والموعظة ما به الوعظ وهو الترهيب من الشر .

﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾

تمرضت هذه الآية لقصة من قصص بنى إسرائيل ظهر فيها من قلة التوفير لتبنيهم ومن الإعانات في المسألة والإلحاح فيها إما للتفصي من الإمتثال وإما لبعث أفهامهم عن مقصد الشارع ورومهم التوفيق على ما لا قصد إليه . قيل إن أول هذه القصة هو المذكور بقوله تعالى « وإذ قتلتم نفساً فادارأتم فيها » الآيات وإن قول موسى «إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة» ناشئ عن قتل النفس المذكورة، وإن قول موسى قدم هنا لأن خطاب موسى عليه السلام لهم قد نشأ عنه ضرب من مذامهم في تلقى التشريع وهو الاستخفاف بالأمر حين ظنوه هزواً والإعانات في المسألة فأريد من تقديم جزء القصة تعدد تفريمهم هكذا ذكر صاحب الكشاف والموجهون لكلامه ، ولا يخفى أن ما وجهوا به تقديم جزء القصة لا يقتضى إلا تفكيك القصة إلى قصتين تعنون كل واحدة منهما بقوله « وإذ » مع بقاء الترتيب، على أن المذام قد تعرف بجكايتها والتنبيه عليها بنحو قوله « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين - وقوله - وما كادوا يفعلون » .

فالذى يظهر لى أنهما قصتان أشارت الأولى وهي الحكية هنا إلى أمر موسى إياهم بذبح بقرة وهذه هي القصة التي أشارت إليها التوراة في السفر الرابع وهو سفر التشريع الثاني (ثنوية) في الإصحاح ٢١ أنه « إذا وجد قتيل لا يعلم قاتله فإن أقرب القرى إلى موقع القتل

يخرج شيوخها ويخرجون عجلة من البقر لم يحرق عليها ولم تنجُر بالنير فيأتون بها إلى واد دائم السيلان لم يحرق ولم يزرع ويقطعون عنقها هناك ويتقدم الكهنة من بني لاوى فيفسل شيوخ تلك القرية أيديهم على العجلة في الوادي ويقولون لم تسفك أيدينا هذا الدم ولم تبصر أعيننا سافسكه فيغفر لهم الدم « اه . هكذا ذكرت القصة بإجمال أضاع المقصود وأبهم الغرض من هذا الذبح أهو إضاعة ذلك الدم باطلا أم هو عند تعذر معرفة المتهم بالقتل وكيفما كان فهذه بقرة مشروعة عند كل قتل نفس جهل قاتلها وهي المشار إليها هنا ، ثم كان ما حدث من قتل القتييل الذي قتله أبناء عمه وجاءوا مظهيرين المطالبة بدمه وكانت تلك النازلة نزلت في يوم ذبح البقرة فأمرهم الله بأن يضربوا القتييل ببعض تلك البقرة التي شأنها أن تذبح عند جهل قاتل نفس . وبذلك يظهر وجه ذكرهما قصتين وقد أجمل القرآن ذكر القصتين لأن موضع التذكير والعبرة منهما هو ما حدث في خلالهما لا تفصيل الوقائع فكانت القصة الأولى تشريماً سيق ذكره لما قارنه من تلقيهم الأمر بكثرة السؤال الدال على ضعف الفهم للشريعة وعلى تطلب أشياء لا ينبغي أن يظن اهتمام التشريع بها ، وكانت القصة الثانية منة عليهم بآية من آيات الله ومعجزة من معجزات رسوله بينها الله لهم ليزدادوا إيماناً ولذلك ختمت بقوله « ويرىكم آياته لعلكم تعقلون » وأتبعه بقوله « ثم قست قلوبكم من بعد ذلك » .

والتأكييد في قوله بإن الله يأمركم بحكاية لما عبر به موسى من الاهتمام بهذا الخبر الذي لوقع في العربية لوقع مؤكداً بإن .

وقولهم تتخذنا هزواً استفهام حقيق لظنهم أن الأمر بذبح بقرة للاستبراء من دم قتييل كاللعب وتتخذنا بمعنى تجعلنا وسيأتي بيان أصل فعل اتخذ عند قوله تعالى « اتخذ أصناماً آلهة » في سورة الأنعام والهزؤ بضم الهمزة والزاي وبسكون الزاي مصدر اهزأ به هزأ وهو هنا مصدر بمعنى المفعول كالصيد والخلق .

وقرأ الجمهور هزواً بضمين وهمز بعد الزاي وصلا ووقفاً وقرأ حمزة بسكون الزاي وبالهمز وصلا ، ووقف عليه بتخفيف الهمز واوا وقد رسمت في المصحف ، واوا وقرأ حفص بضم الزاي وتخفيف الهمز واوا في الوصل والوقف .

وقول موسى « أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين » تبرؤ وتزهد عن الهزء لأنه لا يليق بالقلادة الأفاضل فإنه أخص من الزح لأن في الهزؤ مزحاً مع استخفاف واحتقار للمزوح معه على أن الزح لا يليق في الجامع العامة والخطابة، على أنه لا يليق بمقام الرسول ولذا تبرأ منه موسى بأن نفي أن يكون من الجاهلين كناية عن نفي الزح بنفي ملزومه، وبالغ في التزهد بقوله أعوذ بالله أى منه لأن العياذ بالله أبلغ كلمات النفي فإن المرء لا يعوذ بالله إلا إذا أراد التغلب على أمر عظيم لا يغلبه إلا الله تعالى . وصيغة أن أكون من الجاهلين أبلغ في انتفاء الجهالة من أن لو قال أعوذ بالله أن أجهل كما سيأتى في سورة الأنعام عند قوله « وما أنا من المهتدين » .

والجهل ضد العلم وضد الحلم وقد ورد لهما في كلام العرب، فمن الأول قول عمرو بن كلثوم .
 ألا لا يجهلن أحد علينا فنجهل فوق جهل الجاهلينا
 ومن الثانى قول الحماسى * فليس سواء عالم وجهول * وقول النابغة :
 وليس جاهل شىء مثل من علما

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فَافْعَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ ﴾ 68

جىء في مراجعتهم لتبنيهم بالطريقة المألوفة في حكاية المحاورات وهى طريقة حذف العاطف بين أفعال القول وقد بينها لكم في قصة خلق آدم .

ومعنى ادع لنا يحتمل أن يراد منه الدعاء الذى هو طلب بخضوع وحرص على إجابة المطلوب فيكون في الكلام رغبتهم في حصول البيان لتحصيل المنفعة المرجوة من ذبح بقرة مستوفية للصفات المطلوبة في القرابين المختلفة المقاصد، بنوه على ما ألفوه من الأمم عبدة الأوثان من اشتراط صفات وشروط في القرابين المقربة تختلف باختلاف المقصود من الذبيحة ويحتمل أنهم أرادوا مطلق السؤال فعبروا عنه بالدعاء لأنه طلب من الأدنى إلى الأعلى . ويحتمل أنهم أرادوا من الدعاء النداء الجهرى بناء على وهمهم أن الله بعيد المكان ، فسأله يجهر بصوته . وقد نهى المسلمون عن الجهر بالدعاء في صدر الإسلام ، واللام في قوله لنا لام الأجل أى ادع

عنا ، وجزم بين في جواب ادع لتزليل المسبب منزلة السبب أى إن تدعه يسمع فيبين وقد تقدم .

وقوله « ما هي » حكى سؤالهم بما يُبدل عليه بالسؤال بما في كلام العرب وهو السؤال عن الصفة لأن (ما) يسأل بها عن الصفة كما يقول من يسمع الناس يذكرون حاتما أو الأحنف وقد علم أنهما رجلان ولم يعلم صفتيهما ما حاتم؟ أو ما الأحنف؟ فيقال كريم أو حلیم وليس (ما) موضوعة للسؤال عن الجنس كما توهمه بعض الواقفين على كلام الكشاف فتكفوا لتوجيهه حيث إن جنس البقرة معلوم بأنهم نزلوا هاته البقرة المأمور بذبحها منزلة فرد من جنس غير معلوم لغرابة حكمة الأمر بذبحها وظنوا أن الموقع هنا للسؤال ب(أى) أو (كيف) وهو وهم نبه عليه التفتراني في شرح الكشاف واعتضده بكلام المفتاح إذ جعل الجنس والصفة قسمين للسؤال بما . والحق أن المقام هنا للسؤال بما لأن أيًا إنما يسأل بها عن مميز الشيء عن أفراد من نوعه التبتست به وعلامة ذلك ذكر المضاف إليه مع أى نحو « أى الفريقين خير » وأى البقرتين أعجبتك وليس لنا هنا بقرات معينات يراد تمييز إحداها .

وقوله « قال إنه يقول إنها بقرة » أكد مقول موسى ومقول الله تعالى بأن لمحاكاة ما اشتمل عليه كلام موسى من الاهتمام بحكاية قول الله تعالى فأكده بيان ، وما اشتمل عليه مدلول كلام الله تعالى لموسى من تحقيق إرادته ذلك تنزيلا لهم منزلة المنكرين لما بدا من تعنتهم وتصلبهم ، ويجوز أن يكون التأكيد الذى فى كلام موسى لتزليلهم منزلة أن يكون الله قال لموسى ذلك جريا على اهتمامهم السابق فى قولهم « أتتخذنا هزواً » جوابا عن قوله « إن الله يأمركم » .

ووقع قوله « لا فارض ولا بكر » موقع الصفة لبقرة وأفحم فيه حرف (لا) لكون الصفة بنى وصف ثم بنفى آخر على معنى إثبات وصف واسطة بين الوصفين المنفيين فلما جرى بحرف لا أجرى الإعراب على ما بعده لأن لا غير عاملة شيئا فيعتبر ما قبل لا على عمله فيما بعدها سواء كان وصفا كما هنا وقوله تعالى « زيتونة لا شرقية ولا غربية » وقول جورية أو حورثة بن بدر الراى :

وقد أدركتني والحوادثُ جمة أسنة قوم لا ضاعف ولا عُزَل

أو حالاً كقول الشاعر وهو من شواهد النحو :

قَهْرَتْ الْعِدَاَ لَا مُسْتَعِينَا بِمُصَبَّةٍ وَلَكِنْ بِأَنْوَاعِ الْخُدَائِعِ وَالْمَكْرِ (١)
أو مضافاً كقول النابغة :

وشيمة لا وآن ولا واهن القوى وجدَّ إذا خاب المفيدون صاعِدٍ

أو خبر مبتدأ كما وقع في حديث أم زرع قول الأولى « لا سهل فيرتقى ، ولا سمين خينقل » على رواية الرفع أى هو أى الزوج لا سهل ولا سمين . وجمهور النحاة أن لا هذه يجب تكريرها في الخبر والنعته والحال أى بأن يكون الخبر ونحوه شيتين فأكثر فإن لم يكن كذلك لم يجز إدخال (لا) في الخبر ونحوه وجعلوا بيت جويرية أو جويرة ضرورة وخالف فيه المبرد . وليست (لا) في مثل هذا بعامة عمل ليس ولا عمل إن ، وذكر النحاة لهذا الاستعمال في أحد هذين البابين لمجرد المناسبة . واعلم أن نقي وصفين بحرف (لا) قد يستعمل في إفادة إثبات وصف ثالث هو وسط بين حالى ذينك الوصفين مثل ما في هذه الآية بدليل قوله « عوان بين ذلك » ومثل قوله تعالى « مذذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء » وقد يستعمل في إرادة مجرد نقي ذينك الوصفين لأنهما مما يطلب في الفرض الواردين فيه ولا يقصد إثبات وصف آخر وسط بينهما وهو الغالب كقوله تعالى « في سموم وحميم وظل من يحموم لا بارد ولا كريم » .

والفارض المسنة لأنها فرضت سنها أى قطعها . والفرض القطع ويقال للقديم فارض . والبكر الفتية مشتقة من البكرة بالضم وهى أول النهار لأن البكر فى أول السنوات عمرها والعوان هى المتوسطة السن .

وإنما اختيرت لهم العوان لأنها أنفس وأقوى ولذلك جمعت العوان مثلاً للشدة فى قول النابغة :

ومن يترَبِّصَ الْحَدَثَانَ تنزل بمولاه عوان غيرُ بكرٍ
أى مصيبة عوان أى عظيمة . ووصفوا الحرب الشديدة فقالوا حرب عوان .
وقوله (بين ذلك أى بين هذين السنين ، فالإشارة للمذكور المتعدد .

(١) بفتح التاء للخطاب .

ولهذا صحت إضافة بين لاسم الإشارة كما تضاف للضمير الدال على متعدد وإن كان كلمة واحدة في نحو بينها . وإفراد اسم الإشارة على التأويل بالذكور كما تقدم قريباً عند قوله تعالى « ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله » .

وجاء في جوابهم بهذا الإطناب دون أن يقول من أول الجواب إنها عنوان تعريضاً بغبائوتهم واحتياجهم إلى تكثير التوصيف حتى لا يترك لهم مجالاً لإعادة السؤال .

فإن قلت هم سألوا عن صفة غير معينة فمن أين علم موسى أنهم سألوا عن السن ومن أين علم من سؤالهم الآتى بما هي أيضاً أنهم سألوا عن تدرجها على الخدمة .

قلت يحتمل أن يكون ما هي اختصاراً لسؤالهم المشتمل على البيان وهذا الاختصار من إبداع القرآن اكتفاء بما يدل عليه الجواب، ويحتمل أن يكون ما حكى في القرآن مرادف سؤالهم فيكون جواب موسى عليه السلام بذلك لعله بأن أول ما تتعلق به أغراض الناس في معرفة أحوال الدواب هو السن فهو أهم صفات الدابة ولما سألوه عن اللون ثم سألوا السؤال الثانى المبهم علم أنه لم يبق من الصفات التى تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غير حالة الكرامة أى عدم الخدمة لأن ذلك أمر ضعيف إذ قد تخدم الدابة النفيسة ثم يكرمها من يكتسبها بعد ذلك فتزول آثار الخدمة وشعثها .

وقوله « فافعلوا ما تؤمرون » الفاء للفصيحة وموقعها هنا موقع قطع العذر مع الحث على الامتثال كما هي في قول عباس بن الأحنف .

قالوا خراسانُ أقصَى ما يُرادُ بنا ثم القُفُولُ فقد جئنا خراسانا

أى فقد حصل ما تعلمتم به من طول السفر . والمعنى فبادروا إلى ما أمرتم به وهو ذبح البقرة، وما موصولة والمائد محذوف بعد حذف جياره على طريقة التوسع لأنهم يقولون أمرتك بالخير، فتوسلوا بحذف الجار إلى حذف الضمير .

وفى حث موسى إياهم على المبادرة بذبح البقرة بعد ما كلفوا به من اختيارها عوانا دليل على أنهم مأمورون بذبح بقرة ما غير مراد منها صفة مقيدة لأنه لما أمرهم بالمبادرة بالذبح حينئذ علمنا وعلموا أن ما كلفوا به بعد ذلك من طلب أن تكون صفراء فاقعة وأن تكون

سائلة من آثار الخدمة ليس مما أراده الله تعالى عند تكليفهم أول الأمر وهو الحق إذ كيف تكون تلك الأوصاف مزادة مع أنها أوصاف طردية لا أثر لها في حكمة الأمر بالذبح لأنه سواء كان أمراً بذبحها للصدقة أو للقربان أو للرش على النجس أو للقسامة فليس لشيء من هاته الصفات مناسبة للحكم وبذلك يعلم أن أمرهم بهاته الصفات كلها هو تشريع طارىء قصد منه تأديبهم على سؤالهم فإن كان سؤالهم للطل والتنصل فطلب تلك الصفات المشقة عليهم تأديب على سوء الخلق والتدرع للعصيان ، وإن كان سؤالاً ناشئاً عن ظنهم أن الاهتمام بهاته البقرة يقتضى أن يراد منها صفات نادرة كما هو ظاهر قولهم بعد « وإنا إن شاء الله لمهتدون » فتكليفهم بهاته الصفات العسير وجودها مجتمعة تأديب على سوء فهمهم في التشريع كما يؤدّب طالب العلم إذا سأل سؤالاً لا يليق برتبته في العلم. وقد قال عمر لأبي عبيدة في واقعة الفرار من الطاعون « لو غيرك قالها يا أبا عبيدة ». ومن ضروب التأديب الحمل على عمل شاق، وقد أدب رسول الله صلى الله عليه وسلم عمه عباساً رضى الله عنه على الحرص حين حمل من خمس مال المغنم أكثر من حاجته فلم يستطع أن يقله فقال له مرأحداً يرفعه لى فقال لا أمر أحداً فقال له إرفعه أنت لى فقال لا ، حتى جعل العباس يحثو من المال ويرجمه لصبرته إلى أن استطاع أن يحمل ما بقى فذهب والنبى صلى الله عليه وسلم يتبعه بصره تعجباً من حرصه كما فى صحيح البخارى .

ومما يدل على أنه تكليف لقصد التأديب أن الآية سيقت مساق الذم لهم وعدت القصة فى عداد قصص مساويهم وسوء تلقىهم للشريعة بأصناف من التقصير عملاً وشكراً وفهماً بدليل قوله تعالى آخر الآيات « وما كادوا يفعلون » مع ما روى عن ابن عباس أنه قال: لو ذبحوا أى بقرة أجزأتهم ولكن شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم .

وبهذا تعلمون أن ليس فى الآية دليل على تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا على وقوع النسخ قبل التمكن لأن ما طرأ تكليف خاص للإعنات على أن الزيادة على النص ليست بنسخ عند المحققين وتسميتها بالنسخ اصطلاح القدماء .

﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءٌ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النَّاظِرِينَ ﴾ 69

سألوا بما عن ماهية اللون وجنسه لأنه ثانی شیء تتعلق به أعراض الراغبين في الحيوان. والقول في جزم «بين» وفي تأكيد «إنه يقول إنها بقرة» كلقول في الذي تقدم. وقوله «صفراء فاقع لونها» احتياج إلى تأكيد الصفرة بالفقوع وهو شدة الصفرة لأن صفرة البقر تقرب من الحمرة غالباً فأكد بفاعع والفقوع خاص بالصفرة، كما اختص الأحمر بقان والأسود بحالك، والأبيض بيقق، والأخضر بمدهام، والأورق بخطباني (نسبة إلى الخطبان بضم الخاء وهو نبت كاهليون)، والأرمك وهو الذي لونه لون الرماد برداني (براء في أوله) والردان الزعفران كذا في الطيبي (ووقع في الكشاف والطبي بألف بمد الدال ووقع في القاموس أنه بوزن صاحب) وضبط الراء في نسخة من الكشاف ونسخة من حاشية القطب عليه ونسخة من حاشية الهمداني عليه بشكل ضمة على الراء وهو مخالف لما في القاموس.

والنصوع يعم جميع الألوان وهو خلوص اللون من أن يخاطه لون آخر

ولونها إما فاعل بفاعع أو مبتدأ مؤخر وإضافته لضمير البقرة دلت على أنه اللون الأصفر فكان وصفه بفاعع وصفاً حقيقياً ولكن عدل عن أن يقال صفراء فاقعة إلى صفراء فاقع «لونها» ليحصل وصفها بالفقوع مرتين إذ وُصف اللون بالفقوع، ثم لما كان اللون مضافاً للضمير الصفراء كان ما يجري عليه من الأوصاف جارياً على سببيه (على نحو ما قاله صاحب المفتاح في كون المسند فعلاً من أن الفعل يستند إلى الضمير ابتداءً ثم بواسطة عود ذلك الضمير إلى المبتدأ يستند إلى المبتدأ في الدرجة الثانية) وقد ظن الطيبي في شرح الكشاف أن كلام صاحب الكشاف مشير إلى أن إسناد فاعع لونها مجاز عقلي وهو وهم إذ ليس من المجاز العقلي في شيء. وأما تمثيل صاحب الكشاف بقوله جد جده فهو تنظير في مجرد إفادة التأكيد.

وقوله «تسر الناظرين» أي تدخل رؤيتها عليهم مسرة في نفوسهم. والمسرة لذة نفسية تنشأ عن الإحساس بالملأم أو عن اعتقاد حصوله ومما يوجبها التعجب من الشيء والإعجاب به. وهذا اللون من أحسن ألوان البقر فلذلك أسند فعل تسر إلى ضمير البقرة لا إلى ضمير اللون فلا يقتضي أن لون الأصفر مما يسر الناظرين مطلقاً. والتمثيل بالناظرين دون الناس ونحوه

للإشارة إلى أن السورة تدخل عليهم عند النظر إليها من باب استفادة التعليل من التعليل بالمشتق.

﴿ قَالُوا أَدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَّا ذُلُولٌ لِّتَثِيرِ الْأَرْضِ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلِّمَةً لَّا شَيْئَةَ فِيهَا قَالُوا لَئِن لَّمْ يَكُنْ جِئْتَ بِالْحَقِّ ﴾

القول في ما هي كالقول في نظيره فإن كان الله تعالى حكى مرادف كلامهم بلغة العرب فالجواب لهم بأنها «بقرة لا ذلول» لما علم من أنه لم يبق من الصفات التي تتعلق بالأعراض بها إلا الكرامة والنفاسة، وإن كان المحكى في القرآن اختصاراً لكلامهم فالأمر ظاهر. على أن الله قد علم مرادهم فأنبأهم به.

وجملة إن البقر تشابه علينا مستأنفة استثناء بياناً لأنهم علموا أن إعادتهم السؤال توقع في نفس موسى تساؤلاً عن سبب هذا التكرير في السؤال وقولهم إن البقر تشابه علينا اعتذار عن إعادة السؤال، وإنما لم يمتدروا في المرتين الأولين واعتذروا الآن لأن الثالثة في التكرير وقما من النفس في التأكيد والسامة وغير ذلك ولذلك كثر في أحوال البشر وشرائعهم التوقيت بالثلاثة. وقد جرى بحرف التأكيد في خبر لا يشك موسى في صدقه فتمين أن يكون الإتيان بحرف التأكيد لمجرد الاهتمام ثم يتوسل بالاهتمام إلى إفادة معنى التفريع والتعليل فتفيد إن مفاد فاء التفريع والتسبب وهو ما اعتنى الشيخ عبد القاهر بالتنبيه عليه في دلائل الإعجاز ومثله بقول بشار:

بَكَرًا صَاحِبِي قَبْلَ الْهَجِيرِ إِنْ ذَاكَ النَّجَاحَ فِي التَّبْكَيرِ

تقدم ذكرها عند قوله تعالى «إنك أنت العزيز الحكيم» في هذه السورة وذكر فيه قصة. وقولهم «وإنا إن شاء الله لمهتدون» تنشيط لموسى ووعده بالامتثال لينشط إلى دعاء ربه بالبيان ولتندفع عنه سامة مراجعتهم التي ظهرت بوارقها في قوله «فافعلوا ما تؤمرون» ولإظهار حسن المقصد من كثرة السؤال وأن ليس قصدهم الإعانات. فتأديا من غضب موسى عليهم. والتعليل بإن شاء الله للتأدب مع الله في رد الأمر إليه في طلب حصول الخير. والقول في وجه التأكيد في أنه يقول إنها بقرة كالقول في نظيره الأول

والذلول بفتح الذال فاعول من ذل ذلا بكسر الذال في المصدر بمعنى لان وسهل. وأما الذل بضم الذال فهو ضد المز وهما مصدران لفعال واحد خص الاستعمال أحد المصدرين بأحد المعنيين. والمعنى أنها لم تبلغ سن أن يحرق عليها وأن يسقى بجرها أي هي عجلة قاربت هذا السن وهو الموافق لما حدد به سنها في التوراة .

ولا ذلول صفة لبقرة . وجملة تثير الأرض حال من ذلول .

وإثارة الأرض حرثها وقلب داخل ترابها ظاهرا وظاهرا باطنا أطلق على الحرث فعل الإثارة تشبيها لا تقلاب أجزاء الأرض بشورة الشيء من مكانه إلى مكان آخر كما قال تعالى «فتثير سحابا» أي تبعثه وتنقله ونظير هذا الاستعمال قوله في سورة الروم «وأثاروا الأرض» ولا تسقى الحرث في محل نصب على الحال .

وإقحام لا بعد حرف العطف في قوله ولا تسقى الحرث مع أن حرف العطف على المنق بها يفنى عن إعادتها إنما هو لمراعاة الاستعمال الفصيح في كل وصف أو ما في معناه أدخل فيه حرف لا كما تقدم في قوله تعالى « لا فارض ولا بكر » فإنه لما قيدت صفة ذلول بجملة تسقى الحرث صار تقدير الكلام أنها بقرة لا تثير الأرض ولا تسقى الحرث فجرت الآية على الاستعمال الفصيح من إعادة لا وبذلك لم تسكن في هذه الآية حجة للمبرد كما يظهر بالتأمل .

واختيار الفعل المضارع في تثير وتسقى لأنه الأنسب بذلول إذ الوصف شبيه بالمضارع ولأن المضارع دال على الحال . و«مسلمة» أي سليمة من عيوب نوعها فهو اسم مفعول من سلمت المبني للمفعول وكثيرا ما تذكر الصفات التي تعرض في أصل الخلق بصيغة البناء للمجهول في الفعل والوصف إذ لا يخطر على بال المتكلم تعيين فاعل ذلك ومن هذا معظم الأفعال التي التزم فيها البناء للمجهول .

وقوله « لاشية فيها » صفة أخرى تميز هذه البقرة عن غيرها . والاشية العلامة وهي بزنة فعلة منى وشى الثوب إذا نسجه ألوانا وأصل شية وشية ويقول العرب ثوب موشى وثوب وشى، ويقولون ثور موشى الأكرع لأن في أكرع ثور الوحش سواد يحالط صفته فهو ثور أشيه ونظائر قولهم فرس أبلق . وكبش أدرع . وتيس أزرق وغراب أبقع . بمعنى مختلط لونين . وقوله « قالوا الآن جئت بالحق » أرادوا بالحق الأمر الثابت الذي لا احتمال فيه كما تقول جاء بالأمر على وجهه، ولم يريدوا من الحق ضد الباطل لأنهم ما كانوا يكذبون بينهم فإن

قلت لماذا ذكر هنا بلفظ الحق وهلا قيل قالوا الآن جئت بالبيان أو بالثبوت .

قلت لعل الآية حكمت معنى ما عبر عنه اليهود لموسى بلفظ هو في لغتهم محتمل للوجهين فحكي بما يرادفه من العربية تنبيها على قلة اهتمامهم بانتقاء الألفاظ الزهية في مخاطبة أنبيائهم وكبرائهم كما كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم راعنا ، فمهيئنا نحن عن أن نقوله بقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرونا » وهم لقلة جدارتهم بفهم الشرائع قد توهموا أن في الأمر بديح بقرة دون بيان صفاتها تقصيرا كأنهم ظنوا الأمر بالديح كالأمر بالشراء فجعلوا يستوصفونها بجميع الصفات واستكملوا موسى لما بين لهم الصفات التي تختلف بها أغراض الناس في الكسب للبقر ظنا منهم أن في علم النبي بهذه الأغراض الدنيوية كالا فيه ، فلذا مدحوه بعد البيان بقولهم الآن جئت بالحق كما يقول المتحن للتلميذ بعد جمع صور السؤال الآن أصبت الجواب، ولعلمهم كانوا لا يفرقون بين الوصف الطردى وغيره في التشريع . فليحذر المسلمون أن يقعوا في فهم الدين على شيء مما وقع فيه أولئك ودموا لأجله .

﴿ فذَبَّحُوها وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ ﴾ 71

عظفت الفاء جملة فذبحوها، على مقدر معلوم وهو فوجدوها أو فظفروا بها أو نحو ذلك وهذا من إيجاز الحذف الاقتصاري ولما ناب المظوف في الموقع عن المظوف عليه صح أن تقول الفاء فيه للفصيحة لأنها وقعت موقع جملة محذوفة فيها فاء للفصيحة ولك أن تقول إن فاء الفصيحة ما أفصحت عن مقدر مطلقا كما تقدم وقوله « وما كادوا يفعلون » تعريض بهم بذك كحال من سوء تلقيهم الشريعة تارة بالإعراض والتفريط ، وتارة بكثرة التوقف والإفراط وفيه تعليم للمسلمين بأصول التفقه في الشريعة ، والأخذ بالأوصاف المؤثرة في معنى التشريع دون الأوصاف الطردية ، ولذلك قال ابن عباس لو ذبحوا أية بقرة لأجزأتهم ولكن شددوا فشد الله عليهم . وروى ابن مردويه والبراء وابن أبي حاتم بسندهم إلى الحسن البصرى عن رافع عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال « لو اعترضوا أدنى بقرة فذبحوها لكفتمهم ولكن شددوا فشد الله عليهم » وفي سننه عبادة بن منصور وهو ضعيف ، وكان النبي صلى الله عليه وسلم ينهى أصحابه عن كثرة السؤال وقال « فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم » وبين للذي سأله عن اللقطة ما يفعله في شأنها فقال

السائل: فضالة النعم - قال - « هي لك أو لأخيك أو للذئب، قال السائل فضالة الإبل فعضب رسول الله وقال مالك ولها معها حداؤها وسقاؤها تشرب الماء وترعى الشجر حتى يأتيها ربها » .

وجملة وما كادوا يفعلون « تحتمل الحال والاستئناف والأول أظهر لأنه أشد ربطا للجملة وذلك أسل الجمل أى ذبحوها فى حال تقرب من حال من لا يفعل ، والمعنى أنهم ذبحوها مكرهين أو كاللكرهين لما أظهروا من المماطلة وبذلك يكون وقت الذبح ووقت الاتصاف بمقاربة انتفائه وقتا متحدا أحادا عرفيا بحسب المقامات الخطائية للإشارة إلى أن مماطلتهم قارنت أول أزمنة الذبح . وعلى الاستئناف يصح اختلاف الزمنين أى ذبحوها عند ذلك أى عند إتمام الصفات وكان شأنهم قبل ذلك شأن من لم يقارب أن يفعل ثم إن « ما كادوا يفعلون » يقتضى بحسب الوضع نفي مدلول كاد فإن مدلولها المقاربة ونفي مقاربة الفعل يقتضى عدم وقوعه بالأولى فيقال أنى يجتمع ذلك مع وقوع ذبحها بقوله « ذبحوها » فأما على وجه الاستئناف فيمكن الجواب بأن نفي مقاربة الفعل كان قبل الذبح حين كرروا السؤال وأظهروا المطال ثم وقع الذبح بعد ذلك وقد أجاب بمثل هذا جماعة يعنون كأن الفعل وقع فجأة بعد أن كانوا يعمزل عنه على أنه مبنى على جعل الواو استئنافا وقد علمتم بعده . فالوجه القالع للإشكال هو أن أمة العربية قد اختلفوا فى مفاد كاد المنفية فى نحو ما كاد يفعل فذهب قوم منهم الزجاجى إلى أن نفيها يدل على نفي مقاربة الفعل وهو دليل على انتفاء وقوع الفعل بالأولى فيكون إثبات كاد نفيًا لوقوع الخبر الذى فى قولك كاد يقوم أى قارب فإنه لا يقال إلا إذا قرب ولم يفعل ونفيها نفيًا للفعل بطريق فحوى الخطاب فهو كالنطوق وأن ماورد مما يوم خلاف ذلك مؤول بأنه باعتبار وقتين فيكون بمنزلة كلامين ومنه قوله تعالى وما كادوا يفعلون فى هذه الآية أى ذبحوها الآن وما كادوا يفعلون قبل ذلك ولعلمهم يجعلون الجمع بين خبرين متنافيين فى الصورة قرينة على قصد زمانين وإلى هذا ذهب ابن مالك فى الكافية إذ قال :

وبُشُوت كاد يُنْفَى الخَبْرُ وحينَ يَنْفَى كادَ ذاكَ أَجْدَرُ
وغيرَ ذَا على كَلَامَيْنِ يَرِدُ كَوَلَدَتْ هَندُ ولم تَكَدْ تَلِدُ

وهذا المذهب وقوف مع قياس الوضع . وذهب قوم إلى أن إثبات كاد يستلزم نفي الخبر على الوجه الذي قررناه في تقرير المذهب الأول وأن نفيها يصير إثباتاً على خلاف القياس وقد اشتهر هذا بين أهل الأعراب حتى ألفز فيه أبو العلاء المعري بقوله :

أَمْحَوَىٰ هَذَا الْعَصْرَ مَا هِيَ لَفْظَةٌ أَنْتَ فِي لِسَانِي جُرْمٌ وَثَمُودٌ
إِذَا اسْتَعْمِلَتْ فِي صُورَةِ الْجَحْدِ أُثْبِتَتْ وَإِنْ أُثْبِتَتْ قَامَتْ مَقَامَ جُحُودِ

وقد احتجوا لذلك بقوله تعالى « فذبحوها وما كادوا يفعلون » وهذا من غرائب الاستعمال الجاري على خلاف الوضع اللغوي . وقد جرت في هذا نادرة أدبية ذكرها الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز وهي أن عنبة العنسي الشاعر قال : قدم ذو الرمة الكوفة فوقف على ناقته بالكناسة^(١) ينشد قصيدته الحائية التي أولها :

أَمْتَرْتَنِي مَيِّ سَلَامٍ عَلَيْهِمَا عَلَى النَّأْيِ وَالنَّأْيِ يَوَدُّ وَيَنْصَحُ
حتى بلغ قوله فيها :

إِذَا غَيَّرَ النَّأْيُ الْمُحِبِّينَ لَمْ يَكْدُ رَسِيسُ الْهَوَىٰ مِنْ حُبِّ مَيَّةَ يَبْرَحُ

وكان في الحاضرين ابن شبرمة فناده ابن شبرمة يا غيلان أراه قد برح قال فشق ناقته وجعل يتأخر بها ويتفكر ثم قال « لم أجد » عوض « لم يكد » قال عنبة فلما انصرفت حدثت أبي فقال لي أخطأ ابن شبرمة حين أنكر على ذي الرمة ، وأخطأ ذو الرمة حين غير شعره لقول ابن شبرمة وإنما هذا كقول الله تعالى « ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها » وإنما هو لم يرها ولم يكد .

وذهب قوم منهم أبو الفتح بن جني وعبد القاهر وابن مالك في التسهيل إلى أن أصل كاد أن يكون نفي الفعل بالأولى كما قال الجمهور إلا أنها قد يستعمل نفيها للدلالة على وقوع الفعل بعد بقاء وجهه وبعد أن كان بعيداً في الظن أن يقع وأشار عبد القاهر إلى أن ذلك استعمال جرى في العرف وهو يريد بذلك أنها مجاز تمثيلي بأن تشبه حالة من فعل الأمر بعد عناء بحالة من بعد عن الفعل فاستعمل المركب الدال على حالة المشبه به في حالة المشبه، ولعلمهم يجعلون نحو قوله فذبحوها قرينة على هذا القصد . قال في التسهيل « وتنفى كاد إعلماً

(١) الكناسة: بضم الكاف أصله اسم لما يكنس، وسمي بها ساحة بالكوفة مثل المربرد بالبصرة

يوقوع الفعل عسيراً أو بدمه وعدم مقاربتة « واعتذر في شرحه للتسهيل عن ذى الرمة في تغييره بيته بأنه غيره لدفع احتمال هذا الاستعمال . وذهب قوم إلى أن كاد إن نقيت بصيغة المضارع فهى لنفى المقاربة وإن نقيت بصيغة الماضى فهى للإثبات وشبهته أن جاءت كذلك فى الآيتين «لم يكدرها - وما كادوا يفعلون» وأن نفى الفعل الماضى لا يستلزم الاستمرار إلى زمن الحال بخلاف نفى المضارع . وزعم بعضهم أن قولهم ما كاد يفعل وهم يريدون أنه كاد ما يفعل إن ذلك من قبيل القلب الشائع . وعندى أن الحق هو المذهب الثانى وهو أن نقيتها فى معنى الإثبات وذلك لأنهم لما وجدوها فى حالة الإثبات مفيدة معنى النفى جعلوا نقيتها بالعكس كما فعلوا فى لو ولولا ويشهد لذلك مواضع استعمال نقيتها فإنك تجد جميعها بمعنى مقاربة النفى لا نفى المقاربة ولعل ذلك من قبيل القلب المطرد فيكون قولهم ما كاد يفعل ولم يكدر يفعل بمعنى كاد ما يفعل، ولا يبعد أن يكون هذا الاستعمال من بقايا لغة قديمة من العربية تحمل حرف النفى الذى حقه التأخير مقدماً ولعل هذا الذى أشار إليه المعرى بقوله « جرت فى لسان جرهم وعمود » ويشهد لكون ذلك هو المراد تغيير ذى الرمة بيته وهو من أهل اللسان وأصحاب الذوق فإنه وإن كان من عصر المولدين إلا أنه لا تقطاعه إلى سكنى باديته كان فى مرتبة شعراء العرب حتى عد فيمن يحتج بشعره وما كان مثله ليغير شعره بعد التفكير لو كان لصحته وجه فما اعتذر به عنه ابن مالك فى شرح التسهيل ضعيف . وأما دعوى المجاز فيه فيضعفها اطراد هذا الاستعمال حتى فى آية لم يكدرها فإن الواقف فى الظلام إذا مد يده يراها ببناء وقال تأبط شرا « فأبت إلى فهم وما كدت آيا » وقال تعالى « ولا يكاد يبين » .

وإنما قال وما كادوا يفعلون ولم يقلن يذبحون كراهية إعادة اللفظ تفننا فى البيان .

﴿ وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ⁷² فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُخَيِّ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ⁷³ ﴾

تصديره بإذ على طريقة حكاية ما سبق من تمداد النعم والألطف ومقابلتهم إياها بالكفران والاستخفاف يومئذ إلى أن هذه قصة غير قصة الذبح ولكنها حدثت عقب الأمر بالذبح

لإظهار شيء من حكمة ذلك الأمر الذي أظهروا استنكاره عند سماعه إذ قالوا أتتخذنا هزواً وفي ذلك إظهار معجزة لموسى . وقد قيل إن ما حكى في هذه الآية هو أول القصة وإن ما تقدم هو آخرها وذكروا للتقديم نكتة تقدم القول في بيانها وتوهينها .

وليس فيما رأيت من كتب اليهود ما يشير إلى هذه القصة فلعلها مما أدمج في قصة البقرة المتقدمة لم تتعرض السورة لذكرها لأنها كانت معجزة لموسى عليه السلام ولم تكن تشريعاً بعده .

وأشار قوله «قتلتم» إلى وقوع قتل فيهم وهي طريقة القرآن في إسناد أفعال البعض إلى الجميع جرياً على طريقة العرب في قولهم قتل بنو فلان فلاناً قال النابغة يذكر بنى حن (١) .

وهم قتلوا الطائي بالجو عنوة أبا جابر واستنكحوا أم جابر

وذلك أن نفرا من اليهود قتلوا ابن عمهم الوحيد ليرثوا عمهم وطرحوه في محلة قوم وجاءوا موسى يطالبون بدم ابن عمهم بهتاناً وأنكر التهمون فأمره الله بأن يضرب القتل ببعض تلك البقرة فينطق ويخبر بقاتله، والنفس الواحد من الناس لأنه صاحب نفس أى روح وتنفس وهي مأخوذة من التنفس وفي الحديث ما من نفس منقوسة ولا إشعارها بمعنى التنفس اختلف في جواز إطلاق النفس على الله وإضافتها إلى الله فقيل يجوز لقوله تعالى حكاية عن كلام عيسى «تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك» ولقوله في الحديث القدسي «وإن ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي» وقيل لا يجوز إلا للمشكلة كما في الآية والحديث القدسي والظاهر الجواز ولا عبرة بأصل مأخذ الكلمة من التنفس فالنفس الذات قال تعالى «يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها» . وتطلق النفس على روح الإنسان وإدراكه ومنه قوله تعالى «تعلم ما في نفسي» وقول العرب قلت في نفسي أى في تفكرى دون قول لفظي، ومنه إطلاق العلماء الكلام النفسي على المعاني التي في عقل المتكلم التي يعبر عنها باللفظ . وإدارآتم افتعال، وإدارآتم أصله تدارآتم تفاعل من الدرء وهو الدفع لأن كل فريق يدفع الجناية عن نفسه فلما أريد إدغام التاء في الدال على قاعدة تاء الافتعال مع الدال والذال جلبت همزة الوصل لتيسير التسكين للإدغام .

وقوله «والله يخرج» جملة حالية من ادارآتم أى تدارآتم في حال أن الله سيخرج ما كتمتموه فلمم الفاعل فيه للمستقبل باعتبار عامله وهو ادارآتم .

(١) بجاء مهمله مضمومة ونون مشددة حتى من عندة .

والخطاب هنا على نحو الخطاب في الآيات السابقة المبني على تنزيل المخاطبين منزلة أسلافهم لجل تبعثهم عليهم بناء على ما تقرر من أن خلق السلف يسرى إلى الخلف كما بيناه فيما مضى وسنبينه إن شاء الله تعالى عند قوله « أفنتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

وإنما تعلق إرادة الله تعالى بكشف حال قاتلي هذا القتيل مع أن دمه ليس بأول دم ظل في الأمم إكراماً لموسى عليه السلام أن يضيع دم في قومه وهو بين أظهرهم وبمرآى منه ومسمع لاسيما وقد قصد القاتلون استفحال موسى ودبروا المكيدة في إظهارهم المطالبة بدمه فلم يظهر الله تعالى هذا الدم في أمة لضعف يقينها برسولها وكان ذلك مما يزيد شكاً في صدقه فيقبلوا كافرين فكان إظهار هذا الدم كرامة لموسى ورحمة بالأمة لثلاث تفضل فلا يشكل عليكم أنه قد ضاع دم في زمن نبينا صلى الله عليه وسلم كما في حديث حويصة ومحبيصة الآتي لظهور الفرق بين الحالين بانتفاء تدير المكيدة وانتفاء شك الأمة في رسولها وهي خير أمة أخرجت للناس .

وقوله كذلك يحيي الله الموتى الإشارة إلى محذوف للإيجاز أي فضربوه فحي فأخبر بمن قتله أي كذلك الإحياء يحيي الله الموتى فالتشبيه في التحقق وإن كانت كيفية المشبه أقوى وأعظم لأنها حياة عن عدم بخلاف هاته فالمقصد من التشبيه بيان إمكان المشبه كقول المتنبي :

فإن تفق الأنام وأنت منهم فإن المسك بعض دم الغزال

وقوله كذلك يحيي الله الموتى من بقية القول لبني إسرائيل فيتمين أن يقدر وقتلنا لهم كذلك يحيي الله الموتى لأن الإشارة لشيء مشاهد لهم وليس هو اعتراضاً أريد به مخاطبة الأمة الإسلامية لأنهم لم يشاهدوا ذلك الإحياء حتى يشبه به إحياء الله الموتى .

وقوله « لعلكم تعقلون » رجاء لأن يعقلوا فلم يبلغ الظن بهم مبلغ القطع مع هذه الدلائل

كأها .

وقد جرت عادة فقهاءنا أن يحتجوا بهذه الآية على مشروعية اعتبار قول المقتول دمي عند فلان موجباً للقسامة ويجعلون الاحتجاج بها لذلك متفرعاً على الاحتجاج بشرع من قبلنا وفي ذلك تنبيه على أن محل الاستدلال بهذه الآية على مشروعية ذلك هو أن إحياء الميت لم يقصد منه إلا سماع قوله فدل على أن قول المقتول كان معتبراً في أمر الدماء . والتوراة قد أجلت أمر الدماء إجمالا شديداً في قصة ذبح البقرة التي قدمناها، نعم إن الآية لا تدل على

وقوع القسامة مع قول المقتول ولكنها تدل على اعتبار قول المقتول سبباً من أسباب القصاص ولما كان الظن بتلك الشريعة أن لا يقتل أحد بمجرد الدعوى من المظنون تمين أن هنالك شيئاً تقوى به الدعوى وهو القسامة وقد أورد على احتجاج المالكية بها أن هذا من خوارق العادات وهي لا تفيد أحكاماً وأجاب ابن العربي بأن المعجزة في إحياء الميت فلما حي صار كلامه ككلام سائر الأحياء وهو جواب لطيف لكنه غير قاطع، والخلاف في القضاء بالقسامة إثباتاً ونقياً وفي مقدار القضاء بها مبسوط في كتب الفقه وقد تصاه القرطبي وليس من أغراض الآية .

﴿ ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فِيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾ 74

ثم هنا للترتيب الرتبي الذي تهيأ له ثم إذا عطفت الجمل أي ومع ذلك كله لم تلن قلوبكم ولم تنفعمكم الآيات « فقسست قلوبكم » وكان من البعيد قسوتها . وقوله « من بعد ذلك » زيادة تعجيب من طرق القساوة للقلب بعد تكرار جميع الآيات السابقة المشار إلى مجموعها بذلك على حد قول القطامي :

أ كفرا بعد ردِّ الموتِ عني وبعدهَ عطاءك المائة الرِّتاعاً

أي كيف أ كفر نعمتك أي لا أ كفرها مع إنجائك لي من الموت إلخ . ووجه استعمال بعد في هذا المعنى أنها مجاز في معنى (مع) لأن شأن المسبب أن يتأخر عن السبب ولما لم يكن المقصد التنبيه على تأخره للعلم بذلك وأريد التنبيه على أنه معه إثباتاً أو نقياً عبر ببعده عن معنى (مع) مع الإشارة إلى التأخر الرتبي .

والقسوة والقساوة توصف بها الأجسام وتوصف بها النفوس المعبر عنها بالقلوب فالمعنى الجامع للوصفين هو عدم قبول التحول عن الحالة الموجودة إلى حالة تخالفها . وسواء كانت القساوة موضوعة للقدر المشترك بين هذين المعنيين الحسي والقلبي وهو احتمال ضعيف ، أم كانت موضوعة للأجسام حقيقة واستعملت في القلوب مجازاً وهو الصحيح ، فقد شاع هذا

المجاز حتى ساوى الحقيقة وصار غير محتاج إلى القرينة فأل اللفظ إلى الدلالة على القدر المشترك بالاستعمال لا بأصل الوضع وقد دل على ذلك العطف في قوله « أو أشد قسوة » كما سيأتى .

وقوله « فهى كالحجارة » تشبيه فرع بالفاء لإرادة ظهور التشبيه بعد حكاية الحالة المعبر عنها بقست لأن القسوة هى وجه الشبه ولأن أشهر الأشياء فى هذا الوصف هو الحجر فإذا ذكرت القسوة فقد تهيأ التشبيه بالحجر ولذا عطف بالفاء أى إذا علمت أنها قاسية فشمها بالحجارة كقول النابغة يصف الحجيج :

عليهن شعثٌ عامدون لربهم فهنُّ كأطرافِ الحنئِ جواشع

وقد كانت صلابة الحجر أعرف للناس وأشهر لأنها محسوسة فلذلك شبه بها . وهذا الأسلوب يسمى عندى تهيئة التشبيه وهو من محاسنه، وإذا تتبعت أساليب التشبيه فى كلامهم تجدها على ضربين ضرب لا يهياً فيه التشبيه وهو الغالب وضرب يهياً فيه كما هنا والعطف بالفاء فى مثله حسن جداً وأما أن يأتى المتكلم بما لا يناسب التشبيه فذلك عندى يعد مذموماً وقد رأيت بيتاً جمع تهيئة التشبيه والبعد عنه وهو قول ابن نباتة :

فى الريق سُكرو فى الأصداغ تجميد هذا المدام وهاتيك العناقيد

فإنه لما ذكر السكر تهيأ التشبيه بالخمر ولكن قوله تجميد لا يناسب العناقيد فإن قلت لم عدده مذموماً وما هو إلا كتجريد الاستعارة .

قلت لا لأن التجريد يحىء بعد تكرار الاستعارة وعلم بها فيكون تفنناً طيفاً بخلاف ما يحىء قبل العلم بالتشبيه .

وقوله « أو أشد قسوة » مرفوع على أنه خبر مبتدأ دل عليه قوله « فهى كالحجارة » وأو بمعنى بل الاتقالية لتوفر شرطها وهو كون معطوفها جملة .

وهذا المعنى متولد من معنى التخيير الموضوع له أو لأن الانتقال ينشأ عن التخيير فإن القلوب بعد أن شبهت بالحجارة وكان الشأن أن يكون المشبه أضعف فى الوصف من المشبه به يُبنى على ذلك ابتداء التشبيه بما هو أشهر ثم عقب التشبيه بالترقى إلى التفضيل فى وجه الشبه على حد قول ذى الرمة (١) :

(١) نسبة إليه ابن جنى وقال البغدادى لم أجده فى ديوان ذى الرمة .

بَدَتْ مثل قرن الشمس في رونق الضحى وصورتها أو أنت في العين أَمْلَحَ
فليست أو للتخيير في التشبيه أى ليست عاطفة على قوله الحجارة المجرورة بالكاف لأن
تلك لها موقع ما إذا كُرر المشبه به كما قدمناه عند قوله تعالى « أو كصيب من السماء » .
ويجوز أن تكون للتخيير في الأخبار عطفًا على الخبر الذى هو كالحجارة أى فى مثل
الحجارة أو هى أقوى من الحجارة والمقصود من التخيير أن التكلم يشير إلى أنه لا يرى
بكلامه جزافًا ولا يذمهم تمامًا بل هو مثبت متحرر في شأنهم فلا يُثبت لهم إلا ما تبين له
بالاستقراء والتقصى فإنه ساوهم بالحجارة في وصف ثم تَقَصَّى فرأى أنهم فيه أقوى فكأنه
يقول للمخاطب إن شئت فسوّهم بالحجارة في القسوة ولك أن تقول هم أشد منها وذلك يفيد
مفاد الانتقال الذى تدل عليه بل وهو إنما يحسن في مقام الذم لأن فيه تطفلاً وأما في مقام
المدح فالأحسن هو التعبير ببل كقول الفرزدق :

فقات لنا أهلاً وسهلاً وزودت جنى النحل بل مازودت منه أطيب

وجه تفضيل تلك القلوب على الحجارة في القساوة أن القساوة التى اتصفت بها القلوب
مع كونها نوعاً مغايراً لنوع قساوة الحجارة قد اشتركا في جنس القساوة الراجعة إلى معنى
عدم قبول التحول كما تقدم فهذه القلوب قساوتها عند التخصيص أشد من قساوة الحجارة لأن
الحجارة قد يعترها التحول عن صلابتها وشدتها بالترقق والتشقق وهذه القلوب لم تجد فيها
محاولة .

وقوله « وإن من الحجارة لما يتفجر » إلخ تعليل لوجه التفضيل إذ من شأنه أن
يُستغرب ، وموقع هذه الواو الأولى في قوله « وإن من الحجارة » عسيف قيل هى للحال من
الحجارة المقدرة بعد أى أشد من الحجارة قسوة ، أى تفضيل القلوب على الحجارة في
القسوة يظهر في هذه الأحوال التى وُصِفَتْ بها الحجارة ومعنى التقييد أن التفضيل أظهر في
هذه الأحوال ، وقيل هى الواو للمعطف على قوله رُفِى كالحجارة أو أشد قسوة ، قاله
التفترانى ، وكأنه يجعل مضمون هذه المعطوفات غير راجع إلى معنى تشبيه القلوب بالحجارة
في القساوة بل يجعلها إخباراً عن مزايا فضلت بها الحجارة على قلوب هؤلاء بما يحصل عن
هذه الحجارة من منافع فى حين تَمَطَّلُ قلوب هؤلاء من صدور النفع بها ، وقيل الواو
استثنائية وهو تذييل للجملة السابقة وفيه بعد كما صرح به ابن عرفة ، والظاهر أنها الواو

الاعتراضية وأن جملة وإن من الحجارة وما عطف عليها معترضات بين قوله ثم قست قلوبكم وبين جملة الحال منها وهي قوله « وما الله بغافل عما تعملون » .

والتوكيد بأن للاهتمام بالخبر وهذا الاهتمام يؤذن بالتعميل ووجود حرف العطف قبلها لا يُنا كُد ذلك كما تقدم عند قوله تعالى « فإن لكم ما سألتم » .

ومن بديع التخلص تأخر قوله تعالى « وإن منها لما يهبط من خشية الله والتعبير عن التسخّر لأمر التكوين بالخشية ليم ظهور تفضيل الحجارة على قلوبهم في أحوالها التي نهايتها الامتثال للأمر التكويني مع تعاضى قلوبهم عن الامتثال للأمر التكليفي ليتأتى الانتقال إلى قوله « وما الله بغافل عما تعملون » وقوله « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » .

وقد أشارت الآية إلى أن انفجار الماء من الأرض من الصخور منحصر في هذين الحالين وذلك هو ما تقرر في علم الجغرافيا الطبيعية أن الماء النازل على الأرض يخرق الأرض بالتدرج لأن طبع الماء النزول إلى الأسفل جريا على قاعدة الجاذبية فإذا اضغط عليه بثقل نفسه من تكاثره أو بضائطٍ آخر من أهوية الأرض تطلب الخروج حتى إذا بلغ طبقة صخرية أو صلصالية طفا هناك فالحجر الرملى يشرب الماء والصخور والصلصال لا يخرقها الماء إلا إذا كانت الصخور مركبة من مواد كلسية وكان الماء قد حمل في جريته أجزاء من معدن الحامض الفحوى فإن له قوة على تحليل الكلس فيحدث ثقبا في الصخور الكلسية حتى يخرقها فيخرج منها نابعا كالعيون . وإذا اجتمعت العيون في موضع نشأت عنها الأنهار كالنيل النابع من جبال القمر ، وأما الصخور غير الكلسية فلا يفتتها الماء ولكن قد يمرض لها انشقاق بالزلازل أو بفلق الآلات فيخرج منها الماء إما إلى ظاهر الأرض كما ترى في الآبار وقد يخرج منها الماء إلى طبقة تحتها فيختزن تحتها حتى يخرج بحالة من الأحوال السابقة . وقد يجد الماء في سيره قبل الدخول تحت الصخر أو بعده منفذا إلى أرض ترابية فيخرج طافيا من سطح الصخور التي جرى فوقها . وقد يجد الماء في سيره منخفضات في داخل الأرض فيستقر فيها ثم إذا انضمت إليه كميات أخرى تطلب الخروج بطريق من الطرق المتقدمة ولذلك يكثر أن تنفجر الأنهار عقب الزلازل .

والخشية في الحقيقة الخوف الباعث على تقوى الخائف غيره . وهي حقيقة شرعية في امتثال الأمر التكليفي لأنها الباعث على الامتثال . وجعلت هنا مجازا عن قبول الأمر التكويني

إما مرسلا بالإطلاق والتقييد ، وإما تمثيلا للهيئة عند التكوين بهيئة الكلف إذ ليست للحجارة خشية إذ لا عقل لها . وقد قيل إن إسناد يهبط للحجر مجاز عقلي والمراد هبوط القلوب أي قلوب الناظرين إلى الصخور والجبال أي خضوعها فأسند الهبوط إليها لأنها سببه كما قالوا ناقة تاجرة أي تبعت من يراها على المساومة فيها^(١) .

وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » تذييل في محل الحال أي فعلتم ما فعلتم وما الله بغافل عن كل صنعكم وقد قرأه الجمهور بالتاء الفوقية تكملة لخطاب بني إسرائيل ، وقرأ ابن كثير ويمقوب وخلف يعملون بالياء التحتية وهو انتقال من خطابهم إلى خطاب المسلمين فلذلك غير أسلوبه إلى الغيبة وليس ذلك من الالتفات لاختلاف مرجع الضميرين لأن تفريع قوله « أفطمعون أن يؤمنوا لكم » عليه دل على أن الكلام نقل من خطاب بني إسرائيل إلى خطاب المسلمين . وهو خبر مراد به التهديد والوعيد لهم مباشرة أو تعريضا .

﴿ أَفَظَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ ﴾ 75

هذا اعتراض استطرادي بين القصة الماضية والقصة التي أولها « وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تمبدون » جميع الجمل من قوله تعالى « أفطمعون - إلى قوله - وإذ أخذنا » داخلة في هذا الاستطراد . والفاء لتفريع الاستفهام الإنكارى أو التعجيبى على جملة « ثم قست » أو على مجموع الجمل السابقة لأن جميعها مما يقتضى اليأس من إيمانهم بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم فكأنه قيل فلا تطمعوا أن يؤمنوا لكم أو فأعجبوا من طمعكم وسيأتى تحقيق موقع الاستفهام مع حرف العطف في مثله عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم » . والطمع ترقب حصول شيء محبوب وهو يرادف الرجاء وهو ضد اليأس ، والطمع يتعدى في حذف هنا قبل (أن) .

(١) قال النابغة يصف نغلا :

بزاخية ألوت بليغ كأنه عفاء قلاص طار عنها تواجز

فإن قلت كيف يُنهى عن الطمع في إيمانهم أو يُعجَّب به والنبىء والمسلمون مأمورون بدعوة أولئك إلى الإيمان دائماً وهل لمعنى هذه الآية ارتباط بمسألة التكليف بالمحال الذى استحالاته لتعلق علم الله بعدم وقوعه .

قلت : إنما نُهيئنا عن الطمع في إيمانهم لا عن دعائهم للإيمان لأننا ندعوهم للإيمان وإن كنا آيسين منه لإقامة الحججة عليهم في الدنيا عند إجراء أحكام الكفر عليهم وفي الآخرة أيضاً ولأن الدعوة إلى الحق قد تصادف نفساً نيرة فتنتفعها فإن استبعاد إيمانهم حُكم على غالبهم وجمهرتهم أما الدعوة فإنها تقع على كل فرد منهم والمسألة أخص من تلك المسألة لأن مسألة التكليف بالمحال لتعلق العلم بعدم وقوعه مفروضة فيما عِلِمَ الله عدم وقوعه وتلك قد كنا أجبننا لكم فيها جواباً واضحاً وهو أن الله تعالى وإن عِلِمَ عدم إيمان مثل أبى جهل إلا أنه لم يطلعنا على ما علمه فيه والأوامر الشرعية لم تجيء بتخصيص أحد بدعوة حتى يقال كيف أمر مع علم الله بأنه لا يؤمن ، وأما هذه الآية فقد أظهرت نفي الطاعية في إيمان من كان دأبهم هذه الأحوال فالجواب عنها يرجع إلى الجواب الأعم وهو أن الدعاء لأجل إقامة الحججة وهو الجواب الأعم لأصحابنا في مسألة التكليف بما علم الله عدم وقوعه على أن بعض أحوالهم قد تتغير فيكون للطاعية بمد ذلك حظ .

واللام في قوله « لكم » لتضمنين يؤمنوا معنى يُقِرُّوا وكان فيه تلميحاً إلى أن إيمانهم بصدق الرسول حاصل ولكنهم يكابرون ويحجدون على نحو قوله تعالى « الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » الآية فما أبدع نسج القرآن . ويجوز حمل اللام على التعليل وجعل يؤمنوا منزلاً منزلة اللّازم تمريضاً بهم بأنهم لم يؤمنوا بالحق الذى جاءهم على ألسنة أنبيائهم وهم أخص الناس بهم أفتطمعون أن يعترفوا به لأجلكم .

وقوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله » جملة حالية هي قيد إنكار الطمع في إيمانهم فيكون قد علل هذا الإنكار بعلتين إحداهما بالتفريع على ما علمناه ، والثانية بالتقييد بما علمناه .

وقوله « فريق منهم » يحتمل أن يريد من قومهم الأقدمين أو من الحاضرين في زمن

نزول الآية . وسماعهم كلام الله على التقديرين هو سماع الوحي بواسطة الرسول إن كان الفريق من الذين كانوا زمن موسى أو بواسطة النقل إن كان من الذين جاءوا من بعده . أما سماع كلام الله مباشرة فلم يقع إلا لموسى عليه السلام وأياً ما كان فالقصد بهذا الفريق جمع من علمائهم دون عامتهم . والتحريف أصله مصدر حرّف الشيء إذا مال به إلى الحرف وهو يقتضى الخروج عن جادة الطريق . ولما شاع تشبيه الحق والصواب والرشد والمكارم بالجادة وبالصرّاط المستقيم شاع في عكسه تشبيه ما خالف ذلك بالانحراف وبنيات الطريق . قال الأشر :

بَقِيْتُ وَفَرِي وَأَحْرَفْتُ عَنْ الْعُلَمَاءِ وَوَلَّيْتُ أَضْيَافِي بَوَجْهِ عَبُوسٍ

ومن فروع هذا التشبيه قولهم : زَاغَ ، وَحَادَ ، وَمَرَقَ ، وَالْحَدَّ . وقوله تعالى « ومن الناس من يعبد الله على حرف » . فالمراد بالتحريف إخراج الوحي والشريعة عما جاءت به إما بتبديل وهو قليل وإما بكتمان بعض وتناسيه وإما بالتأويل البعيد وهو أكثر أنواع التحريف .

وقوله « وهم يعلمون » حال من فريق وهو قيد في القيد يعنى يسمعون ثم يقولونه ثم يحرفونه وهم يعلمون أنهم يحرفون ، وأن قوما توارثوا هذه الصفة لا يطمع في إيمانهم لأن الذين فعلوا هذا إما أن يكونوا آباءهم أو أبناءهم أو إخوانهم أو بنى عمهم فالغالب أن يكون خلقهم واحداً وطباعهم متقاربة كما قال نوح عليه السلام « ولا يلدوا إلا فاجرا كفارا » وللمرب والحكام في هذا المعنى أقوال كثيرة مرجعها إلى أن الطباع تورث ، ولذلك كانوا يصفون القبيلة بصفات جمهورها أو أراد بالفريق علماءهم وأخبارهم ، فالمراد لا طمع لكم في إيمان قوم هذه صفات خاصتهم وعلمائهم فكيف ظنكم بصفات دعاتهم لأن الخاصة في كل أمة هم مظهر محامدها وكالاتها فإذا بلغت الخاصة في الأخطاط مبلغاً شنيعاً فاعلم أن العامة أظنع وأشنع وأراد بالعامة الموجودين منهم زمن القرآن لأنهم وإن كان فيهم علماء إلا أنهم كالعامة في سوء النظر ووهن الوازع .

﴿ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَالُوا ءَامَنَّا وَإِذَا خَلَا بِمَعْشُرِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَنُحَدِّثُوكُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ⁷⁶ أَوْ لَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ﴾ 77

الأظهر أن الضمير في لقوا عائد على بنى إسرائيل على نسق الضمائر السابقة في قوله « أفطمعون أن يؤمنوا » وما بعده، وأن الضمير المرفوع بقالوا عائد عليهم باعتبار فريق منهم وهم الذين أظهروا الإيمان تفاقاً أو تفادياً من مر القارعة والحاجة بقريظة قوله « آمنا » وذلك كثير في ضمائر الأمم والقبائل ونحوها نحو قوله تعالى « وإذا طلقتن النساء فبلغن أجلهن فلا تعضلوهن » لأن ضمير طلقتن للمطلقين وضمير تعضلوهن للأولياء لأن الجميع راجع إلى جهة واحدة وهي جهة المخاطبين من المسلمين لاشتمالهم على الصنفين، ومنه أن تقول لئن نزلت بيني فلان ليكرمك وإنما يكرمك سادتهم وكرماؤهم ويكون الضمير في قوله « بعضهم » عائد إلى الجميع أى بعض الجميع إلى بعض آخر ومعلوم أن القائل من لم يوافق لمن نافق، ثم تلتئم الضمائر بمد ذلك في يعلمون ويسرون ويعلمون بلا كلفة وإلى هذه الطريقة ذهب صاحب الكشاف ويرجحها عندي أن فيها الاختصار على تأويل ما به الحاجة والتأويل عند وجود دليله بجنبه وهو آمنا .

وجملة إذا لقوا معطوفة على جملة « وقد كان فريق منهم » على أنها حال مثلها من أحوال اليهود وقد قصد منها تقييد النهي أو التعجيب من الطمع في إيمانهم فهو معطوف على الحال بتأويل وقد كان فريق منهم آخر إذا لقوا . وقوله « وإذا خلا بعضهم » معطوف على إذا لقوا وهو المقصود من الحالية أى والحال أنهم يحصل منهم مجموع هذا لأن مجرد قولهم آمنا لا يكون سبباً للتعجب من الطمع في إيمانهم فضمير بعضهم راجع إلى ما رجع إليه لقوا وهم عموم اليهود . ونكتة التمييز بقالوا آمنا مثلها في نظيره السابق في أوائل السورة .

وقوله « أحدثونهم » استفهام للإنكار أو التقرير أو التوبيخ بقريظة أن المقام دل على أنهم جرى بينهم حديث في ما ينزل من القرآن فاضحاً لأحوال أسلافهم ومثالب سيرتهم مع أنبيائهم وشريعتهم . والظاهر عندي أن معناه أنهم لما سمعوا من القرآن ما فيه فضيحة أحوالهم وذكر

ما لا يلمه إلا خاصتهم ظنوا أن ذلك خلص للنبيء من بعض الذين أظهروا الإيمان من أتباعهم وأن تقافهم كان قد بلغ بهم إلى أن أخبروا المسلمين ببعض قصص قومهم سترأ لكفرهم الباطن فوبخوهم على ذلك توبيخ إنكار أى كيف يبلغ بكم النفاق إلى هذا وأن في بعض إظهار المودة للمسلمين كفاية على حد قول المثل الذى حكاه بشار بقوله :

واسعدُ بما قال في الحلم ابنُ ذي يزنَ يلهو الكرام ولا يسنون أحسابا

فحكى الله ذلك عنهم حكاية لحيثهم واضطراب أمرهم لأنهم كانوا يرسلون تقرأ من قومهم جواسيس على النبيء والمسلمين يظهرون الإسلام ويبطنون اليهودية ثم أتهموهم بخرق الرأى وسوء التدبير وأنهم ذهبوا يتجسسون فكشفوا أحوال قومهم وبدل لهذا عندى قوله تعالى بعد «أولا يعلمون أن الله يعلم ما يسرون وما يعلنون» وأخبار مروية عن بعض التابعين بأسانيد لبيان المتحدث به، فمن السدى كان بعض اليهود يحدث المسلمين بما عذب به أسلافهم وعن أبى العالية قال بعض المنافقين إن النبيء مذكور في التوراة وعن ابن زيد كانوا يخبرون عن بعض قصص التوراة .

والمراد « بما فتح الله » إما ما قضى الله به من الأحوال والمصائب فإن الفتح بمعنى القضاء وعليه قوله تعالى « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » والفتح القاضى بلفظة الجين ، وإما بمعنى البيان والتعليم ، ومنه الفتح على الإمام فى الصلاة بإظهار الآية له وهو كناية مشهورة لأن القضاء يستلزم بيان الحق ، ومنه قوله تعالى « وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا » أى يسألونهم العلم بالأمر التشريعية على أحد وجهين فالمنى بما علمكم الله من الدين .

وقوله « ليحاجوكم به عند ربكم » صيغة المفاعلة غير مقصود بها حصول الفعل من جانبين بل هى لتأكيد الاحتجاج أى ليحتجوا عليكم به أى بما فتح الله عليكم . واللام فى قوله تعالى « ليحاجوكم بلام التعليل لكنها مستعملة فى التعقيب مجازاً أو ترشيحاً لاستعمال الاستفهام فى الإنكار أو التقرير مجازاً فإنه لما كان الاستفهام الموضوع لطلب العلم استعمل هنا فى الإنكار أو التقرير مجازاً لأن طلب العلم يستلزم الإقرار والمقرر عليه يقتضى الإنكار لأن المقر به مما ينكر بدهاهة وكانت الحاجة به عند الله فرعاً عن التحديث بما فتح الله عليهم جعل فرع وقوع التحديث المنكر كأنه علة مسؤول عنها أى لكان فملككم هذا معللاً بأن يحاجوكم وهو غاية فى الإنكار إذ كيف يسمى أحد فى إيجاد شيء تقوم به عليه الحجة فالقرينة هى

كون المقام للإينكار لا للاستفهام ولذلك كانت اللام ترشيحاً متميزاً به أيضاً . والأظهر أن قوله عند ربكم ظرف على بابه مراد منه عندية التحاكم المناسب لقوله يحاجوكم وذلك يوم القيامة لا محالة أى يجملون ذلك حجة عليكم أمام الله على صدق رسولهم وعلى تبعثكم في عدم الإيمان به وذلك جار على حكاية حال عقيدة اليهود من تشبيههم الرب سبحانه وتعالى بحكام البشر في تمسئ الحيل عليه وفي أنه إنما يأخذ السبيات من أسبابها الظاهرية فلذلك كانوا يرتكبون التحيل في شرعهم وتجد كتبهم ملائ بما يدل على أن الله ظهر له كذا وعلم أن الأمر الفلاني كان على خلاف المظنون وكقولهم في سفر التكوين « وقال الرب هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا يعرف الخير والشر » وقال فيه « ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر فحزن الرب انه عمل الأنسان في الأرض وتأسف في قلبه فقال أحو عن وجه الأرض الإنسان الذى خلقته » وجاء في التكوين أيضاً « لما شاخ إسحاق وكلت عيناه عن النظر دعا ابنه الأكبر عيسو وقال له إني شخت ولست أعرف يوم وفاتى فالآن خذ عدتك واخرج إلى البرية فتصيد لى صيداً واصنع لى أطمعة حتى أباركك قبل أن أموت فسمعت (رفقة) أمهما^(١) ذلك فكلمت ابنها يعقوب وقالت اذهب إلى الغم وخذ جدين جيدين من المعزى فاصنعهما أطمعة لأبيك حتى يباركك قبل وفاته فقال يعقوب لأمه إن عيسو أخى رجل أشعر وأنا رجل أملس ربما يجسنى أبى فأكون فى عينيه كتهاون واجلب على نفسى لمنة فقالت اسمع لقولى فذهب وصنعت له أمه الطعام وأخذت ثياب ابنها الأكبر عيسو وألبستها يعقوب وألبست يديه وملاسة عنقه جلود الجدين فدخل يعقوب إلى أبيه وقال يا أبى أنا ابنك الأكبر قد فعلت كما كلمتني فحسه إسحاق وقال الصوت صوت يعقوب ولكن اليدين يداعيسو فباركه (أى جعله نبياً) وجاء عيسو وكلم أباه وعلم الحيلة ثم قال لأبيه باركني أنا فقال قد جاء أخوك بكرة وأخذ بركتك الخ » فساظنك بقوم هذه مبالغ عقائدهم أن لا يقولوا لا تعلموهم لئلا يحاجوكم عند الله يوم القيامة وبهذا يندفع استبعاد البيضاوى وغيره أن يكون المراد بمندر بكم يوم القيامة بأن إخفاء الحقائق يوم القيامة لا يفيد من يحاوله حتى سلكوا فى تأويل معنى قوله عند ربكم مسالك فى غاية التكلف قياساً منهم لحال اليهود على حال عقائد

(١) رفقة هى أم عيسو ويعقوب ولكنها تمل إلى يعقوب لأن عيسو كان قد تزوج امرأتين من

بنى حث فكانت رفقة ساخطة على عيسو .

الإسلام ففسروا (عند) بمعنى الكتاب أو على حذف مضاف أو حذف موصول ثم سلك متعقوبهم في إعرابه غاية الإغراب .

وقوله « أفلا تعقلون » من بقية مقولهم لقومهم ولا يصح جملة خطابا من الله للمسلمين تذييلا لقوله « أفتطمعون أن يؤمنوا لكم » لأن المسلمين وفيهم الرسول صلى الله عليه وسلم ليسوا جديرين بمثل هذا التوبيخ وحسبهم ما تضمنه الاستفهام من الاستغراب أو النهي .
فإن قلت لم لم يذكر في الآية جواب المخاطبين بالتبرؤ من أن يكونوا حدثوا المؤمنين بما فتح الله عليهم كما ذكر في قوله المتقدم « وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون »؟ قلت ليس القرآن بصدد حكاية مجادلاتهم وأحوالهم فإنها أقل من ذلك وإنما يحكى منها ما فيه شناعة حالهم وسوء سلوكهم ودوام إصرارهم وانحطاط أخلاقهم فتهريهم مما نسب إليه كبرائهم من التهمة معلوم ، للقطع بأنهم لم يحدثوا المسلمين بشيء . ولما دل عليه قوله الآتي « أو لا يعلمون أن الله يعلم » إلخ . وأما ما في الآية المتقدمة من تنصلهم بقولهم إنا معكم فلأن فيه التسجيل عليهم في قولهم فيه . إنما نحن مستهزئون

وقوله « أو لا يعلمون » الآية ، الاستفهام فيه على غير حقيقته فهو إما مجاز في التقرير أى ليسوا يعلمون ذلك والمراد التقرير بلازمه وهو أنه إن كان الله يعلمه فقد علمه رسوله وهذا لزوم عرفي ادعائي في المقام الخطابى أو مجاز في التوبيخ والمعنى هو هو . أو مجاز في التحضيض أى هل كان وجود أسرار دينهم في القرآن موجبا لهمهم أن الله يعلم ما يسرون والمراد لازم ذلك أى يعلمون أنه منزل عن الله أى هلاك ذلك دليلا على صدق الرسول عوض عن أن يكون موجبا لتهمة قومهم الذين تحققوا صدقهم في اليهودية وهذا الوجه هو الظاهر لى ويرجحه التعبير بـ يعلمون بالمضارع دون علموا . وموقع الاستفهام مع حرف العطف في قوله « أفلا تعقلون » وقوله « أو لا يعلمون » سيأتى الكلام على نظائره وخلاف علماء العربية فيه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم »:

﴿ وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾⁷⁸

معطوف على قوله، وقد كان فريق منهم يسمعون عطف الحال على الحال ومنهم خبر مقدم وتقديمه للتشويق إلى المسند إليه كما تقدم في قوله تعالى « ومن الناس من يقول » والمعنى كيف تطعمون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم محرفين وفريق جهلة وإذا اتقى إيمان أهل العلم منهم المظنون بهم تطلب الحق المنجى والاهتداء إلى التفرقة بينه وبين الباطل فسكانوا يحرفون الدين ويكبرون فيما يسمعون من معجزة القرآن في الإخبار عن أسرار دينهم فكيف تطعمون أيضا في إيمان الفريق الأميين الذين هم أبعد عن معرفة الحق وألهم عن تطلبه وأضل في التفرقة بين الحق والباطل وأجدر بالافتداء بأثمتهم وعلماهم فالفريق الأول هم الماضون .
وعلى هذا فجملة « ومنهم أميون » معطوفة على جملة « وقد كان فريق منهم » الخ باعتبار كونها معادلا لها من جهة ما تضمنته من كونها حالة فريق منهم وهذه حالة فريق آخر . وأما قوله « وإذا لقوا » وقوله « وإذا خلا » فتلك معطوفات على جملة « وقد كان فريق » عطف الحال على الحال أيضا لكن باعتبار ما تضمنته الجملة الأولى من قوله « يسمعون » الذي هو حال من أحوال اليهود وبهذا لا يجيء في جملة « ومنهم أميون » التخخير المبني على الخلاف في عطف الأشياء المتعددة بعضها على بعض هل يجمل الأخير معطوفاً على ما قبله من المعطوفات أو معطوفاً على المعمول الأول لأن ذلك إذا كان مرجع العطف جهة واحدة وهنا قد اختلفت الجهة .

والأمي من لا يعرف القراءة والكتابة والأظهر أنه منسوب إلى الأمة بمعنى عامة الناس فهو يرادف العامي ، وقيل منسوب إلى الأم وهي الوالدة أي أنه بقى على الحالة التي كان عليها مدة حضانه أمه إياه فلم يكتب علما جديدا ولا يعكر عليه أنه لو كان كذلك لكان الوجه في النسب أن يقولوا أمهي بناء على أن النسب يرد الكلمات إلى أصولها وقد قالوا في جمع الأم أمهات فردوا المفرد إلى أصله فدلوا على أن أصل أم أمهة لأن الأسماء إذا نقلت من حالة الاشتقاق إلى جعلها أعلاما قد يقع فيها تغيير لأصلها . وقد اشتهر اليهود عند العرب بوصف أهل الكتاب فلذلك قيل هنا « ومنهم أميون » أي ليس جميعهم أهل كتاب . ولم تكن الأمية في العرب وصف ذم لكنها عند اليهود وصف ذم كما أشار إليه قوله تعالى « ذلك بأنهم

قالوا ليس علينا في الأميين سبيل » وقال ابن صياد للنبي صلى الله عليه وسلم « أشهد أنك رسول الأميين » وذلك لما تقتضيه الأمية من قلة المعرفة ومن أجل ذلك كانت الأمية معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم حيث كان أعلم الناس مع كونه نشأ أمياً قبل النبوة وقد قال أبو الوليد الباجي : إن الله علم نبيه القراءة والكتابة بمد تحقق معجزة الأمية بأن يطلمه على ما يعرف به ذلك عند الحاجة استناداً لحديث البخاري في صلح الحديبية وأيده جماعة من العلماء في هذا وأنكر عليه أكثرهم مما هو مبسوط في ترجمته من كتاب المدارك ليعاض وما أراد إلا إظهار رأيه .

والكتاب إما بمعنى التوراة اسم للمكتوب وإما مصدر كتب أى لا يعلمون الكتابة ويبيده قوله بمد « إلا أمانى » فعلى الوجه الأول يكون قوله « لا يعلمون الكتاب » أثراً من آثار الأمية أى لا يعلمون التوراة إلا علما مختلطاً حاصلًا مما يسمونه ولا يتقنونه ، وعلى الوجه الثانى تكون الجملة وصفاً كاشفاً لمعنى الأميين كقول أوس بن حجر :

الألمى الذى يظن بك الظن أن قد رأى وقد سما

والأمانى بالتشديد جمع أمنيّة على وزن أفاعيل وقد جاء بالتخفيف فهو جمع على وزن أفاعل عند الأخص كما جمع مفتاح على مفاتيح ومفاتيح ، والأمنية كأثنية وأضحية أفعولة كالأمجوبة والأضحوكة والأكذوبة والأغلوطة ، والأمانى كالأعاجيب والأضاحيك والأكاذيب والأغاليط ، مشتقة من متى كرمى بمعنى قدر الأمر ولذلك قيل تمنى بمعنى تكلف تقدير حصول شيء متعذر أو متمسر ، ومنه أى جعله مانياً أى مقدراً كناية عن الوعد الكاذب لأنه ينقل الموعد من تقدير حصول الشيء اليوم إلى تقدير حصوله غداً ، وهكذا كما قال كعب بن زهير :

فلا يفرُّنك ما منّت وما وعدت إن الأمانى والأحلام تضليل

ولأن الكاذب ما كذب إلا لأنه يتمنى أن يكون ما في نفس الأمر موافقاً لخبره فمن أجل ذلك حدثت العلاقة بين الكذب والتمنى فاستعملت الأمنية فى الأكذوبة ، فالأمانى هى التقادير النفسية أى الاعتقادات التى يحسبها صاحبها حقاً وليست بحق أو هى الفعال التى يحسبها العامة من الدين وليست منه بل ينسون الدين ويحفظونها ، وهذا دأب الأمم الضالة عن شرعها أن تعتقد ما لها من العوائد والرسوم والواسم شرعاً ، أو هى التقادير التى

وضعها الأحبار موضع الوحي الإلهي إما زيادة عليه حتى أنستهم الأصل وإما تضييلا وهذا أظهر الوجوه ، وقيل الأمانى هنا الأكاذيب أى ما وضعه لهم الذين حرفوا الدين ، وقد قيل الأمانى القراءة أى لا يعلمون الكتاب إلا كلمات يحفظونها ويدرسونها لا يفقهون منها معنى كما هو عادة الأمم الضالة إذ تقتصر من الكتب على السرد دون فهم وأنشدوا على ذلك قول حسان في رثاء عثمان رضى الله عنه .

تَمَنَّى كِتَابَ اللَّهِ أَوَّلَ لَيْلِهِ وَأَخْرَهُ لَاقِيَ حَمَامِ الْمَقَادِرِ

أى قرأ القرآن في أول الليل الذى قُتل في آخره ، وعندى أن الأمانى هنا التمنيات وذلك نهاية في وصفهم بالجهل المركب أى هم يزعمون أنهم يعلمون الكتاب وهم أميون لا يعلمونه ولكنهم يدعون ذلك لأنهم تمنوا أن يكونوا علماء فلما لم ينالوا العلم ادعوه باطلا فإن غير العالم إذا أتهم بميسم العلماء دل ذلك على أنه يتمنى لو كان عالما ، وكيفما كان المراد فلا استثناء منقطع لأن واحدا من هاته الممانى ليس من علم الكتاب .

﴿ فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رُؤْيَا بِهِ نَمْنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ﴾ 79

الفاء للترتيب والتسبب فيكون ما بعدها مترتبا على ما قبلها والظاهر أن ما بعدها مترتب على قوله « وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون » الدال على وقوع تحريف منهم عن عمد فرُتب عليه الإخبار باستحقاقهم سوء الحالة . أو رتب عليه إنشاء استفظاع جاهلهم ، وأعيد في خلال ذلك ما أجمل في الكلام المعطوف عليه إعادة تفصيل .

ومعنى « يكتبون الكتاب بأيديهم » أنهم يكتبون شيئا لم يأتهم من رسلهم بل يضعونه ويتكبرونه كما دل عليه قوله ثم يقولون هذا من عند الله المشعر بأن ذلك قولهم بأفواههم ليس مطابقا لما في نفس الأمر .

وتم للترتيب الرتبي لأن هذا القول أدخل في استحقاقهم الويل من كتابة الكتاب

بأيديهم إذ هو المقصود . وليس هذا القول متراجحاً عن كتابتهم ما كتبوه في الزمان بل هما متقارنان .

والويل لفظ دال على الشر أو الهلاك ولم يسمع له فعل من لفظه فلذلك قيل هو اسم مصدر، وقال ابن جنى هو مصدر امتنع العرب من استعمال فعله لأنه لو صُرِّف لوجب اعتلال فائه وعينه بأن يجتمع فيه إعلان أى فيكون ثقيلًا ، والويلة : البلية . وهى مؤنث الويل قال تعالى « قالوا يا ويلتنا » وقال امرؤ القيس :

* فقالت لك الويلات إنك مُرْجِلِي *

ويستعمل الويل بدون حرف نداء كما في الآية ويستعمل بحرف النداء كقوله تعالى « قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين » كما يقال يا حسرتنا .

فأما موقعه من الإعراب فإنه إذا لم يضاف أُعْرِبَ إعرابَ الأسماء المبتدأ بها وأُخْبِرَ عنه بلام الجر كما في هذه الآية وقوله « ويل للمطففين » قال الجوهري وينصب فيقال ويلاً لزيد وجعل سيويوه ذلك قبيحا وأوجب إذا ابتدئ به أن يكون مرفوعا ، وأما إذا أضيف فإنه يضاف إلى الضمير غالبا كقوله تعالى « وَيَلِكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرَ لِمَن آمَنَ » وقوله « وَيَلِكْ آمِينَ » فيكون منصوبا وقد يضاف إلى الاسم الظاهر فيعرب إعراب غير المضاف كقول النبي صلى الله عليه وسلم لأبي بصير « وَيَلُ أُمَّهُ مِسْعَرَ حَرْبٍ » .

ولما أشبه في إعرابه المصادر الآتية بدلا من أفعالها نصبا ورفعا مثل: حمداً لله وصبراً جميلاً كما تقدم عند قوله تعالى « الحمد لله » قال أكثر أئمة العربية إنه مصدر أميت فعله ، ومنهم من زعم أنه اسم وجعل نصبه في حالة الإضافة نصبا على النداء بحذف حرف النداء لكثرة الاستعمال فأصل وَيَلَهُ يا ويله بدليل ظهور حرف النداء معه في كلامهم . وربما جماله كالندوب فقالوا وَيَلَاهُ وقد أعربه الزجاج كذلك في سورة طه . ومنهم من زعم أنه إذا نصب فعلى تقدير فعل ، قال الزجاج في قوله تعالى « وَيَلِكُمْ لا تفتروا على الله كذبا » في طه يجوز أن يكون التقدير أُرْزِمَكُمُ اللهُ وَيَلَا . وقال الفراء إن ويل كلمة مركبة من وَيَى بمعنى الحزن ومن مجرورٍ باللام المكسورة فلما كثر استعمال اللام مع وَيَى صيروها حرفا واحدا فاختاروا فتح اللام كما قالوا يَالَ ضَبَّةً ففتحوا اللام وهى في الأصل مكسورة . وهو يستعمل دعاء وتمعجا وزجرا مثل قولهم : لا أب لك ، ونكلتك أمك . ومعنى « فويل للذين يكتبون الكتاب »

دعاء مستعمل في إنشاء الغضب والزرع ، قال سيبويه : لا ينبغي أن يقال ويل للمطففين دعاء لأنه قبيح في اللفظ ولكن العباد كملوا بكلامهم وجاء القرآن على لغتهم على مقدار فهمهم أي هؤلاء ممن وجب هذا القول لهم . وقد جاء على مثال ويل ألفاظ وهي وَيْحٌ وَوَيْسٌ وَوَيْبٌ وَوَيْهٌ وَوَيْكٌ .

وذكر « بأيديهم » تأكيد مثل نَظَرْتُهُ بمعنى ومثل « يقولون بأفواههم » وقوله « ولا طائر يطير بجناحيه » . والقصد منه تحقيق وقوع الكتابة ورفع المجاز عنها وأنهم في ذلك عامدون قاصدون . وقوله « ليشتروا به ثمنا قليلا » هو كقوله « ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا » والتمن المقصود هنا هو إرضاء العامة بأن غيروا لهم أحكام الدين على ما يوافق أهواءهم أو انتحال العلم لأنفسهم مع أنهم جاهلون فوضعوا كتباً تافهة من القصص والمعلومات البسيطة ليتفهموها بها في الجامع لأنهم لما لم تصل عقولهم إلى العلم الصحيح وكانوا قد طعموا في التصدر والرئاسة الكاذبة لفقوا تفقا سطحية وجمعوا موضوعات وفراغات لا تثبت على محك العلم الصحيح ثم أشاعوها ونسبوها إلى الله ودينه وهذه شنشنة الجهلة المتطلعين إلى الرئاسة عن غير أهلية ليظهروا في صور العلماء لدى أنظار العامة ومن لا يميز بين الشحم والورم .

وقوله « فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون » تفصيل لجنس الويل إلى ويلين وهما ما يحصل لهم من الشر لأجل ما وضعوه وما يحصل لهم لأجل ما اكتسبوه من جراء ذلك فهو جزاء بالشر على الوسيلة وعلى المقصد وليس في الآية ثلاث وَيَلَاتٍ كما قد توهم ذلك .

وكان هذه الآية تشير إلى ما كان في بني إسرائيل من تلاشي التوراة بعد تخريب بيت المقدس في زمن بختنصر ثم في زمن طيطس القائد الروماني وذلك أن التوراة التي كتبها موسى عليه السلام قد أمر بوضعها في تابوت العهد حسبما ذلك مذكور في سفر التثنية وكان هذا التابوت قد وضعه موسى في خيمة الاجتماع ثم وضعه سليمان في الهيكل فلما غزاهم بختنصر سنة ٥٨٨ قبل المسيح أحرق الهيكل والمدينة كلها بالنار وأخذ معظم اليهود فباعهم عبيداً في بلده وترك فئة قليلة بأورشليم قصرهم على الفراسة والزراعة ثم ناروا على بختنصر وقتلوا نائبه وهربوا إلى مصر ومعهم أرميا فخربت مملكة اليهود . ومن المعلوم أنهم لم يكونوا

يومئذ يستطيعون إتقاد التوراة وهم لم يكونوا من حفظها لأن شريعتهم جعلت التوراة أمانة بأيدي اللاويين كما تضمنه سفر التثنية وأمر موسى القوم بنشر التوراة لهم بعد كل سبع سنين تمضى وقال موسى ضعوا هذا الكتاب عند تابوت العهد ليكون هناك شاهداً عليكم لأنى أعرف تمردكم وقد صرتم تقاومون ربكم وأنا حى فأحرى أن تفعلوا ذلك بعد موتى ولا يخفى أن اليهود قد نبذوا الديانة غير مرة وعبدوا الأصنام فى عهد رحبعام بن سليمان ملك يهوذا وفى عهد يوربعام غلام سليمان ملك إسرائيل قبل تخريب بيت المقدس وذلك مؤذن بتناسى الدين ثم طراً عليه التخريب المشهور ثم أعقبه التخريب الرومانى فى زمن طيطس سنة ٤٠ للمسيح ثم فى زمن أدريان الذى تم على يده تخريب بلد أورشليم بحيث صيرها مزرعة وتفرق من أبقاه السيف من اليهود فى جهات العالم . ولهذا اتفق المحققون من العلماء الباحثين عن تاريخ الدين على أن التوراة قد دخلها التحريف والزيادة والتلاشى وأنهم لما جمعوا أمرهم عقب بعض مصائبهم الكبرى افتقدوا التوراة فأرادوا أن يجمعوها من متفرق أوراقهم وبقايا مكاتبهم . وقد قال (لنجرك) أحد اللاهوتيين من علماء الإفريج إن سفر التثنية كتبه يهودى كان مقيماً بمصر فى عهد الملك يوشيا ملك اليهود وقال غيره إن الكتب الخمسة التى هى مجموع التوراة قد دخل فيها تحريف كثير من علم صموئيل أو عزير (عزرا) . ويذكر علماءنا أن اليهود إنما قالوا عزير ابن الله لأنه ادعى أنه ظفر بالتوراة . وكل ذلك يدل على أن التوراة قد تلاشت وتمزقت والموجود فى سفر الملوك الثانى من كتبهم فى الإصحاح الحادى والعشرين أنهم بينما كانوا بصدد ترميم بيت المقدس فى زمن يوشيا ملك يهوذا ادعى حلقيا الكاهن أنه وجد سفر الشريعة فى بيت الرب وسلمه الكاهن لكاتب الملك فلما قرأه الكاتب على الملك مزق ثيابه وتاب من ارتداده عن الشريعة وأمر الكهنة بإقامة كلام الشريعة المكتوب فى السفر الذى وجده حلقيا الكاهن فى بيت الرب اه . فهذا دليل قوى على أن التوراة كانت مجهولة عندهم منذ زمان .

﴿وَقَالُوا لَنْ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَأَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ⁸⁰ بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ⁸¹ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾⁸²

قيل الواو لطف الجملة على جملة « وقد كان فريق منهم » فتكون حالا مثلها أى كيف تطعمون أن يؤمنوا لكم وهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه ويقولون لن تمسنا النار والأظهر عندى أن الواو عطف على قوله يكتبون إلخ أى فعلوا ذلك وقالوا لن تمسنا النار ووجه المناسبة أن قولهم لن تمسنا النار دل على اعتقاد مقرر في نفوسهم يشيعونه بين الناس بالسننهم قد أنبأ بفرور عظيم من شأنه أن يقدمهم على تلك الجريمة وغيرها إذ هم قد آمنوا من المؤاخذة إلا أياماً معدودة تعادل أيام عبادة العجل أو أياماً عن كل ألف سنة من العالم يوم وإن ذلك عذاب مكتوب على جميعهم فهم لا يتوقون الإقدام على المعاصى لأجل ذلك فبالعطف على أخبارهم حصلت فائدة الإخبار عن عقيدة من ضلالتهم . ولموقع هذا العطف حصلت فائدة الاستئناف البياني إذ يعجب السامع من جرأتهم على هذا الإجماع .

وقوله وقالوا، أراد به أنهم قالوه عن اعتقاد لأن الأصل الصدق في القول حتى تقوم القرينة على أنه قول على خلاف الاعتقاد كما في قوله « قالوا آمنا » ولأجل أن أصل القول أن يكون على وفق الاعتقاد ساغ استعمال القول في معنى الظن والاعتقاد في نحو قولهم : قال مالك ، وفي نحو قول عمرو بن معد يكرب * علام تقول الرمح يثقل عاتق *

والمس حقيقته اتصال اليد بجرم من الأجرام وكذلك اللمس قال تعالى « والذين كفروا بآياتنا يعسهم العذاب » .

وعبر عن نفهم بحرف لن الدال على تأييد النفي تأكيذا لا تنفاه العذاب عنهم بعد تأكيده، ولدلالة لن على استغراق الأزمان تأتي الاستثناء من عموم الأزمنة بقوله، إلا أياماً معدودة، على وجه التفريع فهو منصوب على الظرفية . والوصف بمعدودة مؤذن بالقلّة لأن المراد بالمعدود الذى يعده الناس إذا رأوه أو تحدثوا عنه ، وقد شاع في العرف والموائد

أن الناس لا يعتمدون إلى عد الأشياء الكثيرة دفعا للعلل أو لأجل الشغل سواء عرفوا الحساب أم لم يعرفوه لأن المراد العد بالعين واللسان لا العد بجمع الحسابات إذ ليس مقصودا هنا . وتأنيث معدودة وهو صفة أياماً مراعى فيه تأويل الجمع بالجماعة وهي طريقة عربية مشهورة ولذلك كثر في صفة الجمع إذا أشتوها أن يأتوا بها بصيغة الأفراد إلا إذا أرادوا تأويل الجمع بالجماعات ، وسيأتي ذلك في قوله تعالى «أياماً معدودات» .

وقوله «قل اتخذتم عند الله عهداً» جواب لسكلامهم ولذلك فصل على طريقة المحاورات كما قدمناه في قوله تعالى «قالوا أيجعل فيها من يفسد فيها» والاستفهام غير حقيقى بدليل قوله بعده بلى فهو استفهام تقريرى للإلجاء إلى الاعتراف بأصدق الأمرين وليس إنكارى لوجود المعادل وهو أم تقولون لأن الاستفهام الإنكارى لا معادل له . والمراد بالعهد الوعد المؤكد فهو استعارة، لأن أصل العهد هو الوعد المؤكد بقسم والتزام، ووعد الذى لا يخلف الوعد كالعهد ويجوز أن يكون العهد هنا حقيقة لأنه في مقام التقرير دال على انتفاء ذلك . وذكر الاتخاذ دون أعاهدتم أو عاهدكم لما فى الاتخاذ من توكيد العهد و«عند» لزيادة التأكيد يقولون اتخذ يداً عند فلان. وقوله «فلن يخلف الله عهده» الفاء فصيحة دالة على شرط مقدر وجزائه وما بعد الفاء هو علة الجزاء والتقدير فإن كان ذلك فلکم العذر فى قولكم لأن الله لا يخاف عهده وتقدم ذلك عند قوله تعالى «فاتجرت منه اثنتا عشرة عينا» .

ولكون ما بعد فاء الفصيحة دليل شرط وجزائه لم يلزم أن يكون ما بعدها مسبباً عما قبلها ولا مترتباً عنه حتى يشكل عليه عدم صحة ترتب الجزاء فى الآية على الشرط المقدر لأن لن للاستقبال .

وأم فى قوله «أم تقولون على الله ما لا تعلمون» معادلة همزة الاستفهام فهى متصلة وتقع بعدها الجملة كما صرح به ابن الحاجب فى الإيضاح وهو التحقيق كما قال عبد الحكيم فإ قاله صاحب المفتاح من أن علامة أم المنقطعة كون ما بعدها جملة أمر أغلبى ولا معنى للانقطاع هنا لأنه يفسد ما أفاده الاستفهام من الإلجاء والتقرير .

وقوله بلى إبطال لقولهم لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ، وكلمات الجواب تدخل على الكلام السابق لاعلى ما بعدها فعنى بلى بل أنتم تمسكم النار مدة طويلة . وقوله «من كسب سيئة» سند لما تضمنته بلى من إبطال قولهم أى ما أنتم إلا من كسب سيئة الخ ومن كسب

سيئة وأحاطت به خطيئاته فأولئك أصحاب النار فأنتم منهم لا محالة على حد قول لبيد :

تمنى ابتئى أن يعش أبوها وهل أنا إلا من ربيعة أو مضر

أى فلا أخذ كما لم يخلد بنو ربيعة ومضر ، فمن في قوله « من كسب سيئة » شرطية بدليل دخول الفاء في جوابها وهي في الشرط من صيغ العموم فلذلك كانت مؤذنة بجملة محذوفة دل عليها تعقيب بلى بهذا العموم لأنه لو لم يرد به أن المخاطبين من زمر هذا العموم لكان ذكر العموم بعدها كلاما متناثرا في الكلام إيجاز الحذف ليكون المذكور كالتقصية الكبرى لبرهان قوله بلى . والمراد بالسيئة هنا السيئة العظيمة وهي الكفر بدليل العطف عليها بقوله « وأحاطت به خطيئاته » .

وقوله « وأحاطت به خطيئاته » الخطيئة اسم لما يقترفه الإنسان من الجرائم وهي فعيلة بمعنى مفعولة من خطى إذا أساء ، والإحاطة مستعارة لعدم الخلو عن الشيء لأن ما يحيط بالمرء لا يترك له منفذا للإقبال على غير ذلك قال تعالى « وظنوا أنهم أحيط بهم » وإحاطة الخطيئات هي حالة الكفر لأنها تجرى على جميع الخطايا ولا يعتبر مع الكفر عمل صالح كما دل عليه قوله « ثم كان من الذين آمنوا » . فلذلك لم تكن في هذه الآية حجة للزاعمين خلود أصحاب الكبائر من المسلمين في النار إذ لا يكون المسلم محيطة به الخطيئات بل هو لا يخلو من عمل صالح وحسبك من ذلك سلامة اعتقاده من الكفر وسلامة لسانه من النطق بكلمة الكفر الخبيثة .

والقصر المستفاد من التعريف في قوله « فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون » قصر إضافي لقلب اعتقادهم . وقوله « والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون » تذييل لتعقيب النذارة بالبشارة على عادة القرآن . والمراد بالخلود هنا حقيقته .

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا
وَزِيَّ الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا
الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ 83

أعيد ذكر أحوال بني إسرائيل بعد ذلك الاستطراد المتفنن فيه فأعيد الأسلوب القديم وهو العطف بإعادة لفظ إذ في أول القصص . وأظهر هنا لفظ - بني إسرائيل وعدل عن الأسلوب السابق الواقع فيه التعبير بضمير الخطاب المراد به سلف المخاطبين وخلفهم لوجهين أحدهما أن هذا رجوع إلى مجادلة بني إسرائيل وتوقيفهم على مساوئهم فهو افتتاح ثان جرى على أسلوب الافتتاح الواقع في قوله تعالى « يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم » الآية . ثانيهما أن ماسيد كرهنا لما كان من الأحوال التي اتصف بها السلف والخلف وكان المقصود الأول منه إثبات سوء صنيع الموجودين في زمن القرآن تعين أن يعبر عن سلفهم باللفظ الصريح ليتأتى توجيه الخطاب من بعد ذلك إلى المخاطبين حتى لا يظن أنه من الخطاب الذي أريد به أسلافهم على وزان « وإذ نجيناكم من آل فرعون » أو على وزان « ثم اتخذتم العجل من بعده » . وقوله « ميثاق بني إسرائيل » أريد به أسلافهم لأنهم الذين أعطوا الميثاق لموسى على امتثال ما أنزل الله من التوراة كما قدمناه . أو المراد بلفظ بني إسرائيل المتقدمون والتأخرون والمراد بالخطاب في « توليتهم » خصوص من بعدهم لأنهم الذين تولوا فليس في الكلام التفات ما وهو أولى من جعل ما صدق بني إسرائيل هو ما صدق ضمير توليتهم وأن الكلام التفات .

وقوله « لا تعبدون إلا الله » خبر في معنى الأمر وجميء الخبر للأمر أبلغ من صيغة الأمر لأن الخبر مستعمل في غير معناه لعلاقة مشابهة الأمر الموثوق بامتثاله بالشيء الحاصل حتى إنه يخبر عنه . وجملة « لا تعبدون » مبدأ بيان للميثاق فذلك فصلت وعطف ما بعدها عليها ليكون مشاركا لها في معنى البيانية سواء قدّرت أن أولم تقدّرها أو قدّرت قولاً محذوقاً .

وقوله « وبالوالدين إحسانا » هو مما أخذ عليهم الميثاق به وهو أمر مؤكد لما دل عليه تقديم التعلق على متعلقه وهما « بالوالدين إحسانا » وأصله وإحساناً بالوالدين ، والمصدر بدل

من فعله والتقدير وأحسنوا « بالوالدين إحساناً » . ولا يريكم أنه معمول مصدر وهو لا يتقدم على عامله على مذهب البصريين لأن تلك دعوى واهية دعاهم إليها أن المصدر في معنى أن والفعل فهو في قوة الصلة ومعمول الصلة لا يتقدم عليها مع أن والفعل هي التي تكون في معنى المصدر لا العكس والمعجب من ابن جنى كيف تأبهم في شرحه للحجاسة على هذا عند قول الحماسي :

وبعض الحلم : ند الجهل للذلة إذعان

وعلى طريقتهم تعلق قوله « بالوالدين » بفعل محذوف تقديره وأحسنوا وقوله « إحساناً » مصدر ويرد عليهم أن حذف عامل المصدر المؤكد ممتنع لأنه تبطل به فائدة التأكيد الحاصلة من التكرير فلا حاجة إلى جميع ذلك. ونجزم بأن المجرور مقدم على المصدر ، على أن التوسع في المجرورات أمر شائع وأصل مفروغ منه، واليتامى جمع يتيم كالندامى للنديم وهو قليل في جمع فمیل .

وجعل الإحسان لسائر الناس بالقول لأنه القدر الذي يمكن معاملة جميع الناس به وذلك أن أصل القول أن يكون عن اعتقاد، فهم إذا قالوا للناس حسناً فقد أضرموا لهم خيراً وذلك أصل حسن المعاملة مع الخلق قال النبي صلى الله عليه وسلم: لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه. وقد علمنا الله تعالى ذلك بقوله «ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا» على أنه إذا عرض ما يوجب تسكدر الخاطر فإن القول الحسن يزيل ما في نفس القائل من الكدر ويرى للمقول له الصفاء فلا يعامله إلا بالصفاء قال المعري :

واخل كالماء بيدى لى ضمائرهُ مع الصفاء ويُخفيها مع الكدر

على أن الله أمر بالإحسان الفعلي حيث يتعين ويدخل تحت قدرة الأمور وذلك الإحسان للوالدين وذى القربى واليتامى والمساكين وإيتاء الزكاة، وأمر بالإحسان القولي إذا تعذر الفعلي على حد قول أبي الطيب : * فليسعد النطق إن لم تسعد الحال *

وقوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أطلقت الزكاة فيه على الصدقة مطلقاً أو على الصدقة الواجبة على الأموال وليس المراد الكناية عن شريعة الإسلام لما علمت من أن هاتيه للماطيف تامة لبيان الميثاق وهو عهد موسى عليه السلام .

وقوله « ثم توليتم إلا قليلا منكم » خطاب للحاضرين وليس بالثقات كما علمت آنفا . والمعنى أخذنا ميثاق الأمة الإسرائيلية على التوحيد وأصول الإحسان فكنتم ممن تولى عن ذلك وعصيتم شرعا اتبعتموه . والتولى الإعراض وإبطال ما التزموه وحذف متعلقه لدلالة ما تقدم عليه ، أى توليتم عن جميع ما أخذ عليكم الميثاق به أى أشركتم بالله وعبدتم الأصنام وعققتهم الوالدين وأسأتم لنوى القربى واليتامى والمساكين وقلتم للناس أفحش القول وتركتم الصلاة ومنعتم الزكاة . ويجوز أن يكون المراد بالخطاب فى توليتم المخاطبين زمن نزول الآية ، وبعض من تقدمهم من متوسط عصور الإسرائيليين فيكون ضمير الخطاب تفضيلاً، نكته إظهار براءة الذين أخذ عليهم العهد أولاً من نكته وهو من الإخبار بالجمع والمراد التوزيع أى توليتم فنكم من لم يحسن للوالدين وذى القربى إلخ وهذا من صفات اليهود فى عصر نزول الآية كما سيأتى فى تفسير الآية التى بعدها . ومنكم من أشرك بالله وهذا لم ينقل عن يهود زمن النزول وإنما هو من صفات من تقدمهم من بعد سليمان فقد كانت من ملوك إسرائيل عبدة أصنام وتكرر ذلك فيهم مراراً كما هو مسطور فى سفرى الملوك الأول والثانى من التوراة . وثم للترتيبين الترتيبى والخارجى .

وقوله « إلا قليلا منكم » إنصاف لهم فى توبيخهم ومذمتهم وإعلان بفضل من حافظ على العهد .

وقوله « وأنتم معرضون » جملة حالية ولكونها اسمية أفادت أن الاعراض وصف ثابت لهم وعادة معروفة منهم كما أشار إليه فى الكشف وهو مبنى على اعتبار اسم الفاعل مشتقاً من فعل منزل منزلة اللازم ولا يقدر له متعلق ويجوز أن يقدر مشتقاً من فعل حذف متعلقه تعويلاً على القرينة أى « وأنتم معرضون » عن الوصايا التى تضمنت ذلك الميثاق أى توليتم عن تعمد وجراءة وقلة أكثرات بالوصايا وتركاً للتدبر فيها والعمل بها .

﴿وَإِذَا أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَ تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرَجُونَ أَنْفُسَكُمْ
مِّنْ دَيْرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ⁸⁴ ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ
وَتُخْرَجُونَ فَرِيقًا مِّنْكُمْ مِّنْ دَيْرِكُمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾

تفنن الخطاب هنا فجاء على نسق ما قبل الآية السابقة إذ عبر هنا عن جميع بني إسرائيل بضمير الخطاب على طريق التغليب لأن المخاطبين حين نزول القراءات هم المقصودون من هذه الموعظة أو على طريق تنزيل الخلف منزلة السلف، كما تقدم لأن الداعي للإظهار عند الانتقال من الاستطراد إلى بقية المقصود في الآية السابقة قد أخذ ما يقتضيه فماد أسلوب الخطاب إلى ما كان عليه .

والقول في «لا تسفكون» كالقول في «لا تعبدون إلا الله» والسفك الصب وإضافة الدماء إلى ضمير فاعل تسفكون اقتضت أن مفعول تسفكون هو دماء السافكين وليس المراد النهي عن أن يسفك الإنسان دم نفسه أو يخرج نفسه من داره لأن مثل هذا مما يزع المرء عنه وازعه الطبيعي فليس من شأن الشريعة الاهتمام بالنهي عنه . وإنما المراد أن لا يسفك أحد دم غيره ولا يخرج غيره من داره على حد قوله تعالى « فإذا دخلتم بيوتا فسلموا على أنفسكم » أي فليسلم بعضكم على بعض . فوجه إضافة الدماء إلى ضمير السافكين أن هذه الأحكام المتعلقة بالأمة أو القبيلة يكون مدلول الضمائر فيها مجموع الناس، فإذا تعلقت أحكام بتلك الضمائر من إسناد أو بمفعولية أو إضافة أرجع كل إلى ما يناسبه على طريقة التوزيع وهذا كثير في استعمال القرآن ونكته الإشارة إلى أن المغايرة في حقوق أفراد الأمة مغايرة صورية وأنها راجعة إلى شيء واحد وهو الصلحة الجامعة أو الفسدة الجامعة، ومثله قوله تعالى « لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل » ومن هذا القبيل قول الحماسي الحارث بن وعله الذهلي :

قوى هم قتلوا أميم أخي فإذا رميت يصيبني سهمي
فلئن عفوت لأعفون جلا ولئن سطوت لأوهن عظمي

يريد أن سهمه إذا أصاب قومه فقد أضرَّ بنفسه وإلى هذا الوجه أشار ابن عطية وسماه اللف في القول . أي الإجمال المراد به التوزيع، وذهب صاحب الكشاف إلى أنه من تشبيه الغير بالنفس لشدة اتصال الغير بالنفس في الأصل أو الدين فإذا قتل المتصل به نسبا أو دينا

فكأنما قتل نفسه وهو قريب من الأول ومبناه على المجاز في الضمير المضاف إليه في قوله «دماءكم، وأنفسكم». وقيل إن المعنى لا تسفكون دماءكم بالتسبب في قتل الغير فيقتص منكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم بالجناية على الغير فتتنفوا من دياركم، وهذا مبني على المجاز التبعي في تسفكون وتخرجون بعلاقة التسبب .

وأشارت هذه الآية إلى وصيتين من الوصايا الإلهية الواقعة في العهد المعروف بالكلمات العشر المنزلة على موسى عليه السلام من قوله « لا تقتل ، لا تشته بيت قريبك » فإن النهي عن شهوة بيت القريب لقصده سد ذريعة السعي في اغتصابه منه بفحوى الخطاب .
وعليه إضافة ميثاق إلى ضمير المخاطبين مراعى فيها أنهم لما كانوا متدينين بشريعة التوراة فقد التزموا بجميع ما تحتمى عليه .

وقوله « ثم أقرتم وأنتم تشهدون » مرتب ترتيباً رتبياً أى أخذ عليكم العهد وأقرتموه أى علمتم به وشهدتم عليه فالضميران في «أقرتم وأنتم تشهدون» راجعان لما رجع له ضمير ميثاقكم وما بعده لتكون الضمائر على سنن واحد في النظم وجملة « وأنتم تشهدون » حالية أى لا تتكفرون إقراركم بذلك إذ قد تقلدتموه والتزمتم التدين به .

والعطف بـ ثم في قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم » للترتيب الرتبي أى وقع ذلك كله وأنتم هؤلاء تقتلون، والخطاب لليهود الحاضرين في وقت نزول القرآن بقرينة قوله « هؤلاء » لأن الإشارة لا تكون إلى غائب وذلك نحو قولهم ها أنا ذا وها أنتم أولاء، فليست زيادة اسم الإشارة إلا لتعيين مفاد الضمير وهذا استعمال عربى يختص غالباً بمقام التعجب من حال المخاطب وذلك لأن أصل الإخبار أن يكون بين المخبر والمخبر عنه تحالف في المفهوم واتحاد في الصدق في الخارج وهو المعروف عند المناطقة بحمل الاشتقاق نحو أنت صادق . ولذلك لزم اختلاف المسند والمسند إليه بالجود والاشتقاق غالباً أو الاتحاد في الاشتقاق ولا تجدهما جامدين إلا بتأويل .

ثم إن العرب قد تقصد من الإخبار معنى مصادفة التكلم الشيء عين شيء يبحث عنه في نفسه نحو « أنت أبا جهل » قاله له ابن مسعود يوم بدر إذ وجده مشغولاً بالجراح صريحا ومصادفة المخاطب ذلك في اعتقاد التكلم نحو « قال أنا يوسف وهذا أخى » فإذا أرادوا ذلك توسعوا في طريقة الإخبار فمن أجل ذلك صح أن يقال « أنا ذلك » إذا كانت الإشارة

إلى متقرر في ذهن السامع وهو لا يعلم أنه عين المسند إليه كقول خفاف بن ندبة :
* تَأَمَّلْ خُفَّافًا إِنِّي أَنَا ذَلِكَ ^(١) * *

وقول طريف العنبري :

* فتوسموني إنني أنا ذالك ^(٢) * *

وأوسع منه عندهم نحو قول أبي النجم :

* أنا أبو النجم وشعري شعري * *

ثم إذا أرادوا العناية بتحقيق هذا الاتحاد جاءوا « بها التنييه » فقالوا ها أنا ذا
يقوله المتكلم لمن قد يشك أنه هو نحو قول الشاعر :

* إن الفتى من يقول ها أنا ذا ^(٣) * *

فإذا كان السبب الذي صحح الأخبار معلوما اقتصر التكلم على ذلك وإلا أتبع مثل ذلك
التركيب بجملة تدل على الحال التي اقتضت ذلك الإخبار ولهم في ذلك مراتب: الأولى ثم أنتم
هؤلاء تقتلون، الثانية، ها أنتم أولاء تحبونهم. ومنه « ها أنا ذا لديكا » قاله أمية بن أبي
الصلت. الثالثة ها أنتم هؤلاء جادتم عنهم في الحياة الدنيا . ويستفاد معنى التعجب في أكثر
مواقفه من القرينة كما تقول لمن وجدته حاضرا وكنت لا تترقب حضوره ها أنت ذا، أو من
الجملة المذكورة بعده إذا كان مفادها عجيبا كما رأيت في الأمثلة .

والأظهر أن يكون الضمير واسم الإشارة مبتدأ وخبرا والجملة بعدها حالا وقيل هي
مستأنفة لبيان منشأ التعجب وقيل الجملة هي الخبر واسم الإشارة منادى معترض ومنعه
سيبويه وقيل اسم الإشارة منصوب على الاختصاص وهذا ضعيف . وعلى الخلاف في موقع
الجملة اختلف فيما لو أتى بعدها أنت ذا ونحوه بمفرد فقيل يكون منصوبا على الحال وقيل
مرفوعا على الخبر ولم يسمع من العرب إلا مثال أنشده النحاة وهو قوله :

* أبا حَكَمَ ها أنتَ نَجْمٌ مُجَالِدٌ * *

ولأجل ذلك جاء ابن مالك في خطبة التسهيل بقوله وها أنا ساع فيما اتدبت إليه وجاء

(١) قبله « أقول له والرمح يأطر منته » . (٢) تمامه « شاكي سلاحى فى الحوادث معلم » .

(٣) تمامه « ليس الفتى من يقول كان أبى » .

ابن هشام في خطبة المعنى بقوله وها أنا مبيح بما أسرته واختلف النحاة أيضا في أن وقوع الضمير بعد ما التنبيه هل يتعين أن يعقبه اسم الإشارة فقال في التسهيل هو غالب لا لازم وقال ابن هشام هو لازم صرح به في حواشي التسهيل بنقل الدماميني في الحواشي المصرية في الخطبة وفي الهاء المفردة . وقال الرضى إن دخول ما التنبيه في الحقيقة إنما هو على اسم الإشارة على ما هو المعروف في قولهم هذا وإنما يفصل بينها وبين اسم الإشارة بفصل فنه الضمير المرفوع المنفصل كما رأيت ومنه القسم نحو قول الشاعر من شواهد الرضى :

تَمَلَّيْنِ هَا لِعَمْرٍ اللهُ ذَا قَسْمَا فاقدر بذرعك فانظر أين تنسلك
وشد بغير ذلك نحو قول النابغة :

ها إن تَأَعَّذَرَةَ إن لا تكبن نعت فإن صاحبها قد تاه في البلد

وقوله « تقتلون » حال أو خبر وعبر بالمضارع لقصد التلافة على التجدد وأن ذلك من شأنكم وكذلك قوله « تخرجون فريقا منكم » .

وجعل في الكشاف المقصود بالخطابات كلها في هذه الآية مرادا به أسلاف الحاضرين وجعل قوله « ثم أنتم هؤلاء تقتلون » مع إشعاره بمغايرة المشار إليهم للذين وجه إليهم الخطاب مرادا منه مغايرة تنزيلية لتغير صفات المخاطب الواحد وذلك تكلف ساقه إليه محبة جعل الخطابات في هذه الآية موافقة للخطابات التي في الآي قبلها وقد علمت أنه غير لازم وأن المغايرة مقصودة هنا وقد استقامت فلا داعي إلى التكلف .

وقد أشارت هذه الآية إلى ما حدث بين اليهود من التخاذل وإهمال ما أمرتهم به شريعتهم^(١) والأظهر أن المقصود يهود قريظة والنضير وقَيْنُقَاعَ . وأراد من ذلك بخاصة ما حدث بينهم في حروب بُعَاثِ القائمة بين الأوس والخزرج وذلك أنه لما تَقَاتَلَ الأوسُ

(١) ابتداء التخاذل بين اليهود بعد وفاة سليمان وبيعة ابنه رجعم ملكا على إسرائيل لأُشْرَقَ عليه عصا الطاعة غلام أبيه المسمى يربعام وتجزب الأسباط عدا سبطي يهوذا وبنيامين مع يربعام وقد هم رجعم أن يقاتل من خرج عنه فنهاه النبيء شمعيًا وبذلك كفر رجعم عن القتال ورضى بمن بقى معه (إصحاح ١٢ ملوك أول) ولما مات رجعم وولى ابنه « أيا » جمع جيشا لقتال يربعام عبد جده وصارت بينهم مقاتلات كثيرة في جبل (افرايم) قيل إن القتلى من الفريقين بلغت خمسمائة ألف (إصحاح ١٣ الأيام الثاني) ثم نشأت بينهم حروب سنة (٤٠) للمسيح .

والخزرجُ اعتزل اليهودَ الفريقينَ زمنا طويلا والأوسُ مغلوبون في سائر أيام القتال فدبر الأوس أن يخرجوا يسمعون لمخالفة قريظة والنضير فلما علم الخزرج تواعدوا اليهود إن فعلوا ذلك فقالوا لهم إنا لا نحالف الأوس ولا نحالفكم فطلب الخزرجُ على اليهود رهائنَ أربعين غلاماً من غلمان قريظة والنضير فسلموهم لهم . ثم إن عمرو بن النعمان البياضى الخزرجى أطمع قومه أن يتحولوا لقريظة والنضير لحسن أرضهم ونخلهم وأرسل إلى قريظة والنضير يقول لهم إما أن تخلوا لنا دياركم وإما أن تقتل الرهائن نخشى القوم على رهائهم واستشاروا كعب ابن أسيد القرظى فقال لهم « يا قوم امنعوا دياركم وخلوه يقتل الغلمان فاهى إلا ليلة يصيب أحدكم فيها امرأته حتى يولد له مثلُ أحدكم » فلما أجابت قريظة والنضير عمرا بأنهم يمنعون ديارهم عدا عمرو على الغلمان فقتلهم فلذلك تحالفت قريظة والنضير مع الأوس فسمى الخزرج في مخالفة بنى قينقاع من اليهود وبذلك نشأ قتال بين فرق اليهود وكان بينهم يوم بعث قبل الهجرة بخمس سنين فكانت اليهود تتقاتل وتجلى المغلوبين من ديارهم وتأسرهم، ثم لما ارتفعت الحرب جمعوا مالا وهدوا به أسرى اليهود الواقمين في أسر أحلاف أحد الفريقين من الأوس أو الخزرج. فعيرت العربُ اليهودَ بذلك وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم بأموالكم فقالوا قد حرم علينا قتالهم ولكننا نستحي أن نخذل حلفاءنا وقد أمرنا أن نقدى الأسرى فذلك قوله تعالى « وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم » .

﴿ وَإِنْ يَأْتِوكُمْ أُسْرَىٰ تَفَادَوْهُمْ وَهُوَ حَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجَهُمْ أَفْتَوْا مِنْهُمْ بَعْضُ الْكُتَّابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يَخَفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴾ 86

الواو في قوله « وإن يأتوكم أسارى » يجوز أن تكون للعطف فهو عطف على قوله « تقتلون أنفسكم وتخرجون » فهو من جملة ما وقع التوبيخ عليه مما نكث فيه العهد وهو

وإن لم يتقدم في ذكر ما أخذ عليهم العهد ما يدل عليه إلا أنه لما رجع إلى إخراج الناس من ديارهم كان في جملة التهيات . ولك أن تجعل الواو للحال من قوله « وتخرجون فريقاً » أى تخرجونهم والحال إن أسرتموهم تفدونهم . وكيفما قدرت فقوله « وهو محرم عليكم إخراجهم » جملة حالية من قوله « يأتوكم » إما حال من معطوف وإما حال من حال إذ ليس فداء الأسير بدموم لذاته ولكن ذمه باعتبار ما قارنه من سبب الفداء فحل التوبيخ هو مجموع المفاداة مع كون الإخراج محرماً وبعد أن قتلوهم وأخرجوهم ، فجملة « وهو محرم عليكم إخراجهم » حالية من ضمير « تفادوهم » . وصُدرت بضمير الشأن للاهتمام بها وإظهار أن هذا التحريم أمر مقرر مشهور لديهم وليس معطوفة على قوله « وتخرجون فريقاً منكم » وما بينهما اعتراض لقلّة جدواه إذ قد تحقق ذلك بقوله « ولا تخرجون أنفسكم » .

وفي قوله « وهو محرم عليكم إخراجهم » تشنيع وتبليد لهم إذ توهموا القربة فيما هو من آثار المعصية أى كيف ترتكبون الجناية وتزعمون أنكم تتقربون بالفداء وإتاما الفداء المشروع هو فداء الأسرى من أيدي الأعداء لا من أيديكم فهلا تركتم موجب الفداء ؟ وعندى أن في الآية دلالة على ترجيح قول إمام الحرمين في أن الخارج من المغصوب ليس آتياً بواجب ولا بحرام ولكنه انتقطع عنه تكليف النهى وأن القربة لا تكون قربة إلا إذا كانت غير ناشئة عن معصية .

والأسارى بضم الهمزة جمع أسير حمله على كسلان كما حملوا كسلان على أسير فقالوا كسلَى هذا من ذهب سيبويه لأن قياس جمعه أسرى كقتلى . وقيل هو جمع نادر وليس مبني على حمل ، كما قالوا قدامى جمع قديم . وقيل هو جمع جمع فالأسير يجمع على أسرى ثم يجمع أسرى على أسارى وهو أظهر . والأسير فَعِيل بمعنى مفعول من أسره إذا أوثقه وهو فعل مشتق من الاسم الجامد فإن الإسار هو السير من الجلد الذى يوثق به المسجون والوثوق وكانوا يوثقون المغلوبين في الحرب بسيور من الجلد ، قال النابغة :

لم يبقَ غيرُ طريدٍ غيرِ مُنْفَلتٍ أو موثِقٍ في جبالِ القدِّ مسلوبٍ
وقرأ الجمهور أسارى ، وقرأ حمزة أنسرى .

وقرأ نافع والكسائى وعاصم ويعقوب « تفادوهم » بصيغة المفاعلة المستعملة في المبالغة

في الفداء أى تقدهم فداء حريصا ، فاستعمال فادى هنا مسلوب المفاضلة مثل عافاه الله وقول امرئ القيس :

فمادى عداء بين ثور ونمجة دراكا فلم ينضح بماء فينسل

وقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو وحمة وأبو جعفر وخلف «تقدهم» بفتح الفوقية وإسكان الفاء دون ألف بعد الفاء، والمحرم الممنوع ومادة حرم في كلام العرب للمنع ، والحرام الممنوع منعاً شديداً أو الممنوع منعا من قبل الدين ، ولذلك قالوا الأشهر الحرم وشهر الحرم .

وقوله «أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض» استفهام إنكارى توبيخى أى كيف تمدمتم مخالفة التوراة في قتال إخوانكم واتبعتموها في فداء أسراهم، وسعى الإتياع والإعراض إيماناً وكفراً على طريقة الاستعارة لتشويه المشبه والإيذار بأن تعدد المخالفة للكتاب قد تفشى بصاحبها إلى الكفر به ، وإنما وقع «تؤمنون» في حيز الإنكار تنبيهاً على أن الجمع بين الأمرين عجيب وهو مؤذن بأنهم كادوا أن يجحدوا بتحريم إخراجهم أو لعلهم جحدوا ذلك وجحد ما هو قطعى من الدين مروق من الدين . والفاء عاطفة على تقتلون أنفسكم، وما عطف عليه، عطفت الاستفهام أو عطفت مقدرا دل عليه الاستفهام وسيأتى تحقيق ذلك قريباً عند قوله أفكلما جاءكم رسول . والفاء في قوله، فما جزاء من يفعل ذلك منكم» فصيحة عاطفة على محذوف دل عليه الاستفهام الإنكارى أو عاطفة على نفس الاستفهام لما فيه من التوبيخ . وقال عبد الحكيم إن الجملة معترضة والاعتراض بالفاء وهذا بعيد معنى ولفظاً ، أما الأول فلأن الاعتراض في آخر الكلام المعبر عنه بالتذييل لا يكون إلا مفيداً لحاصل ماتقدم وغير مفيد حكماً جديداً وأما الثانى فلأن اقتران الجملة المعترضة بحرف غير الواو غير معروف في كلامهم .

والخزى بالكسر ذل في النفس طارىء عليها فجأة لإهانة لحقتها أو معرفة صدرت منها أوحيلة وغلبة تمشت عليها وهو اسم لما يحصل من ذلك وفعله من باب سمع فصدره بفتح الخاء، والمراد بالخزى ما لحق اليهود بعد تلك الحروب من الذلة بإجلاء النصير عن ديارهم وقتل قريظة وفتح خيبر وما قدر لهم من الذل بين الأمم .

وقرأ الجمهور يُردون ويعملون بياء الغيبة، وقرأ عاصم في رواية عنه تردون بقاء الخطاب نظراً إلى معنى من وإلى قوله منكم، وقرأ نافع وابن كثير ويعقوب يعملون بياء الغيبة وقرأه الجمهور بقاء الخطاب .

وقد دلت هذه الآية على أن الله يعاقب الحائدين عن الطريق بعقوبات في الدنيا وعقوبات في الآخرة . وقد وقع اسم الإشارة وهو قوله « أولئك الذين اشتروا » موقع نظيره في قوله « أولئك على هدى من ربهم » .

والقول في « اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة » كالقول في « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى » . والقول في « فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون » قريب من القول في « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » . وموقع الفاء في قوله « فلا يخفف عنهم العذاب » هو الترتب لأن المجرم بمثل هذا الجرم العظيم يناسبه العذاب العظيم ولا يجد نصيراً يدفع عنه أو يخفف .

﴿ وَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَفَقِينَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِّقُوا كَذِبُكُمْ وَفَرِّقًا تَقْتُلُونَ ﴾ 87

انتقال من الإنحاء على بنى إسرائيل في فعالهم مع الرسول موسى عليه السلام بما قابله به من العصيان والتبرم والتعلل في قبول الشريعة وبما خالفوا من أحكام التوراة بعد موته إلى قرب مجيء الإسلام إلى الإنحاء عليهم بسوء مقابلتهم للرسول الذين أتوا بعد موسى مثل يوشع وإلياس وأرميا وداوود مؤيدين لشريعته ومفسرين وبعثين للأمة على تجديد العمل بالشريعة مع تعدد هؤلاء الرسل واختلاف مشاربهم في الدعوة لذلك المقصد من لين وشدة ، ومن رغبة ورهبة ، ثم جاء عيسى مؤيداً وناسخاً ومبشراً فكانت مقابلتهم لأولئك كلهم بالإعراض والاستكبار وسوء الصنيع وتلك أماراة على أنهم إنما يعرضون عن الحق لأجل مخالفة الحق أهواءهم وإلا فكيف لم يجدوا في خلال هاته العصور ومن بين تلك المشارب ما يوافق الحق ويتمحض للنصح . وإن قوماً هذا دأبهم يرثه الخلف عن السلف لجديرون

زيادة التوبيخ ليكون هذا حجة عليهم في أن تكذيبهم للدعوة المحمدية مكابرة وحسد حتى تنقطع حججهم إذ لو كانت معاندتهم للإسلام هي أولى فعلاتهم لأوهوا الناس أنهم ما أعرضوا إلا لِمَا تبين لهم من بطلان فكان هذا مرتبطاً بقوله «وَأَمَنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا» ومقدمة للإلحاح عليهم في مقابلتهم للدعوة المحمدية الآتي ذكرها في قوله تعالى « وَقَالُوا قلوبنا غُلْفٌ » .

فقوله تعالى « ولقد آتينا موسى الكتاب » تمهيد للمعطوف وهو قوله « وقفينا من بعده بالرسول » الذي هو المبني عليه التعجب في قوله « أفكلما جاءكم رسول » فقوله « ولقد آتينا موسى الكتاب » تمهيد للتمهيد وإلا فهو قد عُلم من الآيات السابقة فلا مقتضى للإعلام به استقلالاً هنا ولكنه ذكر ليبين عليه ما بعده فكأنه تحصيل لما تقدم أي ولقد كان ما كان مما تقدم وهو إتياء موسى الكتاب وقفينا أيضاً بعده بالرسول فهو كالملاوة أو كقول القائل هذا وقد كان كذا .

وقفي مضاعف قفا تقول قفوت فلانا إذا جئت في إثره لأنك حينئذ كأنك تقصد جهة قفاه فهو من الأفعال المشتقة من الجوامد مثل جبهه . فصار المضاعف قفاه بفلان تقيية وذلك أنك جعلته مأموراً بأن يقفو بجمل منك لا من تلقاء نفسه أي جعلته يقفوه غيره ولكون المفعول واحداً جماعاً المفعول الثاني عند التضعيف متعلقاً بالفعل بباء التعدية لثلاث يتبس التابع بالتبوع فقالوا قفني زيدا بمعرو عوض أن يقولوا قفني زيدا عمراً .

فمعنى قفينا من بعده بالرسول أرسلنا رسلاً وقد حذف مفعول قفينا للعلم به وهو ضمير موسى . وقوله « من بعده » أي من بعد ذهابه أي موته، وفيه إيحاء إلى التسجيل على اليهود بأن مجيء الرسل بعد موسى ليس ببدع . والجمع في الرسل للعدد والتعريف للجنس وهو مراد به التكثير قاله صاحب الكشاف أي لأن شأن لفظ الجنس المرفوع إذا لم يكن عهد أن يدل على الاستغراق فلما كان الاستغراق هنا متعذراً دل على التكثير مجازاً لمشابهة الكثير بجميع أفراد الجنس كقولك لم يبق أحد في البلد لم يشهد الهلال إذا شهد جماعات كثيرة وهو قريب من معنى الاستغراق العرفي^(١) .

وسمى أنبياء بني إسرائيل الذين من بعد موسى رسلاً مع أنهم لم يأتوا بشرع جديد اعتباراً

(١) لأن الاستغراق العرفي منظور فيه إلى استغراق جميع الأفراد في مكان أو زمان تزيلاً لهم منزلة

الكل . وهذا جعل بمعنى الكثرة لا غير .

بأن الله لما أمرهم بإقامة التوراة وتفسيرها والتفريع منها فقد جعل لهم تصرفاً شرعياً وبذلك كانوا زائدين على مطلق النبوة التي لا تملق لها بالتشريع لا تأصيلاً ولا تقريباً. وقال الباقلاني فيما نقله عنه الفخر: لا بد أن يكون هؤلاء الرسل جاءوا بشرع جديد ولو مع المحافظة على الشرع الأول أو تجديد ما اندرس منه وهو قريب مما قلناه قال تعالى « وإن إلياس لمن المرسلين » وقال « وإن يونس لمن المرسلين » وما كان عيسى عليه السلام إلا مثلهم في أنه ما أتى بأحكام جديدة إلا شيئاً قليلاً وخص عيسى بالذكور من بين سائر الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى زيادة في التنكيل على اليهود لأنهم يكفرون به ويكذبونه ولذلك أيضاً خصه بقوله « وأيدناه بروح القدس » ولأن من جاء بعد موسى من الرسل لم يخبروا أن جبريل جاءهم بوحي وعيسى كان أوسع منهم في الرسالة .

وعيسى اسم معرب من يشوع أو يسوع وهو اسم عيسى ابن مريم قلبوه في تعريبه قلباً مكانياً ليجرى على وزن خفيف كراهية اجتماع ثقل المعجمة وثقل ترتيب حروف الكلمة فإن حرفي علة في الكلمة وشينا وانحتم بحرف حلق لا يجرى هذا التنظيم على طبيعة ترتيب الحروف مع التنفس عند النطق بها فقد مواءم العين لأنها حلقية فهي مبدأ النطق ثم حركوا حروفه بحركات متناسبة وجعلوا شينه المعجمة الثقيلة سينا مهملة فله فصاحة العربية . ومعنى يشوع بالعبرانية السيد أو المبارك . ومريم هي أم عيسى وهذا اسمها بالعبرانية نقل للعربية على حاله لحقيقته ولا معنى لمريم في العربية غير العلمية إلا أن العرب المنتصرة عاملوه معاملة الصفة في معنى المرأة المتباعدة عن مشاهدة النساء لأن هاته الصفة اشتهرت بها مريم إذ هي أول امرأة عبرانية خدمت بيت المقدس فلذلك يقولون امرأة مريم أي معرصة عن صفات النساء كما يقولون رجل حاتم بمعنى جواد وذلك معلوم منهم في الأعلام المشتهرة بالأوصاف ولذلك قال رؤبة :

* قلت لزيد لم تره مريمه (١) *

فليس هو مشتقاً من رام يريم كما قد يتوهم. وينبغي أن يكون وزنها فاعيل بفتح الفاء وإن كان نادراً (٢).

(١) قال في الكشف وزن مريم عند النحويين مفعول لأن فاعيل بفتح الفاء لم يثبت أي وثبت فاعيل بكسر الفاء نحو عثير للعبارة، لكن الحق أن وزن فاعيل ثبت قليلاً منه صهيح اسم مكان أعني فيختص بالاسماء الجوامد . (٢) الزير بكسر الزاي هو الرجل الذي يعيل لمحادثة النساء ومجالستهن وناؤه منقلبة عن الواو ووزنه فعل بكسر الفاء من زار يزور . وقوله مريمه، أي المرأة التي ترغب في محادثته وهذا البيت من قصيدة مدح بها أبا جعفر المنصور .

وعيسى عليه السلام هو ابن مريم كونه الله في بطنها بدون مس رجل، وأمه مريم ابنة عمران من سبط يهوذا .

ولد عيسى في مدة سلطنة أغسطس ملك رومية وفي مدة حكم هيروُدس على القدس من جهة سلطان الرومان وذلك في سنة ٤٣٠ عشرين وستمائة قبل الهجرة المحمدية ، وكانت ولادته بقرية تعرف ببית لحم اليهودية ، ولما بلغ ثلاثين سنة بعث رسولا إلى بنى إسرائيل وبقي في الدنيا إلى أن بلغ سنه ثلاثا وثلاثين سنة .

وأما مريم أمه فهي مريم ابنة عمران بن ماثان من سبط يهوذا ولدت عيسى وهي ابنة ثلاث عشرة سنة فتكون ولادتها في سنة ثلاث عشرة قبل ميلاد عيسى وتوفيت بعد أن شاخت ولا تعرف سنة وفاتها ، وكان أبوها مات قبل ولادتها فكفلها زكرياء من بنى آيبا وهو زوج اليصابات خالة مريم وكان كاهنا من أهباء اليهود كما سيأتى في سورة آل عمران . واليبنات صفة لمحذوف أى الآيات والمعجزات الواضحات ، وأيدناه قويناه وشددنا عضده ونصرناه وهو مشتق من اسم جامد وهو اليد فأيد بمعنى جعله زايد واليد مجاز في القوة والقدرة فوزن أيد أفعال ، ولك أن تجعله مشتقا من الأيد وهو القوة فوزنه فعل .

والتأييد التقوية والإقذار على العمل النفسى وهو مشتق من الأيد وهو القوة قال تعالى « واذكر عبدنا داود ذا الأيد » والأيد مشتق من اليد لأنها آلة القدرة والأحسن أن يكون مشتقا من اليد أى جعله زايد أى قوة ، والمراد هنا قوة معنوية وهى قوة الرسالة وقوة الصبر على أذى قومه وسيأتى في الأنفال قوله « هو الذى أيدك بنصره » .

والروح جوهر نورانى لطيف أى غير مدرك بالحواس فيطلق على النفس الإنسانى الذى به حياة الإنس ، ولا يطلق على ما به حياة العجماءات إلا لفظ نفس ، قال تعالى « ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربى » ويطلق على قوة من لدن الله تعالى يكون بها عمل عجيب ومنه قوله « فنفتحنا فيها من روحنا » ، ويطلق على جبريل كما في قوله « نزل به الروح الأمين على قلبك لتكون من المنذرين » وهو المراد في قوله تعالى « نزل الملائكة والروح فيها » وقوله « يوم يقوم الروح والملائكة » والقدس بضمين وبضم فسكون مصدر أو اسم مصدر بمعنى النزاهة والطهارة. والقدس المطهر وتقدم في قوله تعالى « ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك » .

وروح القدس روح مضاف إلى الزاخرة فيجوز أن يكون المراد به الروح الذي نفخ الله في بطن مريم فتكون منه عيسى وإنما كان ذلك تأييداً له لأن تكوينه في ذلك الروح اللدني المطهر هو الذي هيأه لأن يأتي بالمعجزات العظيمة، ويجوز أن يكون المراد به جبريل والتأييد به ظاهر لأنه الذي يأتيه بالوحي وينطق على لسانه في المهد وحين الدعوة إلى الدين وهذا الإطلاق أظهر هنا ، وفي الحديث الصحيح « أن روح القدس نث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستوفى أجلها » . وعلى كلا الوجهين فإضافة روح إلى القدس إما من إضافة ما حقه أن يكون موصوفاً إلى ما حقه أن تستحق منه الصفة ولكن اعتبر طريق الإضافة إلى ما منه اشتقاق الصفة لأن الإضافة أدل على الاختصاص بالجنس المضاف إليه لاقتضاء الإضافة ملازمة المضاف بالمضاف إليه وتلك الملازمة هنا تؤول إلى التوصيف وإلى هذا قال التفرياني في شرح الكشاف وأنكر أن يكون المضاف إليه في مثله صفة حقيقة حتى يكون من الوصف بالمصدر .

وقوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول » هو المقصود من الكلام السابق ، وما قبله من قوله ولقد آتيناكم بهداهة كما تقدم ، فالفاء للسببية والاستفهام للتمجيب من طغيانهم ومقابلتهم جميع الرسل في جميع الأزمان بمقابلة واحدة ساوى فيها الخلف السلف مما دل على أن ذلك سجية في الجميع .

وتقديم همزة الاستفهام على حرف العطف المفيد للتشريك في الحكم استعمال متبع في كلام العرب وظاهره غريب لأنه يقتضى أن يكون الاستفهام متسلطاً على العاطف والمعطوف وتسلط الاستفهام على حرف العطف غريب فلذلك صرفه علماء النحو عن ظاهره ولهم في ذلك طريقتان : إحداهما طريقة الجمهور قالوا همزة الاستفهام مقدمة من تأخير وقد كان موقعها بعد حرف العطف فقدمت عليه لاستحقاق الاستفهام التصدير في جملته ، وإنما خصوا التقديم بالهمزة دون غيرها من كلمات الاستفهام لأن الهمزة متأصلة في الاستفهام إذ هي الحرف الموضوع للاستفهام الأكثر استعمالاً فيه ، وأما غيرها فكلمات أشربت معنى الاستفهام منها ما هو اسم مثل (أين) ، ومنها حرف تحقيق وهو (هل) فإنه بمعنى قد فلما كثر دخول همزة الاستفهام عليه حذفوا الهمزة لكثرة الاستعمال فأصل هل فعلت أهل فعلت فالتقدير فأكلما جاءكم رسول فقلب ، وقيل أفكلما جاءكم رسول فعلى هذه الطريقة يكون الاستفهام

معطوفاً وتكون الجملة معطوفة على التي قبلها أو معطوفة على محذوف بحسب ما يسمح به المقام . الطريقة الثانية طريقة صاحب الكشاف وفي معنى اللبيب أن الزمخشري أول القائلين بها وادعى الدماميني أن الزمخشري مسبوق في هذا ولم يعين من سبقه فإنه قد جوز طريقة الجمهور وجوز أن تكون همزة الاستفهام هي مبدأ الجملة وأن المستفهم عنه محذوف دل عليه ما عطف عليه بحرف العطف والتقدير في مثله أنكذبونهم فكما جاءكم رسول إلخ . وعلى هذه الطريقة تكون الجملة استفهامية مستأنفة محذوفاً بقيتها ثم عطف عليها ما عطف ، ولا أثر لهذا إلا في اختلاف الاعتبار والتقدير فأما معنى الكلام فلا يتغير على كلا الاعتبارين لأن العطف والاستفهام كليهما متوجهان إلى الجملة الواقعة بعدهما . والظاهر من كلام صاحب الكشاف في هذه الآية وفي قوله تعالى في سورة آل عمران « أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها » أن الطريقتين جائزتان في جميع مواقع الاستفهام مع حرف العطف وهو الحق وأما عدم تعرضه لذلك عند آيات « أفطمعون أن يؤمنوا لكم . أفلا تعقلون . أفؤمنون ببعض الكتاب » فيما مضى من هذه السورة فذلك ذهول منه وقد تداركه هنا . وعندى جواز طريقة ثالثة وهي أن يكون الاستفهام عن العطف والمعنى أتريدون على مخالفتكم استكباركم كلما جاءكم رسول إلخ وهذا متأت في حروف التثريك الثلاثة كما تقدم من أمثلة الواو والفاء وكقوله تعالى « أثم إذا ما وقع آمنتم به » في سورة يونس وقول النابغة :

أثم تَعَدَّرَانِ إِلَىٰ مِنْهَا فَإِنِّي قَدْ سَمِعْتُ وَقَدْ رَأَيْتُ

وقد استقرت هذا الاستعمال فوجدت مواقفه خاصة بالاستفهام غير الحقيقي كما رأيت من الأمثلة . ومعنى الفاء هنا تسبب الاستفهام التمجيبى الإنكارى على ما تقرر عندهم من تقفية موسى بالرسول أى قفينا موسى بالرسول فمن عجيب أمركم أن كل رسول جاءكم استكبرتم وجوز صاحب الكشاف كون العطف على مقدر أى آتينا موسى الكتاب إلخ ففعلتم ثم وبخهم بقوله أفكلاً ، فالهمزة للتوبيخ والفاء حينئذ عاطفة مقدرها معطوفاً على المقدر المؤهل للتوبيخ ، وهو وجه بعيد ، ومرمى الوجهين إلى أن جملة آتينا موسى الكتاب إلخ غير مراد منها الإخبار بدلولها . وانتصب كلا بالنيابة عن الظرف لأنه أضيف إلى ما الظرفية المصدرية والعامل فيه قوله « استكبرتم » ، وقدم الظرف ليكون موالياً للاستفهام المراد منه التمجيب ليظهر أن عمل العجب هو استمرار ذلك منهم الدال على أنه سجيبة لهم وليس ذلك لعارض عرض في

بعض الرسل وفي بعض الأزمنة، والتقدير أفاستكبرتم كلما جاءكم رسول فقدم الظرف للاهتمام لأنه محل العجب، وقد دل العموم الذي في كلما على شمول التكذيب أو القتل لجميع الرسل المرسلين إليهم لأن عموم الأزمان يستلزم عموم الأفراد المظروفة فيها .

و« تهوى » مضارع هوى بكسر الواو إذا أحب والمراد به ما تميل إليه أنفسهم من الانحلاع عن القيود الشرعية والانغماس في أنواع اللذات والتصميم على العقائد الضالة . والاستكبار الاتصاف بالكبر وهو هنا الترفع عن اتباع الرسل وإعجاب المتكبرين بأنفسهم واعتقاد أنهم أعلى من أن يطيعوا الرسل ويكونوا أتباعاً لهم ، فالسين والتاء في استكبرتم البالغة كما تقدم في قوله تعالى « إلا إبليس أبى واستكبر » وقوله « فريقياً كذبتهم وفريقياً تقتلون » مسبب عن الاستكبار فالفاء للسببية فإنهم لما استكبروا بلغ بهم العصيان إلى حد أن كذبوا فريقياً أى صرحوا بتكذيبهم أو عاملوهم معاملة الكاذب وقتلوا فريقياً وهذا كقوله تعالى عن أهل مدين « قالوا يا شعيب ما نفقه كثيراً مما تقول وإنا لنراك فينا ضعيفاً ولولا رهطك لرجمناك » وتقديم المفعول هنا ما فيه من الدلالة على التفصيل فناسب أن يقدم ليدل على ذلك كما في قوله تعالى « فريقياً هدى وفريقياً حق عليهم الضلالة » . وهذا استعمال عربى كثير في لفظ فريق وما في معناه نحو طائفة إذا وقع معمولاً لفعل في مقام التقسيم نحو « يفشى طائفة منكم وطائفة قدأهتتهم أنفسهم » .

والتفصيل راجع إلى ما في قوله « رسول » من الإجمال لأن كلما جاءكم رسول أفاد عموم الرسول وشمل هذا موسى عليه السلام فإنهم وإن لم يكذبوه بصريح اللفظ لكنهم عاملوه معاملة المكذبين به إذ شكوا غير مرة فيما يخبرهم عن الله تعالى وأساءوا الظن به مرارا في أوامره الاجتهادية وحملوه على قصد التفرير بهم والسعى لإهلاكهم كما قالوا حين بلغوا البحر الأحمر . وحين أمرهم بالحضور لسماع كلام الله تعالى ، وحين أمرهم بدخول أريحا ، وغير ذلك وأما بقية الرسل فكذبوهم بصريح القول مثل عيسى وقتلوا بعض الرسل مثل أشعياء وزكرياء ويحيى ابنه . وأرمياء .

وجاء في تقتلون بالمضارع عوضاً عن الماضى لاستحضار الحالة الفظيعة وهى حالة قتلهم رسلهم كقوله « الله الذى أرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه » مع ما في صيغة تقتلون من مراعاة القواصل فاكتمل بذلك بلاغة المعنى وحسن النظم .

﴿ وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ ﴾ 88

لما عطف على قوله «استكبرتم»، أو على «كذبتم»، فيكون على الوجه الثاني تفسيراً للاستكبار أى يكون على تقدير عطفه على كذبتم من جملة تفصيل الاستكبار بأن أشير إلى أن استكبارهم أنواع تكذيب وتقتيل وإعراض . وعلى الوجهين ففيه التفات من الخطاب إلى الغيبة وإبعاد لهم عن مقام الحضور فهو من الالتفات الذى نكته أن ما أجرى على المخاطب من صفات النقص والفضاعة قد أوجب إبعاده عن البال وإعراض البال عنه فيشار إلى هذا الإبعاد بخطابه بخطاب البعد فهو كناية (١) .

وقد حسن الالتفات أنه مؤذن بانتقال الكلام إلى سوء مقابلتهم للدعوة المحمدية وهو غرض جديد فإنهم لما تحدث عنهم بما هو من شؤونهم مع أنبيائهم وجه الخطاب إليهم . ولما أريد الحديث عنهم في إعراضهم عن النبي صلى الله عليه وسلم صار الخطاب جارياً مع المؤمنين وأجرى على اليهود ضمير الغيبة . على أنه يحتمل أن قولهم قلوبنا غلف لم يصرحوا به علناً ويدل لذلك أن أسلوب الخطاب جرى على الغيبة من مبدأ هذه الآية إلى قوله تعالى « ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل » . والقلوب مستعملة في معنى الأذهان على طريقة كلام العرب في إطلاق القلب على العقل . والغلف بضم فسكون جمع أغلف وهو الشديد الغلاف مشتق من غلفه إذا جعل له غلافاً وهو الوعاء الحافظ للشيء والساتر له من وصول ما يكره له . وهذا كلام كانوا يقولونه للنبي صلى الله عليه وسلم حين يدعوهم للإسلام قصدوا به التهم وقطع طمعه في إسلامهم وهو كقول المشركين « قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب » . وفي الكلام توجيه لأن أصل الأغلف أن يكون محجوباً عما لا يلائمه فإن ذلك معنى الغلاف فهم يُخَيَّلُونَ أن قلوبهم مستورة عن الفهم ويريدون أنها محفوظة من فهم الضلالات ولذلك قال المفسرون إنه مؤذن بمعنى

(١) قلت نظير هذا الالتفات من الخطاب إلى الغيبة بعد إجراء صفات نقص قول الشاعر يذم من بخل

في قضاء مهم :

أبى لك كسب الجدرأى مقصر ونفس أضاقت الله بالخير باعها

إذا هي حنته على الخير مرّة عصاها وإن همت بشرّ أطاعها

(١ / ٣٧ - التحرير)

أنها لا تعنى ما تقول ولو كان حقا لوعته وهذان المعنيان اللذان تضمنهما لتوجيه بلاقيهما الرد بقوله تعالى « بل لعنهم الله بكفرهم » أى ليس عدم إيمانهم لقصور فى أفهامهم ولا لربوها عن قبول مثل ما دعوا إليه ولكن لأنهم كفروا فلعنهم الله بكفرهم وأبعدهم عن الخير وأسبابه .

وبهذا حصل المعنيان المرادان لهم من غير حاجة إلى فرض احتمال أن يكون غلف جمع غلاف لما فيه من التكافى فى حذف المضاف إليه حتى يقدر أنها أوعية للعلم والحق فلا يتسرب إليها الباطل .

وقوله « لعنهم الله بكفرهم » تسجيل عليهم ونضح لهم بأنهم صموا على الكفر والتمسك بدينهم من غير التفات لحجة النبى صلى الله عليه وسلم فلما صموا على ذلك عاقبهم الله باللعن والإبعاد عن الرحمة والخير فخرمهم التوفيق والتبصر فى دلائل صدق الرسول، فاللعنة حصلت لهم عقابا على التصميم على الكفر وعلى الإعراض عن الحق وفى ذلك رد لما أوهوه من أن قلوبهم خلقت بعيدة عن الفهم لأن الله خلقهم كسائر العقلاء مستطيعين لإدراك الحق لو توجهوا إليه بالنظر وترك الكابرة وهذا معتقد أهل الحق من المؤمنين عدا الجبرية .

وقوله « فقايلما ما يؤمنون » تفريع على « لعنهم » وقليلاً صفة لمحذوف دل عليه الفعل والتقدير فإيماناً قليلاً وما زائدة للمبالغة فى التقليل والضمير لمجموع بنى إسرائيل ويجوز أن يكون قليلاً صفة للزمان الذى يستلزمه الفعل أى فحيناً قليلاً يؤمنون . وقليل يجوز أن يكون باقياً على حقيقته مشاراً به إلى إيمانهم ببعض الكتاب أو إلى إيمانهم ببعض ما يدعو له النبى صلى الله عليه وسلم مما يوافق دينهم القديم كالتوحيد ونبوءة موسى أو إلى إيمان أفراد منهم فى بعض الأيام فإن إيمان أفراد قايمة منهم يستلزم صدور إيمان من مجموع بنى إسرائيل فى أزمنة قايمة أو حصول إيمانات قليلة . ويجوز أن يكون قايلاً هنا مستعملاً فى معنى العدم فإن القلة تستعمل فى العدم فى كلام العرب قال أبو كبير الهذلى :

قليلُ التشكى للمهم يصيبه كثيرُ الهوى شتى النوى والمسالك

أراد أنه لا يتشكى . وقال عون بن عبد الله بن عتبة بن مسعود فى أرض نصيبين « كثيرة المقارب قليلة الأقارب » أراد عديمة الأقارب ويقولون فلان قليل الحياء وذلك كله إما مجاز لأن التقليل شبه بالعدم وإما كناية وهو أظهر لأن الشيء إذا قل آل إلى الاضحلال

فكان الاندماج لازماً عرفياً للقلة ادعائياً فتكون ما مصدرية والوجهان أشار إليهما في الكشف باختصار واقتصر على الوجه الثاني منهما في تفسيره قوله تعالى « ءِإِلَهُ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَذَكَّرُونَ » في سورة النمل فقال « والمعنى نفى التذكير والقلة تستعمل في معنى النفي » وكان وجه ذلك أن التذكر من شأنه تحصيل العلم فلو تذكر المشركون المخاطبون بالآية لحصل لهم العلم بأن الله واحد لا شريك له كيف وخطابهم بقوله « ءِإِلَهُ مَعَ اللَّهِ » المقصود منه الإنكار بناءً على أنهم غير معتقدين ذلك .

﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا . فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴾ 89

معطوف على قوله « وقالوا فلو بنا غلف » لقصد الزيادة في الإنحاء عليهم بالتوبيخ فإنهم لو أعرضوا عن الدعوة المحمدية إعراضاً مجرداً عن الأدلة لكان في إعراضهم معذرة ما ولكنهم أعرضوا وكفروا بالكتاب الذي جاء مصدقاً لما معهم والذي كانوا من قبل يستفتحون به على الشركين . فقوله « من عند الله » متعلق بجاءهم وليس صفة لأنه ليس أمراً مشاهدتاً معلوماً حتى يوصف به . وقوله « مصدق لما معهم » وصف شأن لقصد زيادة التسجيل عليهم بالذمة في هذا الكفر والقول في تفسيره قد مضى عند قوله تعالى « وآمنوا بما أنزلت مصدقاً لما معكم » . والاستفتاح ظاهره طلب الفتح أي النصر قال تعالى « إن تستفتحوا فقد جاءكم الفتح » وقد فسروه بأن اليهود كانوا إذا قاتلوا المشركين أي من أهل المدينة استنصروا عليهم بسؤال الله أن يبعث إليهم الرسول الموعود به في التوراة . وجوز أن يكون يستفتحون بمعنى يفتحون أي يعلمون ويخبرون كما يقال فتح على القارئ أي علمه الآية التي ينساها فالسين والتاء مجرد للتأكيد مثل زيادتهما في استعصم واستصرخ واستعجب والمراد كانوا يخبرون المشركين بأن رسولا سيبعث فيؤيد المؤمنين ويماقب المشركين . وقوله « فلما جاءهم ما عرفوا » أي ما كانوا يستفتحون به أي لما جاء الكتاب الذي عرفوه كفروا به وقد عدل عن أن يقال فلما جاءهم الكتاب ليكون اللفظ أشمل فيشمل الكتاب والرسول الذي جاء به

فإنه لا يجيء كتاب إلا مع رسول . ووقع التعبير بما الموصولة دون من لأجل هذا الشمول ولأن الإبهام يناسبه الموصول الذي هو أعم فإن الحق أن ما تجيء لما هو أعم من العاقل .

والمراد بما عرفوا القرآن أى أنهم عرفوه بالصفة المتحققة فى الخارج وإن جهلوا انطباقها على القرآن لضلالهم لأن الظاهر أن بنى إسرائيل لم يكن أكثرهم يعتقد صدق القرآن وصدق الرسول وبعضهم كان يعتقد ذلك ولكنه يتناسى ويتغافل حسداً قال تعالى « حسداً من عند أنفسهم من بعد ما تبين لهم الحق » ويصير معنى الآية « ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم » وعرفوا أنه الذى كانوا يستفتحون به على المشركين .

وجملة « وكانوا من قبل يستفتحون » فى موضع الحال وفائدتها هنا استحضار حالتهم العجيبة وهى أنهم كذبوا بالكتاب والرسول فى حال رقبهم لحيثه وانتظار النصر به وهذا منتهى الخذلان والبهتان .

وقوله « فلما جاءهم ما عرفوا » بالفاء عطف على جملة « كانوا يستفتحون » . ولما الثانية تتنازع مع لما الأولى الجواب وهو قوله « كفروا به » فكان موقع جملة وكانوا إلخ بالنسبة إلى كون الكتاب مصدقاً موقع الحال لأن الاستنصار به أو التبشير به يناسب اعتقاد كونه « مصدقاً لما معهم » وموقعها بالنسبة إلى كون الكتاب والرسول معروفين لهم بالأمارات والدلائل موقع المنشأ من المتفرع عنه مع أن مفاد جملة « لما جاءهم كتاب من عند الله » إلخ وجملة « لما جاءهم ما عرفوا » إلخ واحد وإعادة لما فى الجملة الثانية دون أن يقول وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فجاءهم ما عرفوا إلخ قصد إظهار اتحاد مفاد الجملتين المفتحتين بهما وزيادة الربط بين المعنيين حيث انفصل بالجملة الحالية فحصل بذلك نظم عجيب وإيجاز بديع وطريقة تكرير العامل مع كون الممول واحداً طريقة عربية فصحة ، قال تعالى « لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يمدحوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب » - وقال « أيمدكم أنكم إذا تمتم وكنتم تراباً وعظماً أنكم مخرجون » فأعاد أنكم قبل خبر الأولى وقد عدلنا فى هذا البيان عن طريقة الزجاج وطريقة المبرد وطريقة الفراء المذكورات فى حاشية الخفاجى وعبد الحكيم وصفناه من محاسن تلك الطرائق كلها لما فى كل طريقة منها من مخالفة للظاهر .

وقوله « فلعنة الله على الكافرين » جملة دعاء عليهم وعلى أمثالهم والدعاء من الله تعالى

تقدير وقضاء لأنه تعالى لا يعجزه شيء وليس غيره مطلوباً بالأدعية وهذا كقوله « وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت أيديهم » وقوله قاتلهم الله أنى يؤفكون » وسيأتى بيانه عند قوله تعالى « عليهم دائرة السوء » في سورة براءة . والفاء للسببية والمراد التسبب الذكري بمعنى أن ما قبلها وهو المعطوف عليه يسبب أن ينطق المتكلم بما بعدها كقول قيس بن الخطيم :

وكنت امرءاً لا أسمع الدهر سبة أسب بها إلا كشفت غطاءها
فإنى في الحرب الضروس موكل بإقدام نفس ما أريد بقاءها

فعطف قوله فإنى على قوله كشفت غطاءها لأن هذا الحكم يوجب بيان أنه في الحرب مقدم . واللام في الكافرين للاستغراق بقريئة مقام الدعاء يشمل المتحدث عنهم لأنهم من جملة أفراد هذا العموم بل هم أول أفرادها سبقاً للذهن لأن سبب ورود العام قطعي الدخول ابتداء في العموم . وهذه طريقة عربية فصيحة في إسناد الحكم إلى العموم والمراد ابتداء بعض أفرادها لأن دخول المراد حينئذ يكون بطريقة برهانية كما تدخل النتيجة في القياس قال بشامة بن حزن النهشلي :

إِنَّا مَحْيُوكَ يَا سَلْمَى فَحِينَا وَإِنْ سَقَيْتِ كِرَامَ النَّاسِ فَاسْقِينَا
أراد الكناية عن كرمهم بأنهم يُسْقُونَ حين يُسْقَى كرام الناس .

﴿ بِنَسْمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغِيًّا أَنْ يُنَزِّلَ اللَّهُ
مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ

مُهِينٌ ۝ ٩٠

استثناف لدمهم وتسفيه رأيهم إذ رضوا لأنفسهم الكفر بالقرآن وبمحمد صلى الله عليه وسلم وأعرضوا عن النظر فيما اشتملت عليه كتبهم من الوعد بمجىء رسول بعد موسى ، إرضاء لداعية الحسد وهم يحسبون أنهم مع ذلك قد استبقوا أنفسهم على الحق إذ كفروا بالقرآن فهذا إيقاظ لهم نحو معرفة داعيهم إلى الكفر وإشهار لما ينطوى عليه عند المسلمين . و « بنسما » مركب من (بنس) و (ما) الزائدة . وفي بنس وضيدها نِعْمَ خلاف في كونهما فعلين أو اسمين والأصح أنهما فعلاان وفي (ما) المتصلة بهما مذاهب أحدها أنها معرفة تامة أي تفسر باسم معرف

بلام التعريف وغير محتاجة إلى صلة احترازاً عن ما الموصولة فقوله «بئسما» يفسر ببئس الشيء
قاله سيويوه والكسائي . والآخر أنها موصولة قاله الفراء والفارسي وهذان هما أوضح الوجوه
فإذا وقعت بعدها ما وحدها كانت ما معرفة تامة نحو قوله تعالى « إن تبدوا الصدقات
فنعماً هي » أى نعم الشيء هي وإن وقعت بعد ما جملة تصلح لأن تكون صلة كانت ما
معرفة ناقصة أى موصولة نحو قوله هنا « بئسما اشتروا به أنفسهم » وما فاعل بئس .

وقد يذكر بعد بئس ونعم اسم يفيد تعيين المقصود بالذم أو المدح ويسمى في علم العربية
المخصوص وقد لا يذكر لظهوره من المقام أو لتقدم ما يدل عليه فقوله « أن يكفروا » هو
المخصوص بالذم والتقدير كفرهم بأيات الله ولك أن تجعله مبتدأ محذوف الخبر أو خبراً محذوف
المبتدأ أو بدلاً أو بياناً من « ما » وعليه فقوله تعالى « اشتروا » إما صفة للمعرفة أو صلة
للموصولة و « أن يكفروا » هو المخصوص بالذم خبر مبتدأ محذوف وذلك على وزن قولك
نعم الرجل فلان .

والاشترى الاتباع وقد تقدم في قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى »
فقوله تعالى هنا « بئسما اشتروا به أنفسهم » مجاز أطلق فيه الاشتراء على استبقاء الشيء
المرغوب فيه تشبيهاً لاستبقائه بائتياع شيء مرغوب فيه فهم قد آثروا أنفسهم في الدنيا
فأبقوا عليها بأن كفروا بالقرآن حسداً . فإن كانوا يعتقدون أنهم محقون في إعراضهم عن
دعوة محمد صلى الله عليه وسلم لتمسكهم بالتوراة وأن قوله فيما تقدم « فلما جاءهم ما عرفوا »
بمعنى جاءهم ما عرفوا صفتهم وإن فرطوا في تطبيقها على الموصوف ، فعنى اشتراء أنفسهم جار
على اعتقادهم لأنهم نجوها من العذاب في اعتقادهم فقوله « بئسما اشتروا به أنفسهم » أى بئسما
هو في الواقع وأما كونه اشتراء فبحسب اعتقادهم وقوله « أن يكفروا بما أنزل الله » هو أيضاً
بحسب الواقع وفيه تنبيه لهم على حقيقة حالهم وهى أنهم كفروا برسول مرسل إليهم للدوام
على شريعة نسخت .

وإن كانوا معتقدين صدق الرسول وكان إعراضهم لمجرد المكابرة كما يدل عليه قوله قبله
« فلما جاءهم ما عرفوا » على أحد الاحتمالين المتقدمين ، فالاشتراء بمعنى الاستبقاء النيوى
أى بئس العوض بذلهم الكفر ورضاهم به لبقاء الرئاسة . والسمة وعدم الاعتراف برسالة
الصادق فالآية على نحو قوله تعالى « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة » .

وقيل إن اشتروا بمعنى باعوا أى بذلوا أنفسهم والمراد بذلها للعذاب في مقابلة إرضاء مكابرتهم وحسدكم وهذا الوجه منظور فيه إلى قوله قبله « فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به » وهو بيميد من اللفظ لأن استعمال الاشتراء بمعنى البيع مجاز بيميد إذ هو يفضى إلى إدخال الغلط على السامع وإفساد ما أحكمته اللغة من التفرقة وإتما دعا إليه قصد قائله إلى بيان حاصل المعنى . على أنك قد علمت إمكان الجمع بين مقتضى قوله « ما عرفوا » وقوله هنا « اشتروا به أنفسهم » فأنت في غنى عن التكلف . وعلى كلا التفسيرين يكون اشتروا مع ما تفرع عنه من قوله « فبأءوا بغضب على غضب » تمثيلاً لحالهم بحال من حاول تجارة ليربح فأصابه خسران وهو تمثيل يقبل بعض أجزائه أن يكون استمارة وذلك من محاسن التمثيلية .

وحجى بصيغة المضارع في قوله « أن يكفروا » ولم يؤت به على ما يناسب الميّن وهو « ما اشتروا » المقتضى أن الاشتراء قد مضى للدلالة على أنهم صرحوا بالكفر بالقرآن من قبل نزول الآية فقد تبين أن اشتراء أنفسهم بالكفر عمل استقر ومضى ، ثم لما أريد بيان ما اشتروا به أنفسهم نبه على أنهم لم يزالوا يكفرون ويعلم أنهم كفروا فيما مضى أيضا إذ كان الميّن بأن يكفروا معبرا عنه بالماضى بقوله « ما اشتروا » .

وقوله « بغيا » مفعول لأجله علة لقوله « أن يكفروا » لأنه الأقرب إليه ، ويجوز كونه علة لاشتروا لأن الاشتراء هنا صادق على الكفر فإنه المخصوص بحكم الذم وهو عين المذموم ، والبنى هنا مصدر ببنى يبنى إذا ظلم وأراد به هنا ظلما خاصا وهو الحسد وإنما جعل الحسد ظلما لأن الظلم هو المعاملة بغير حق والحسد تمنى زوال النعمة عن المحسود ولا حق للحاسد في ذلك لأنه لا يناله من زوالها تقع ، ولا من بقائها ضر ، ولقد أجاد أبو الطيب إذ أخذ هذا المعنى في قوله :

وَأَظْلَمُ خَلْقِ اللَّهِ مِنْ بَاتِ حَاسِدًا لِمَنْ بَاتَ فِي نِعْمَائِهِ يَتَقَلَّبُ .

وقوله « أن ينزل الله بمتعلق بقوله بغيا » يحذف حرف الجر وهو حرف الاستعلاء لتأويل بغيا

بمعنى حسدا .

فاليهود كفروا حسدا على خروج النبوة منهم إلى العرب وهو المشار إليه بقوله تعالى على من يشاء من عبادة وقوله فبأءوا بغضب على غضب أى فرجموا من تلك الصفقة وهى اشتراء أنفسهم بالخسران المبين وهو تمثيل لحالهم بحال الخارج بسلمته لتجارته فأصابته خسارة فرجع

إلى منزله خامرا . شبه مصيرهم إلى الخسران برجوع التاجر الخاسر بعد ضميمة قوله، بنس ما اشتروا به أنفسهم. والظاهر أن المراد بغضب على غضب الغضب الشديد على حد قوله تعالى « نور على نور » أي نور عظيم وقوله « ظلمات بعضها فوق بعض » وقول أبي الطيب :

* أَرَقُّ عَلَى أَرَقٍّ وَمِثْلِي بِأَرَقِّ *

وهذا من استعمال التكرير باختلاف صيغه في معنى القوة والشدة كقول الحطيئة :

أنت آل شماس بن لأى وإنما أتاهم بها الإحكام والحسب العد
 أى الكثير العدد أى العظيم وقال المرعى * بنى الحسب الواضح والمفخر الجم * أى العظيم
 قال القرطبي قال بعضهم المراد به شدة الحال لا أنه أراد غضبين وهما غضب الله عليهم للكفر
 وللحسد أو للكفر بمحمد وعيسى عليهما السلام .
 وقوله « وللكافرين عذاب مهين » هو كقوله، فلعنة الله على الكافرين أى ولهم عذاب
 مهين لأنهم من الكافرين ، والمهين المذل أى فيه كيفية احتقارهم .

﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ءَامِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا
 وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبَاءَ اللَّهِ
 مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴾ ٩١

معطوف على قوله « ولما جاءهم كتاب من عند الله » المعطوف على قوله « وقالوا قلوبنا
 غلف » وبهذا الاعتبار يصح اعتباره معطوفا على « وقالوا قلوبنا غلف » على المعروف في
 اعتبار العطف على ما هو معطوف وهذا كله من عطف حكايات أحوالهم في معاذيرهم عن
 الإعراض عن الدعوة الإسلامية فإذا دعوا قالوا قلوبنا غلف ، وإذا سمعوا الكتاب أعرضوا
 عنه بعد أن كانوا منتظره حسدا أن نزل على رجل من غيرهم ، وإذا وعظوا وأنذروا ودعوا
 إلى الإيمان بالقرآن وبأنه أنزله الله وأن ينظروا في دلائل كونه منزلا من عند الله أعرضوا
 وقالوا نؤمن بما أنزل علينا أى بما أنزله الله على رسولنا موسى ، وهذا هو مجمع ضلالتهم
 ومنبع عنادهم فلذلك تصدى القرآن لتطويل الحاجة فيه بما هنا وما بعده تمهيدا لقوله الآتى
 « ما ننسخ من آية » الآيات .

وقولهم تؤمن بما أنزل علينا أرادوا به الاعتذار وتعلمة أنفسهم لأنهم لما قيل لهم آمنوا بما أنزل الله علموا أنهم إن امتنعوا امتناعاً مجرداً عدت عليهم شناعة الامتناع من الإيمان بما يدعى أنه أنزله الله فقالوا في معذرتهم وللإرضاء أنفسهم تؤمن بما أنزل علينا أى أن فضيلة الانتساب للإيمان بما أنزل الله قد حصلت لهم أى فنحن نكتفى بما أنزل علينا وزادوا إذ تمسكوا بذلك ولم يرفضوه . وهذا وجه التعبير في الحكاية عنهم بلفظ المضارع تؤمن أى ندوم على الإيمان بما أنزل علينا وقد عرضوا بأنهم لا يؤمنون بغيره لأن التعبير بتؤمن بما أنزل علينا فى جواب من قال لهم آمنوا بما أنزل الله وقد علم أن مراد القائل الإيمان بالقرآن مشعر بأنهم يؤمنون بما أنزل عليهم فقط لأنهم يرون الإيمان بغيره مقتضياً الكفر به فهنا استفاد من مجموع جملتى آمنوا بما أنزل الله وجوابها بقولهم تؤمن بما أنزل علينا .

وقوله تعالى « ويكفرون بما وراءه » أى يكفرون بما وراءه أى يكفرون بما وراءه أى يكفرون بما وراءه أى يكفرون بما وراءه . وفى قرنه بواو الحال إشعار بالرد عليهم وزاد ذلك بقوله وهو الحق مصداقاً لهم .

والوراء فى الأصل اسم مكان للجبهة التى خلف الشئ وهو عريق فى الظرفية وليس أصله مصدرأ . جعل الوراى مجازاً أو كناية عن الغائب لأنه لا يبصره الشخص واستعمل أيضاً مجازاً عن المجاوز لأن الشئ إذا كان أمام السائر فهو صائر إليه فإذا صار وراءه فقد تجاوزه وتبعاعده قال النابغة * وليس وراء الله للمرء مطلب * واستعمل أيضاً بمعنى الطلب والتعقب تقول ورأى فلان بمعنى يتعمقبنى ويطلبنى ومنه قول الله تعالى « وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصباً » وقول لبيد:

أليس ورأى أن تراخت منيتى لزوم العصا تحنى عليها الأصابع

فن ثم زعم بعضهم أن الوراى يطلق على الخلف والأمام إطلاق اسم الضدين واحتج بيت لبيد وقرآن وكان أمامهم ملك وقد علمت أنه لا حجة فيه ولذلك أنكر الأمدى فى الموازنة كونه ضداً .

فالمراد بما وراءه فى الآية بما عداه وتجاوزه أى بغيره والمقصود بهذا الغير هنا خصوص

القرآن بقرينة السياق لتقدم قوله، وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله ولتمتقيوه بقوله، وهو الحق مصداقاً .

وجملة وهو الحق حالية واللام في الحق للجنس والمقصود اشتهار المسند إليه بهذا الجنس أي وهو المشتهر بالحقية المسلم ذلك له على حد قول حسان :

وإن سنام الجند من آل هاشم بنوبت مخزوم ووالدك العبد

لم يرد حسان انحصار العبودية في الوالد وإنما أراد أنه المعروف بذلك المشتهر به فليست اللام هنا مفيدة للحصر لأن تعريف المسند باللام لا تطرد إفادته الحصر على ما في دلائل الإعجاز . وقيل يفيد الحصر باعتبار القيد أعني قوله مصداقاً أي هو المنحصر في كونه حقاً مع كونه مصداقاً فإن غيره من الكتب السماوية حق ولكنه ليس مصداقاً لما معهم ولعل صاحب هذا التفسير يعتبر الإنجيل غير متعرض لتصديق التوراة بل مقصراً على تحليل بعض الحرمات وذلك يشبه عدم التصديق . ففي الآية صد لبيئ إسرائيل عن مقابلة القرآن بمثل ما قالوا به الإنجيل وزيادة في توبيخهم .

وقوله مصداقاً حال مؤكدة لقوله، وهو الحق، وهذه الآية علم في التمثيل للحال المؤكدة وعندى أنها حال مؤسسة لأن قوله مصداقاً لما معهم مشعر بوصف زائد على مضمون وهو الحق إذ قد يكون الكتاب حقاً ولا يصدق كتاباً آخر ولا يكذبه وفي مجيء الحال من الحال زيادة في استحضار شؤونهم وهيئاتهم .

وقوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين » فصله عما قبله لأنه اعتراض في أثناء ذكر أحوالهم قصد به الرد عليهم في معذرتهم هذه لإظهار أن معاداة الأنبياء دأب لهم وأن قولهم « نؤمن بما أنزل علينا » كذب إذ لو كان حقاً لما قتل أسلافهم الأنبياء الذين هم من قومهم ودعواهم إلى تأييد التوراة والأمر بالعمل بها ولكنهم يعرضون عن كل ما لا يوافق أهواءهم . وهذا إزام للحاضرين بما فعله أسلافهم لأنهم يرونهم على حق فيما فعلوا من قتل الأنبياء . والإتيان بالمضارع في قوله « تقتلون » مع أن القتل قد مضى لقصد استحضار الحالة الفظيعة وقرينة ذلك قوله، من قبل، فذلك كما جاء الخطيئة بالماضي مراداً به الاستقبال في قوله :

شهد الخطيئة يوم يلتق ربه أن الوليد أحق بالعذر

بقرينة قوله يوم يلتق ربه .

والمراد بأنبياء الله الذين ذكرناهم عند قوله تعالى « ويقتلون النبيئين بغير الحق » .

﴿ وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ ٩٢ ۖ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاسْمِعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِسْمِ اللَّهِ يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِعْتَكُمُ إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۙ ٩٣ ﴾

عطف على قوله « فلم تقتلون أنبياء الله » والقصد منه تعليم الانتقال في المجادلة معهم إلى ما يزيد إبطال دعواهم الإيمان بما أنزل إليهم خاصة وذلك أنه بعد أن أ كذبهم في ذلك بقوله « فلم تقتلون أنبياء الله من قبل » كما بينا ترقى إلى ذكر أحوالهم في مقابلتهم دعوة موسى الذي يزعمون أنهم لا يؤمنون إلا بما جاءهم به فإنهم مع ذلك قد قابلوا دعوته بالعصيان قولاً وفعلًا فإذا كانوا أعرضوا عن الدعوة الحممدية بعمدرة أنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم فلماذا قابلوا دعوة أنبيائهم بعد موسى بالقتل ولماذا قابلوا دعوة موسى بما قابلوا . فهذا وجه ذكر هذه الآيات هنا وإن كان قد تقدم نظائرها فيما مضى فإن ذكرها هنا في محاجة أخرى وغرض جديد ، وقد بينت أن القرآن ليس مثل تأليف في علم يُحال فيه على ما تقدم بل هو جامع مواظ وتذكيرات وقوارع ومجادلات نزلت في أوقات كثيرة وأحوال مختلفة فلذلك تتكرر فيه الأغراض لاقتضاء المقام ذكرها حينئذ عند سبب نزول تلك الآيات . وفي الكشاف أن تكرير حديث رفع الطور هنا لما نيط به من الزيادة على ما في الآية السابقة معنى في قوله « قالوا سمعنا وعصينا » الآية وهي نكتة في الدرجة الثانية . وقال البيضاوي إن تكرير القصة للتنبية على أن طريقتهم مع محمد صلى الله عليه وسلم طريقة أسلافهم مع موسى وهي نكتة في الدرجة الأولى وهذا إلزام لهم بعمل أسلافهم بناء على أن الفرع يتبّع أصله والولد نسخة من أبيه وهو احتجاج خطابي .

والقول في هاته الآيات كلقول في سابقها وكذلك القول في البيئات . إلا أن قوله « واسمعوا » مراد به الامتثال فهو كناية كما تقول فلان لا يسمع كلامي أى لا يمتثل أمرى إذ ليس الأمر هنا بالسمع بمعنى الإصغاء إلى التوراة فإن قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » يتضمنه ابتداءً لأن المراد من الأخذ بالقوة الاهتمام به وأول الاهتمام بالكلام هو سماعه

والظاهر أن قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » لا يشمل الامتثال فيكون قوله « واسمعوا » دالا على معنى جديد وليس تأكيداً، ولك أن تجعله تأكيداً كيداً لدلول خذوا ما آتيناكم بقوة بأن يكون الأخذ بقوة شاملاً لنية الامتثال وتكون نكتة التأكيدي حينئذ هي الإشعار بأنهم مظنة الإهمال والإخلال حتى أكد عليهم ذلك قبل تبين عدم امتثالهم فيما يأتي في هذه الآية زيادة بيان لقوله في الآية الأولى « واذكروا ما فيه » .

واعلم أن من دلائل النبوة والمعجزات العلمية إشارات القرآن إلى العبارات التي نطق بها موسى في بني إسرائيل وكتبت في التوراة فإن الأمر بالسمع تكرر في مواضع مخاطبات موسى للملايكة بنى إسرائيل بقوله « اسمع يا إسرائيل » فهذا من نكتة اختيار هذا اللفظ للدلالة على الامتثال دون غيره مما هو أوضح منه وهذا مثل ما ذكرنا في التعبير بالمهد .

وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » يحتمل أنهم قالوه في وقت واحد جواباً لقوله، و« واسمعوا » وإنما أجابوه بأمرين لأن قوله اسمعوا تضمن معنيين معنى صريحاً ومعنى كنايةً فأجابوا بامتثال الأمر الصريح وأما الأمر الكنائي فقد رفضوه وذلك يتضمن جواب قوله « خذوا ما آتيناكم بقوة » أيضاً لأنه يتضمن ما تضمنه « واسمعوا » وفي هذا الوجه بعد ظاهر إذ لم يمهّد منهم أنهم شافهوا نبيهم بالعزم على العصية وقيل إن قوله « سمعنا » جواب لقوله « خذوا ما آتيناكم » أى سمعنا هذا الكلام . وقوله « وعصينا » جواب لقوله « واسمعوا » لأنه بمعنى امتثلوا ليكون كل كلام قد أجيب عنه وبيعه أن الإتيان في جوابهم بكامة سمعنا مشير إلى كونه جواباً لقوله « اسمعوا » لأن شأن الجواب أن يشتمل على عبارة الكلام المجاب به وقوله ليكون كل كلام قد أجيب عنه قد علمت أن جعل سمعنا وعصينا جواباً لقوله « واسمعوا » يعني عن تطلب جواب لقوله خذوا، ففيه إيجاز، فالوجه في معنى هذه الآية هو ما نقله الفخر عن أبي مسلم أن قولهم « عصينا » كان بلسان الحال يعني فيكون « قالوا » مستعملاً في حقيقته ومجازه أى قالوا سمعنا وعصوا فكان لسانهم يقول عصينا . ويحتمل أن قولهم عصينا وقع في زمن متأخر عن وقت نزول التوراة بأن قالوا عصينا في حثهم على بعض الأوامر مثل قولهم لموسى حين قال لهم ادخلوا القرية « لن ندخلها أبداً » وهذان الوجهان أقرب من الوجه الأول . وفي هذا بيان لقوله في الآية الأولى « ثم توليتهم من بعد ذلك » .

والإشراب هو جعل الشيء شارباً ، واستمير لجعل الشيء متصلاً بشيء وداخلاً فيه ووجه الشبه هو شدة الاتصال والسرير لأن الماء أسرى الأجسام في غيره ولذا يقول الأطباء الماء مطية الأغذية والأدوية ومركبها الذي تسافر به إلى أقطار البدن فلذلك استعاروا الإشراب لشدة التداخل استعارة تبعية قال بعض الشعراء :

تغلغل حب عثمة في فؤادي فباديه مع الخافي يسير^(١)

تغلغل حيث لم يبلغ شراب ولا حزن ولم يبلغ سرور

ومنه قولهم أشرب الثوب الصبغ، قال الراغب من عادتهم إذا أرادوا مخامرة حب وبغض أن يستميروا لذلك اسم الشراب اه . وقد اشتهر المعنى المجازي فهجر استعمال الإشراب بمعنى السق وذكر القلوب قرينة على أن إشراب العجل على تقدير مضاف من شأن القلب مثل عبادة العجل أو تأليه العجل . وإنما جعل حبهم العجل إشراباً لهم للإشارة إلى أنه بلغ حبهم العجل مبلغ الأمر الذي لا اختيار لهم فيه كأن غيرهم أشربهم إياه كقولهم أويلع بكذا وشغف . والعجل مفعول أشربوا على حذف مضاف مشهور في أمثاله من تعليق الأحكام وإسنادها إلى الذوات مثل « جُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ المَيْتَةُ » أى أكل لحمها . وإنما شغفوا به استحساناً واعتقاداً أنه إلههم وأن فيه نفعهم لأنهم لما رأوه من ذهب قدسوه من فرط حبهم الذهب .

وقد قوى ذلك الإعجاب به بفرط اعتقادهم ألوهيته ولذلك قال تعالى « بكنفرهم » فإن الاعتقاد يزيد المعتقد توغلاً في حب معتقده . وإسناد الإشراب إلى ضمير ذواتهم ثم توضيحه بقوله « في قلوبهم » مبالغة وذلك مثل ما يقع في بدل البعض والاشتمال وما يقع في تمييز النسبة . وقريب منه قوله تعالى « إنما يأكلون في بطونهم نارا » وليس هو مثل ما هنا لأن الأكل متمحض لكونه منحصراً في البطن بخلاف الإشراب فلا اختصاص له بالقلوب .

وقوله « قل بئسما يأمر كرهه إيمانكم إن كنتم مؤمنين » تذييل واعتراض ناشئ عن قولهم « سمعنا وعصينا » وهو خلاصة لإبطال قولهم « نؤمن بما أنزل علينا » بعد أن أبطال ذلك

(١) ذكر هذه الآيات القرطبي في تفسيره وقال إنها لأحد التابعين أى التابعة الديباني أو التابعة الجعدى في زوجته عثمة كان عتب عليها في بعض الأمر فطلقها وكان محباً لها . وبعدها :

أ كاد إذا ذكرت العهد منها أ طير لو أن إنسانا يطير

بشواهد التاريخ وهي قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » وقوله « ولقد جاءكم موسى بالبينات » وقوله « قالوا سمعنا وعصينا » ولذلك فصله عن قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » لأنه يجري من الأول مجرى التقرير والبيان لحاصله ، والمعنى قل لهم إن كنتم مؤمنين بما أنزل عليكم كما زعمتم معنى التوراة فبئسما أمركم به هذا الإيمان إذ فعلتم ما فعلتم من الشنائع من قتل الأنبياء ومن الإشراك بالله في حين قيام التوراة فيكم فكيف وأنتم اليوم لا تعرفون من الشريعة إلا قايلاً، وخاصة إذا كان هذا الإيمان بزعمهم يصدحهم عن الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فالجمل الشريطية كلها مقول قل والأمر هنا مستعمل مجازاً في التسبب .

وإنما جعل هذا مما أمرهم به إيمانهم مع أنهم لم يدعوا ذلك لأنهم لما فعلوه وهم يزعمون أنهم متصلبون في التمسك بما أنزل إليهم حتى أنهم لا يخالفونه قيد فترولاً يستمعون لكتاب جاء من بعده فلا شك أن لسان حالهم ينادى بأنهم لا يفعلون فعلاً إلا وهو مأذون فيه من كتابهم هذا وجه الملازمة وأما كون هذه الأفعال مذمومة شنيعة فذلك معلوم بالبداهة فأتيج ذلك أن إيمانهم بالتوراة يأمرهم بارتكاب الفظائع وهذا ظاهر الكلام والمقصود منه القدح في دعواهم الإيمان بالتوراة وإبطال ذلك بطريق يستنزل طائرهم ويرى بهم في مهواة الاستسلام للحجة فأظهر إيمانهم المقطوع بدمه في مظهر الممكن المفروض ليتوصل من ذلك إلى تبكيتهم وإخاءهم نحو « قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين » ولهذا أضيف الإيمان إلى ضميرهم لإظهار أن الإيمان المذموم هو إيمانهم أي الذي دخله التحريف والاضطراب لما هو معلوم من أن الإيمان بالكتب والرسل إنما هو لصالح الناس والخروج بهم من الظلمات إلى النور فلا جرم أن يكون مرتكبو هاته الشنائع ليسوا من الإيمان بالكتاب الذي فيه هدى ونور في شيء فبطل بذلك كونهم « مؤمنين » وهو المقصود بقوله بئسما يأمركم جواب الشرط مقدم عليه أو قل دليل الجواب ولأجل هذا جرى في هذا الشرط بيان التي من شأن شرطها أن يكون مشكوك الحصول وينتقل من الشك في حصوله إلى كونه مفروضاً كما يفرض المحال وهو المراد هنا؛ لأن المتكلم عالم بانتفاء الشرط ولأن المخاطبين يعتقدون وقوع الشرط فكان مقتضى ظاهر حال المتكلم أن لا يؤتى بالشرط المتضمن لكونهم « مؤمنين » إلا منهياً ومقتضى ظاهر حال المخاطب أن لا يؤتى به إلا مع إذا ولكن المتكلم مع علمه بانتفاء الشرط فرضه كما يفرض المحال استنزالاً لطائرهم . وفي الإتيان بيان إشعار بهذا

الفرض حتى يقعوا في الشك في خالهم وينتقلوا من الشك إلى اليقين بأنهم غير مؤمنين حين محي الجواب وهو بئسما يأمركم وإلى هذا أشار صاحب الكشاف كما قاله انتقزاني وهو لا ينافي كون القصد التبيكيت لأنها معان متعاقبة يفضى بعضها إلى بعض فمن الفرض يتولد التشكيك ومن التشكيك يظهر التبيكيت .

ولا معنى لجعل « إن كنتم مؤمنين » ابتداء كلام وجوابه محذوفا تقديره فإيمانكم لا يأمركم بقتل الأنبياء وعبادة العجل الخ لأنه قطع لأواصر الكلام وتقدير بلا داع مع أن قوله « قل بئسما يأمركم به إيمانكم » الخ يتطلبه مزيد تطلب ونظائره في آيات القرآن كثيرة . على أن معنى ذلك التقدير لا يلاقى الكلام المتقدم المثبت أن إيمانهم أمرهم بهذه المذام فكيف ينفي بعمد ذلك أن يكون إيمانهم يأمرهم .

وبئسما هنا نظير بئسما المتقدم في قوله « بئسما اشتروا به أنفسهم » سوى أن هذا لم يؤت له باسم مخصوص بالذم للدلالة قوله « وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم » والتقدير بئسما يأمركم به إيمانكم عبادة العجل .

﴿ قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِّنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ٩٤ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ٩٥ ﴾

إبطال لدعوى قارة في نفوسهم اقتضاها قولهم تؤمن بما أنزل علينا الذي أرادوا به الاعتذار عن إعراضهم عن دعوة محمد صلى الله عليه وسلم بعذر أنهم متصلبون في التمسك بالتوراة لا يمدونها وأنهم بذلك استحقوا محبة الله إياهم وتكون الآخرة لهم فلما أبطلت دعوى إيمانهم بما أنزل عليهم بإلزامهم الكذب في دعواهم بسند ما أتاه سلفهم وهم جدودهم من الفطائع مع أنبيائهم والخروج عن أوامر التوراة بالإشراك بالله تعالى بعبادة العجل عقب ذلك بإبطال ما في عقائدهم من أنهم أهل الانفراد برحمة الله ماداموا متمسكين بالتوراة وأن من خالفها لا يكون له حظ في الآخرة ، وارتكب في إبطال اعتقادهم هذا طريقة الإحالة على ما عقدوا عليه اعتقادهم من الفقة بحسن التصير أو على شكهم في ذلك فإذا ثبت لديهم شكهم في ذلك علموا أن إيمانهم

بالتوراة غير ثابت على حقه وذلك أشد مايفت في أعضادهم ويسقط في أيديهم لأن ترقب الحظ الأخرى أهم ما يتعلق به المعتقد المتدين فإن تلك هي الحياة الدائمة والنعيم المقيم .
وقد قيل إن هذه الآية رد لدعوى أخرى صدرت من اليهود تدل على أنهم يجعلون الجنة خاصة بهم مثل قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً، وإلى هذا مال القرطبي والبيضاوي وعليه فيكون ذكر الرد عليهم بينا لمجرد المناسبة في رد معتقد لهم باطل أيضاً لا في خصوص الغرض المسوق فيه الآيات المتقدمة بناء على أن الآيات لا يلزم أن تكون متناسبة تمام المناسبة ونحن لا نساعد على ذلك فعلى هذا الوجه تكون هاته الآية هنا نزلت مع سوابقها للرد على أقوالهم المتفرقة المحكية في آيات أخرى وإنما اتصلت مع الآيات الراجعة إلى رد دعواهم الإيمان بما أنزل عليهم للمناسبة بجمع رد جميع دعاويهم ولكن فيما ذكرناه غنية . وإيأما كان فهذه الآية تحمدت اليهود كما تحدى القرآن مشركي العرب بقوله فأتوا بسورة من مثله .

وإنما فصلت هاته الجملة عما قبلها لاختلاف السياق لأن هذه الآية إلقاء حجة عليهم والآيات السابقة تفضيح لأحوالهم وإن كان في كل من ذلك احتجاج لكن الانتقال من أسلوب إلى أسلوب كان محسناً للفصل دون العطف لاسيما مع افتتاح الاحتجاج بقل .
والكلام في « لكم » مشعر بأن المراد من الدار الآخرة نعيمها ولكم خبر كانت قدم للحصر بناء على اعتقادهم كتقديمه في قول الكميث يمدح هشاماً بن عبد الملك حين عفا عنه من قصيدة :

لكم مسجداً الله الزوران والحصى لكم قبضة من بين أثرى وأقرا
وعند الله ظرف متعلق بكانت والمندية عندية تشريف وادخار أى مدخرة لكم عند الله
وفي ذلك إيذان بأن الدار الآخرة مراد بها الجنة . واتصب خالصة على الحال من اسم كان
ولا وجه لتوقف بعض النحاة في مجيء الحال من اسم كان . ومعنى الخالصة السالمة من مشاركة
غيركم لكم فيها فهو يؤول إلى معنى خاصة بكم .

وقوله « من دون الناس » دون في الأصل ظرف للمكان الأقرب من مكان آخر غير متصرف وهو مجاز في المفارقة فلذلك تدل على تخالف الأوصاف أو الأحوال ، تقول هذا لك دون زيد أى لاحق لزيد فيه فقوله « من دون الناس » تؤكد لمعنى الاختصاص المستفاد من تقديم الخبر ومن

قوله «خالصة» لدفع احتمال أن يكون المراد من الخلوص الصفاء من المشارك في درجاتهم مع كونه له حظ من النعيم . والمراد من الناس جميع الناس فاللام فيه للاستغراق لأنهم قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا .

وقوله «فتمنوا الموت» جواب الشرط ووجه الملازمة بين الشرط - وهو أن الدار الآخرة لهم - وجزائه وهو تمنى الموت أن الدار الآخرة لا يخلص أحد إليها إلا بأرواح حين تفارق جسده ومفارقة الروح الجسد هو الموت فإذا كان الموت هو سبب مصيرهم إلى الخيرات كان الشأن أن يتمنوا حلوله كما كان شأن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كما قال عمير بن الحمام رضى الله عنه :

جربا إلى الله بغير زاد إلا التقي وعملَ المعاد

وارجز جعفر بن أبي طالب يوم غزوة مؤتة حين اقتحم على المشركين بقوله :

يا حبذا الجنة واقترابها طيبة وبارد شرابها

وقال عبد الله بن رواحة عند خروجه إلى غزوة مؤتة ودعا المسلمون له ولبن معه أن يردمهم الله سالمين :

لكننى أسأل الرحمان مغفرةً وضربةً ذات فرغ تقذف الزبدا

أوطعنةً من يدى حران مجهزةً بجرية تُنفذُ الأحشاء والكبدا

حتى يقولوا إذا مروا على جدنى أرشدك الله من غاز وقد رشدا

وجملة «ولن يتمنوه أبدا» إلى آخره معترضة بين جملة «قل إن كانت لكم الدار الآخرة» وبين جملة «قل من كان عدوا لجبريل» والكلام موجه إلى النبي صلى الله عليه وسلم والمؤمنين إعلاما لهم ليزدادوا يقينا وليحصل منه تحذير لليهود إذ يسمعونه ويودون أن يخالفوه لثلاث نيهض حجة على صدق الخبر به فيلزمهم أن الدار الآخرة ليست لهم .

وقوله «بما قدمت أيديهم» يشير إلى أنهم قد صاروا في عقيدة مختلطة متناقضة كشأن عقائد الجهلة المغرورين فهم يعتقدون أن الدار الآخرة لهم بما دل عليه قولهم تؤمن بما أنزل علينا وقولهم نحن أبناء الله وأحباؤه ثم يعترفون بأنهم اجتروا على الله واكتسبوا السيئات حسبما

سطر ذلك عليهم في التوراة وفي كتب أنبيائهم فيعتذرون بأن النار تمسهم أياماً معدودة ولذلك يخافون الموت فراراً من العذاب . والمراد بما قدمت أيديهم ما أتوه من المعاصي سواء كان باليد أم بغيرها بقريئة المقام، فقيل عبر باليد هنا عن الذات مجازاً كما في قوله « ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة » وكما عبر عن الذات بالعين في باب التوكيد لأن اليد أهم آلات العمل . وقيل أريد بها الأيدي حقيقة لأن غالب جنابات الناس بها وهو كناية عن جميع الأعمال قاله الواحدى ولعل التكني بها دون غيرها لأن أجمع معاصيها وأفظعها كان باليد فالأجمع هو تحريف التوراة والأفظع هو قتل الأنبياء لأنهم بذلك حرموا الناس من هدى عظيم . وإسناد التقديم للأيدي على الوجه الأول حقيقة وعلى الوجه الثانى مجاز عقلى . وقوله « والله عليم بالظالمين » خبر مستعمل في التهديد لأن القدير إذا علم بظلم الظالم لم يتأخر عن معاقبته فهذا كقول زهير :

* فهما يكتم الله يعلم *

وقد عدت هذه الآية في دلائل نبوة النبي صلى الله عليه وسلم لأنها نقت صدور تمنى الموت مع حرصهم على أن يظهروا تكذيب هذه الآية ولا يقال لهم تمنا الموت بقلوبهم لأن التمنى بالقلب لو وقع لنتقوا به بألسنتهم لقصد الإعلان بإبطال هذه الوصحة فسكوتهم يدل على عدم وقوعه وإن كان التمنى موضعه القلب لأنه طلب قلبى إذ هو محبة حصول الشيء وتقدم في قوله « إلا أمانى » أن الأمنية ما يقدر فى القلب . وهذا بالنسبة إلى اليهود المخاطبين زمن النزول ظاهر إذ لم ينقل عن أحد منهم أنه تمنى الموت كما أخبرت الآية وهى أيضاً من أعظم الدلائل عند أولئك اليهود على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم فإنهم قد أيقن كل واحد منهم أنه لا يتمنى الموت وأيقن أن بقية قومه لا يتمنونه لأنه لو تمناه أحد لأعلن بذلك لهممهم بحرص كل واحد منهم على إبطال حكم هذه الآية . ويفيد بذلك إعجازاً عاماً على تعاقب الأجيال كما أفاد عجز العرب عن المعارضة علم جميع الباحثين بأن القرآن معجز وأنه من عند الله . على أن الظاهر أن الآية تشمل اليهود الذين يأتون بعد يهود عصر النزول إذ لا يعرف أن يهودياً تمنى الموت إلى اليوم فهذا ارتقاء فى دلائل النبوة وجملة « والله عليم بالظالمين » فى موضع الحال من ضمير الرفع فى يتمنوه أى علم الله ما فى نفوسهم فأخبر رسوله بأن يتحداهم وهذا زيادة فى تسجيل امتناعهم من تمنى الموت ، والمراد بالظالمين اليهود فهو من وضع الظاهر موضع الضمير ليصفهم بالظلم .

﴿ وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ
لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُزَحِّزِحٍ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا
يَعْمَلُونَ ﴾ 96

معطوف على قوله « ولن يتمنوه أبداً » للإشارة إلى أن عدم تمنيمهم الموت ليس على الوجه المعتاد عند البشر من كراهة الموت ما دام المرء بعافية بل هم تجاوزوا ذلك إلى كونهم أحرص من سائر البشر على الحياة حتى المشركين الذين لا يرجون بمثا ولا نشورا ولا نعيما فنميمهم عندهم هو نعيم الدنيا وإلى أن تمنوا أن يمروا أقصى أمد التعمير مع ما يعتري صاحب هذا العمر من سوء الحالة ورذالة العيش . فلما في هذه الجملة المعطوفة من التأكيد لمضمون الجملة المعطوف عليها أخرجت عنها ولما فيها من الزيادة في وصفهم بالأحرصية المتجاوزة الحد عطف عليه ولم يفصل لأنه لو كان مجرد التأكيد لفصل كما يفصل التأكيد عن المؤكد .

وقوله « لتجدنهم » من الوجدان القلبي المتعدى إلى مفعولين . والمراد من الناس في الظاهر جميع الناس أى جميع البشر فهم أحرصهم على الحياة فإن الحرص على الحياة غريزة في الناس إلا أن الناس فيه متفاوتون قوة وكيفية وأسبابا قال أبو الطيب :

أرى كلنا يهوى الحياةَ بسميه حريصاً عليها مستهماً بها صبا
فحب الجبانِ النفسَ أوردته التقى وحب الشجاعِ النفسَ أوردته الحربا

ونكر الحياة قصداً للتنويع أى كيفما كانت تلك الحياة وتقول يهود تونس ما معناه « الحياة وكفى » .

وقوله « ومن الذين أشركوا » عطف على الناس لأن المضاف إليه أفعل التفضيل تقدر معه من التفضيلية لا محالة فإذا عطف عليه جاز إظهارها ويتمين الإظهار إذا كان المفضل من غير نوع المفضل عليه لأن الإضافة حينئذ تتمتع كما هنا فإن اليهود من الناس وليسوا من الذين أشركوا . وعند سيبويه أن إضافته على تقدير اللام فيكون قوله « ومن الذين أشركوا » على قوله -عطفًا بالحل على المعنى أو بتقدير معطوف محذوف تقديره أحرص هو متعلق من الذين أشركوا وإليه مال في الكشف .

وقوله « يود أحدهم » بيان لأحرصيتهم على الحياة وتحقيق لعموم النوعية في الحياة المنكرة لدفع توهم أن الحرص لا يبلغ بهم مبلغ الطمع في الحياة البالغة لمدة ألف سنة فإنها مع تعذرها لو تمت لهم كانت حياة خسف وأرذل عيش يظن بهم أن لا يبلغ جهنم الحياة إلى تمنيتها ، وقد قال الحريري :

والموت خير للفتى من عيشه عَيْشَ الْبَيْمَةِ

فجاء بهاته الجملة لتحقيق أن ذلك الحرص يشمل حتى هاته الحياة الذميمة ولما في هاته الجملة من البيان لضمون الجملة قبلها فصلت عنها . والود المحبة ولو للتمنى وهو حكاية للفظ الذى يودون به والجميء فيه بلفظ الغائب مراعاة للمعنى ويجوز أن تكون لو مصدرية والتقدير يود أحدهم تعميم ألف سنة .

وقوله لو يعمر ألف سنة بيان ليود أى يود ودأ بيان لو يعمر ألف سنة، وأصل لو انه حرف شرط للماضى أو للمستقبل فكان أصل موقعه مع فعل يود ونحوه أنه جملة مبينة لجملة يود على طريقة الإيجاز والتقدير فى مثل هذا يود أحدهم لو يعمر ألف سنة لما سئم أو لما كرهه فلما كان مضمون شرط لو ومضمون مفعول يود واحداً استغنوا بفظل الشرط عن مفعول الفعل فحذفوا المفعول ونزل حرف الشرط مع فعله منزلة المفعول فلذلك صار الحرف مع جملة الشرط فى قوة المفعول فاكسب الاسمىة فى المعنى فصار فعل الشرط مؤولا بالمصدر المأخوذ منه ولذلك صار حرف لو بمنزلة أن المصدرية نظرا لكون الفعل الذى بعدها صار مؤولا بمصدر فصارت جملة الشرط مستعملة فى معنى المصدر استعمالاً غلب على لو الواقعة بعد فعل يود وقد يلحق به ما كان فى معناه من الأفعال الدالة على المحبة والرغبة . هذا تحقيق استعمال لو فى مثل هذا الجارى على قول المحققين من النحاة ولغلبة هذا الاستعمال وشيوع هذا الحذف ذهب بعض النحاة إلى أن لو تستعمل حرفا مصدريا وأثبتوا لها من مواقع ذلك موقعها بعد يود ونحوه وهو قول الفراء وأبى على الفارسى والتبريزى والمكبرى وابن مالك فيقولون لا حذف ويحملون لو حرفا لمجرد السبك بمنزلة أن المصدرية والفعل مسبوكا بمصدر والتقدير يود أحدهم التعمير وهذا القول أضعف تحقيقا وأسهل تقديرا .

وقوله « وما هو بجزحه » يجوز أن يكون الضمير لأحدهم ويجوز أن يكون ضميرا

مبهما يفسره المصدر بعده على حد قول زهير :

وما الحربُ إلا ما علمتم وذقتمُ وما هو عنها بالحديث المرجم
ولم يجعل ضمير شأن لدخول النفي عليه كالذى فى البيت لكنه قريب من ضمير الشأن
لأن المقصود منه الاهتمام بالخبر ولأن ما بعده فى صورة الجملة وقيل هو عائد على التعمير
الاستفاد من لو يعمر ألف سنة . وقوله « أن يعمر » بدل منه وهو بعيد . والزحزح البعد .

وقوله « والله بصير بما يعملون » البصير هنا بمعنى العليم كما فى قول علقمة الفحل :

فإن تسألونى بالنساء فإننى بصيرٌ بأدواء النساء طيبٌ

وهو خبر مستعمل فى التهديد والتوبيخ لأن القدير إذا علم بما يجترحه الذى يعصيه
وأعلمه بأنه علم منه ذلك علم أن العقاب نازل به لا محالة ومنه قول زهير :

فلا تكتمنَّ الله ما فى نفوسكم ليخفى فهما يُكتم الله يعلم
يؤخره فيوضع فى كتاب فيُدخِرُ ليوم الحساب أو يجعل فينقم

فجعل قوله « يعلم » بمعنى العلم الراجع للتهديد بدليل إبداله منه قوله يؤخر البيت
وقريب من هذا قول النابغة فى النعمان :

علمتك ترعانى بعين بصيرةٍ وتبعت حُرَّاسا على وناظرا

﴿ قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا
بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرًا لِلْمُؤْمِنِينَ 97 . مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ
وَجِبْرِيلَ وَمِيكَائِيلَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ 98 ﴾

موقع هاته الجملة موقع الجمل قبلها من قوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » . وقوله « قل
بئسما يأمركم » . وقوله « قل إن كانت لكم الدار الآخرة » . فإن الجميع للرد على ماتضمنه
قولهم تؤمن بما أنزل علينا لأنهم أظهروا به عذرا عن الإعراض عن الدعوة الحمديّة وهو
عذر كاذب ستروا به السبب فى الواقع وهو الحسد على نزول القرآن على رجل من غيرهم
فجاءت هاته المجادلات المصدرة بقل لإبطال معذرتهم وفضح مقصدهم . فأبطل أولا ماتضمنه
قولهم تؤمن بما أنزل علينا من أنهم إنما يقبلون ما أنزل على رسلهم بأنهم قد قابلوا رسلهم
أيضا بالتكذيب والأذى والمعصية وذلك بقوله « قل فلم تقتلون » وقوله « قل بئسما » الخ .

وأبطل ثانيا ما تضمنه من أنهم شديداً التمسك بما أنزل عليهم حريصون على العمل به متباعدون عن البعد عنه لتقصد النجاة في الآخرة بقوله « قل إن كانت لكم الدار الآخرة ». وأبطل ثالثاً أن يكون ذلك العذر هو الصارف لهم عن الإيمان مع إثبات أن الصارف لهم هو الحسد بقوله هنا « قل من كان عدواً لجبريل » الخ . ويؤيد هذا الارتباط وقوع الضمير في قوله نَزَّلَهُ عَائِداً عَلَى مَا أَنْزَلَ اللَّهُ فِي آيَةِ الْجَابَةِ بِهَاتِهِ الْإِبْطَلَاتِ، ولذلك فصلت هذه كما فصلت أخواتها ولأنها لا علاقة لها بالجمل القريبة منها فتمطفت عليها فجاءت لذلك مستأنفة .

والعدو المبغض وهو مشتق من عَدَاً عَلَيْهِ يَمْدُو بِمَعْنَى وَثَبَ، لأن المبغض يثب على المبغوض لينتقم منه ووزنه فَعُول . وجبريل اسم عبراني للملك المرسل من الله تعالى بالوحي لرُسُلِهِ مَرْكَبٌ مِنْ كَلِمَتَيْنِ . وفيه لغات أشهرها جِبْرِيلُ كَقَطْمِيرٍ وَهِيَ لُغَةٌ أَهْلِ الْحِجَازِ وَبِهَا قَرَأَ الْجُمْهُورُ . وَجِبْرِيلُ بَفَتْحِ الْجِيمِ وَكَسْرِ الرَّاءِ وَقَعَ فِي قِرَاءَةِ ابْنِ كَثِيرٍ وَهَذَا وَزْنَ فَعْمَلِيلٍ لَا يُوْجَدُ لَهُ مِثَالٌ فِي كَلَامِ الْعَرَبِ قَالَهُ الْفَرَّاءُ وَالنَّحَّاسُ . وَجِبْرِئِيلُ بَفَتْحِ الْجِيمِ أَيْضاً وَفَتْحِ الرَّاءِ وَبَيْنَ الرَّاءِ وَالْيَاءِ هَمْزَةٌ مَكْسُورَةٌ وَهِيَ لُغَةٌ تَمِيمٍ وَقَيْسٍ وَبَعْضُ أَهْلِ بَجْدٍ وَقَرَأَ بِهَا حَمْزَةً وَالْكَسَاءُ . وَجِبْرِئِيلُ بَفَتْحِ الْجِيمِ وَالرَّاءِ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ اللَّامِ هَمْزَةٌ مَكْسُورَةٌ قَرَأَ بِهَا أَبُو بَكْرٍ عَنِ عَاصِمٍ وَفِيهِ لُغَاتٌ أُخْرَى قُرِئَ بِهَا فِي الشُّوَاذِ .

وهو اسم مركب من كلمتين كلمة جبر وكلمة إيل . فأما كلمة جبر فعناها عند الجمهور نقلاً عن العبرانية أنها بمعنى عبد والتحقيق أنها في العبرانية بمعنى القوة . وأما كلمة إيل فهي عند الجمهور اسم من أسماء الله تعالى . وذهب أبو علي الفارسي إلى عكس قول الجمهور فزعم أن جبر اسم الله تعالى وإيل العبد وهو مخالف لما في اللغة العبرانية عند العارفين بها . وقد قفا أبو العلاء المعري رأى أبي علي الفارسي في صدر رسالته التي خاطب بها علي بن منصور الحلبي المعروف بابن القارح وهي المعروفة برسالة الغفران فقال « قَدْ عَلِمَ الْجَبْرِ الَّذِي نَسَبَ إِلَيْهِ جِبْرِيلُ وَهُوَ فِي كُلِّ الْخَيْرَاتِ سَبِيلٌ أَنْ فِي مَسْكَنِي حَمَاطَةَ » الخ . أي قد علم الله الذي نُسِبَ جِبْرِيلُ إِلَى اسْمِهِ أَيْ اسْمِهِ جِبْرِ يَرِيدُ بِذَلِكَ الْقَسْمَ وَهَذَا إِغْرَابٌ مِنْهُ وَتَنْبِيهُ عَلَى تَبَايُهِهِ بِاللُّغَةِ .

وعداوة اليهود لجبريل نشأت من وقت نزوله بالقرآن على محمد صلى الله عليه وسلم .

وقيل لأنه ينزل على الأمم التي كذبت رسلها بالعذاب والوعيد ، نقله القرطبي عن حديث خروجه الترمذى . وقوله « من كان عدوا لجبريل » شرط عام مراد به خاص وهم اليهود . قصد الإتيان بالشمول ليعلموا أن الله لا يعبأ بهم ولا يغيرهم ممن يعادى جبريل إن كان له مماذ آخر .

وقد عرف اليهود في المدينة بأنهم أعداء جبريل ففي البخارى عن أنس بن مالك قال سمع عبدالله بن سلام بقدم رسول الله وهو في أرض يحترف فأتى النبي فقال إني سائلك عن ثلاث لا يعلمهن إلا نبيء « فما أول أشرط الساعة ، وما أول طعام أهل الجنة ، وما ينزع الولد إلى أبيه أو إلى أمه ؟ قال رسول الله أخبرني بهن جبريل آتفا قال : ذاك عدو اليهود من الملائكة فإنهم أبغضوه لأنه يجيء بما فيه شدة وبالأمربالقتال الحديث وفي سفر دانيال من كتبهم في الإصحاحين الثامن والتاسع ذكروا أن جبريل عبر لدانيال رؤيا رآها وأنذره بخراب أورشليم . وذكر المفسرون أسبابا أخرى لبغضهم جبريل . ومن عجيب تهافت اعتقادهم أنهم يثبتون أنه ملك مرسل من الله ويبغضونه وهذا من أخط دركات الانحطاط في العقل والعقيدة ولا شك أن اضطراب العقيدة من أكبر مظاهر انحطاط الأمة لأنه ينبىء عن تظافر آرائهم على الخطأ والأوهام .

وقوله « فإنه نزله على قلبك بإذن الله » . الضمير المنصوب بـ (نزله) عائد للقرآن إما لأنه تقدم في قوله « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله » وإما لأن الفعل لا يصلح إلا له هنا على حدٍ حتى توارت بالحجاب . « فلو لا إذا بلغت الحلقوم » . وهذه الجملة قائمة مقام جواب الشرط .

لظهور أن المراد أن لا موجب لعداوته لأنه واسطة أذنه الله بالنزول بالقرآن فهم بعمادته إنما يعادون الله تعالى فالتقدير من كان عدوا لجبريل فلا يعاده وليعاده الله تعالى . وهذا الوجه أحسن مما ذكره وأسعد بقوله تعالى بإذن الله وأظهر ارتباطا بقوله بعد من كان عدوا لله وملائكته كما ستعرفونه ويجوز أن يكون التقدير فإنه قد نزله عليك سواء أحبوه أم عادوه فيكون في معنى الإغظة من باب قل موتوا بفيظكم ، كقول الربيع بن زياد :

من كان مسرورا بمقتل مالك فليأتِ ساحتنا بوجه نهار
يجد النساء حواسرا يندبته بالليل قبل تبليج الإسفار

أى فلا يسر بمقتله فإننا قد قتلنا قاتله قبل طلوع الصباح فإن قاتله من أولياء من كان

مسرورا بمقتله . ويجوز أن يكون المراد فإنه نزل به من عند الله مصدقا لكتابهم وفيه هدى وبشرى، وهذه حالة تقتضى محبة من جاء به فمن حمقهم ومكابرتهم عداوتهم لمن جاء به فالتقدير فقد خلع ربة العقل أو حلية الإنصاف . والاثنيان بحرف التوكيد في قوله «فإنه نزل»، لأنهم منكرون ذلك .

والقلب هنا بمعنى النفس وما به الحفظ والفهم، والعرب تطلق القلب على هذا الأمر المعنوي نحو «إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب» كما يطلقونه أيضا على العضو الباطني الصنوبري كما قال : * كان قلوب الطير رطبا ويابسا *

« ومصدقا » حال من الضمير المنصوب في أنزله أى القرآن الذى هو سبب عداوة اليهود لجبريل أى أنزله مقارنا لحالة لا توجب عداوتهم إياه لأنه أنزله مصدقا لما بين يديه من الكتب وذلك التوراة والإنجيل . والمصدق الخبر بصدق أحد . وأدخلت لام التقوية على مفعول مصدقا للدلالة على تقوية ذلك التصديق أى هو تصديق ثابت محقق لا يشوبه شيء من التكذيب ولا التخطئة فإن القرآن نوه بالتوراة والإنجيل ووصف كلا بأنه هدى ونور كما في سورة المائدة .

وتصديق الرسل السابقين من أول دلائل صدق المصدق لأن الدجاجة للمدعين النبوات يأتون بتكذيب من قبلهم لأن ما جاءوا به من الهدى يخالف ضلالات الدجالين فلا يسعهم تصديقهم ولذا حذر الأنبياء السابقون من التنبيهين الكاذبة كما جاء في مواضع من التوراة والأنجيل .

والمراد بما بين يديه ما سبقه وهو كناية عن السبق لأن السابق يحى قبل المسبوق ولما كان كناية عن السبق لم يناف طول المدّة بين الكتب السابقة والقرآن ولأن اتصال العمل بها بين أممها إلى محىء القرآن فجعل سبقهما مستمرا إلى وقت محىء القرآن فكان سبقهما متصلا . والهدى وصف للقرآن بالمصدر لقصد المبالغة في حصول الهدى به . والبشرى الإخبار بحصول أمر سار أو بترقب حصوله فالقرآن بشر المؤمنين بأنهم على هدى وكمال ورضى من الله تعالى وبشرهم بأن الله سيؤتيهم خير الدنيا وخير الآخرة .

فقد حصل من الأوصاف الخمسة للقرآن وهي أنه منزل من عند الله بإذن الله . وأنه منزل على قلب الرسول . وأنه مصدق لما سبقه من الكتب . وأنه هاد أبلغ هدى . وأنه بشرى

للمؤمنين ، الثناء على القرآن بكرم الأصل . وكرم المقر . وكرم الفثة . ومفيض الخير على أتباعه الأخيار خيراً عاجلاً . وواعد لهم بمقابلة الخير .

وهذه خصال الرجل الكريم محتده . وبيته . وقومه . السخى . بالبذل الواعد به وهي خصال نظر إليها بيت زياد الأعجم :

إِنَّ السَّامِحَةَ وَالرَّوْعَةَ وَالنَّدَى فِي قَبَةِ ضُرْبَتِ عَلِيِّ بْنِ الْحَشْرَجِ

وقوله « من كان عدواً لله » الخ قد ظهر حسن موقعه بما علمتموه من وجه معنى فإنه نزل على قلبك بإذن الله أي لما كانت عدوتهم جبريل لأجل عدوتهم الرسول ورجعت بالأخرة إلى إلزامهم بعدوتهم الله المرسل ، لأن سبب العداوة هو محيئه بالرسالة تسنى أن سجل عليهم أنهم أعداء الله لأنه المرسل ، وأعداء رسله لأنهم عادوا الرسول ، وأعداء الملائكة لذلك ، فقد صارت عدوتهم جبريل كالحمد الوسط في القياس لا يلتفت إليه وإنما يلتفت للمقدمتين الصغرى والكبرى فعداوتهم الله بمنزلة المقدمة الكبرى لأنها العلة في المعنى عند التأمل . وعداوتهم الرسول بمنزلة المقدمة الصغرى لأنها السبب الجزئي الثابت له فلا يرد أنه لا وجه لذكر عداوة الله تعالى هنا حتى يجاب بأن عداوة الملائكة والرسول عداوة لله على حد « من يطع الرسول فقد أطاع الله » فإن ذلك بعيد .

وقد أثبت لهم عداوة الملائكة والرسول مع أنهم إنما عادوا جبريل ومحمداً لأنهم لما عادوها عادوا جبريل لأجل قيامه بما هو من خصائص جنسه الملكي وهو تبليغ أمر الله التكليفي فإن ذلك خصيصة لهم قال تعالى « وهم بأمره يعملون » كانت عدوتهم إياه لأجل ذلك آيلة إلى عداوة جنس الملائكة إذ تلك طريق ليس جبريل فيها بأوحد وكذلك لما عادوا محمداً لأجل محيئه بالرسالة لسبب بذاته ، كانت عدوتهم إياه آيلة إلى عداوة الوصف الذي هو قوام جنس الرسول فمن عادى واحداً كان حقيقاً بأن يعاديهما كلهم وإلا كان فعله حكماً لا عذراً له فيه . وخص جبريل بالذكر هنا لزيادة الاهتمام بعقاب معاديه وأيضاً كرمه ميكائيل ولعلمهم عادوها مما أولأنهم زعموا أن جبريل رسول الخسف والعذاب وأن ميكائيل رسول الخصب والسلام وقالوا نحن نحب ميكائيل فلما أريد إنذارهم بأن عدوتهم الملائكة تجر إليهم عداوة الله وأعيد ذكر جبريل للتدويه به وعطف عليه ميكائيل لثلاثتهم هو أن محبتهم ميكائيل تكسب المؤمنين عداوته .

وفي ميكائيل لغات إحداها ميكائيل بهمة بعد الألف وياء بعد الهمزة وبها قرأ الجمهور .

الثانية ميكائل بهمزة بعد الألف وبلا ياء بعد الهمزة وبها قرأ نافع . الثالثة ميكال بدون همز ولا ياء وبها قرأ أبو عمرو وحفص وهي لغة أهل الحجاز .

وقوله « فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ » جواب الشرط . والعدو مستعمل في معناه المجازي وهو ما يستلزمه من الانتقام والهلاك وأنه لا يفلته كما قال النابغة :

* فَإِنَّكَ كَاللَّيْلِ الَّذِي هُوَ مَدْرُكِي * البيت

وقوله تعالى « وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فُورَاهُ حِسَابَهُ » وما ظنك بمن عاداه الله . ولهذا ذكر اسم الجلالة بلفظه الظاهر ولم يقل فإني عدو أو فإنه عدو لما يشعر به الظاهر هنا من القدرة العظيمة على حد قول الخليفة « أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَأْمُرُ بِكَذَا » حثاً على الامتثال . والمراد بالكافرين جميع الكافرين وحيء بالعام ليكون دخولهم فيه كإثبات الحكم بالدليل . وليدل على أن الله عاداهم لكفرهم ، وأن تلك العداوة كفر . ولتكون الجملة تذييلاً لما قبلها .

﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ يَبَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ٩٩ أَوْ كَمَا عَلَّمُوا وَعَهْدُوا عَهْدًا مُّبِينًا فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٠ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١﴾

عطف على قوله « قل من كان عدواً لجبريل » عطف القصة على القصة لذكر كفرهم بالقرآن فهو من أحوالهم . وهاته الجملة جواب لقسم محذوف فمطعها على « قل من كان عدواً من عطف الإنشاء على الإنشاء وفيه زيادة إبطال لقولهم « تؤمن بما أنزل علينا » .

وفي الانتقال إلى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم إقبال عليه وتسليته له عما لقي منهم وأن ما أنزل إليه لا يكذب به إلا من لا يؤبه بتكذيبه لكون هذا النزول دلائل واضحة لا تقصر عن إقناعهم بأحقيتها ولكنهم يظهرون أنفسهم أنهم لم يوقنوا بحقيتها .

واللام موطئة لقسم محذوف فهنا جملة قسم وجوابه حذف القسم لدلالة اللام عليه .

وقوله « وما يكفر بها إلا الفاسقون » عطف على « لقد أنزلنا » فهو جواب للقسم أيضاً .

والفاسق هو الخارج عن شيء من فسقت التمرة كما تقدم في قوله تعالى « وما يضل به إلا الفاسقين » وقد شاع إطلاقه على الخارج عن طريق الخير لأن ذلك الوصف في التمرة وصف مذموم وقد شاع في القرآن وصف اليهود به والمعنى ما يكفر بهاته الآيات إلا من كان الفسق شأنه ودأبه لأن ذلك يهيمه للكفر بمثل هذه الآيات فالمراد بالفاسقين المتجاوزون الحد في الكفر المتمردون فيه . والإخبار وقع بالمضارع الدال على التجدد . والتوصيف وقع باسم الفاعل المعرف باللام وقوله « أو كما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم » استفهام مستعمل في التوبيخ معطوف على جملة القسم لا على خصوص الجواب وقدمت الهزمة محافظة على صدارتها كما هو شأنها مع حروف العطف . والقول بأن الهزمة للاستفهام عن مقدر محذوف والواو عاطفة ما بعدها على المحذوف علمته إبطاله عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول » . وتقديم كلما تبع لتقديم حرف الاستفهام وقد تقدم توجيهه عند قوله تعالى « أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم » .

والنبد إلقاء الشيء من اليد وهو هنا استعارة لنقض العهد شبه إبطال العهد وعدم الوفاء به بطرح شيء كان ممسوكاً باليد كما سماوا المحافظة على العهد والوفاء به تمسكاً قال كعب — * ولا تمسك بالوعد الذي وعدت * . والمراد بالعهد عهد التوراة أى ما اشتملت عليه من أخذ العهد على بنى إسرائيل بالعمل بما أمروا به أخذاً مكرراً حتى سميت التوراة بالعهد، وقد تكرر منهم نقض العهد مع أنبيائهم ومن جملة العهد الذى أخذ عليهم ، أن يؤمنوا بالرسول المصدق للتوراة . وأسند النبد إلى فريق إما باعتبار العصور التى نقضوا فيها العهد كما تؤذن به كلما أو احتراساً من شمول الذم للذين آمنوا منهم . وليس المراد أن ذلك الفريق قليل منهم فنبه على أنه أكثرهم بقوله « بل أكثرهم لا يؤمنون » وهذا من أفانين البلاغة وهو أن يظهر المتكلم أنه يوفى حق خصمه فى الجدال فلا ينسب له المذمة إلا بتدرج وتدبر قبل الإبطال . ولك أن يجعلها للإنتقال من شيء إلى ما هو أقوى منه فى ذلك الغرض لأن النبد قد يكون بمعنى عدم العمل دون الكفر والأول أظهر .

وقوله « ولما جاءهم رسول » إلخ معطوف على قوله « أو كما » عطف. القصة على القصة لفرابة هاته الشئون . والرسول هو محمد صلى الله عليه وسلم لقوله « مصدق لما معهم » . والنبد طرح الشيء من اليد فهو يقتضى سبق الأخذ . وكتاب الله ظاهر فى أنه المراد به القرآن

لأنه الأتم في نسبته إلى الله . فالنبد على هذا مراد به تركه بعد سماعه فنزل السماع منزلة الأخذ ونزل الكفر به بعد سماعه منزلة النبد . وقيل المراد بكتاب الله التوراة وأشار في الكشف إلى ترجيحه بالتقديم لأن النبد يقتضى سابقة أخذ النبوذ وهم لم يتمسكوا بالقرآن، والأصل في إطلاق اللفظ المفرد أنه حقيقة لفظاً ومعنى وقيل المعرفة إذا أعيدت معرفة كانت عين الأولى وفيه نظر لأن ذلك في إعادة الاسم المعروف باللام . أو تجعل النبد تمثيلاً لحال قلة الكثرات المعرض بالشىء فليس مراداً به معناه .

وقوله « وراء ظهورهم » تمثيل للاعراض لأن من أعرض عن شىء تجاوزه خلفه وراء ظهره وإضافة الورا إلى الظهر لتأكيد بُعد التروك بحيث لا يلقاه بعد ذلك فجعل للظهر وراء وإن كان هو هنا بمعنى الورا . فالإضافة كالبينانية وبهذا يجب عما نقله ابن عرفة عن الفقيه أبي العباس أحمد بن عبلون أنه كان يقول مقتضى هذا أنهم طرحوا كتاب الله أمامهم لأن الذى وراء الظهر هو الوجه وكأ أن الظهر خلف للوجه كذلك الوجه وراء للظهر قال ابن عرفة وأجيب بأن المراد أى بذكر الظهر تأكيد لمعنى وراء كقولهم من وراء وراء .
وقوله « كأنهم لا يعلمون » تسجيل عليهم بأنهم عالمون بأن القرآن كتاب الله أو كأنهم لا يعلمون التوراة وما فيها من البشارة ببعثة الرسول من ولد إسماعيل .

﴿ وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سَلِيمٍ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَا كِنَّ الشَّيَاطِينُ كَفَرُوا يَعْلَمُونَ النَّاسَ السَّحَرَ ﴾

قوله « واتبعوا » عطف على جملة الشرط وجوابه في قوله « ولما جاءهم رسول من عند الله » الآية بذكر خصلة لهم عجيبية وهى أخذهم بالأباطيل بعد ذكر خصلة أخرى وهى نبذهم للكتاب الحق فذلك هو مناسبة عطف هذا الخبر على الذى قبله . فإن كان المراد بكتاب الله في قوله « كتاب الله وراء ظهورهم » القرآن فالمعنى أنهم لما جاءهم رسول الله مصداقاً لما معهم نبذوا كتابه بملء أنهم متمسكون بالتوراة فلا يتبعون ما خالف أحكامها وقد اتبعوا ما اتلوا الشياطين على ملك سليمان وهو مخالف للتوراة لأنها تنهى عن السحر والشرك فكما قيل لهم فيما مضى « أفتؤمنون ببيض الكتاب » يقال لهم أفتؤمنون بالكتاب تارة وتكفرون به تارة أخرى .

وإن كان المراد بكتاب الله التوراة فالعنى لما جاءهم رسول الله نبذوا ما فى التوراة من دلائل صدق هذا الرسول وهم مع ذلك قد نبذوها من قبل حين « اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان » مع أن ذلك مخالف لأحكام التوراة . قال القرطبي قال ابن إسحاق لما ذكر النبىء صلى الله عليه وسلم سليمان فى الأنبياء قالت اليهود إن محمداً يزعم أن سليمان نبىء وما هو نبىء واسكنه ساحر فنزلت هذه الآية

والشياطين « يحتمل أن يكونوا شياطين من الجن وهو الإطلاق المشهور . ويحتمل أن يراد به ناس تمردوا وكفروا وأتوا بالفظائع الخفية فأطلق عليهم الشياطين على وجه التشبيه كما فى قوله تعالى « وكذلك جعلنا لكل نبىء عدواً شياطين الإنس والجن » وقرينة ذلك قوله « يعلمون الناس السحر » فإنه ظاهر فى أنهم يدرسونه للناس وكذلك قوله بعده « ولكن الشياطين كفروا » إذ هذا الاستدراك فى الإخبار يدل على أنهم من الإنس لأن كفر الشياطين من الجن أمر مقرر لا يحتاج للإخبار عنه . وعن ابن إسحاق أيضاً أنه لما مات سليمان عليه السلام عمدت الشياطين فكتبوا أصنافاً من السحر وقالوا من أحب أن يبلغ كذا وكذا فليفعل كذا لأصناف من السحر وختموه بخاتم يشبه نقش خاتم سليمان ونسبوه إليه ودفنوه وزعموا أن سليمان دفنه وأنهم يعلمون مدفنه ودلوا الناس على ذلك الموضع فأخرجوه فقالت اليهود ما كان سليمان إلا ساحراً وما تم له الملك إلا بهذا . وقيل كان آصف ابن برخيا^(١) كاتب سليمان يكتب الحكمة بأمر سليمان ويدفن كتبه تحت كرسى سليمان لتجدها الأجيال فلما مات سليمان أغرت الشياطين الناس على إخراج تلك الكتب وزادوا فى خلال سطورها سحراً وكفراً ونسبوا الجميع لسليمان فقالت اليهود كفر سليمان .

والمراد من الآية مع سبب تزولها إن نزلت عن سبب أن سليمان عليه السلام لما مات انقسمت مملكة إسرائيل بعده بقايل إلى مملكتين إحداهما مملكة يهوذا وملكها رحبعام ابن سليمان جعلوه ملكاً بعد أبيه وكانت بنو إسرائيل قد سئمت ملك سليمان لحمله إياهم على

(١) آصف بن برخيا بعده مؤرخو المسلمين وزيراً لسليمان حكياً كبيراً ولذلك ضربوا به الأمثال للسياسيين الناصحين ولكن هذا ليس بمعروف فى كتب الإسرائيليين والمعروف عندهم آساف بن برخيا أحد أئمة المغنين عند داود الملك وينسب إليه وضع بعض الزامير والأغاني المقدسة . فلعله قد عاش إلى زمن سليمان فاتخذه وزيراً لأنه من خواص أبيه وإن لم يذكر هذا « لاروس » ولا « البستانى » .

ما يخالف هوامم نجاءت أعيانهم وفي مقدمتهم يربعام بن نباط مولى سليمان ايكلموا رجبام قائلين إن أباك قاس علينا وأما أنت نخفف عنا من عبودية أيبك لتطيعك فأجابهم إذهبوا ثم ارجعوا إلى بعد ثلاثة أيام واستشار رجبام أصحاب أيبه ووزراءه فأشاروا عليه بملاينة الأمة لتطيعه. واستشار أصحابه من الفتيان فأشاروا عليه أن يقول للأمة ان خنصرى أغلظ من متن أبي فإذا كان أبي قد أدبكم بالسياط فأنا أؤدبكم بالمقارب فلما رجع إليه شيوخ بني إسرائيل في اليوم الثالث وأجابهم بما أشار به الأحداث خلعت بنو إسرائيل طاعته وملكوا عليهم يربعام ولم يبق على طاعة رجبام الا سبطا يهود وبنيا من واعتصم رجبام بأورشليم وكل أمته لا تزيد على مائة وثمانين ألف محارب يعنى رجالا قادرين على حمل السلاح وانقسمت المملكة من يؤمئذ إلى مملكتين مملكة يهودا وقاعدتها أورشليم . ومملكة إسرائيل ومقرها السامرة . وذلك سنة ٩٧٥ قبل المسيح كما قدمناه عند الكلام على قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابين » الآية ولا يخفى ما تكون عليه حالة أمة في هذا الانتقال فإن خصوم رجبام لما سلبوا منه القوة المادية لم ينفلوا عما يعتضد به من القوة الأدبية وهي كونه ابن سليمان بن داود من بيت الملك والنبوة والسمة الحسنة فلم يأل أعداؤه جهدهم من إسقاط هاته القوة الأدبية وذلك بأن اجتمع مدبرو الأمر على أن يضموا أكاذيب عن سليمان يثبونها في العامة ليقضوا بها وطرين أحدها نسبة سليمان إلى السحر والكفر لتنفيص سممة ابنه رجبام كما صنع دعاة الدولة العباسية فيما وضعوه من الأخبار عن بنى أمية والثاني تشجيع العامة الذين كانوا يستعظمون ملك سليمان وابنه على الخروج عن طاعة ابنه بأن سليمان ماتم له الملك إلا بتلك الأسحار والطلاسم وأنهم لما ظفروا بها فإنهم يستطيعون أن يؤسسوا ملكا يماثل ملك سليمان كما صنع دعاة انقلاب الدول في تاريخ الإسلام من وضع أحاديث انتظار المهدي وكما يفعلونه من بث أخبار عن الصالحين تؤذن بقرب زوال الدولة . ولا يخفى ماثيره هذه الأوهام في نفوس العامة من الجزم بنجاح السعى وجعلهم في مأمن من خيبة أعمالهم ولحاق التنكيل بهم فإذا قضى الوطر بذلك الخبر التصق أثره في الناس فيبقى ضر ضلاله بعد اجتناء ثماره .

والاتباع في الأصل هو المشى وراء الغير ويكون مجازاً في العمل بقول الغير وبرأيه وفي الاعتقاد باعتقاد الغير تقول اتبع مذهب مالك واتبع عقيدة الأشعري ، والاتباع هنا مجاز

لا محالة لوقوع مفعوله مما لا يصح اتباعه حقيقة . والتلاوة قراءة المكتوب والكتاب وعرض المحفوظ عن ظهر قلب وفعلها يتعدى بنفسه « يتلون عليكم آياتي » فتعديته بحرف الاستعلاء يدل على تضمنه معنى تكذب أى تتلو تلاوة كذب على ملك سليمان كما يقال تقول على فلان أى قال عليه ما لم يقله، وإنما فهم ذلك من حرف (على) .

والمراد بالملك هنا مدة الملك أو سبب الملك بقرينة أن التلاوة لا تتعلق بنفس الملك وحذف المضاف مع ما يدل على تعيين الوقت شائع في كلام العرب كقولهم وقع هذا في حياة رسول الله أوفى خلافة عمر بن الخطاب وقول حميد ابن ثور :

وما هى إلا فى إزار وعِلقة . مُغَارَ ابن همام على حى ختمما^(١)

يريد أزمان مغار ابن همام . وكذلك حذف المضاف إذا أريد به الحوادث أو الأسباب كما تقول تكلم فلان على خلافة عمر أو هذا كتاب فى ملك العباسيين وذلك أن الاسم إذا اشتهر بصفة أو قصة صح إطلاقه وإرادة تلك الصفة أو القصة بحيث لو ظهرت لكانت مضافة إلى الاسم ، قال النابغة :

* وليلٍ أقاسيه بطيء الكواكب *

أراد متاعب ليل لأن الليل قد اشتهر عند أهل الفراء بأنه وقت الشوق والأرق . والشياطين قيل أريد بها شياطين الإنس أى المزلنون وهو الظاهر . وقيل أريدت شياطين الجن وأل للجنس على الوجهين . وعندى أن المراد بالشياطين أهل الحيل والسحرة كما يقولون فلان من شياطين العرب وقد عد من أولئك ناشب الأعور أحد رجال يوم الوقيط .

وقوله « تتلوا » جاء بصيغة المضارع لحكاية الحال الماضية على ما قاله الجماعة . أو هو مضارع على بابه على ما اخترناه من أن الشياطين هم أحبارهم فإنهم لم يزالوا يتلون ذلك فيكون المعنى أنهم اتبعوا أى اعتقدوا ما تلتته الشياطين ولم تزل تتلوه .

وسليمان هو النبيء سليمان بن داود بن يسي من سبط يهوذا ولد سنة ١٠٣٢ اثنتين وثلاثين وألف قبل المسيح وتوفى فى أورشليم سنة ٩٧٥ خمس وسبعين وتسعمائة قبل المسيح وولى

(١) العلقة بكسر العين قيص بلا كمين وهو أول ثوب يتخذ للصبيان ،

ملك إسرائيل سنة ١٠١٤ أربع عشرة وألف قبل المسيح بعد وفاة أبيه داود النبيء ملك إسرائيل، وعظم ملك بني إسرائيل في مدته وهو الذي أمر ببناء مسجد بيت المقدس وكان نبيا حكيما شاعرا وجعل لملكته أسطولا بحريا عظيما كانت تمخر سفنه البحار إلى جهات قاصية مثل شرق إفريقيا .

وقوله « وما كفر سليمان » جملة معترضة أثار اعتراضها ما أشعر به قوله « ملأتوا الشياطين على ملك سليمان » من معنى أنهم كذبوا على سليمان ونسبوه إلى الكفر فهي معترضة بين جملة واتبعوا وبين قوله « وما أنزل على الملكين » إن كان وما أنزل معطوفا على ما أتوا وبين اتبعوا وبين ولقد علموا لمن اشتراه الخ إن كان وما أنزل معطوفا على السحر ، ولك أن تجعله معطوفا على واتبعوا إذا كان المراد من الشياطين أخبار اليهود لأن هذا الحكم حينئذ من جملة أحوال اليهود لأن مآله واتبعوا وكفروا وما كفر سليمان ولكنه قدم نفي كفر سليمان لأنه الأهم تعجيلا بإثبات نزاهته وعصمته ولأن اعتقاد كفره كان سبب ضلال للذين اتبعوا ما كتبه الشياطين فلا شك أن حكم الأنباع وحكم المتبوعين واحد فكان خبرا عن اليهود كذلك . وقد كان اليهود يعتقدون كفر سليمان في كتبهم فقد جاء في سفر الملوك الأول أن سليمان في زمن شيخوخته أملت نساؤه المصريات والصيدونيات والعمونيات قلبه إلى آلهتهن مثل (عشروت) إله الصيدونيين (ومولوك) إله العمونيين (الفينيقيين) وبني لهاته الآلهة هياكل فغضب الله عليه لأن قلبه مال عن إله إسرائيل الذي أوصاه أن لا يتبع آلهة أخرى .

وقوله « يعلمون الناس السحر » حال من ضمير كفروا والمقصد منه تشنيع حال كفرهم إذ كان مصحوبا بتعليم السحر على حد قوله كفر دون كفر فهي حال مؤسفة .

والسحر الشعوذة وهي تمويه الحيل بإخفائها تحت حركات وأحوال يظن الرائي أنها هي المؤثرة مع أن المؤثر خفي قال تعالى « ولو فتحنا عليهم بابا لفسد السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » ولذلك أطلق السحر على الحديمة تقول سحرت الصبي إذا علته بشيء . قال ليبيد:

فإن تسألينا فيم نحن فإننا عصافير من هذا الأنامِ المسحر

ثم أطلق على ما علم ظاهره وخفي سببه وهو التمويه والتلبيس وتخييل غير الواقع واقعا

وترويح المجال تقول العرب عز مسحورة إذا عظ ضرعها وقل لبنها وأرض مسحورة لا تنبت
قال أبو عطاء :

فوالله ما أدرى وإنى لصادق أداء عراني من حبابك أم سحر

أى شيء لا يعرف سببه . والعرب تزعم أن الغيلان سحرة الجن لما تشكل به من الأشكال
وتعرضها للإنسان . والسحر من المعارف القديمة التي ظهرت في منبع المدينة الأولى أعنى ببلاد
المشرق فإنه ظهر في بلاد الكلدان والبابليين وفي مصر في عصر واحد وذلك في القرن الأربعين
قبل المسيح مما يدل على أنها كانت في تينك الأمتين من تعاليم قوم نشأوا قبلهما فقد وجدت
آثار مصرية سحرية في عصر العائلة الخامسة من الفراعنة والعائلة السادسة (٣٩٥١ -
٣٧٠٣) ق . م .

وللعرب في السحر خيال واسم وهو أنهم يزعمون أن السحر يقلب الأعيان ويقلب
القلوب ويطوع المسحور للساحر ولذلك كانوا يقولون إن الغول ساحرة الجن ولذلك تشكل
للرأى بأشكال مختلفة . وقالت قريش لما رأوا معجزات رسول الله : إنه ساحر ، قال الله تعالى
« وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر » وقال الله تعالى : « ولو فتحنا عليهم بابا من السماء
فظلوا فيه يمرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » . وفي حديث
البخارى عن عمران ابن حصين أن القوم عطشوا في سفر مع رسول الله فطلبوا الماء فوجدوا
امرأة على بئر لها مزاداتان من ماء فأتيا بها رسول الله فسقى رسول الله جميع الجيش ثم رد إليها
مزادتها كملتين فقالت لقومها : فوالله إنه لأسحر من بين هذه وهذه ، تعنى السماء والأرض
وفي الحديث « إن من البيان لسحراً » . ولم أر ما يدل على أن العرب كانوا يتعاطون السحر
فإن السحر مستمد من خصائص الأمور الطبيعية والتركيب ولم يكن للعرب ضلالة في الأمور
اليدوية بل كانت ضلالتهم فكرية محضة ، وكان العرب يزعمون أن أعلم الناس بالسحر اليهود
والصابئة وهم أهل بابل ، ومساق الآية يدل على شهرة هؤلاء بالسحر عند العرب . وقد اعتقد
المسلمون أن اليهود في يثرب سحروهم فلا يولد لهم فلذلك استبشروا لما ولد عبد الله بن الزبير
وهو أول مولود للمهاجرين بالمدينة كما في صحيح البخارى . ولذلك لم يذكر السحر بين

العرب المسلمين إلا بعد أن هاجروا إلى المدينة إذ قد كان فيها اليهود وكانوا يوهمون بأنهم يسحرون الناس . ويدأوى من السحر العراف ودواء السحر السلوة وهي خرزات معروفة تحك في الماء ويشرب ماؤها . وورد في التوراة النهى عن السحر فهو معدود من خصال الشرك وقد وصفت التوراة به أهل الأصنام فقد جاء في سفر التثنية في الإصحاح ١٨ « إذا دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يزوج ابنه أو ابنته في النار ولا من يعرف عرافة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرقى رقية ولا من يسأل جاناً أو تابعة ولا من يستشير الموتى لأن كل من يفعل ذلك مكروه عند الرب » .

وفي سفر اللاويين الإصحاح ٢٠ « (٦) والنفس التي تلتفت إلى الجان وإلى التوابع لترنى وراءهم أجعل وجهي ضد تلك النفس وأقطعها من شعبها (٢٧) وإذا كان في رجل أو امرأة جانٌّ أو تابعة فإنه يُقتل بالحجارة يرمونه دمه عليه » .

وكانوا يجعلونه أصلاً دينياً لمخاطبة أرواح الموتى وتسخير الشياطين وشفاء الأمراض وقد استفحل أمره في بلد الكلدان وخالطوه بعلوم النجوم وعلم الطب . وأرجع المصريون المعارف السحرية إلى جملة العلوم الرياضية التي أفاضها عليهم «طوط» الذي يزعمون أنه إدريس وهو هرمس عند اليونان . وقد استخدم الكلدان والمصريون فيه أسراراً من العلوم الطبيعية والفلسفية والروحية قصداً لإخراج الأشياء في أبهر مظاهرها حتى تكون فاتنة أو خادعة وظاهرة، تكوارق عادات ، إلا أنه شاع عند عامتهم وبمدّ ضلالهم عن المقصد العلمي منه فصار عبارة عن التمويه والتضليل وإخراج الباطل في صورة الحق، أو القبيح في صورة حسنة أو المضر في صورة النافع .

وقد صار عند الكلدان والمصريين خاصية في يد السكينة وهم يومئذ أهل العلم من القوم الذين يجمعون في ذواتهم الرئاسة الدينية والعلمية فاتخذوا قواعد العلوم الرياضية والفلسفية والأخلاقية لتسخير العامة إليهم وإخضاعهم بما يظهرونه من القدرة على علاج الأمراض والاطلاع على الضمائر بواسطة الفراسة والتأثير بالعين وبالكائد .

وقد نقلته الأمم عن هاتين الأمتين وأكثر ما نقلوه عن السكندانيين فاقبسه منهم السريان (الأشوريون) واليهود والعرب وسائر الأمم المتدينة والفرس واليونان والرومان .

وأصول السحر ثلاثة :

الأول - زجر النفوس بمقدمات توهيمية وإرهايبية بما يمتاده الساحر من التأثير النفساني في نفسه ومن الضعف في نفس المسحور ومن سوابق شاهدتها المسحور واعتقدتها فإذا توجه إليه الساحر سُخر له وإلى هذا الأصل الإشارة بقوله تعالى في ذكر سحرة فرعون « سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرَهُبُوهُمْ » .

الثاني - استخدام مؤثرات من خصائص الأجسام من الحيوان وال معدن وهذا يرجع إلى خصائص طبيعية كخاصية الزئبق ومن ذلك العقاقير المؤثرة في العقول صلاحا أو فسادا والمفترة للغزائم والمخدرات والمرققات على تفاوت تأثيرها وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى في سحرة فرعون « إنَّ مَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاحِرٌ » .

الثالث - الشعوذة واستخدام خفايا الحركة والسرعة والتموج حتى يخيل الجماد متحركا وإليه الإشارة بقوله تعالى « يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى » .

هذه أصول السحر بالاستقراء وقد قسمها الفخر في التفسير إلى ثمانية أقسام لا تعدو هذه الأصول الثلاثة وفي بعضها تداخل . ولعلماء الأفرنج تقسيم آخر ليس فيه كبير جدوى . وهذه الأصول الثلاثة كلها أعمال مباشرة للمسحور ومتصلة به ولها تأثير عليه بمقدار قابلية نفسه الضعيفة وهو لا يتفطن لها ، ومجموعها هو الذي أشارت إليه الآية ، وهو الذي لا خلاف في إثباته على الجملة دون تفصيل ، وما عداها من الأوهام والمزاعم هو شيء لا أثر له وذلك كل عمل لا مباشرة له بذات من يراد سحره ويكون غائبا عنه فيدعى أنه يؤثر فيه ، وهذا مثل رسم أشكال يعبر عنها بالطلاسم ، أو عقد خيوط والنقث عليها بقرينات معينة تتضمن الاستنجاد بالكواكب أو بأسماء الشياطين والجن وآلهة الأقدمين ، وكذا كتابة اسم المسحور في أشكال . أو وضع صورته أو بعض ثيابه وعلاقته وتوجيه كلام إليها بزعم أنه يؤثر ذلك في حقيقة ذات المسحور ، أو يستعملون إشارات خاصة نحو جهته أو نحو بلده وهو ما يسمونه بالأرصاد وذكر أبو بكر ابن العربي في القيس أن قريشا لما أشار النبي صلى الله عليه وسلم بأصبعه في التشهد قالوا هذا محمد يسحر الناس ، أو جمع أجزاء معينة وضم بعضها إلى بعض مع نية أن ذلك الرسم أو الجمع لتأثير شخص معين بضر أو خير أو محبة أو بغضة

أو مرض أو سلامة، ولا سيما إذا قرن باسم المسحور وصورته أو بطالع ميلاده ، فذلك كله من التوهّمات وليس على تأثيرها دليل من العقل ولا من الطبع ولا ما يثبت من الشرع ، وقد انحصرت أدلة إثبات الحقائق في هذه الأدلة ، ومن العجائب أن الفخر في التفسير حاول إثباته بما ليس بمقنع .

وقد تمسك جماعة لإثبات تأثير هذا النوع من السحر بما روى في الصحيحين - عن قول عائشة أن لبيد بن الأعصم سحر النبي صلى الله عليه وسلم - ورؤيا النبي صلى الله عليه وسلم أن ملكين أخبراه بذلك السحر ، وفي النسائي عن زيد بن أرقم مثله مختصراً ، وينبغي التثبت في عباراته ثم في تأويله ، ولا شك أن لبيدا حاول أن يسحر النبي صلى الله عليه وسلم فقد كان اليهود سحرة في المدينة وأن الله أطلع رسوله على ما فعله لبيد لتكون معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم في إبطال سحر لبيد وليلعلم اليهود أنه نبي لا تلحقه أضرارهم وكإلم يؤثر سحر السحرة على موسى كذلك لم يؤثر سحر لبيد على رسول الله صلى الله عليه وسلم وإنما عرض للنبي صلى الله عليه وسلم - عارض جسدي شفاه الله منه فصادف أن كان مقارناً لما عمله لبيد بن الأعصم من محاولة سحره وكانت رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم - إنباء من الله له بما صنع لبيد، والعبارة عن صورة تلك الرؤيا كانت جملة فإن الرأي رموز ولم يرد في الخبر تعبير ما اشتملت عليه فلا تكون أصلاً لتفصيل القصة .

ثم إن لتأثيراته الأسباب أو الأصول الثلاثة شروطاً وأحوالاً بعضها في ذات الساحر وبعضها في ذات المسحور ، فيلزم في الساحر أن يكون مفرط الذكاء منقطعاً لتجديد المحاولات السحرية جسوراً قوى الإرادة كتوماً للسر قليل الاضطراب للحوادث سالم البنية مرتاض الفكر خفي الكيد والحيلة ، ولذلك كان غاب السحرة رجالاً ولكن كان الحبشة يجعلون السواحر نساء وكذلك كان الغالب في الفرس والعرب قال تعالى « ومن شر النفاثات في العقد » فجاء بجمع الإناث وكانت الجاهلية تقول إن الفيلان عجائز من الجن ساحرات فلذلك تستطيع التشكل بأشكال مختلفة ، وكان معلوم السحر يتمتحنون صلاحية تلامذتهم لهذا العلم بتعريضهم للخوف وأمرهم بارتكاب المشاق تجربة لمقدار عزائمهم وطاعتهم .

وأما ما يلزم في المسحور فخور العقل ، وضعف العزيمة ، ولطافة البنية ، وجهالة العقل ،

ولذلك كان أكثر الناس قابلية له النساء والصبيان والعامه ومن يتعجب في كل شيء . ولذلك كان من أصول السحر إلقاء أقوال كاذبة على المسحور لاختبار مقدار عقله في التصديق بالأشياء الواهية والثقة بالساحر ، قال تعالى «ولئن قلت إنكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين» فحملوا ذلك القول الغريب سحراً .
ثم تحف بالسحر أعمال القصد منها التمويه وهذه الأعمال أنواع .

نوع الغرض منه تقوية اعتقاد الساحر في نجاح عمله لتقوى عزيمته فيشتد تأثيره على النفوس وهذا مثل تلقين معلمى هذا الفن تلامذتهم عبادة كواكب ومناجاتها لاستخدام أرواحها والاستنجاد بتلك الأرواح على استخدام الجن والقوى المتعاضية ليعتقد المتعلم أن ذلك سبب نجاح عمله فيقدم عليه بعزم، وفي ذلك تأثير نفساني عجيب ولذلك يسمون تلك الأقوال والمناجاة عزائم جمع عزيمة ويقولون فلان يعزم إذا كان يسحر ، ثم هو إذا استكمل المعرفة قد يتفطن لقله جدوى تلك العزائم وقد لا يتفطن وعلى كلتا الحالتين فعملوه لا يتعرضون له في نهاية التعليم بالتنبيه على فساد ذلك لئلا يدخلوا عليه الشكوك في مقدرته ، فذلك بقيت تلك الأوهام يتلقاها الأخلاف عن أسلافهم ، ومن هذا النوع ضروب هي في الأصل تجارب لمقدار طاعة التعلم لعمله بقيت متلقاة عندهم عن غير بصيرة مثل ارتكاب الخبائث وإهانة الصالحات والأمور المقدسة إيهاماً بأنها تبليغ إلى مرضاة الشياطين وتسخيرها ، وذلك في الواقع اختبار لمقدار خضوع المتعلم ، لأن أكبر شيء على النفس نبذ أعز الأشياء وهو الدين ، ولأن السحرة ليسوا من الملبين فهم يبلغون بمرديهم إلى مبالغهم السافلة ، وقد سمعنا أن كثيراً ممن يتعاطون السحر في المسلمين يزعمون أنهم لا يتأتى لهم نجاح إلا بعد أن ياطخوا أيديهم بالنجاسات أو نجو من هذا الضلال .

ونوع الغرض منه إخفاء الأسباب الحقيقية لتمويهاتهم حتى لا يطلع الناس على كنهها ، فيستندون في تعليل أعمالهم إلى أسباب كاذبة كندائهم بأسماء سموها لا مسميات لها ووضعهم أشكالاً على الورق أو في الجدران يزعمون أن لها خصائص التأثير، واستنادهم لطوالع كواكب في أوقات معينة لاسيما القمر ، ومن هذا تظاهروا للناس بمظهر الزهد والهمة .

ونوع يستعان به على نفوذ السحر وهو التجسس والتطلع على خفايا الأشياء وأسرار الناس بواسطة السعى بالنيمة وإلقاء العداوات بين الأقارب والأصحاب والأزواج

حتى يُفشي كل منهم سر الآخر فيتخذ الساحر تلك الأسرار وسيلة يُلقى بها الرعب في قلوب أصحابها بإظهار أنه يعلم الغيب والضمائر ، ثم هو يأمر أولئك الذين أرهبهم ويستخدمهم بما يشاء فيطيعونه فيأمر المرأة بمقاضبة زوجها وطلب فراقه ويأمر الزوج بطلاق زوجته وهكذا ، وفي هذا القسم تظهر مقدرة الساحر الفكرية وبه تكثر أضراره وأخطاره على الناس وجرأته على ارتكاب المرعبات والمطوّعات باستئصال الأموال بالسرقه يسرقها من لا يتهمه المسروق ، ومنه أنه يفعل ذلك من خاصته وأبنائه وزوجه الذين يستهويهم السحرة ويسخرونهم للإخلاص لهم ، وينتهي فعل السحرة في هذا إلى حد إزهاق النفوس التي يشعرون بأنها تقطن لخديعتهم أو التي تعاصت عن امتثال أوامرهم يُغرون بها من هي آمن الناس منه ، ثم استطلاع ضمائر الناس بتقاريرات خفية وأسئلة تدريجية يوهه بها أنه يسأله عنها ليعلمه بمستقبله .

ونوع يُجعل لاختبارا للمقدار مراتب أذهان الناس في قابلية سحره وذلك بوضع أشياء في الأطعمة خيفة الظهور ليرى هل يتفطن لها من وضعها ، وإبراز خيالات أو أشباح يوهم بها الناظر أنها جن أو شياطين أو أرواح ، وما هي إلا أشكال مموهة أو أعوان من أعوانه متنكرة ، لينظر هل يقتنع رأيها بما أخبره الساحر عنها أم يتطلب كشف حقيقتها أو استقصاء أثرها .

فكان السحر قرين خباثة نفس ، وفساد دين ، وشر عمل ، وإرعاب وتهويل على الناس ، من أجل ذلك ما فتئت الأديان الحقة تحذر الناس منه وتمد الاشتغال به مروفا عن طاعة الله تعالى لأنه مبني على اعتقاد تأثير الآلهة والجن النسويين إلى الآلهة في عقائد الأقدمين ، وقد حذر موسى قومه من السحر وأهله في سفر التثنية الإصحاح ١٨ أن مما خاطب به موسى عليه السلام قومه « متى دخلت الأرض التي يعطيك الرب إلهك لا تتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم لا يوجد فيك من يجيز^(١) ابنه أو ابنته في النار ولا من يعرف عرافة ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرقى رقية ولا من يسأل جانا أو تابعة ولا من يستثير الموتى . » وجعلت التوراة جزاء السحرة القتل في سفر اللاويين الإصحاحين ٢٠ - ٢٧ « وإذا كان في رجل أو امرأة جان أو تابعة فإنه يقتل » .

(١) كذا ولعل المراد من يزوج أو يجوز به .

وذكروا عن مالك أنه قال الأسماء التي يكتبها السحرة في التائم أسماء أصنام .

وقد حذر الإسلام من عمل السحر وذمه في مواضع وليس ذلك بمقتضى إثبات حقيقة ^{بمقتضى} وجودية للسحر على الإطلاق ولكنه تحذير من فساد العقائد وخلع قيود الديانة ومن سخياف الأخلاق . وقد اختلف علماء الإسلام في إثبات حقيقة السحر وإنكارها وهو اختلاف في الأحوال فيما أراه فكل فريق نظر إلى صنف من أصناف ما يدعى بالسحر . ^{المعلم} وحكى عياض في إكمال العلم أن جمهور أهل السنة ذهبوا إلى إثبات حقيقة . قلت وليس في كلامهم وصف كيفية السحر الذي أثبتوا حقيقة فإما أثبتوه على الجملة . وذهب عامة المعتزلة إلى أن السحر لا حقيقة له وإنما هو تمويه وتخيل وأنه ضرب من الخفة والشموذة ووافقهم على ذلك بعض أهل السنة كما اقتضته حكاية عياض في الإكمال ، قلت وعمن سُمي منهم أبو إسحاق الاسترابادي من الشافعية . والمسألة مجذافرها من مسائل الفروع الفقهية تدخل في عقاب المرتدين والقائلين والتحليلين على الأموال ، ولا تدخل في أصول الدين . وهو وإن أنكره الملاحدة لا يقتضى أن يكون إنكاره إلحادا . وهذه الآية غير صريحة . وأما الحديث فقد علمته آتفا . وشدد الفقهاء العقوبة في تماطيه . قال مالك: يقتل الساحر ولا يستتاب إن كان مسلما وإن كان ذميا لا يقتل بل يؤدب إلا إذا أدخل بسحره أضرا را على مسلم فإنه يقتل لأنه يكون ناقضا للمهد لأن من جملة المهد أن لا يتمرضوا للمسلمين بالأذى قال الباجي في المنتقى رأى مالك أن السحر كفر وشرك ودليل عليه وإنه لما كان يستتر صاحبه بفعله فهو كالزندقة لأجل إظهار الإسلام وإبطان الكفر ولذلك قال ابن عبد الحكم وابن المواز وأصبغ هو كالزندق إن أسر السحر لا يستتاب وإن أظهره استتاب وهو تفسير لقول مالك لا خلاف له قال الباجي فلا يقتل حتى يثبت أن ما يفعله من السحر هو الذي وصفه الله بأنه كفر قال أصبغ يكشف ذلك من يعرف حقيقة ويثبت ذلك عند الإمام . وفي الكافي لابن عبد البر إذا عمل السحر لأجل القتل وقتل به قتل وان لم يكن كفرا ، وقد أدخل مالك في الموطأ السحر في باب الغيلة ، فقال ابن العربي في القبس وجه ذلك أن المسحور لا يعلم بعمل السحر حتى يقع فيه ، قلت لا شك أن السحر الذي جعل جزاؤه القتل هو ما كان كفرا صريحا مع الاستتار به أو حصل به إهلاك النفوس وذلك أن الساحر كان يعد من يأتيه للسحر بأن فلانا يموت الليلة أو غدا أو يصيبه جنون ثم يتحليل في إيصال

سموم خفية من العقاقير إلى المسحور تُلقى له في الطعام بواسطة أناس من أهل المسحور فيصبح المسحور ميتا أو مختل العقل فهذا هو مراد مالك بأن جزاءه القتل أى إن قتل ولذلك قال لا تقبل توبته وبدون هذا التأويل لا يصح فقه هذه المسألة ، فقول مالك في السحر ليس استنادا لدليل معين في خصوص السحر ولكنه من باب تحقيق المناط بتطبيق قواعد التعزير والإضرار ، ولبعض فقهاء المذهب في حكاية هذه المسألة إطلاقات عجيب صدورها من أمثالهم ، على أن السحر أكثر ما يتطلب لأجل تسخير المحبين محبوبهم فهو وسيلة في الغالب للزنا أو للانتقام من المحبوب أو الزوج . سئل مالك عن يعقد الرجال عن النساء وعن الجارية تطعم رجلا شيئا فيذهب عقله فقال لا يقتلان فأما الذى يعقد فيؤدب وأما الجارية فقد أتت أمرا عظيما قيل أفتقتل فقال لا قال ابن رشد في البيان رأى أن فعلها ليس من السحرا ه .

وقال أبو حنيفة يقتل الرجل الساحر ولا يستتاب وأما المرأة فتحبس حتى تتركه فجعل حكمه حكم المرتد ووجه أبو يوسف بأنه جمع مع كفره السعى في الأرض بالفساد . وعن الشيخ أبي منصور أن القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ بل يجب البحث عن حقيقته فإن كان في ذلك رد ما لزم من شرط الإيمان فهو كفر وإلا فلا ، وما ليس بكفر وفيه إهلاك النفس ففيه حكم قطاع الطريق ويستوى فيه الذكور والإناث وتقبل توبته إذا تاب ومن قال لا تقبل فقد خلط فإن سحرة فرعون قبلت توبتهم ه . وهذا استدلال بشرع من قبلنا .

وقال الشافعى يُسأل الساحر عن سحره فإن ظهر منه ما هو كفر فهو كالمرتد يستتاب فإن أصر قتل وإن ظهر منه تجويز تغيير الأشكال لأسباب قراءة تلك الأساطير أو تدخين الأدوية وعلم أنه يفعل محرما فحكمه حكم الجنابة فإن اعترف بسحر إنسان وأن سحره يقتل غالبا قتل قودا (يعنى إذا ثبت أنه مات بسببه) وإن قال إن سحرى قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد ، وإن كان سحره لغير القتل فمات منه فهو قتل خطأ يجب الدية فيه مخففة في ماله .

ويجب أن يستخلص من اختلافهم ومن متفرق أقوالهم ما يكون فيه بصيرة لإجراء أعمال ما يسمى بالسحر وصاحبه بالساحر مُجْرَى جنایات أمثاله ومقدار ما أثره من

الاعتداء دون مبالغة ولا أوهام ، وقد يطلق اسم الساحر اليوم على اللاعب بالشعوذة في الأسفار وذلك من أصناف الالهو فلا ينبغي عد ذلك جناية .

﴿ وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِيَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يَعْلَمَنَّ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ﴾

يعتبر أن ما موصولة وهو معطوف على قوله « مُلْكِ سُلَيْمَانَ » أى وما تتلوا الشياطين على ما أنزل على الملائك ، والمراد بما أنزل ضرب من السحر لكنه سحر يشتمل على كفر عظيم وتعليم الخضوع لغير الله مع الاستخفاف بالدين ومع الإضرار بالناس كما بيناه آنفا فيكون عطفاً على « ما تتلوا » الذى هو صادق على السحر فمُعطف ما أنزل عليه لأنه نوع منه أشد مما تتلوه الشياطين الذين كانوا يعلمونه الناس مع السحر الموضوع منهم ، فالعطف لتغاير الاعتبار أو للتنبيه على أن أصل السحر مقتبس مما ظهر بيابيل في زمن هذين المعلمين وعطف شيء على نفسه باعتبار تغاير الفهوم والاعتبار وارد في كلامهم كقول الشاعر (وهو من شواهد النحو) :

إلى الملك القرم ، وابن الهما م وليث الكتبية فى المزدحم

وقيل أريد من السحر أخف مما وضعته الشياطين على عهد سليمان لأن غاية ما وصف به هذا الذى ظهر بيابيل فى زمن هذين المعلمين أنه يُفرق بين المرء وزوجه وذلك ليس بكفر وفيه ضعف .

والقراءة المتواترة للملكين بفتح لام الملكين وقراءه ابن عباس والضحاك والحسن وابن أبى بكر اللام .

وكل هاته الوجوه تقتضى ثبوت نزول شيء على الملكين بيابيل وذلك هو الذى يعنيه سياق الآية إذا فصّلت كيفية تعليم هذين المعلمين علم السحر .

فالوجه أن قوله « وما أنزل » عطف على « مُلْكِ سُلَيْمَانَ » فهو معمول لتتلوا الذى هو بمعنى تكذب فيكون المراد عدم صحة هذا الخبر أى ما تكذبه الشياطين على ما أنزل على الملكين بيابيل ، أى ينسبون بعض السحر إلى ما أنزل بيابيل . قال الفخر وهو اختيار أبى

مسلم وأنكر أبو مسلم أن يكون السحر نازلا على الملكين إذ لا يجوز أمر الله به وكيف يتولى الملائكة تعليمه مع أنه كفر أوفسق ، وقيل ما نافية معطوفة على ما كفر سليمان أي وما كفر سليمان بوضع السحر كما يزعم الذين وضعوه ، ولا أنزل السحر على الملكين ببابل . وتعريف الملكين تعريف الجنس أو هو تعريف العهد بأن يكون الملكان معهودين لدى العارفين بقصة ظهور السحر ، وقد قيل إن هاروت وماروت بدل من الشياطين وأن المراد بالشياطين شيطانان وضعا السحر للناس هما هاروت وماروت على أنه من إطلاق الجمع على الثني كقوله « قلوبكما » وهذا تأويل خطأ إذ يصير قوله « على الملكين » كلاما حشا . وعلى ظاهر هذه الآية إشكال من أربعة وجوه : أحدها كون السحر مُنزلا إن حمل الإنزال على المعروف منه وهو الإنزال من الله ، الثاني كون المباشر لذلك ملكين من الملائكة على القراءة المتواترة ، الثالث كيف يجتمع الملكان بين قولها نحن فتنة وقولها فلا تكفر فكيف يجتمع قصد الفتنة مع التحذير من الوقوع فيها . الرابع كيف حصرا حالهما في الاتصاف بأنهما فتنة فساهى الحكمة في تصديهما لذلك لأنهما إن كانا ملكين فالإشكال ظاهر وإن كانا ملكين بكسر اللام فهما قد علما مضرة الكفر بدليل نهيهما عنه وعلما معنى الفتنة بدليل قولها إنما نحن فتنة فلماذا تورطا في هذه الحالة .

ودفع هذا الإشكال برمته أن الإنزال هو الإيصال وهو إذا تعدى بعلى حل على إيصال من علو واشتهر ذلك في إيصال العلم من وحى أو إلهام أو نحوها ، فالإنزال هنا بمعنى الإلهام وبمعنى الإيداع في العقل أو في الحلقة بأن يكون الملكان قد برعا في هذا السحر وابتكرا منه أساليب لم يسبق لهما تلقيها من معلم شأن العلامة المتصرف في علمه المبتكر لوجوه المسائل وعللها وتصاريقها وفروعها ، والظاهر عندي أن ليس المراد بالإنزال إنزال السحر إذ السحر أمر موجود من قبل ولكنه إنزال الأمر للملكين أو إنزال الوحي أو الإلهام للملكين بأن يتصديا لبت خفايا السحريين المتعلمين ليبطل انفراد شرمذة بعلمه فيندفع الوجهان الأول والثاني . ثم إن الحكمة من تعميم تعليمه أن السحرة في بابل كانوا اتخذوا السحر وسيلة لتسخير العامة لهم في أبدانهم وعقولهم وأمواهم ثم تطلعو منه إلى تأسيس عبادة الأصنام والكواكب وزعموا أنهم أي السحرة - مترجمون عنهم وناطقون بإرادة الآلهة فحدث فساد عظيم وعمت الضلالة فأراد الله على معتاد حكيمته إتقاذ الخلق من ذلك فأرسل

أو أوحى أو ألهم هاروت وماروت أن يكشفوا دقائق هذا الفن للناس حتى يشترك الناس كلهم في ذلك فيعلموا أن السحرة ليسوا على ذلك ويرجع الناس إلى صلاح الحال فاندفع الوجه الثالث . وأما الوجه الرابع فستعرف دفعه عند تفسير قوله « وما يملآن من أحد » الآية .

وفي قراءة ابن عباس والحسن الملكيين بكسر اللام وهي قراءة صحيحة المعنى فعنى ذلك أن ملكين كانا يملكان بابل قد علما علم السحر . وعلى قراءة فتح اللام فالأظهر في تأويله أنه استعارة وأنهما رجلان صالحان كان حكما مدينة بابل وكانا قد اطلعا على أسرار السحر التي كانت تأتيتها السحرة بابل أو هما وضعا أصله ولم يكن فيه كفر فأدخل عليه الناس الكفر بعد ذلك . وقيل هما ملكان أنزلهما الله تعالى تشكلا للناس يملأنهم السحر لكشف أسرار السحرة لأن السحرة كانوا يزعمون أنهم آلهة أو رسل فكانوا يسخرون العامة لهم فأراد الله تكذيبهم ذبا عن مقام النبوة فأنزل ملكين لذلك . وقد أجيبت بأن تعلم السحر في زمن هاروت وماروت جائز على جهة الابتلاء من الله لخلقته فالطائع لا يتعلمه والمعاصي يبادر إليه وهو فاسد لمنافاته عموم قوله « يعلمون الناس » قالوا كما امتحن الله قوم طالوت بالنهر إلخ ولا يخفى فساد التنظير .

وبابل بلد قديم من مدن العالم وأصل الاسم باللغة الكلدانية باب إيلو أى باب الله ويرادفه بالعبرانية باب إيل وهو بلد كائن على ضفتي الفرات بحيث يخترقه الفرات يقرب موضعه من موقع بلد الحلة الآن على بعد أميال من ملتقى الفرات والدجلة . كانت من أعظم مدن العالم القديم بناها أولا أبناء نوح بعد الطوفان فيما يقال ثم توالى عليها اعتناء أصحاب الحضارة بمواطن العراق في زمن الملك التمرود في الجيل الثالث من أبناء نوح ولكن ابتداء عظمة بابل كان في حدود سنة ٣٧٥٥ ثلاثة آلاف وسبعمائة وخمس وخمسين قبل المسيح فكانت إحدى عواصم أربعة لمملكة الكلدانيين وهي أعظمها وأشهرها ولم تزل هم ملوك الدولتين الكلدانية والأشورية منصرفه إلى تعمير هذا البلد وتنميته فكان بلد العجائب من الأبنية والبساتين ومنبع المعارف الأسبوية والعجائب السحرية وقد نسبوا إليها قديما الحجر المعتقة والسحر قال أبو الطيب :

سقى الله أيام الصِّبَا ما يسرها ويفعل فعل البابلي المَعْتَق (١)

ولاشتهار بابل عند الأمم القديمة بمعارف السحر كما قدمنا في تعريف السحر صرح جمل صلة الموصول قوله « أنزل على الملكين ببابل » إشارة إلى قصة يعلمونها .

وهاروت وماروت بدل من الملكين وهما اسمان كلدانيان دخلهما تغيير التعريف لإجرائهما على خفة الأوزان العربية، والظاهر أن هاروت معرب (هاروكا) وهو اسم القمر عند الكلدانيين وأن ماروت معرب (ماروداخ) وهو اسم المشتري عندهم وكانوا يعدون الكواكب السيارة من المعبودات المقدسة التي هي دون الآلهة لا سيما القمر فإنه أشد الكواكب تأثيراً عندهم في هذا العالم وهو رمز الأثني، وكذلك المشتري فهو أشرف الكواكب السبعة عندهم ولعله كان رمز الذكرك عندهم كما كان بعل عند الكنعانيين الفنيقيين . ومن المعلوم أن إسناد هذا التقديس للكواكب ناشيء عن اعتقادهم أنهم كانوا من الصالحين المقدسين وأنهم بعد موتهم رفعوا للسماء في صورة الكواكب فيكون (هاروكا) و (ماروداخ) قد كانا من قدماء علمائهم وصالحهم والحاكمين في البلاد وهما اللذان وضعا السحر ولعل هذا وجه التعبير عنهما في القصة بالملكين بفتح اللام ولأهل القصص هنا قصة خرافية من موضوعات اليهود في خرافاتهم الحديثة اعتاد بعض المفسرين ذكرها منهم ابن عطية والبيضاوي وأشار المحققون مثل البيضاوي والفخر وابن كثير والقرطبي وابن عرفة إلى كذبها وأنها من مرويات كتب الأخبار وقد وهم فيها بعض المتساهلين في الحديث فنسبوا روايتها عن النبي صل الله عليه وسلم أو عن بعض الصحابة بأسانيد واهية والمعجب للإمام أحمد ابن حنبل رحمه الله تعالى كيف أخرجها مسندة للنبي صلى الله عليه وسلم ولعلها مدسوسة على الإمام أحمد أو أنه غره فيها ظاهر حال روايتها مع أن فيهم موسى بن جبير وهو متكلم فيه واعتذر عبد الحكيم بأن الرواية صحيحة إلا أن المروبي راجع إلى أخبار اليهود فهو باطل

(١) الذي ذكره الواحدى والمعري في تفسير البيت أنه أراد بالبابلي الخمر وكنت رأيت في بعض كتب الأدب أن بعض من ناظر التنبي انتقد هذا الإطناب مع أنه كان يستطيع أن يقول سقاها خرا لا سيما وقد قال ما يسرها، قلت وقرينة كونه المراد وصفه بالمعتق وهو من أوصاف الخمر، والعذر لامتنى أنه أراد سقاها الله خرا كخمر بابل فلا شير في ذلك .

في نفسه ورواته صادقون فيما رووا وهذا عذر قبيح لأن الرواية أسندت إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال ابن عرفة في تفسيره وقد كان الشيوخ يخطئون ابن عطية في هذا الموضوع لأجل ذكره القصة ونقل بعضهم عن القرافي أن مالكا رحمه الله أنكر ذلك في حق هاروت وماروت. وقوله «وما يعلمان من أحد» جملة حالية من هاروت وماروت وما نافية والتعبير بالمضارع لحكاية الحال إشارة إلى أن قولها لتعلمى السحر «إنما نحن فتنة» قول مقارن لوقت التعليم لا متأخر عنه. وقد علم من هذا أنهما كانا معلمين وطوى ذلك للاستغناء عنه بمضمون هاتاه الجملته فهو من إيجاز الحذف أو هو من لحن الخطاب مفهوم للغاية.

وقوله «إنما نحن فتنة» الفتنة لفظ يجمع معنى مرج واضطراب أحوال أحد وتشنت باله بالخوف والخطر على الأتس والأموال على غير عدل ولا نظام وقد تخصص وتعمم بحسب ما تضاف إليه أو بحسب المقام يقال فتنة المال وفتنة الدين.

ولما كانت هذه الحالة يختلف ثبات الناس فيها بحسب اختلاف رجاحة عقولهم وصبرهم ومقدرتهم على حسن الخارج منها كان من لوازمها الابتلاء والاختيار فكان ذلك من المعاني التي يكفى بالفتنة عنها كثيرا ولذلك تسامح بعض علماء اللغة ففسر الفتنة بالابتلاء وجرأه على ذلك قول الناس فتنت الذهب أو الفضة إذا أذا بهما بالنار لتمييز الردي من الجيد وهذا الإطلاق إن لم يكن مولدا فإن معنى الاختبار غير منظور إليه في لفظ الفتنة وإنما المنظور إليه ما في الإذابة من الاضطراب والمرج وقد سمي القرآن هاروت وماروت فتنة وقال «إن الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات» وقال «لا يفتنكم الشيطان». والإخبار عن أنفسهم بأنهم فتنة إخبار بالمصدر للمبالغة وقد أكدت المبالغة بالحصر الإضافي والمقصد من ذلك أنهما كانا يصرحان أن ليس في علمهما شيء من الخير الإلهي وأنه فتنة محضة ابتلاء من الله لعباده في مقدار تمسكهم بدينهم وإنما كانا فتنة لأن كل من تعلم منهما عمل به «فلا تكفر» كما كفر السحرة حين نسبوا التأثيرات للآلهة وقد علمت سرها. وفي هذا ما يضعف أن يكون المقصد من تعليمهما الناس السحر إظهار كذب السحرة الذين نسبوا أنفسهم للألوهية أو النبوة.

والذي يظهر في تفسير هذه الجملة أن قولها «إنما نحن فتنة» قصر ادعائى للمبالغة جملا كثرة افتتان الناس بالسحر الذي تصديا لتعليمه بمنزلة انحصار أو صافهما في الفتنة ووجه

ابتدائها لمن يعلمانه بهذه الجملة أن يبيننا له أن هذا العلم في مبادئه يظهر كأنه فتنة وشك فيوشك أن يكفر متعلمه عند مفاجأة تلك التعاليم إياه إذا كانت نفسه قد توطنت على اعتقاد أن ظهور خوارق العادات علامة على ألوهية من يظهرها، وقولها « فلا تكفر » أى لا تعجل باعتقاد ذلك فينا فإنك إذا توغلت في معارف السحر علمت أنها معلولة لعلل من خصائص النفوس أو خصائص الأشياء فالفتنة تحصل لمن يتعلم السحر حين يرى ظواهره وعجائبه على أيدى السحرة ولن كان في مبدأ التعليم فإذا تحقق في علمه اندفعت الفتنة فذلك معنى قولها « فلا تكفر » فالكفر هو الفتنة وقولها فلا تكفر بمنزلة فلا تفتن وقد اندفع الإشكال الرابع المتقدم.

﴿ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِبِضَارِينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ﴾

تفريع عما دل عليه قوله « وما يعلمان من أحد حتى يقولوا » المقتضى أن التعليم حاصل فيتعلمون، والضمير في فيتعلمون راجع لأحد الواقع في حيز النفي مدخولا لمن الاستغرافية في قوله تعالى « وما يعلمان من أحد » فإنه بمعنى كل أحد فصار مدلوله جمعا .

قوله « ما يفرقون به بين المرء وزوجه » إشارة إلى جزئى من جزئيات السحر وهو أقصى تأثيراته إذ فيه التفرقة بين طرفى أسرة متينة إذ هى أسرة مودة ورحمة قال تعالى « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة » فإن المودة وحدها أسرة عظيمة وهى أسرة الصداقة والأخوة وتقاريمهما : والرحمة وحدها أسرة منها الأبوة والبنوة ، فما ظنكم بأ أسرة جمعت الأمرين وكانت يجعل الله تعالى وما هو بجعل الله فهو فى أقصى درجات الإتيان وقد كان يشير إلى هذا المعنى شيخنا الجليل سالم أبو حاجب فى قوله تعالى « وجعل بينكم مودة ورحمة » . وهذا التفريق يكون إما باستعمال مفسدات لعقل أحد الزوجين حتى يبغض زوجه وإما بإلقاء الحيل والتوبيهات والنميمة حتى يفرق بينهما .

وقوله « وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله » جملة معترضة . وضمير « هم » عائد إلى أحد من قوله وما يعلمان من أحد، لوقوعه فى سياق النفي فيعم كل أحد من المتعلمين أى وما المتعلمون بضارين بالسحر أحداً . وهذا تنبيه على أن السحر لا تأثير له بذاته وإنما يختلف

تأثير حيله باختلاف قابلية السحور، وتلك القابلية متفاوتة ولها أحوال كثيرة أجملتها الآية بالاستثناء من قوله «إلا بإذن الله» أي يجعل الله أسباب القابلية لأثر السحر في بعض النفوس فهذا إجمال حسن مناسب لحال المسلمين الموجه إليهم الكلام لأنهم تخلقوا بتعظيم الله تعالى وقدرته وليس المقام مقام تفصيل الأسباب والمؤثرات ولكن المقصود إبطال أن تكون للسحر حالة ذاتية وقواعد غير مموهة فالباء في قوله « بإذن الله » للملابسة .

وأصل الإذن في اللغة هو إباحة الفعل، واستأذن طلب الإذن في الفعل أو في الدخول للبيت وقد استعمله القرآن مجازاً في معنى التمكين إما بخلق أسباب الفعل الخارقة للعادة نحو قوله « وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني » وإما باستمرار الأسباب المودعة في الأشياء والقوى كقوله تعالى « وما أصابكم يوم التقى الجمعان فبإذن الله » فقوله وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله أي إلا بما أعد الله في قابل السحر من استعداد لأن يضر به فإن هذا الاستعداد وإمكان التأثير مخلوق في صاحبه فهو بإذن الله ومشيبته كذا قرره الراغب وهو يرجع إلى استعمال مما تستعمل فيه كلمة إذن (ومن هذا القبيل ونظيره لفظة الأمر في قوله تعالى « له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله » أي مما خلق الله من الأشياء التي تلحق أضرارها للناس وقد اشتهر هذا الاستعمال في لسان الشرع حتى صار حقيقة عرفية في معنى المشيئة والإرادة فينبغي أن يلحق بالألفاظ التي فرق المتكلمون بين مدلولاتها وهي الرضا والمحبة والأمر والمشية والإرادة) . فليس المعنى أن السحر قد يضر وقد لا يضر بل المعنى أنه لا يضر منه إلا ما كان إيصال أشياء ضار بطبعها وقوله « ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم » يعني ما يضر الناس ضرراً آخر غير التفرقة بين المرء وزوجه فضمير يضرهم عائد على غير ما عاد عليه ضمير يتعلمون والمعنى أن أمور السحر لا يأتي منها إلا الضرر أي في الدنيا فالساحر لا يستطيع سحر أحد ليصير ذكياً بعد أن كان بليداً أو ليصير غنياً بعد الفقر وهذا زيادة تنبيه على سخافة عقول المشتغلين به وهو مقصد الآية وبهذا التفسير يكون عطف قوله « ولا ينفعهم » تأسيساً لا تأكيداً والملاحظ في هذا الضر والنفع هو ما يحصل في الدنيا وأما حلهم في الآخرة فسيبيده قوله « ولقد علموا لمن اشتراه ماله في الآخرة من خلاق » وقد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضر ونفي النفع الذي هو ضده مفاد الحصر كأنه قيل ويتعلمون ما ليس إلا ضراً كقول السموعل وعبد الملك بن عبد الرحيم الحارثي :

تسيل على حد الطُّبَّاتِ نفوسنا وليس على غير الطُّبَّاتِ تسيل
وعدل عن صيغة القصر لتلك النكتة المتقدمة وهي التنبيه على أنه ضرر . وإعادة فعل
يتعلمون مع حرف العطف لأجل ما وقع من الفصل بالجملة المترضة .
﴿ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا
بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ 102

عطف على قوله « واتبعوا ماتلوا الشياطين » أى اتبعوا ذلك كاه وهم قد علموا الخ والضمير
للإهود تبعاً لضمير واتبعوا، أو الواو للحال أى فى حال أنهم تحقق علمهم . واللام فى لقد علموا
يجوز أن تكون لام القسم وهى اللام التى من شأنها أن تدخل على جواب القسم لربطه
بالقسم ثم يحذفون القسم كثيراً استثناءً لدلالة الجواب عليه دلالة التزمية لأنه لا ينتظم
جواب بدون مجاب . ويجوز أن تكون لام الابتداء ، وهى لام تقييد تأكيد القسم ويكثر
دخولها فى صدر الكلام فلذلك قيل لها لام الابتداء والاحتمالان حاصلان فى كل كلام صالح
للقسم وليس فيه قسم فإن حذف لفظ القسم مشعر فى المقام الخطابى بأن المتكلم غير حريص
على مزيد التأكيد كما كان ذكر إن وحدها فى تأكيد الجملة الاسمية أضعف تأكيداً من الجمع
بينها وبين لام الابتداء لأنهما أهدانا تأكيداً . قال الرضى إن مواقع لام القسم فى نظر الجمهور
هى كلها لامات الابتداء . والكوفيون لا يثبتون لام الابتداء ويحملون مواقعها على معنى
القسم المحذوف والخلاف فى هذا متقارب . واللام فى قوله لمن اشتراه يجوز كونها لام قسم
أيضاً تأكيداً للمعلوم أى علموا تحقيق أنه لا خلاق لمشترى السحر ويجوز كونها لام ابتداء
والاشتراء هو اكتساب شئ ببذل غيره فالعنى أنهم اكتسبوه ببذل إيمانهم المعبر عنه فيما
يأتى بقوله أنفسهم . والخلاق الحظ من الخير خاصة .

فى الحديث « إنما يلبس هذا من لا خلاق له » وقال البغيث بن حريث :

ولست وإن قربت يوماً ببائع خلاق ولا ديني ابتغاء التحجب

ونفى الخلاق وهو نكرة مع تأكيد النفي عن الاستغراقية دليل على أن تعاطى هذا

السحر جرم كفر أو دونه فلذلك لم يكن لتعاطيه حظ من الخير فى الآخرة وإذا اتقى كل

حظ من الخير ثبت الشر كله لأن الراحة من الشر خير وهي حالة الكفاف وقد تمنأها الفضلاء أو دونه خشية من الله تعالى .

قوله « ولبئس ما شروا به أنفسهم » عطف على ولقد علموا عطف الإنشاء على الخبر وشروا بمعنى باعوا بمعنى بذلوا وهو مقابل قوله « لمن اشتراه » ومعنى بذل النفس هو التسبب لها في الخسار والبوار .

وقوله « لو كانوا يعلمون » مقتضى لنفي العلم بطريق لو الامتناعية والعلم المنفي عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم في قوله « ولقد علموا » إلا أن الذي علموه هو أن مكتسب السحر ماله خلاق في الآخرة والذي جهلوه هنا هو أن السحر شيء مذموم وفيه تجهيل لهم حيث علموا أن صاحبه لا خلاق له ولم يهتدوا إلى أن نفي الخلاق يستلزم الخسران إذ ما بعد الحق إلا الضلال وهذا هو الوجه لأن لو كانوا يعلمون ذيل به قوله « ولبئس ما شروا به أنفسهم » فدل على أنه دليل مفعوله وبذلك يندفع الإشكال عن إثبات العلم وتقيته في معلوم واحد بناء على أن العلم بأنه لا خلاق لصاحب السحر عين معنى كون السحر مذموما فكيف يعدون غير عالين بذمه وقد علمت وجهه وهذا هو الذي تحمل عليه الآية . ولهم في الجواب عن دفع الإشكال وجوه أخرى أحدها مذهب إليه صاحب الكشاف وتبعه صاحب المفتاح من أن المراد من نفي العلم هو أنهم لما كانوا في علمهم كمن لا يعلم بعدم علمهم به نفي العلم عنهم لعدم الاعتداد به أي فيكون ذلك على سبيل التهكم بهم . الثاني أن المراد بالعلم المنفي هو علم كون ما يتعاطونه من جملة السحر المنهى عنه فكأنهم علموا مذمة السحر علماً كلياً ولم يتفطنوا لكون صنيعهم منه كما قالوا إن فقيه يعلم كبرى القياس والقاضى والمفتى يعلمان صفراء وأن الفقيه كالصيدلانى والقاضى والمفتى كالطبيب وهذا الوجه الذى اخترناه . الثالث أن المراد لو كانوا يعلمون ما يتبعه من العذاب فى الآخرة أى فهم ظنوا أن عدم الخلاف لا يستلزم العذاب وهذا قريب من الذى ذكرناه . الرابع أن المراد من العلم المنفى التفكير ومن المثبت العلم الغريزى وهذا وجه بعيد جداً إذ لا يمكن أن يكون علمهم بأن من اكتسب السحر لا خلاق له علماً غريزياً فلو قيل العلم التصورى والعلم التصديقى . وفى الجمع بين لقد علموا ولو كانوا يعلمون طباق عجيب .

وهناك جواب آخر مبنى على اختلاف معاد ضمير علموا وضميرى لو كانوا يعلمون
فضمير لقد علموا راجع إلى الجن الذين يعلمون السحر وضميرا لو كانوا يعلمون راجعان إلى
الإنس الذين تعلموا السحر وشروا به أنفسهم، قاله قطرب والأخفش وبذلك صار الذين أثبت
لهم العلم غير المنفى عنهم .

﴿ وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴾ 103

أى لو آمنوا بحمد واتقوا الله فلم يقدموا على إنكار ما بشرت به كتبهم لكانت لهم مثوبة
من عند الله ومثوبة الله خير من كل نفع حملهم على الكابرة .
ولو شرطية امتناعية اقترن بشرطها بأن مع التزام الفعل الماضى فى جملته على حد قول
امرى القيس :

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال

وأن مع صلتها فى محل مبتدأ عند جمهور البصريين وما فى جملة الصلة من السند والسند
إليه أكل الفائدة فأعنى عن الخبر . وقيل خبرها محذوف تقديره ثابت أى ولو إيمانهم ثابت .
وقوله لمثوبة يرجح أن يكون جواب لو فانه مقترن باللام التى يكثر اقتران جواب لو
المثبت بها والجواب هنا جملة اسمية وهى لا تقع جواباً للو فى الغالب وكان هذا الجواب غير
ظاهر الترتب والتعليق على جملة الشرط لأن مثوبة الله خير سواء آمن اليهود واتقوا أم لم
يفعلوا . قال بمض النحاة الجواب محذوف أى لا يثبوا ومثوبة من عند الله خير . وعدل عنه
صاحب الكشف فقال أوثرت الجملة الاسمية فى جواب لو على الفعلية لما فى ذلك من الدلالة
على ثبات المثوبة واستقرارها كما عدل عن النصب إلى الرفع فى سلام عليكم لذلك اه . ومراده
أن تقدير الجواب لا يثبوا مثوبة من الله خير أ لهم مما شروا به أنفسهم ، أو لمثوبة بالنصب على
أنه مصدر بدل من فعله ، وكيفما كان فالفعل أو بدله يدلان على الحدوث فلا دلالة له على
الدوام والثبات .

ولما كان المقام يقتضى حصول المثوبة وثباتها وثبات الخبرية لها ليحصل مجموع معان
عدل عن النصب المؤذن بالفعل إلى الرفع لأن الجملة الاسمية لا تفيد الحدوث بل الثبوت

وينتقل من إفادتها الثبوت إلى إفادة الدوام والثبات فدلالة الآية على ثبات الثبوت بالعدول عن نصب المصدر إلى رفعه كما في سلام عليكم والحمد لله ودلالتها على ثبات نسبة الخبرية للمثبوتة من كون النسبة مستفادة من جملة اسمية فصارت الجملة بمنزلة جملتين لأن أصل المصدر الآتي بدلا من فعله أن يدل على نسبة لفاعله فلو قيل لمثبوتة بالنصب لكان تقديره لا ثبوتاً مثبوتة فإذا حولت إلى المصدر المرفوع لزم أن تعتبر ما كان فيه من النسبة قبل الرفع، ولما كان المصدر المرفوع لا نسبة فيه علم السامع أن التقدير لمثبوتة لهم كما أنك إذا قلت سلاماً وحمداً علم السامع أنك تريد سلمتُ سلاماً وحمدتُ حمداً، فإذا قلت سلام وحمد كان التقدير سلام مني وحمد مني، وهذا وجه تنظير الكشاف وقرينة كون هذا المصدر في الأصل منصوباً وقوعه جواباً للو المتأصل في الفعلية، ثم إذا سمع قوله خير علم السامع أنه خبر عن المثبوتة بعد تحويلها فاستفاد ثبات الخبرية ولهذا لم يتعرض صاحب الكشاف لبيان إفادة الجملة ثبات الخبرية للمثبوتة لأنه لصراحته لا يحتاج للبيان فإن كل جملة اسمية تدل على ثبات خبرها لمبتدئها .

وبهذا ظهر الترتب لأن المقصود من الإخبار عن الثبوت بأنها خير أنها تثبت لهم لو آمنوا . وعندى وجه آخر وهو أن يقال إن قوله «لثبوتة من عند الله خير» دليل الجواب بطريقة التعمير فإنه لما جعل معلقاً على قوله «لو آمنوا» آمنوا واتقوا علم أن في هذا الخبر شيئاً مهمهم ولما كانت لو امتناعية ووقع في موضع جوابها جملة خبرية تامة علم السامع أن هذا الخبر ممنوع ثبوته لمن امتنع منه شرط لو فيكون تنكيلاً عليهم وتخليجاً لهم .

وقد قيل إن لو للتمنى على حد لو أن لنا كربة . والتحقق أن لو التي للتمنى هي لو الشرطية أشربت معنى التمنى لأن الممتنع يتمنى إن كان محبوباً * وأحب شيء إلى الإنسان ما منعا * واستدل على هذا بأنها إذا جاءت للتمنى أجيبت جوابين جواباً منصوباً كجواب ليت وجواباً مقترناً باللام كجواب الامتناعية كقول المهلهل :

فلو نبش المقابر عن كليب فيخبر بالذئائب أي زير

ويوم الشعثمين لقر عيننا وكيف لقاء من تحت القبور

فأجيب بقوله فيخبر وقوله لقر عيننا . والتمنى على تقديره مجاز من الله تعالى عن الدعاء

للإيمان والطاعة أو تمثيل لحال الداعي لذلك بحال التمنى فاستعمل له المركب الموضوع

للتمنى أو هو ما لو نطق به العربي في هذا المقام لنطق بالتمنى على نحو ما قيل في قوله تعالى « لعلكم تتقون » ونحوه . وعلى هذا الوجه يكون قوله لثوبة مستأنفا واللام للقسام .

والثوبة اسم مصدر أثناب إذا أعطى الثواب والثواب الجزاء الذي يعطى لخير المعطى ويقال ثوب وأثوب بمعنى أثناب فالثوبة على وزن المفعولة كالصدوقة والمشورة والمكروهة .

وقوله ولو كانوا يعلمون شرط ثان محذوف الجواب لدلالة ما تقدم عليه وحذف مفعول يعلمون لدلالة لثوبة من الله خير ، أى لو كانوا يعلمون مشوبة الله لما اشترؤا السحر .

وليس تكرير اللفظة أو الجملة في فواصل القرآن بإيطاء لأن الإيطاء إنما يعاب في الشعر دون النثر لأن النثر إنما يمتد فيه بمطابقة مقتضى الحال وفائدة هذا التكرير التسجيل عليهم بأنهم لا يعلمون ما هو النفع الحق .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا

وَاللَّكْفِيرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝ 104

يتعين في مثل هذه الآية (١) تطلب سبب نزولها ليظهر موقعها ووجه معناها فإن النهي عن أن يقول المؤمنون كلمة لا ذم فيها ولا سخف لا بد أن يكون لسبب وقد ذكروا في سبب نزولها أن المسلمين كانوا إذا أتى عليهم النبي صلى الله عليه وسلم الشريعة والقرآن يتطلبون منه الإعادة والتأني في إلقائه حتى يفهموه ويعوه فكانوا يقولون له راعنا يارسول الله أى لا تتخرج منا وارفق وكان المنافقون من اليهود يشتمون النبي صلى الله عليه وسلم في خلواتهم سراً وكانت لهم كلمة بالعبراية تشبه كلمة راعنا بالعربية ومعناها في العبرانية سب وقيل معناها لا سمعت دعاء فقال بعضهم لبعض كنا نسب محمداً سراً فأعلنوا به الآن أو قالوا هذا وأرادوا به اسم فاعل من رعن إذا تصف بالرعونة وسيأتي فكانوا يقولون هاته الكلمة مع المسلمين ناوين بها السب فكشفهم الله وأبطل عملهم بنهي المسلمين عن قول هاته الكلمة حتى ينتهى المنافقون عنها ويعلموا أن الله أطلع نبيه على سرهم .

(١) أى مثلها من الآيات التي نزلت في أحوال معينة ولم يشرح في أثناءها ما يفصح عن سبب نزولها لم يجازا واستفتاء يعلم مخاطبين بها يوم نزولها بالسبب الذي أوجب نزولها، فإذا لم ينقل السببان لم يحضره لم يعلم المراد منها .

ومناسبة نزول هاته الآية عقب الآيات المتقدمة في السحر وما نشأ عن ذمه أن السحر كما قدمنا راجع إلى التمويه وأن من ضروب السحر ما هو تمويه ألفاظ وما مبناه على اعتقاد تأثير الألفاظ في المسحور بحسب نية الساحر وتوجهه النفسى إلى المسحور، وقد تأصل هذا عند اليهود واقتنموا به في مقاومة أعدائهم . ولما كان أذى الشخص بقول أو فعل لا يعلم مغزاهما خطابه بلفظ يفيد معنى ومقصود التكلم منه أذى، أو كإهانة صورته أو الوطاء على ظله كل ذلك راجعاً إلى الاكتفاء بالنية والتوجه في حصول الأذى كان هذا شبيهاً ببعض ضروب السحر ولذلك كان من شعار من استهواهم السحر واشتروه ناسب ذكر هاته الحالة من أحوالهم عقب الكلام على افتتانهم بالسحر وحبه دون بقية ما تقدم من أحوالهم وهاته المناسبة هي موجب التعقيب في الذكر . وإنما فصلت هذه الآية عما قبلها لاختلاف الغرضين لأن هذه في تأديب المؤمنين ثم يحصل منه التعريض باليهود في تفاهمهم وأذاهم والإشعار لهم بأن كيدهم قد أطلع الله عليه نبيه وقد كانوا يمدون تظن المسحور للسحر يبطل أثره فأشبهه التفتن للنوايا الخبيثة وصریح الآيات قبلها في أحوالهم الدينية المنافية لأصول دينهم ولأن الكلام المفتوح بالنداء والتنبيه ونحوه نحو « يا أيها الناس » ويازيد والآن ونحوها لا يناسب عطفه على ما قبله وينبغى أن يعتبر افتتاح كلام بحيث لا يعطف إلا بالفاء إذا كان مترتباً عما قبله لأن العطف بالفاء يعيد عن العطف بالواو وأوسع من جهة التناسب .

وراعنا أمر من راعاه يراعيه وهو مبالغة في رعاه يراعه إذا حرصه بنظره من الهلاك والتلف وراعى مثل رعى قال طرفة * خذول تراعى ربها بمجميلة * وأطلق مجازاً على حفظ مصلحة الشخص والرفق به ومراقبة نفعه وشاع هذا المجاز حتى صار حقيقة عرفية ومنه رعاك الله ورعى ذمامه، فقول المسلمين للنبي صلى الله عليه وسلم راعنا هو فعل طلب من الرعى بالمعنى المجازى أى الرفق والمراقبة أى لا تتخرج من طلبنا وارفق بنا . وقوله « وقولوا انظرونا » أبدلهم بقولهم « راعنا » كلمة تساويها في الحقيقة والمجاز وعدد الحروف والمقصود من غير أن يتذرع بها الكفار لأذى النبي صلى الله عليه وسلم وهذا من أبداع البلاغة فإن نظر في الحقيقة بمعنى حرص وصار مجازاً على تدبير المصالح، ومنه قول الفقهاء هذا من النظر، والمقصود منه الرفق والمراقبة في التيسير فيتعين أن قوله « انظرونا » بضم همزة الوصل وضم الظاء وأنه من النظر لا من الانتظار .

وقد دلت هذه الآية على مشروعية أصل من أصول الفقه وهو من أصول المذهب المالكي يلقب بسد الذرائع وهي الوسائل التي يتوسل بها إلى أمر محظور .
وقوله تعالى « واسمعوا » أريد به سماع خاص وهو الوعي ومزيد التلقي حتى لا يحتاجوا إلى طلب المراعاة أو النظر وقيل أراد من اسمعوا امتثلوا لأوامر الرسول قاله ابن عطية وهو أظهر .

وقوله « وللكافرين عذاب أليم » التعريف للمهد والمراد بالكافرين اليهود خاصة أي تأدبوا أنتم مع الرسول ولا تتأسوا باليهود في أقوالهم « فلهم عذاب أليم » والتعبير بالكافرين دون اليهود زيادة في ذمهم وليس هنا من التذييل لأن الكلام السابق مع المؤمنين فلا يصلح ما بعده من تعميم حكم الكافرين لتذييل ما قبله .

﴿ مَا يَوْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ 105

فصله عما قبله باختلاف الغرضين لأن الآية قبله في تأديب المؤمنين مع التعريض باليهود وهذه الآية لبيان حسد اليهود وغيرهم للمسلمين ووجه المناسبة بين الآيتين ظاهر لاتحاد المال ولأن الداعي للسب والأذى هو الحسد .

وهذه الآية رجوع إلى كشف السب الذي دعا لامتناع اليهود من الإيمان بالقرآن لما قيل لهم آمنوا بما أنزل الله فقالوا تؤمن بما أنزل علينا أي ليس الصارف لهم تمسكهم بما أنزل إليهم بل هو الحسد على ما أنزل على النبيء والمسلمين من خير ، فبين أدلة نفي كون الصارف لهم هو التصلب والتمسك بدينهم بقوله « قل فلم تقتلون أنبياء الله » وما تخلل ذلك ونشأ عنه من المجادلات وبيان إعراضهم عن أوامر دينهم واتباعهم السحر وبين الآن حقيقة الصارف عن الإيمان بالقرآن والموجب للشتم وقول البهتان ليتخلص من ذلك إلى بيان النسخ .
والود بضم الواو المحبة ومن أحب شيئاً تمناه فليس الود هو خصوص التمني ولا المحبة

الفرطة كإحققه الراغب . وذكر الذين كفروا هنادون اليهود لقصد شمول هذا الحكم اليهود والنصارى معاً تمهيداً لما يأتي من ذكر حكمة النسخ ومن قوله « وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » الآيات . ونبه بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » دون ما يود أهل الكتاب على أنهم لم يتبعوا كتابهم لأن كتبهم تأمرهم باتباع الحق حيناً وجدوه وبالإيمان بالنبىء الملقى على آثارهم وفي التوراة والإنجيل مواضع كثيرة فيها أخذ الميثاق على ذلك فلما حسدوا النبىء صلى الله عليه وسلم على النبوة وحسدوا المسلمين فقد كفروا بما أمرت به كتبهم وبهذا تخلص الكلام إلى الجمع بين موعظة النصارى مع موعظة اليهود .

ولما كان ما اقتضاه الحال من التعبير بقوله « الذين كفروا من أهل الكتاب » قد يوهى كون البيان قيذا وأن الكافرين من غير أهل الكتاب لا يحسدون المسلمين عطف عليه قوله « ولا المشركين » كالاحتراس وليكون جمعاً للحكم بين الجميع فيكون له حظ في التمهيد لقوله فيما يأتي « ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه » وقرأ الجمهور أن ينزل بتشديد الزاى مفتوحة والتعبير بالتنزيل دون الإززال لحكاية الواقع إذ القرآن نزل منجماً لتسهيل حفظه وفهمه وكتابته وللتيسير على المكلفين في شرع الأحكام تدريجاً . وقرأه ابن كثير وابن عمرو بتخفيف الزاى مفتوحة أيضاً وذلك على أن نعى ودادتهم متعلق بمطلق إززال القرآن سواء كان دفعة أو منجماً .

والخير النعمة والفضل ، قال النابغة * فلست على خير أذاك بحاسد * وأراد به هنا النبوة وما أيدها من الوحي والقرآن والنصر وهو المعبر عنه بالرحمة في قوله « والله يختص برحمته » . وقوله « والله يختص برحمته من يشاء » عطف على « ما يود » يتضمنه أن الله أراد ذلك وإن كانوا هم لا يريدونه . والرحمة هنا مثل الخير المنزل عليهم وذلك إدماج للامتنان عليهم بأن ما نزل عليهم هو رحمة بهم ومعنى الاختصاص جعلها لأحد دون غيره لأن أصل الاختصاص والتخصيص راجع إلى هذا المعنى أعنى جعل الحكم خاصاً غير عام سواء خص واحداً أو أكثر ومفعول المشيئة محذوف كما هو الشأن فيه إذا تقدم عليه كلام أو تأخر عنه أى من يشاء اختصاصه بالرحمة . والمشيئة هى الإرادة ولما كانت إرادة الله تتعلق بالمراد على وفق علمه تعالى

كانت مشيئته أى إرادته جارية على وفق حكته التى هى من كفيات علم الله تعالى فهى من تعلقات العلم الإلهى بإبراز الحوادث على ما ينبغى وقد تقدم الكلام عليها عند قوله تعالى «إناك أنت العليم الحكيم» فالله يختص برحمته من علم أنه حقيق بها لا سيما الرحمة المراد منها النبوة فإن الله يختص بها من خلقه قابلاً لها فهو يخلقها على صفاء سريرة وسلامة فطرة صالحة لتلقى الوحي شيئاً فشيئاً قال تعالى «ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً» وقال «الله يعلم حيث يجعل رسالاته» ولذلك لم تكن النبوة حاصلة بالاكتساب لأن الله يخلق للنبوة من أرادها لها خطر أمرها بخلاف غيرها من الفضائل فهو ممكن الاكتساب كالصلاح والعلم وغيرها فرب فاسق صاحت حاله ورب جاهل مطبق صار عالماً بالسمى والاكتساب ومع هذا فلا بد لصاحبها من استعداد فى الجملة ثم وراء ذلك التوفيق وعناية الله تعالى بعبده . ولما كانت الاستعدادات لمراتب الرحمة من النبوة فما دونها غير بادية للناس طوى بساط تفصيلها لتعذره ووكل إلى مشيئة الله التى لا تتعلق إلا بما علمه واقتضته حكته سبحانه رفقا بأفهام المخاطبين .

وقوله «والله ذو الفضل العظيم» تذييل لأن الفضل يشمل إعطاء الخير والمعاملة بالرحمة وتنبه على أن واجب مرید الخير التعرض لفضل الله تعالى والرغبة إليه فى أن يتجلى عليه بصفة الفضل والرحمة فيتخلى عن الماصى والخبائث ويتحلى بالفضائل والطاعات عسى أن يحبه ربه وفى الحديث الصحيح «تعرف إلى الله فى الرخاء يعرفك فى الشدة» .

﴿ مَا تَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ﴾

مناسبة هذه الآية للآيات قبلها أن اليهود اعتذروا عن إعراضهم عن الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم بقولهم «نؤمن بما أنزل علينا» وأرادوا به أنهم يكفرون بغيره وهم فى عذرهم ذلك يدعون أن شريعتهم لا تنسخ ويقولون إن محمداً وصف التوراة بأنها حق وأنه جاء مصداقاً لها فكيف يكون شرعه مبطلاً للتوراة ويموهون على الناس بما سموه البداء وهو لزوم أن يكون الله تعالى غير عالم بما يحسن تشريعه وأنه يبدو له الأمر ثم يعرض عنه ويبدل شريعة بشرية . وقد قدمنا أن الله تعالى رد عليهم عذرهم وفضحهم بأنهم ليسوا متمسكين بشرعهم حتى يتصلبوا فيه وذلك من قوله «قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل» وقوله «قل

إن كانت لكم الدار الآخرة « إلخ وبأنهم لا داعي لهم غير الحسد بقوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » إلى قوله « ذو الفضل العظيم » النبي أن العلة هي الحسد . فلما بين الرد عليهم في ذلك كله أراد نقض تلك السفسطة أو الشبهة التي راموا ترويجها على الناس بمنع النسخ . والمقصد الأصلي من هذا هو تعليم المسلمين أصلاً من أصول الشرائع وهو أصل النسخ الذي يطرأ على شريعة بشرية بعدها ويطرأ على بعض أحكام شريعة بأحكام تبطلها من تلك الشريعة . ولكون هذا هو المقصد الأصلي عدل عن مخاطبة اليهود بالرد عليهم ووجه الخطاب إلى المسلمين كما دل عليه قوله « ألم تعلم » وعطفه عليه بقوله « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » ولقوله « ما ننسخ من آية » ولم يقل من شريعة . وفي هذا إعراض عن مخاطبة اليهود لأن تعليم المسلمين أهم وذلك يستتبع الرد على اليهود بطريق المساواة لأنه إذا ظهرت حكمة تغيير بعض الأحكام لمصلحة تظهر حكمة تغيير بعض الشرائع .

وقد ذكر بعض المفسرين لهاته الآية سبب نزول ، ففي الكشاف والعالم نزلت لما قال اليهود ألا ترون إلى محمد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ، وفي تفسير القرطبي أن اليهود طعنوا في تغيير القبلة وقالوا إن محمداً يأمر أصحابه بشيء وينهاهم عنه فما كان هذا القرآن إلا من جهته ولذلك يخالف بعضه بعضاً .

وقرأ الجمهور ننسخ بفتح النون الأولى وفتح السين وهو أصل مضارع نسخ ، وقرأه ابن عامر بضم النون الأولى وكسر السين على أنه مضارع أنسخ مهموزاً بهمزة التعدية أي تأمر بنسخ آية .

وما شرطية وأصلها الموصولة أشربت معنى الشرط فلذلك كانت اسماً للشرط يستحق إعراب المفاعيل وتبين بما يفسر إبهامها وهي أيضاً توجب إبهاماً في أزمان الربط لأن الربط وهو التعليق لما نيط بمبهم صار مبهماً فلا تدل على زمن معين من أزمان تعليق الجواب على الشرط وربطه به .

ولمن آية بيان لما . والآية في الأصل الدليل والشاهد على أمر .

قال الحرث بن حنزة :

مَنْ لَنَا عِنْدَهُ مِنَ الْخَيْرِ آيَا تُمْ ثَلَاثٌ فِي كُلِّهِنَّ الْقَضَاءُ

ووزنها فملة بتحريك العين عند الخليل وعينها ياء أو واو قلبت ألفا لتحركها وانفتاح ما قبلها والنسبة إليها آي أو آوى . ثم أطلقت الآية على المعجزة لأنها دليل صدق الرسول قال تعالى « وما نرسل بالآيات إلا تحويها » . وتطلق الآية على القطعة من القرآن المشتملة على حكم شرعي أو موعظة أو نحو ذلك وهو إطلاق قرآني قال تعالى « وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون » ويؤيد هذا أن من معاني الآية في كلام العرب الأمانة التي يعطيها المرسل للرسول ليصدقته المرسل إليه وكانوا إذا أرسلوا وصاية أو خبرا مع رسول أرفقوه بأمانة يسمونها آية لاسيا الأسير إذا أرسل إلى قومه برسالة كما فعل ناشب الأعرور حين كان أسيراً في بني سعد بن مالك وأرسل إلى قومه بلمنبر رسالة وأراد تحذيرهم بما يبئته لهم أعداؤهم الذين أسروه فقال للرسول قل لهم كذا بآية ما أكلت معكم حيسا . وقال سحيم العبد :

أَلِكْنِي إِلَيْهَا عَمْرُكَ اللَّهُ يَأْتِي بآية ما جاءت إلينا هاديا

ولذا أيضا سمو الرسالة آية تسمية للشئ باسم مجاوره عرفا . والمراد بالآية هنا حكم الآية سواء أزيل لفظها أم أبق لفظها لأن المقصود بيان حكمة إبطال الأحكام لا إزالة ألفاظ القرآن .

والنسخ إزالة الشئ بشئ آخر قاله الراغب، فهو عبارة عن إزالة صورة أو ذات وإثبات غيرها عوضها تقول نسخت الشمس الظل لأن شعاعها أزال الظل وخلفه في موضعه ونسخ الظل الشمس كذلك لأن خيال الجسم الذي حال بين الجسم المستنير وبين شعاع الشمس الذي أناره قد خلف الشعاع في موضعه ويقال نسخت ما في الخلية من النحل والمسئل إلى خلية أخرى، وقد يطلق على الإزالة فقط دون تمويض كقولهم نسخت الريح الأثر وعلى الإثبات لكن على إثبات خاص وهو إثبات الزيل، وأما أن يطلق على مجرد الإثبات فلا أحسبه صحيحاً في اللغة وإن أوممه ظاهر كلام الراغب وجعل منه قولهم نسخت الكتاب إذا خططت أمثال حروفه في صحيفتك إذ وجدوه إثباتاً محضاً لكن هذا توهم لأن إطلاق النسخ على محاكاة حروف الكتاب إطلاق مجازي بالصورة أو تمثيلية بتشبيه الحالة بحالة من يزيل الحروف من الكتاب الأصلي إلى الكتاب المنتسخ ثم جاءت من ذلك النسخة قال تعالى « انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون » وقال « وفي نسختها هدى ورحمة » وأما قولهم

الولد نسخة من أبيه فجاز على مجاز . ولا يطلق النسخ على الزوال بدون إزالة فلا تقول نسخ الليل النهار لأن الليل ليس بأمر وجودى بل هو الظلمة الأصلية الحاصلة من انعدام الجرم المنير .

والمراد من النسخ هنا الإزالة وإثبات العوض بدليل قوله ونأت بحير منها أو مثلها وهو المعروف عند الأصوليين بأنه رفع الحكم الشرعى بخطاب نخرج التشريع المستأنف إذ ليس برفع وخرج بقولنا الحكم الشرعى رفع البراءة الأصلية بالشرع المستأنف .

إذ البراءة الأصلية ليست حكماً شرعياً بل هى البقاء على عدم التكليف الذى كان الناس عليه قبل مجيء الشرع بحيث إن الشريعة لا تعرض للتخصيص على إباحة المباحات إلا فى مظنة اعتقاد تحريمها أو فى موضع حصر المحرمات أو الواجبات ، فالأول نحو قوله : « ليس عليكم جناح أن تبتغوا فضلاً من ربكم » فى التجارة فى الحج حيث ظن المسلمون تحريم التجارة فى عشر ذى الحجة كما كانت عليه الجاهلية بعد الانصراف من ذى الحجاز^(١) ، كمسيأتى ، ومثال الثانى قوله تعالى « وأحل لكم ما وراء ذلكم » بعد ذكر النساء المحرمات وقوله « أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم » لحصر وجوب الإمساك فى خصوص زمن النهار . وفهم من قولهم فى التعريف رفع الحكم أن ذلك الحكم كان ثابتاً لولا رفعه وقد صرح به بعضهم ولذلك اخترنا زيادة قيد فى التعريف وهو رفع الحكم الشرعى المعلوم دوامه بخطاب يرفعه ليخرج عن تعريف النسخ رفع الحكم الشرعى الغيبى بغاية عند انتهاء غايته ورفع الحكم المستفاد من أمر لا دليل فيه على التكرار . وحيث تبينت حكمة نسخ الآيات علم منه حكمة نسخ الشرائع بعضها ببعض وهو الذى أنكروه وأنكروا كون الإسلام قد نسخ التوراة وزعموا أن دوام التوراة مانع من الإيمان بالإسلام كما قالوا تؤمن بما أنزل علينا وهو أحوال : الأول مجيء شريعة تقوم مجيئاً مؤقتاً لمدة حياة الرسول المرسل بها

(١) ذلك أن العرب كانوا إذا انصرفوا من سوق ذى الحجاز ليلة التروية يجرمون البيع إلى انقضاء الحج

قال النابغة يذكر ناقته :

كادت تساقطنى رحلى وميئرتى	بذى الحجاز ولم تحسس به نفما
من صوت حرمية قالت وقد ظمنوا	هل فى غميمكم من يشتري أدما
قالت لها وهى تسمى تحت لبتها	لا تحطمنك إن البيع قد زرما

فإذا توفى ارتفعت الشريعة كشرية نوح وإبراهيم وشريعة يوسف وشريعة شعيب قال تعالى « ولقد جاءكم يوسف » إلى قوله « إذا هلك قلم لن يبعث الله من بعده رسولا » وبقى الناس في فترة وكان لكل أحد يريد الاهتداء أن يتبع تلك الشريعة أو بعضها كما كانوا يتبعون شريعة إبراهيم فإذا جاءت شريعة بعدها فليست الثانية بناسخة للأولى في الحقيقة ولكنها نسخ يخيّر الناس في متابعتها الذي كان لهم في زمن الفترة كما إذا كانت عبس مثلاً يجوز لها اتباع شريعة إبراهيم فلما جاءهم خالد بن سنان بشريعته تعين عليهم اتباعه . الثاني أن تجيء شريعة لقوم مأمورين بالدوام عليها كشرع موسى ثم تجيء بعدها شريعة ليست رافعة لتلك الشريعة بأسرها ولكنها ترفع بعض أحكامها وتثبت بعضاً كشرية عيسى فهذه شريعة ناسخة في الجملة لأنها تنسخ بعضاً وتفسر بعضاً، فالمسيح رسول نسخ بعض التوراة وهو مانص على نسخه وأما غيره فبإبقاء على أحكام التوراة فهو في معظمها مبين ومدكر ومفسر كمن سبقه من أنبياء بني إسرائيل مثل أشعيا وأرميا وزكرياء الأول ودانيال وأضرابهم ولا يخالف هذا النوع نسخ أحكام شريعة واحدة إلا بكونه بواسطة رسول ثان . الثالث تجيء شريعة بعد أخرى بحيث تبطل الثانية الأولى إبطالا عاماً بحيث تعد تلك الشريعة باطلة سواء في ذلك الأحكام التي نصت الشريعة الثانية فيها بشيء يخالف ما في الأولى أم فيما سكتت الشريعة الثانية عنه وهذا هو الإسلام بالنسبة لما تقدمه من الشرائع فإنه رفع الشرائع كلها بحيث لا يجوز لأحد من المسلمين أن يتلقى شيئاً من الشرائع السالفة فيما لم يتكلم الإسلام فيه بشيء بل يأخذ أحكام ذلك بالاستنباط والقياس وغير ذلك من طرق أصول الإسلام وقد اختلف في أن شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يرد ناسخ لكن ذلك الخلاف ناظر إلى دليل آخر وهو قوله تعالى « فبهدهم اقتده » .

وقوله « أو نسها » قرأه نافع وابن عامر وعاصم وحزمة والكسائي ويعقوب وأبو جعفر وخلف نسها بنون مضمومة في أوله وبسین مكسورة ثم هاء . وقرأه ابن كثير وأبو عمرو نسأها بنون مفتوحة في أوله وبسین مفتوحة وبعدها همزة ساكنة ثم هاء فعلى قراءة ترك الهمز فهو من النسيان والهمزة للتمدية ومفعوله محذوف للعموم أى نسس الناس إياها وذلك بأمر النبي صلى الله عليه وسلم بترك قراءتها حتى ينساها المسلمون ، وعلى قراءة الهمز فالمعنى أو تؤخرها أى تؤخر تلاوتها أو تؤخر العمل بها والمراد بإبطال العمل بقراءتها أو بحكمها

فكفى عنه بالنسء وهو قسم آخر مقابل للنسخ وهو أن لا يذكر الرسول الناس بالعمل بحكم مشروع ولا يأمر من يتركه بقضائه حتى ينسى الناس العمل به فيكون ذلك إبطالا للحكم لأنه لو كان قائماً لما سكت الرسول عن إعادة الأمر به ولما أقر تاركه عند موجب العمل به ولم أجدهذا مثالا في القرآن ونظيره في السنة قول رسول الله «لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة في جداره» عند من يقول إن النهي فيه للتحريم وهو قول أبي هريرة ولذلك كان يذكر هذا الحديث ويقول مالي أراكم عنها معرضين والله لأرمن بها بين أظهركم . ومعنى النسء مشعر بتأخير يقبه إبرام وحينئذ فالعنى بقاء الحكم مدة غير منسوخ أو بقاء الآية من القرآن مدة غير منسوخة . أو يكون المراد إنساء الآية بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوع ذلك بعد حين والاحتمالات المفروضة في نسخ حكم من الشريعة تتأتى في نسخ شريعة بشرية وإنسائها أو نسائها .

وقوله « نأت بخير منها أو مثلها » جواب الشرط وجمله جواباً مشعر بأن هذين الحالين وهما النسخ والإنساء أو النسء لا يفارقان حالين وهما الإتيان في وقت النسخ ووقت الإنساء بشيء هو خير من المنسوخ أو مثله أو خير من المنسى أو المنسوء أو مثله فالمأتى به مع النسخ هو التناسخ من شريعة أو حكم والمأتى به مع الإنساء من النسيان هو التناسخ أيضاً من شريعة أو حكم أو هو ما يجيء من الأحكام غير ناسخ ولكنه حكم مخالف ينزل بعد الآخر والمأتى به مع النسء أى التأخير هو ما يقارن الحكم الباقي من الأحكام النازلة في مدة عدم النسخ .

وقد أجمت جهة الخيرية والمثلية لتذهب نفس السامع كل مذهب ممكن فتجده مراداً إذ الخيرية تكون من حيث الاشتغال على ما يناسب مصلحة الناس ، أو ما يدفع عنهم مضرة ، أو ما فيه جلب عواقب حميدة ، أو ما فيه ثواب جزيل ، أو ما فيه رفق بالكافرين ورحمة بهم في مواضع الشدة وإن كان حملهم على الشدة قد يكون أكثر مصلحة . وليس المراد أن كل صورة من الصور المفروضة في حالات النسخ والإنساء أو النسء هي مشتملة على الخير والمثل معاً وإنما المراد أن كل صورة منهما لا تخلو من الاشتغال على الخير منها أو المثل لها فلذلك جيء بأو في قوله « بخير منها أو مثلها » فهي مفيدة لأحد الشئتين مع جواز الجمع .

وتحقيق هاته الصور بأيديكم ، ولنضرب لذلك أمثالا ترشد إلى المقصود وتغنى عن البقية مع عدم التزام الدرج على القول الأصح فنقول : (١) نسخ شريعة مع الإتيان بخير منها كنسخ التوراة والإنجيل بالإسلام . (٢) نسخ شريعة مع الإتيان بمثلها كنسخ شريعة هود بشريعة صالح فإن لكل فائدة مماثلة للأخرى في تحديد أحوال أمتين متقاربتى العوائد والأخلاق فهود نهاهم أن يبنوا بكل ريع آية يعبثون وصالح لم يته عن ذلك ونهى عن التعرض للناقة بسوء . (٣) نسخ حكم في شريعة بخير منه مثل نسخ كراهة الحجر الثابتة بقوله « قل فيها إثم كبير ومنافع » بتحريرها بتاتا فهذه الناسخة خير من جهة المصلحة دون الرفق وقد يكون الناسخ خيراً في الرفق كنسخ تحريم الأكل والشرب وقربان النساء في إيل رمضان بعد وقت الإفطار عند الغروب إذا نام الصائم قبل أن يتعشى بقوله تعالى « أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم - إلى قوله - من الفجر » قال في الحديث في صحيح البخارى ففرح المسلمون بنزولها . (٤) نسخ حكم في الشريعة بحكم مثله كنسخ الوصية للوالدين والأقربين بتعيين الفرائض والكل نافع للكل في إعطائه مالا وكنسخ فرض خمسين صلاة بخمس صلوات مع جعل ثواب الخمسين للخمسة فقد تماثلتا من جهة الثواب ، وكنسخ آية « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين » بقوله تعالى « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » إلى قوله « وأن تصوموا خير لكم » فأثبت كون الصوم خيراً من الفدية . (٥) إنساء بمعنى التأخير لشريعة مع مجيء خير منها ، تأخير ظهور دين الإسلام في حين الإتيان بشرائع سيقتة كل واحدة منها هي خير بالنسبة للأمة التي شرعتها والعصر الذى شرعت فيه فإن الشرائع تأتي للناس بما يناسب أحوالهم حتى يتها البشر كلهم لقبول الشريعة الخاتمة التي هي الدين عند الله فالخيرية هنا ببعض معانيها وهي نسبية . (٦) إنساء شريعة بمعنى تأخير مجيئها مع إرادة الله تعالى وقوعه بعد حين ومع الإتيان بمثلها كتأخير شريعة عيسى في وقت الإتيان بشريعة موسى وهي خير منها من حيث الاشتمال على معظم المصالح وما تحتاج إليه الأمة . (٧) إنساء بمعنى تأخير الحكم المراد مع الإتيان بخير منه كتأخير تحريم الخمر وهو مراد مع الإتيان بكراهته أو تحريمه في أوقات الصلوات فقط فإن المأني به خير من التحريم من حيث الرفق بالناس في حملهم على مفارقة شيء اقتنوا بحبته . (٨) إنساء شريعة بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها أى أوسع وأعم مصلحة وأكثر

ثوابا لكن في أمة أخرى أو بمثلها كذلك . (٩) إنساء آية من القرآن بمعنى بقائها غير منسوخة إلى أمد معلوم مع الإتيان بخير منها في باب آخر أى أهم مصلحة أو بمثلها في باب آخر أى مثلها مصلحة أو ثوابا مثل تحريم الخمر في وقت الصلوات وينزل في تلك المدة تحريم البيع في وقت صلاة الجمعة . (١٠) نسيان شريعة بمعنى اضمحلالها كشرعية آدم ونوح مع مجيء شريعة موسى وهى أفضل وأوسع وشريعة إدريس مثلاً وهى مثل شريعة نوح . (١١) نسيان حكم شريعة مع مجيء خير منه أو مثله، كان فيما نزل عشر رضعات معلومات يحرم، فنسخن بخمس معلومات ثم نسيا معاً وجاءت آية « وأخواتكم من الرضاعة » على الإطلاق والكل متماثل في إثبات الرضاعة ولا مشقة على المكلفين في رضعة أو عشر لقرب المقدار .

وقيل المراد من النسيان الترك وهو حينئذ يرجع معناه وصوره إلى معنى وصور الإنساء بمعنى التأخير .

والمقصد من قوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » إظهار منتهى الحكمة والرد عليهم بأنهم لا يهمهم أن تنسخ شريعة بشرريعة أو حكم في شريعة بحكم آخر ولا يقدر ذلك في علم الله تعالى ولا في حكمته ولا ربوبيته لأنه ما نسخ شرعاً أو حكماً ولا تركه إلا وهو قد عوض الناس ما هو أتم لهم منه حينئذ أو ما هو مثله من حيث الوقت والحال ، وما آخر حكماً في زمن ثم أظهره بعد ذلك إلا وقد عوض الناس في إبان تأخيره ما يسد مسده بحسب أحوالهم ، وذلك مظهر الربوبية فإنه رب الخلق ويحملهم على مصالحهم مع الرفق بهم والرحمة، ومراد الله تعالى في تلك الأزمنة والأحوال كلها واحد وهو حفظ نظام العالم وضبط تصرف الناس فيه على وجه يعصم أحوالهم من الاختلال بحسب المصور والأمم والأحوال إلى أن جاء بالشرعية الخاتمة وهى مراد الله تعالى من الناس ولذلك قال « إن الدين عند الله الإسلام » وقال أيضاً « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا » الآية .

والظاهر أن الإتيان بخير أو بمثلها يرجع إلى كل من النسخ والإنساء فيكون الإتيان بخير من المنسوخة أو المنسأة أو بمثلها وليس الكلام من اللغ والنشر . فقوله تعالى « نأت بخير منها أو مثلها » هو إما إتيان تعويض أو إتيان تميز . وتوزيع هذا

الضابط على الصور المتقدمة غير عزيز . والمعنى إنا لم نترك الخلق في وقت سدى . وأن ليس في النسخ ما يتوهم منه البدا .

وفي الآية إيجاز بديع في التقسيم قد جمع هاته الصور التي سمتموها وصورا تنشق منها لا أسألكموها لأنه ما فرضت منها صورة بعد هذا إلا عرفتموها .

ومما يقف منه الشعر ولا ينبغى أن يوجه إليه النظر ما قاله بعض المفسرين في قوله تعالى « نسها » أنه إنساء الله تعالى للمسلمين للآية أو للسورة، أى إذهابها عن قلوبهم أو إنساؤه للنبي صلى الله عليه وسلم إياها فيكون نسيان الناس كلهم لها في وقت واحد دليلا على النسخ واستدلوا بذلك بحديث أخرجه الطبرانى بسنده إلى ابن عمر : قال قرأ رجلان سورة أقرأهما إياها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرنا منها على حرف فنعديا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرنا ذلك له فقال لها إنها مما نسخ وأنسى فالهوا عنها . قال ابن كثير هذا الحديث في سنده سليمان بن أرقم وهو ضعيف وقال ابن عطية هذا حديث منكر أعرب به الطبرانى وكيف خفى مثله على أئمة الحديث . والصحيح أن نسيان النبي ما أراد الله نسخه ولم يرد أن يثبت قرآنا جائز ، أى لكنه لم يقع فأما النسيان الذى هو آفة في البشر فالنبي معصوم عنه قبل التبليغ ، وأما بعد التبليغ وحفظ المسلمين له فجائز وقد روى أنه أسقط آية من سورة في الصلاة فلما فرغ قال لأبى لم لم تذكرنى قال حسبت أنها رفعت قال لا ولكنى نسيها . والحق عندى أن النسيان المارض الذى يُتذكر بعده جائز ولا تحمل عليه الآية لمنافاته لظاهر قوله، نأت بغير منها أو مثلها وأما النسيان المستمر للقرآن فأحسب أنه لا يجوز . وقوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى » دليل عليه وقوله « إلا ما شاء الله » هو من باب التوسعة في الوعد وسيأتى بيان ذلك في سورة الأعلى . وأما ما ورد في صحيح مسلم عن أنس قال كنا نقرأ سورة نشبهها في الطول ببراءة فانسيتها غير أنى حفظت منها لو كان لابن آدم واديان من مال لا يفتنى لها ثاكاً وما يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب اه . فهو غريب وتأويله أن هنالك سورة نسخت قراءتها وأحكامها، ونسيان المسلمين لما نسخ لفظه من القرآن غير عجيب على أنه حديث غريب اه .

وقد دلت هذه الآية على أن النسخ واقع وقد اتفق علماء الإسلام على جواز النسخ ووقوعه ولم يخالف في ذلك إلا أبو مسلم الأصفهاني محمد بن بحر فقيل إن خلافه لفظى وتفصيل

الأدلة في كتب أصول الفقه. وقد قسموا نسخ أدلة الأحكام ومدلولاتها إلى أقسام: نسخ التلاوة والحكم معاً وهو الأصل ومثوله بما روى عن أبي بكر كان فيما أنزل لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم أن ترغبوا عن آبائكم. ونسخ الحكم وبقاء التلاوة وهذا واقع لأن إبقاء التلاوة يقصد منه بقاء الإعجاز ببلاغة الآية ومثاله آية أن يكن منكم عشرون صابرون إلى آخر الآيات. ونسخ التلاوة وبقاء الحكم ومثوله بما روى عن عمر كان فيما يتلى الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما وعندي أنه لا فائدة في نسخ التلاوة وبقاء الحكم وقد تأولوا قول عمر كان فيما يتلى أنه كان يتلى بين الناس تشهيراً بحكمه. وقد كان كثير من الصحابة يرى أن الآية إذا نسخ حكمها لا يتبق كتابتها في المصحف في البخارى في التفسير قال ابن الزبير قلت لعثمان «والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً» نسختها الآية الأخرى فلم تكتبها قال يا ابن أخي لا أغير شيئاً منه من مكانه .

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ
وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ۙ ﴾ 107

مسوق لبيان حكمة النسخ والإتيان بالخير والمثل بياناً غير مفصل على طريقة الأسلوب الحكيم وذلك أنه بعد أن فرغ من التنبيه على أن النسخ الذي استبعده وتذرعوا به لتكذيب الرسول هو غير مفارق لتعويض المنسوخ بخير منه أو مثله أو تعزيز المبق بمثله أريد أن ينتقل من ذلك إلى كشف ما بقي من الشبهة وهي أن يقول المنكر وماهى الفائدة في النسخ حتى يحتاج للتعويض وكان مقتضى الظاهر أن يتصدى لبيان اختلاف المصالح ومناسبتها للأحوال والأعصار ولبیان تفاصيل الخيرية والثابتة في كل ناسخ ومنسوخ ولما كان التصدى لذلك أمراً لم تنهأه عقول السامعين لعسر إدراكهم مراتب المصالح وتفاوتها لأن ذلك مما يحتاج إلى تأصيل قواعد من أصول شرعية وسياسية، عدل بهم عن بيان ذلك وأجملت لهم المصلحة بالحالة على قدرة الله تعالى التي لا يشذ عنها ممكن مراد، وعلى سعة ملكه الشعر بعظيم علمه. وعلى حاجة المخلوقات إليه إذ ليس لهم رب سواه ولا ولى دونه وكفى بذلك دليلاً على أنه يحملهم

على مصالحهم في سائر الأحوال . ومما يزيد هذا العدول توجيهاً أن التصدى للبيان يفتح باب الجدل في إثبات المصلحة وتفاوت ذلك بحسب اختلاف القرائح والفهوم .

ولأن أسباب التشريع والنسخ أقسام منه ما ظهر وجهه بالنص فيمكن إيفاهم إياه نحو قوله « إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم المداواة والبغضاء في الخمر والميسر » الآية بعد قوله « لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى » الآية ونحو (وعلم أن فيكم ضعفاً الآية . ومنها ما يعسر إيفاهم إياه لأنه يحتاج إلى علم وتفصيل من شأن الشرعين وعلماء الأصول كالأشياء التي عرفت بالقياس وأصول التشريع . ومنها ما لم يطلع على حكمته في ذلك الزمان أو فيما يليه ولما كان معظم هاته التفاصيل يعسر أو يتعذر إيفاهم إياه وقع العدول المذكور .

ولكون هاته الجملة تنزل منزلة البيان للأولى فصلت عنها .

والخطاب في تعلم ليس مراداً منه ظاهره الواحد وهو النبي صلى الله عليه وسلم بل هو إما خطاب لغير معين خارج على طريقة المجاز بتشبيهه من ليس حاضراً للخطاب وهو الغائب منزلة المخاطب في كونه بحيث يصير مخاطباً لشهرة هذا الأمر والمقصد من ذلك ليعم كل مخاطب صالح له وهو كل من يظن به أو يتوهم منه أنه لا يعلم أن الله على كل شيء قدير ولو بعدم جريانه على موجب علمه ، وإلى هذه الطريقة مال القطب والطبي من شراح الكشاف وعليها يشمل هذا الخطاب ابتداء اليهود والمشركين ومن عسى أن يشبهه عليه الأمر وتزوج عليه الشبهة من ضعفاء المسلمين ، أما غيرهم ففني عن التقرير في الظاهر وإنما أدخل فيه ليعلم غيره . وإما مراد به ظاهره وهو الواحد فيكون المخاطب هو النبي صلى الله عليه وسلم لكن المقصود منه المسلمون فينتقل من خطاب النبي إلى مخاطبة أمته انتقالاً كنايةً لأن علم الأمة من لوازم علم الرسول من حيث إنه رسول لزوماً عرفياً فكل حكم تعلق به بعنوان الرسالة فالمراد منه أمته لأن ما ثبت له من المعلومات في باب العقائد والتشريع فهو حاصل لهم فتارة يراد من الخطاب توجه مضمون الخطاب إليه ولأتمته وتارة يقصد منه توجه المضمون لأتمته فقط على قاعدة الكناية في جواز إرادة المعنى الأصلي مع الكناية ، وههنا لا يصلح توجه المضمون للرسول لأنه لا يقرر على الاعتراف بأن الله على كل شيء قدير فضلاً عن أن ينكر عنه وإنما التقرير للأمة ، والمقصد من تلك الكناية التعريض باليهود . وإنما سلك هذا الطريق

دون أن يؤتى بضمير الجماعة المخاطبين لما في سلوك طريق الكناية من البلاغة والمبالغة مع الإيجاز في لفظ الضمير .

والاستفهام تقريرى على الوجهين وهو شأن الاستفهام الداخلى على النفى كما تقدم عند قوله « ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض » أى أنكم تعلمون أن الله قدير وتعلمون أنه مالك السماوات والأرض بما يجرى فيهما من الأحوال، فهو ملكه أيضا فهو يصرف الخلق كيف يشاء . وقد أشار فى الكشف إلى أنه تقريرى وصرح به القطب فى شرحه ولم يسمع فى كلام العرب استفهام دخل على النفى إلا وهو مراد به التقرير .

وقوله « ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض » قال البيضاوى : هو متنزل من الجملة التى قبله منزلة الدليل لأن الذى يكون له ملك السماوات والأرض لا جرم أن يكون قديرا على كل شيء ولذا فصلت هذه الجملة عن التى قبلها . وعندى أن موجب الفصل هو أن هاتى الجملة بمنزلة التكرير للأولى لأن مقام التقرير ومقام التوبيخ كلاهما مقام تكرير لما به التقرير والإنكار تعديدا على المخاطب .

﴿ أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سَأَلْتَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴾ 108

أم حرف عطف مختص بالاستفهام وما فى معناه وهو التسوية^(١) فإذا عطف أحد مفردين مستفهما عن تعيين أحدهما استفهما حقيقيا أو مسوى بينهما فى احتمال الحصول فهى بمعنى أو العاطفة ويسمى النحاة متصلة، وإذا وقعت عاطفة جملة دلت على انتقال من الكلام السابق إلى استفهام فتكون بمعنى بل الاتقالية ويسمى النحاة منقطعة والاستفهام ملازم لما بعدها فى الحالين . وهى هنا منقطعة لا محالة لأن الاستفهامين اللذين قبلها فى معنى الخبر لأنهما للتقرير كما تقدم إلا أن وقوعهما فى صورة الاستفهام ولو للتقرير يحسن موقع أم بعدها كما هو الغالب والاستفهام الذى بعدها هنا إنكار وتحذير، والمناسبة فى هذا الانتقال تامة فإن التقرير

(١) لأن التحقيق أن همزة التسوية همزة استفهام تدل على استواء أمرين بمعنى استواء الجواب لو سأل سائل عن أحد أمرين .

الذى قبلها مراد منه التحذير من الغلط وأن يكونوا كمن لا يعلم والاستفهام الذى بعدها مراد منه التحذير كذلك والمحذر منه فى الجميع مشترك فى كونه من أحوال اليهود الذمومة ولا يصح كون أم هنا متصلة لأن الاستفهامين اللذين قبلها ليسا على حقيقتهما لا محالة كما تقدم .

وقد جوز القزوينى فى الكشف على الكشاف كون أم هنا متصلة بوجه مرجوح وتبعه البيضاوى وتكلفا لذلك مما لا يساعد استعمال الكلام العربى ، وأفرط عبد الحكيم فى حاشية البيضاوى فزعم أن حملها على المتصلة أرجح لأنه الأصل لا سيما مع اتحاد فاعل الفعلين المتعاطفين بأم ولدلائته على أنهم إذا سألوا سؤال قوم موسى فقد علموا أن الله على كل شىء قدير وإنما قصدوا التعنت وكان الجميع فى غفلة عن عدم صلاحية الاستفهامين السابقين للحمل على حقيقة الاستفهام .

وقوله « تريدون » خطب للمسلمين لا محالة بقريته قوله « رسولكم » وليس كونه كذلك بمرجح كون الخطابين اللذين قبله متوجهين إلى المسلمين لأن انتقال الكلام بعد أم المنقطعة يسمح بانتقال الخطاب . وقوله « تريدون » يؤذن بأن السؤال لم يقع ولكنه ربما جاش فى نفوس بعضهم أو ربما أثارته فى نفوسهم شبه اليهود فى إنكارهم النسخ وإلقائهم شبهة البداء ونحو ذلك مما قد يبعث بعض المسلمين على سؤال النبي صلى الله عليه وسلم . وقوله « كما سئل موسى » تشبيه وجهه أن فى أسئلة بنى إسرائيل موسى كثيراً من الأسئلة التى تفضى بهم إلى الكفر كقولهم « اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة » أو من العجرفة كقولهم « لن نؤمن لك حتى ترى الله جهرة » فىكون التحذير من تسلسل الأسئلة المفضى إلى مثل ذلك . ويجوز كونه راجعاً إلى أسئلة بنى إسرائيل عما لا يعنيههم وعما يجرح لهم المشقة كقولهم ما لونها وماهى ، قال الفخر : إن المسلمين كانوا يسألون النبي صلى الله عليه وسلم عن أمور لا خير لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى اه . وقد ذكر غيره أسباباً أخرى للنزول ، منها : أن المسلمين سألوا النبي صلى الله عليه وسلم فى غزوة خيبر لما مروا بذات الأنواط التى كانت للمشركين أن يجعل لهم مثلها ونحو هذا مما هو مبنى على أخبار ضعيفة ، وكل ذلك تكلف لما لا حاجة إليه فإن الآية مسوقة مساق الإنكار التحذيرى بدليل قوله « تريدون » قصداً للوصاية بالثقة بالله ورسوله والوصاية والتحذير لا يقتضيان

وقوع الفعل بل يقتضيان عدمه . والمقصود التحذير من تطرق الشك في صلاحية الأحكام المنسوخة قبل نسخها لا في صلاحية الأحكام الناسخة عند وقوعها .

وقوله « ومن يتبدل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل » تذييل للتحذير الماضي للدلالة على أن المحذر منه كفر أو يفضى إلى الكفر لأنه يناهى حرمة الرسول والثقة به وبحكم الله تعالى ، ويحتمل أن المراد بالكفر أحوال أهل الكفر أي لا تتبدلوا بأدابكم تقلد عوائد أهل الكفر في سؤالهم كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث الصحيحين: «فإنما أهلك الذين من قبلكم كثرة مسائلهم واختلافهم على أنبيائهم» وإطلاق الكفر على أحوال أهله وإن لم تكن كفرا شائع في ألفاظ الشريعة وألفاظ السلف كما قالت جميلة بنت عبد الله بن أبيّ زوجة ثابت بن قيس : إني أكره الكفر تريد الزنا ، فإن ذكر جملة بعد جملة يؤذن بمناسبة بين الجملتين فإذا لم يكن مدلول الجملتين واضح التناسب علم المخاطب أن هنالك مناسبة يرض إليها البليغ فهنا تعلم أن الارتداد عن الإيمان إلى الكفر معنى كلّي عام يندرج تحته سؤالهم الرسول كما سأل بنو إسرائيل موسى فتكون تلك القضية كفرا وهو المقصود من التذييل المعروف في باب الإطناب بأنه تعقيب الجملة بجملة مشتملة على معناها تنزل منزلة الحجة على مضمون الجملة وبذلك يحصل تأكيد معنى الجملة الأولى وزيادة فالتذييل ضرب من ضروب الإطناب من حيث يشتمل على تقرير معنى الجملة الأولى ويزيد عليه بفائدة جديدة لها تعلق بفائدة الجملة الأولى . وأبدعه ما أخرج مخرج الأمثال لما فيه من عموم الحكم ووجيز اللفظ مثل هاته الآية، وقول النابغة :

ولست بمستبقٍ أخوا لا تُلِمُّهُ على شعثٍ أي الرجال المهذب

والمؤكد بجملة « ومن يتبدل الكفر بالإيمان » هو مفهوم جملة « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » مفهوم الجملة التي قبلها لا منطوقها فهي كالتذييل الذي في بيت النابغة . والقول في تعدية فعل يتبدل مضى عند قوله تعالى « قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير » . وقد جعل قوله « فقد ضل » جوابا لمن الشرطية لأن المراد من الضلال أعظمه وهو الحاصل عقب تبدل الكفر بالإيمان ولا شبهة في كون الجواب مترتبا على الشرط ولا يربك في ذلك وقوع جواب الشرط فعلا ماضيا مع أن الشرط إنما هو تعليق على المستقبل ولا افتتان الماضي بقدر الدالة على تحقق المضى لأن هذا استعمال عربي جيد يأتون بالجزء ماضيا لقصده

الدلالة على شدة ترتب الجزاء على الشرط وتحقق وقوعه معه حتى أنه عند ما يحصل مضمون الشرط يكون الجزاء قد حصل فكأنه حاصل من قبل الشرط نحو "ومن يحمل عليه غضبي فقد هوى" وعلى مثل هذا يحمل كل جزاء جاء ماضيا فإن القرينة عليه أن مضمون الجواب لا يحصل إلا بعد حصول الشرط وهم يعملون قد علامة على هذا القصد ولهذا قلما خلا جواب ماض لشرط مضارع إلا والجواب مقترن بقدر حتى قيل إن غير ذلك ضرورة ولم يقع في القرآن كما نص عليه الرضى بخلافه مع قد فكثير في القرآن . وقد يعملون الجزاء ماضيا مردين أن حصول مضمون الشرط كاشف عن كون مضمون الجزاء قد حصل أو قد تذكره الناس نحو إن يسرق فقد سرق أخ له من قبله وعليه فيكون تحقيق الجزاء في مثله هو ما يتضمنه الجواب من معنى الانكشاف أو السبق أو غيرها بحسب المقامات قبل أن يقدر فلا تعجب إذ قد سرق أخ له ^(١) ويمكن تخريج هذه الآية على ذلك بأن يقدر ومن يتبدل الكفر بالإيمان فالسبب فيه أنه قد كان ضل سواء السبيل حتى وقع في الارتداد كما تقول من وقع في المهوأة فقد خبط خبط عشواء إن أريد بالماضي أنه حصل وأريد بالضلال ما حف بالمرتد من الشبهات والخذلان الذي أوصله إلى الارتداد وهو بعيد من غرض الآية .

والسواء الوسط من كل شيء قال بلعاء بن قيس :

غَشِيَتْهُ وَهُوَ فِي جَأْوَاءِ بَاسِلَةٍ عَضْبًا أَصَابَ سِوَاءَ الرَّأْسِ فَانْفَلَقَا

ووسط الطريق هو الطريق الجادة الواضحة لأنه يكون بين بنيات الطريق التي لا تنتهى إلى الغاية .

(١) ومثل هذا أت يكون الشرط والجزاء ماضيين فإن ذلك يدل على أن المعنى إن تحقق هذا تحقق هذا نحو إن كنت قلته فقد علمته . ويقرب منه مجيء الجزاء جملة اسمية لدالاتها على ثبوت مضمونها دون زمان أصلا نحو قوله « من كان عدوا لجبريل فإنه نزله على قلبك » أى من يتحقق عداوته لجبريل فلتدم عداوته لأنه نزله ونحو قول الشاعر :

مَنْ صَدَّ عَنْ نِيرَانِهَا فَأَنَا ابْنُ قَيْسٍ لَا بَرَّاحَ

أى فليصد فأنا المعروف بالشجاعة .

﴿ وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِعْمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَاصْفَحُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ^{١٠٩} وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تَقَدَّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ^{١١٠}﴾

مناسبتة لما قبله أن ما تقدم إخبار عن حسد أهل الكتاب وخاصة اليهود منهم ، وآخرها شبهة النسخ . فحجىء في هذه الآية بتصريح بمفهوم قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » الآية لأنهم إذا لم يودوا محجىء هذا الدين الذى اتبعه المسلمون فهم يودون بقاء من أسلم على كفره ويودون أن يرجع بعد إسلامه إلى الكفر . وقد استطرد بينه وبين الآية السابقة بقوله « ما ننسخ الآيات للوجوه المتقدمة . فلاجل ذلك فصلت هاته الجملة لكونها من الجملة التى قبلها بمنزلة البيان إذهى بيان لمنطوقها ولمفهومها ، وفي تفسير ابن عطية والكشاف وأسباب النزول للواحدى أن حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر أتيا بيت المدراس ^(١) وفيه فنحاص بن غازوراء وزيد بن قيس وغيرهما من اليهود فقالوا لحذيفة وعمار « ألم تروا ما أصابكم يوم أحد ولو كنتم على الحق ما هزتمم فارجعوا إلى ديننا فهو خير ونحن أهدى منكم » فردا عليهم وثبتا على الإسلام . والود تقدم في الآية السالفة .

وإنما أسند هذا الحكم أى الكثير منهم وقد أسند قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب » إلى جميعهم لأن تمنيمهم أن لاينزل دين إلى المسلمين يستلزم تمنيمهم أن يتبع المشركون دين اليهود أو النصرارى حتى ييم ذلك الذين جميع بلاد العرب فلما جاء الإسلام شرقت لذلك صدورهم جميعا فأما علماءهم وأحبارهم فخابوا وعلموا أن ماصار إليه المسلمون خير مما كانوا عليه من الإشراك لأنهم صاروا إلى توحيد الله والإيمان بأنبيائه ورسله وكتبه وفي ذلك إيمان بموسى وعيسى وإن لم يتبعوا ديننا ، فهم لا يودون رجوع المسلمين إلى الشرك القديم لأن في مودة ذلك تمنى الكفر وهو رضى به . وأما عامة اليهود وجهاتهم فقد بلغ بهم الحسد والغيفظ

(١) المدراس بكسر الميم بيت تعليم التوراة للتلامذة اليهود .

إلى مودة أن يرجع المسلمون إلى الشرك ولا يبقوا على هذه الحالة الحسنة الموافقة لدين موسى في معظمه نكايه بالمسلمين وبالنبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى « ألم تر إلى الذين أتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً » وفي هذا المعنى المكتنز ما يدلكم على وجه التعبير يُردونكم دون لو كفرتم ليشار إلى أن ودادتهم أن يرجع المسلمون إلى الشرك لأن الرد إنما يكون إلى أمر سابق ولو قيل لو كفرتم لكان فيه بعض العذر لأهل الكتاب لاحتماله أنهم يودون مصير المسلمين إلى اليهودية. وبه يظهر وجه مجيء كفاراً معمولاً لمعمول ود كثير ليشار إلى أنهم ودوا أن يرجع المسلمون كفاراً بالله أي كفاراً كفراً متفقاً عليه حتى عند أهل الكتاب وهو الإشراف فليس ذلك من التعبير عن ما صدق ما ودوه بل هو من التعبير عن مفهوم ما ودوه. وبه يظهر أيضاً وجه قوله تعالى « من بعد ما تبين لهم الحق » فإنه تبين أن ما عليه المسلمون حق من جهة التوحيد والإيمان بالرسول بخلاف الشرك ، أو من بعد ما تبين لهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم عندهم إذا كان المراد بالكثير منهم خاصة علماءهم والله مطلع عليهم .

و « لو » هنا بمعنى أن المصدرية ولذلك يؤول ما بعدها بمصدر .

و « حسداً » حال من ضمير (رَوَدَّ) أي أن هذا الود لا سبب له إلا الحسد لا الرغبة في الكفر .

وقوله « من عند أنفسهم » جيء فيه بمن الابتدائية للإشارة إلى تأصل هذا الحسد فيهم وصدوره عن نفوسهم . وأكذ ذلك بكامة عند الدالة على الاستقرار ليزداد بيان تمكنه وهو متعلق بحسداً لا بقوله (رَوَدَّ) .

وإنما أمر المسلمون بالعمو والصفح عنهم في هذا الموضع خاصة لأن ما حكي عن أهل الكتاب هنا مما يثير غضب المسلمين لشدة كراهيتهم للكفر قال تعالى « وكره إليكم الكفر » فلا جرم أن كان من يود لهم ذلك يعدونه أكبر أعدائهم فلما كان هذا الخبر مثيراً للغضب خيف أن يفتكوا باليهود وذلك ما لا يريد الله منهم لأن الله أراد منهم أن يكونوا مستودع عفو وحلم حتى يكونوا قدوة في الفضائل .

والعفو ترك عقوبة المذنب . والصفح بفتح الصاد مصدر صفحاً إذا عرض لأن الإنسان إذا عرض عن شيء ولاء من صفحة وجهه ، وصفح وجهه أى جانبه وعرضه وهو مجاز فى عدم مواجهته بذكر ذلك الذنب أى عدم لومه وتثريبه عليه وهو أبلغ من العفو كما نقل عن الراغب ولذلك عطف الأمر به على الأمر بالعفو لأن الأمر بالعفو لا يستلزمه ولم يستغن باصفحوا لقصد التدرج فى أمرهم بما قد يخالف ما تميل إليه أنفسهم من الانتقام تلطفاً من الله مع المسلمين فى حملهم على مكارم الأخلاق .

وقوله « حتى يأتى الله بأمره » أى حتى يجيء ما فيه شفاء غليلكم قيل هو إجلاء بنى النضير وقتل قريظة، وقيل الأمر بقتال الكتائبين أو ضرب الجزية.

والظاهر أنه غاية مهمة للعفو والصفح تطميناً لخواطر المأمورين حتى لا يأسوا من ذهاب أذى المجرمين لهم بطلاً وهذا أسلوب مسلوک فى حمل الشخص على شيء لا يلائمه كقول الناس « حتى يقضى الله أمراً كان مفعولاً » فإذا جاء أمر الله بترك العفو انتهت الغاية ومن ذلك إجلاء بنى النضير .

ولعل فى قوله « إن الله على كل شيء قدير » تعليماً للمسلمين فضيلة العفو أى فإن الله قدير على كل شيء وهو يعفو ويصفح وفى الحديث الصحيح لا أحد أصبر على أذى يسممه من الله عز وجل يدعون له نداءً وهو يرزقهم ، أو أراد أنه على كل شيء قدير فلو شاء لأهلكهم الآن ولكنه لحكمته أمركم بالعفو عنهم وكل ذلك يرجع إلى الاتساع بصنع الله تعالى وقد قيل إن الحكمة كلها هى التشبه بالخالق بقدر الطاقة البشرية . جملة « إن الله على كل شيء قدير » تذييل مسوق مساق التعليل . وجملة « فاعفوا واصفحوا » إلى قوله « وقالوا لن يدخل » تفريع مع اعتراض فإن الجملة المعترضة هى الواقعة بين جملتين شديدتى الاتصال من حيث الغرض المسوق له الكلام والاعتراض هو مجيء ما لم يسق غرض الكلام له ولكن للكلام والغرض به علاقة وتكميلاً وقد جاء التفريع بالفاء هنا فى معنى تفريع الكلام على الكلام لا تفريع معنى المدلول على المدلول لأن معنى العفو لا يتفرع عن ود أهل الكتاب ولكن الأمر به تفرع عن ذكر هذا الود الذى هو أذى وتجيء الجملة المعترضة بالواو وبالفاء بأن يكون المعطوف اعتراضاً . وقد جوزه صاحب الكشاف عند قوله تعالى « فأسألو أهل الذکر إن كنتم لا تعلمون » فى سورة النحل، وجوزه ابن هشام فى معنى اللبيب واحتج له

بقوله تعالى « فإله أولى بهما » على قول ونقل بعض تلامذة الرخشمي أنه سئل عن قوله تعالى في سورة عبس « إنها تذكرة فمن شاء ذكره في صحف مكرمة » أنه قال لا يصح أن تكون جملة « فمن شاء ذكره » اعتراضاً لأن الاعتراض لا يكون مع الفاء ورده صاحب الكشاف بأنه لا يصح عنه لئلا ينافيه كلامه في آية سورة النحل وقوله تعالى « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » أريد به الأمر بالثبات على الإسلام فإن الصلاة والزكاة ركناه فالأمر بهما يستلزم الأمر بالدوام على ما أنتم عليه على طريق الكناية .

وقوله « وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله » مناسب للأمر بالثبات على الإسلام وللأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفيه تعريض باليهود بأنهم لا يقدرون قدر عفوكم وصفحكم ولكنه لا يضع عند الله ولذلك اقتصر على قوله « عند الله » قال الخطيئة :

من يفعل الخير لا يعدم جوائزه لا يذهب العرف بين الله والناس

وقوله تعالى « إن الله بما تعملون بصير » تذييل لما قبله والبصير العليم كما تقدم وهو كناية عن عدم إضاعة جزاء المحسن والسيء لأن العليم القدير إذا علم شيئاً فهو يرتب عليه ما يناسبه إذ لا يذهله جهل ولا يعوزه عجز وفي هذا وعد لهم يتضمن وعيداً لغيرهم لأنه إذا كان بصيراً بما يعمل المسلمون كان بصيراً بما يعمل غيرهم .

﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ١١١ بَلَىٰ مَن أَسْلَمَ وَجْهًا لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرٌ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ١١٢ ﴾

عطف على « ود كثير » وما بينهما من قوله « فاعفوا واصفحوا » الآية اعتراض كما تقدم . والضمير لأهل الكتاب كلهم من اليهود والنصارى بقرينة قوله بعده « إلا من كان هوداً أو نصارى » . ومقول القول مختلف باختلاف القائل فاليهود قالت لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً ، والنصارى قالت لن يدخل الجنة إلا من كان نصارى فجمع القرآن بين قوليهما على طريقة الإيجاز بجمع ما اشتركا فيه وهو نفي دخول الجنة عن المستثنى منه المحذوف لأجل تفريق الاستثناء . ثم جاء بعده تفريق ما اختلف به كل فريق وهو قوله « هوداً أو نصارى »

فكلمة أو من كلام الحاكي في حكايته وليست من الكلام المحكي فأوهنا لتقسيم القولين ليرجع السامع كل قول إلى فائله والقرينة على أن أو ليست من مقولهم المحكي أنه لو كان من مقولهم لاقتضى أن كلا الفريقين لا ثقة له بالنجاة وأنه يمتقد إمكان نجاة مخالفه والمعلوم من حال أهل كل دين خلاف ذلك فإن كلام من اليهود والنصارى لا يشك في نجاة نفسه ولا يشك في خلال مخالفه وهي أيضاً قرينة على تعيين كل من خبرى كان لبقية الجملة المشتركة التي قالها كل فريق بإرجاع هوداً إلى مقول اليهود وإرجاع نصارى إلى مقول النصارى . فأوهنا للتوزيع وهو ضرب من التقسيم الذي هو من فروع كونها لأحد الشئيين وذلك أنه إيجاز مركب من إيجاز الحذف الحذف المستثنى منه ولجمع القولين في فعل واحد وهو قالوا ومن إيجاز القصر لأن هذا الحذف لما لم يمتد فيه على مجرد القرينة المحوجة لتقدير وإعداد على المحذوف من القولين يجلب حرف أو كانت أو تعبيراً عن المحذوف بأقل عبارة فينبغي أن يعد قسماً ثالثاً من أقسام الإيجاز وهو إيجاز حذف وقصر معا .

وقد جعل إلتزويني في تلخيص المفتاح هاته الآية من قبيل اللف والنشر الإجمالي أخذاً من كلام الكشاف لقول صاحب الكشاف « فلف بين القولين ثقة بأن السامع يرد إلى كل فريق قوله وأمنا من الإلباس لما علم من التعادى بين الفريقين » فقوله فلف بين القولين أراد به اللف الذي هو لقب للمحسن البديعي المسمى اللف والنشر ولذلك تطلبوا لهذا اللف نشراً وتصويراً للف في الآية من قوله قالوا مع ما بينه وهو لاف إجمالي يبينه نشره الآتى بعده ولذلك لقبوه اللف الإجمالي . ثم وقع نشر هذا اللف بقوله « إلا من كان هوداً أو نصارى » فعمل من حرف أو توزيع النشر إلى ما يليق بكل فريق من الفريقين . وقال التفتراني في شرح المفتاح جرى الاستعمال في النفي الإجمالي أن يذكر نشره بكلمة أو .

والمهود جمع هائد أى متبع اليهودية وقد تقدم عند قوله تعالى « إن الذين آمنوا والذين هادوا الآية وجمع فاعل على فعل غير كثير وهو سماعى منه قولهم عود جمع عائذ وهي الحديثة النتاج من الظباء والحليل والإبل ومنه أيضاً عائظ وعوط للمرأة التي بقيت سنين لم تلد . وحائل وحول ، وبازل وبزل ، وفاره وفُرّه ، وإتما جاء هوداً جمعاً مع أنه خبر عن ضميره كان وهو مفرد لأن من مفرداً لفظاً ومراد به الجماعة فجرى ضميره على مراعاة لفظه وجرى خبراً وضميراً على مراعاة المعنى . والإشارة بتلك إلى القولة الصادرة منهم لن يدخل الجنة إلا من كان

هوداً أو نصارى كما هو الظاهر فالإخبار عنها بصيغة الجمع إما لأنها لما كانت أمنية كل واحد منهم صارت إلى أماني كثيرة وإما إرادة أن كل أمانهم كهذه ومعتادهم فيها فيكون من التشبيه البليغ .

والأماني تقدمت في قوله ولا يملعون الكتاب إلا أماني وجملة تلك أمانهم معترضة .

وقوله «قل هاتوا برهانكم» أمر بأن يجابوا بهذا ولذلك فصله لأنه في سياق المحاوراة كما تقدم عند قوله « قالوا أتجمل فيها » الآية وآتى بيان المفيدة للشك في صدقهم مع القطع بعدم الصدق لاستدراجهم حتى يطمسوا أنهم غير صادقين حين يمجزون عن البرهان لأن كل اعتقاد لا يقيم معتقده دليل اعتقاده فهو اعتقاد كاذب لأنه لو كان له دليل لاستطاع التعبير عنه ومن باب أولى لا يكون صادقاً عند من يريد أن يروج عليه اعتقاده .

وبلى إبطال لدعواهما . وبلى كلمة يجاب بها المنفى لإثبات تقيض النفي وهو الإثبات سواء وقعت بعد استفهام عن نفي وهو الغالب أو بعد خبر منفي نحو رأيت الإنسان أن لن يجمع عظامه بلى، وقول أبي حية النخري :

يخبرك الواشون أن لن أحبكم بلى وستور الله ذات المحارم

وقوله «من أسلم» جملة مستأنفة عن بلى لجواب سؤال من يتطلب كيف تقض نفي دخول الجنة عن غير هذين الفريقين أريد بها بيان أن الجنة ليست حكرة لأحد ولكن إنما يستحقها من أسلم إلخ لأن قوله فله أجره هو في معنى له دخول الجنة وهو جواب الشرط لأن من شرطية لا محالة . ومن قدر هنا فعلا بعد بلى أى يدخلها من أسلم فإنما أراد تقدير معنى لا تقدير إعراب إذ لا حاجة للتقدير هنا .

وإسلام الوجه لله هو تسليم الذات لأوامر الله تعالى أى شدة الامتثال لأن أسلم بمعنى أتقى السلاح وترك المقاومة قال تعالى فإن حاجوك فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعني . والوجه هنا الذات عبر عن الذات بالوجه لأنه البعض الأشرف من الذات كما قال الشنفرى :

* إذا قطعوا رأسي وفي الرأس أ كثرى (١) *

(١) مصراع بيت وقامه :

* وغودر عند الملتقى تم سارى *

ومن إطلاق الوجه على الذات قوله تعالى « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » .
وأطلق الوجه على الحقيقة تقول جاء بالأمر على وجهه أى على حقيقته قال الأعشى :
وأول الحكم على وجهه ليس قضاء بالهوى الجائر
ووجوه الناس أشرفهم ويجوز أن يكون أسلم بمعنى أخلص مشتقاً من السلامة أى
جعله سالماً ومنه (ورجلاً سلماً لرجل).

وقوله وهو محسن يعنى به جملة حالية لإظهار أنه لا يعنى إسلام القلب وحده ولا العمل
بدون إخلاص بل لا نجاة إلا بهما ورحمة الله فوق ذلك إذ لا يخلو امرؤ عن تقصير .

وجمع الضمير في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون اعتباراً بعموم من كما أفرد الضمير
في قوله ووجهه وهو محسن اعتباراً بإفراد اللفظ وهذا من تفنن العربية لدفع سامة التكرار .

﴿ وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصْرَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ ۖ وَقَالَتِ النَّصْرَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ
عَلَىٰ شَيْءٍ ۖ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ ۚ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ
فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ 113

مطوف على قوله وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى «زيادة بيان أن
المجازفة دأبهم وأن رعى المخالف لهم بأنه ضال شنشنة قديمة فيهم فهم يرمون المخالفين بالضلال
لمجرد المخالفة فقد يما رمت اليهود النصارى بالضلال ورمت النصارى اليهود بمثل فلا تعجبوا
من حكم كل فريق منهم بأن المسلمين لا يدخلون الجنة وفي ذلك إخماء على أهل الكتاب
وتطمين لحواطر المسلمين ودفع الشبهة عن المشركين بأنهم يتخذون من طعن أهل الكتاب
في الإسلام حجة لأنفسهم على مناوآته وثباتاً على شركهم .

والمراد من القول التصريح بالكلام الدال فهم قد قالوا هذا بالصرحة حين جاء وفد
نجران إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم أعيان دينهم من النصارى (١) فلما بلغ مقدمهم

(١) نجران بفتح النون وسكون الجيم قبيلة من عرب اليمن كانوا ينزلون قرية كبيرة تسمى نجران
بين اليمن واليامة وهم على دين النصرانية ولهم الكعبة اليمانية المشهورة وهى كنيستهم التى ذكرها الأعشى
فى شعره . وقد وفد وفد منهم على النبىء صلى الله عليه وسلم فى ستين رجلاً عليهم اثنا عشر ثقبياً =

اليهود أتوهم وهم عند النبي صلى الله عليه وسلم فناظروهم في الدين وجادلوهم حتى تسابوا فكفر
اليهود بعبسى وبالإنجيل وقالوا للنصارى ما أنتم على شيء فكفر وفد نجران بموسى وبالتواراة
وقالوا لليهود لستم على شيء .

وقولهم على شيء نكرة في سياق النفي والشىء الموجود هنا مبالغة أى ليسوا على أمر
يعتمد به . فالشىء المنفى هو الشىء العرفى أو باعتبار صفة محذوفة على حد قول عباس
ابن مرداس:

وقد كنت في الحرب ذا تدرًا فلم أعط شيئًا ولم أمنع

أى لم أعط شيئًا نافعًا مغنياً بدليل قوله ولم أمنع ، وسئل رسول الله عن الكهان فقال
ليسوا بشيء ، فالصيغة صيغة عموم والمراد بها في مجارى الكلام نفي شىء يعتمد به في الغرض
الجارى فيه الكلام بحسب المقامات فهى مستعملة مجازاً كالعام المراد به الخصوص أى ليسوا
على حظ من الحق فالمراد هنا ليست على شىء من الحق وذلك كناية عن عدم صحة ما بين
أيديهم من الكتاب الشرعى فكل فريق من الفريقين رعى الآخر بأن ما عنده من الكتاب
لاحظ فيه من الخير كما دل عليه قوله بعده « وهم يتلون الكتاب » فإن قوله « وهم يتلون
الكتاب » جملة حالية جىء بها لمزيد التعجب من شأنهم أن يقولوا ذلك وكل فريق منهم
يتلون الكتاب وكل كتاب يتلونه مشتمل على الحق لو اتبعه أهله حق اتباعه ولا يخلو أهل
كتاب حق من أن يتبعوا بعض ما في كتابهم أو جل ما فيه فلا يصدق قول غيرهم أنهم
ليسوا على شىء . وجىء بالجملة الحالية لأن دلالتها على الهيئة أقوى من دلالة الحال المفردة لأن
الجملة الحالية بسبب اشتغالها على نسبة خبرية تفيد أن ما كان حقه أن يكون خبراً عدل به عن
الخبر لادعاء أنه معلوم اتصاف الخبر عنه به فيؤتى به في موقع الحال المفردة على اعتبار
التذكير به ولفت الذهن إليه فصار حاله . وضمير قوله « هم » عائد إلى الفريقين وقيل عائد إلى
النصارى لأنهم أقرب مذكور . والتعريف في الكتاب جعله صاحب الكشف تعريف
الجنس وهو يرى بذلك إلى أن المقصود أنهم أهل علم كما يقال لهم أهل الكتاب في مقابلة
الأميين ، وحداه إلى ذلك قوله عقبه كذلك قال الذين لا يعلمون فالمعنى أنهم تراجعوا بالنسبة

== ورئيسهم السيد وهو عبد المسيح . وأمين الوفد العاقب واسمه الأيهم وكات وفودهم في السنة الثانية
من الهجرة .

إلى نهاية الضلال وهم من أهل العلم الذين لا يليق بهم المجازفة ومن حقهم الإنصاف بأن يبينوا مواقع الخطأ عند مخالفتهم . وجعل ابن عطية التعريف للمهد وجعل المهود التوراة أى لأنها الكتاب الذى يقرأه الفريقان ووجه التعجيب على هذا الوجه أن التوراة هى أصل للنصرانية والإنجيل ناطق بحقيقتها فكيف يسوغ للنصارى ادعاء أنها ليست بشيء كما فعلت نصارى نجران . وأن التوراة ناطقة بعجىء رسل بعد موسى فكيف ساغ لليهود تكذيب رسول النصارى .

وإذا جعل الضمير عائدا للنصارى خاصة يحتمل أن يكون المهود التوراة كما ذكرنا أو الإنجيل الناطق بأحقية التوراة وفي يتلون دلالة على هذا لأنه يصير التعجب مشربا بضرب من الاعتذار أعنى أنهم يقرأون دون تدبر وهذا من التهكم وإلقال « وهم يعلمون الكتاب » وبهذا يتبين أن ليست هذه الآية واردة للانتصار لأحد الفريقين أو كليهما .

وقوله « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » أى يشبه هذا القول قول فريق آخر غير الفريقين وهؤلاء الذين لا يعلمون هم مقابل الذين يتلون الكتاب وأريد بهم مشركو العرب وهم لا يعلمون لأنهم أميون وإطلاق الذين لا يعلمون على المشركين وارد فى القرآن من ذلك قوله الآتى « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية » بدليل قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » يعنى كذلك قال اليهود والنصارى : والمعنى هنا أن المشركين كذبوا الأديان كلها اليهودية والنصرانية والإسلام والمقصود من التشبيه تشويه المشبه به بأنه مشابه لقول أهل الضلال البحت .

وهذا استطراد للإيحاء على المشركين فيما قابلوا به الدعوة الإسلامية أى قالوا للمسلمين مثل مقالة أهل الكتابين بعضهم لبعض وقد حكى القرآن مقالتهم فى قوله « إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء » . والتشبيه المستفاد من الكاف فى « كذلك » تشبيه فى الادعاء على أنهم ليسوا على شيء والتقدير مثل ذلك القول الذى قالته اليهود والنصارى قال الذين لا يعلمون ولهذا يكون لفظ مثل قولهم تأكيذا لما أفاده كاف التشبيه وهو تأكيديشير إلى أن المشابهة بين قول الذين لا يعلمون وبين قول اليهود والنصارى مشابهة تامة لأنهم لما قالوا « ما أنزل الله على بشر من شيء » قد كذبوا اليهود والنصارى والمسلمين .

وتقديم الجار والمجرور على متعلقه وهو قال إما لمجرد الاهتمام ببيان المائثة وإما ليفنى عن حرف العطف في الانتقال من كلام إلى كلام بإجازا بديما لأن مفاد حرف العطف التشريك ومفاد كاف التشبيه انتشريك إذ التشبيه تشريك في الصفة . ولأجل الاهتمام أو لزيادته أكد قوله كذلك بقوله مثل قولهم فهو صفة أيضا لمعمول قالوا المحذوف أى قالوا مقولا مثل قولهم . ولك أن يجعل كذلك تأكيذا للمثل قولهم وتعتبر تقديمه من تأخير والأول أظهر . وجوز صاحب الكشف وجماعة أن لا يكون قوله « مثل قولهم » أو قوله « كذلك » تأكيذا للآخر وأن مرجع التشبيه إلى كيفية القول ومنهجه في صدوره عن هوى ، ومرجع المائثة إلى المائثة في اللفظ فيكون على كلامه تكريرا في التشبيه من جهتين للدلالة على قوة التشابه .

وقوله « فالله يحكم بينهم » الآية جاء بالفاء لأن التوعد بالحكم بينهم يوم القيامة وإظهار ما أكتنه ضمائرهم من الهوى والحسد متفرع عن هذه المقالات ومسبب عنها وهو خبر مراد به التوبيخ والوعيد والضمير المجرور بإضافة بين راجع إلى الفرق الثلاث وما كانوا فيه يختلفون يعم ما ذكر وغيره والجملة تذييل .

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا
أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي
الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾

عطف على « وقالت اليهود ليست النصرى على شيء » باعتبار ما سبق ذلك من الآيات الدالة على أفانين أهل الكتاب في الجراءة وسوء المقالة أى أن قولهم هذا وما تقدمه ظلم ولا كظم من منع مساجد الله وهذا استطراد واقع معترضا بين ذكر أحوال اليهود والنصارى لذكر مساوىء المشركين في سوء تلقيهم دعوة الإسلام الذى جاء لهديهم ونجاتهم . والآية نازلة في مشركى العرب كما في رواية عطاء عن ابن عباس وهو الذى يقتضيه قوله « أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » الآية كما سيأتى وهى تشير إلى منع أهل مكة النبىء صلى الله عليه وسلم والمسلمين من الدخول لمكة كما جاء في حديث سعد بن معاذ

حين دخل مكة خفية وقال له أبو جهل : ألا أراك تطوف بالبيت آمنا وقد أوتيم الصباء ، وتكرر ذلك في عام الحديبية .

وقيل نزلت في بختنصر ملك أشور وغزوه بيت المقدس ثلاث غزوات أولاها في سنة ٦٠٦ قبل المسيح زمن الملك يهوياقيم ملك اليهود سبي فيها جمعا من شعب إسرائيل . والثانية بعد ثمان سنين سبي فيها رؤساء المملكة والملك يهوآكين بن يهوياقيم ونهب المسجد المقدس من جميع تقائسه وكنوزه . والثالثة بعد عشر سنين في زمن الملك صدقيا فأسر الملك وسمل عينيه وأحرق المسجد الأقصى وجميع المدينة وسبي جميع بني إسرائيل وانقرضت بذلك مملكة يهوذا وذلك سنة ٥٧٨ قبل المسيح وتسمى هذه الواقعة بالسبي الثالث فهو في كل ذلك قد منع مسجد بيت المقدس من أن يذكر فيه اسم الله وتسبب في خرابه .

وقيل نزلت في غزو طيطس الروماني لأورشليم سنة ٧٩ قبل المسيح فخرّب بيت المقدس وأحرق التوراة وترك بيت المقدس خرابا إلى أن بناه المسلمون بعد فتح البلاد الشامية . وعلى هاتين الروايتين الأخيرتين لا تظهر مناسبة لذكرها عقب ما تقدم فلا ينبغي بناء التفسير عليهما . والوجه هو التعويل على الرواية الأولى وهي المأثورة عن ابن عباس فللناسبة أنه بعد أن وفي أهل الكتاب حقهم من فضح نواياهم في دين الإسلام وأهله وبيان أن تلك شنشنة متأصلة فيهم مع كل من جاءهم بما يخالف هواهم وكان قد أشار إلى أن المشركين شابهوهم في ذلك عند قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن ينزل عليكم من خير من ربكم » عطف الكلام إلى بيان ما تفرع عن عدم ودادة المشركين نزول القرآن فبين أن ظلمهم في ذلك لم يبلغه أحد ممن قبلهم إذ منعوا مساجد الله وسدوا طريق الهدى وحالوا بين الناس وبين زيارة المسجد الحرام الذي هو نجرهم وسبب مكائهم وليس هذا شأن طالب صلاح الخلق بل هذا شأن الحاسد المغتاز .

والاستفهام بمن إنكارى ولما كان أصل من أنها نكرة موصوفة أشربت معنى الاستفهام وكان الاستفهام الإنكارى في معنى النفي صار الكلام من وقوع النكرة في سياق النفي فذلك فسروه بمعنى لا أحد أظلم .

والظلم الاعتداء على حق الغير بالتصرف فيه بما لا يرضى به ويطلق على وضع الشيء في غير ما يستحق أن يوضع فيه والمعنيان صالحان هنا .

وإنما كانوا أظلم الناس لأنهم أتوا بظلم عجيب فقد ظلّموا المسلمين من المسجد الحرام وهم أحق الناس به وظلموا أنفسهم بسوء السمعة بين الأمم .

وجُمِعَ المساجدُ وإن كان المشركون ممنوعوا الكعبة فقط إما للتعظيم فإن الجمع يجرى للتعظيم كقوله تعالى « وقوم نوح لما كذبوا رسلَ أغرقناهم » ، وإما لما فيه من أماكن العبادة وهي البيت والمسجد الحرام ومقام إبراهيم والحطيم ، وإما لما يتصل به أيضا من الخيف ومنى والمشعر الحرام وكلها مساجد والإضافة على هذه الوجوه على معنى لام التعريف العهدي ، وإما لقصد دخول جميع مساجد الله لأنه جمع تعرف بالإضافة ووقع في سياق منع الذي هو في معنى النفي ليشمل الوعيد كل مخرب لمسجد أو مانع من العبادة بتعطيله عن إقامة العبادات ويدخل المشركون في ذلك دخولا أوليا على حكم ورود العام على سبب خاص بالإضافة على هذا الوجه على معنى لام الاستفراق ولعل ضمير الجمع المنصوب في قوله « أن يدخلوها » يؤيد أن المراد من المساجد مساجد معلومة لأن هذا الوعيد لا يتعدى لكل من منع مسجدا إذ هو عقاب دينوي لا يلزم اطراده في أمثال المعاقب . والمراد من المنع منع العبادة في أوقاتها الخاصة بها كالطواف والجماعة إذا قصد بالمنع حرمان فريق من المتأهلين لها منها . وليس منه غلق المساجد في غير أوقات الجماعة لأن صلاة الفذ لا تفضل في المسجد على غيره ، وكذلك غلقها من دخول الصبيان والمسافرين للنوم ، وقد سئل ابن عرفة في درس التفسير عن هذا فقال : غلق باب المسجد في غير أوقات الصلاة حفظ وصيانة اه . وكذلك منع غير التأهل لدخوله وقد منع رسول الله المشركين الطواف والحج ومنع مالك الكافر من دخول المسجد ومعلوم منع الجنب والحائض .

والسعى أصله المشى ثم صار مجازا مشهورا في التسبب المقصود كالحقيقة العرفية نحو « ثم أدبر يسعى » ويمدى بقى الدالة على التعليل نحو : سميت في حاجتك فالنوع هنا حقيقة على الرواية الأولى المتقدمة في سبب النزول والسعى مجاز في التسبب غير المقصود فهو مجاز على مجاز . وأما على الروايتين الأخريين فالنوع مجاز والسعى حقيقة لأن يختص وطيطس لم ينمأ أحدا من الذكر ولكنهما تسببا في الخراب بالأمر بالتخريب فأفضى ذلك إلى المنع وآل إليه .

وقوله « أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » جملة مهتاتفة تعنى عن سؤال ناشيء عن قوله « من أظلم » أو عن قوله « سمى » لأن السامع إذا علم أن فاعل هذا أظلم الناس أو سمع هذه الجراءة وهى السعى فى الخراب تطلب بيان جزاء من اتصف بذلك أو فعل هذا . ويجوز كونها اعتراضا بين من أظلم وقوله لهم فى الدنيا خزى .

والإشارة بأولئك بعد إجراء الأوصاف الثلاثة عليهم للتنبية على أنهم استحضروا بتلك الأوصاف ليخبر عنهم بعد تلك الإشارة بخبرهم جديرون بمضمونه على حد ما تقدم فى « أولئك على هدى من ربهم » وهذا يدل على أن المقصود من هذه الجملة ليس هو بيان جزاء فعلهم أو التحذير منه بل المقصود بيان هاته الحالة العجيبة من أحوال المشركين بعد بيان عجائب أهل الكتاب ثم يرتب العقاب على ذلك حتى تعلم جدارتهم به وقد ذكر لهم عقوبتين دنيوية وهى الخوف والخزى وأخروية وهى العذاب العظيم .

ومعنى « ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين » أنهم لا يكون لهم بعد هذه الفعلة أن يدخلوا تلك المساجد التى منعوها إلا وهم خائفون فإن ما كان إذا وقع أن المضارع فى خبرها تدل على نفي المستقبل وإن كان لفظ كان لفظ الماضى وأن هذه هى التى تستتر عند مجيء اللام نحو ما كان الله ليعذبهم فلا إشعار لهذه الجملة بمضى . واللام فى قوله لهم للاستحقاق أى ما كان يحق لهم الدخول فى حالة إلا فى حالة الخوف فهم حقيقون بها وأحرىاء فى علم الله تعالى وهذا وعيد بأنهم قدر الله عليهم أن ترفع أيديهم من التصرف فى المسجد الحرام وشعائر الله هناك وتصير للمسلمين فيكونوا بعد ذلك لا يدخلون المسجد الحرام إلا خائفين ، ووعد للمؤمنين وقد صدق الله وعده فكانوا يوم فتح مكة خائفين وجلين حتى نادى منادى النبىء صلى الله عليه وسلم من دخل المسجد الحرام فهو آمن فدخله الكثير منهم مذعورين أن يؤخذوا بالسيف قبل دخولهم .

وعلى تفسير « مساجد الله » بالعموم يكون قوله ما كان لهم أن يدخلوها أى منعوا مساجد الله فى حال أنهم كان ينبغى لهم أن يدخلوها خاشعين من الله فيفسر الخوف بالخشعية من الله فلذلك كانوا ظالمين بوضع الجبروت فى موضع الخضوع فاللام على هذا فى قوله ما كان لهم للاختصاص وهذا الوجه وإن فرضه كثير من المفسرين إلا أن مكان اسم الإشارة المؤذن بأن ما بعده ترتب عما قبله ينافيه لأن هذا الابتغاء متقرر وسابق على المنع والسعى فى الخراب .

وقوله « لهم في الدنيا خزي » استئناف ثان ولم يعطف على ما قبله ليكون مقصودا بالاستئناف اهتماما به لأن المعطوف لكونه تابعا لا يهتم به السامعون كمال الاهتمام ولأنه يجري من الاستئناف الذي قبله مجرى البيان من المبين فإن الخزي خوف والخزي الذل والهوان وذلك ما نال صناديد المشركين يوم بدر من القتل الشنيع والأسر ، وما نالهم يوم فتح مكة من خزي الانهزام. وقوله « ولهم في الآخرة عذاب عظيم » عطف على ما قبلها لأنها تتميم لها إذ المقصود من مجموعهما أن لهم عذابين عذابا في الدنيا وعذابا في الآخرة .

وعندى أن نزول هذه الآية مؤذن بالاحتجاج على المشركين من سبب انصراف النبي عن استقبال الكعبة بعد هجرته فإن منعمهم المسلمين من المسجد الحرام أشد من استقبال غير الكعبة في الصلاة على حد قوله تعالى « يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام وإخراج أهله منه أكبر عند الله » .

115
﴿ وَ لِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ اِنَّ اللّٰهَ وَّاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾

لما جاء بوعيدهم ووعد المؤمنين عطف على ذلك تسليمة المؤمنين على خروجهم من مكة ونكايه المشركين بفسخ ابتهاجهم بخروج المؤمنين منها وانفرادهم هم بمزية جوار الكعبة فين أن الأرض كلها لله تعالى وأنها ما تفاضلت جهاتها إلا بكونها مظنة للتقرب إليه تعالى وتذكر نعمه وآياته العظيمة فإذا كانت وجهة الإنسان نحو مرضاة الله تعالى فأينما تولى فقد صادف رضى الله تعالى وإذا كانت وجهته الكفر والنور والظلم فما ينفي عنه العياذ بالمواضع المقدسة بل هو فيها دخيل لا يلبث أن يقلع منها قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياءؤه إلا المتقون » وقال صلى الله عليه وسلم في بني إسرائيل : نحن أحق بموسى منهم. فالمراد من « المشرق والمغرب » في الآية تعميم جهات الأرض لأنها تنقسم بالنسبة إلى مسير الشمس قسمين قسم يتبدى من حيث تطلع الشمس وقسم ينتهى في حيث تغرب وهو تقسيم اعتبارى كان مشهورا عند المتقدمين لأنه المبنى على المشاهدة مناسب لجميع الناس والتقسيم الذاتي للأرض هو تقسيمها إلى شمالي وجنوبي لأنه تقسيم يبنى على اختلاف آثار الحركة الأرضية .

وقد قيل إن هذه الآية إذن للرسول صلى الله عليه وسلم بأن يتوجه في الصلاة إلى أية جهة شاء ، ولعل مراد هذا القائل أن الآية تشير إلى تلك المشروعية لأن الظاهر أن الآية نزلت قبيل نسخ استقبال بيت المقدس إذ الشأن توالى نزول الآيات وآية نسخ القبلة قريبة الموقع من هذه ، والوجه أن يكون مقصد الآية عاما كما هو الشأن فتشمل الهجرة من مكة والانصراف عن استقبال الكعبة .

وتقديم الظرف للاختصاص أى أن الأرض لله تعالى فقط لا لهم ، فليس لهم حق في منع شيء منها عن عباد الله المخلصين .

و « وجه الله » بمعنى الذات وهو حقيقة لغوية تقول : لوجه زيد أى ذاته كما تقدم عند قوله « من أسلم وجهه لله » وهو هنا كناية عن عمله فحيث أمرهم باستقبال بيت المقدس فرضاه منوط بالامتثال لذلك . وهو أيضاً كناية رمزية عن رضاه بهجرة المؤمنين في سبيل الدين لبلاد الحبشة ثم للمدينة ويؤيد كون الوجه بهذا المعنى قوله في التذييل « إن الله واسع عليم » فقوله « واسع » تذييل لدلول « والله المشرق والمغرب » والمراد سعة ملكه أو سعة تيسيره والمقصود عظمة الله وأنه لا جهة له وإنما الجهات التي يقصد منها رضى الله تفضل غيرها وهو عليم بمن يتوجه لتقصده مرضاته وقد فسرت هذه الآية بأنها المراد بها القبلة في الصلاة .

﴿ وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

كُلِّ لَّهُ وَ قَلْبُنَا ۚ ﴿ ١١٦

الضمير المرفوع بقالوا عائد إلى جميع الفرق الثلاث وهي اليهود والنصارى والذين لا يعملون إشارة إلى ضلال آخر اتفق فيه الفرق الثلاث ، وقد قرئ بالواو وقالوا على أنه معطوف على قوله « وقالت اليهود » وهي قراءة الجمهور . وقرأه ابن عامر بدون واو عطف وكذلك ثبتت الآية في المصحف الإمام الموجه إلى الشام فتكون استثناء كإن السامع بعد أن سمع ما من من عجائب هؤلاء الفرق الثلاث جمعا وتفريقا تسنى له أن يقول لقد أسمعنا من مساويهم عجبا فهل انتهت مساويهم أم لهم مساو أخرى لأن ما سمعناه مؤذن بأنها مساو لا تصدر إلا عن فطر خبيثة .

وقد اجتمع على هذه الضلالة الفرق الثلاث كما اتفقوا على ما قبلها، فقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال المشركون الملائكة بنات الله فتكون هاته الآية رجوعا إلى جمعهم في قرآن إتماما لجمع أحوالهم الواقع في قوله « ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين » وفي قوله « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم ». وقد ختمت هذه الآية بآية جمعت الفريق الثالث في مقالة أخرى وذلك قوله تعالى « وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله » إلى قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم » .

والقول هنا على حقيقته وهو الكلام اللساني ولذلك نصب الجملة وأريد أنهم اعتقدوا ذلك أيضا لأن الغالب في الكلام أن يكون على وفق الاعتقاد . وقوله « اتخذ الله ولدا » جاء بلفظ اتخذ تعريضا بالاستهزاء بهم بأن كلامهم لا يلتزم لأنهم أثبتوا ولداً لله ويقولون اتخذ الله . والاتخاذ الاكتساب وهو ينافي الولدية إذ الولدية تولد بدون صنع فإذا جاء الصنع جاءت العبودية لاحتمال وهذا التخالف هو ما يعبر عنه في علم الجدل بفساد الوضع وهو أن يستنتج وجود الشيء من وجود ضده كما يقول قائل القتلُ جناية عظيمة فلا تكفر مثل الردة .

وأصل هذه المقالة بالنسبة للمشركين ناشئة عن جهالة وبالنسبة لأهل الكتابين ناشئة عن توغلبها في سوء فهم الدين حتى توهموا التشبيهاً والمجازات حقائق فقد ورد وصف الصالحين بأنهم أبناء الله على طريقة التشبيه وورد في كتاب النصارى وصف الله تعالى بأنه أبو عيسى وأبو الأمة فتلقفته عقول لا تعرف التأويل ولا تؤيد اعتقادها بواضح الدليل فظنته على حقيقته . جاء في التوراة في الإصحاح ١٤ من سفر التثنية « أنتم أولاد للرب إلهكم لا تخمشوا أجسامكم » وفي إنجيل متى الإصحاح ٥ « طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يُدعون » وفيه « وصلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات » وفي الإصحاح ٦ « انظروا إلى طيور السماء إنها لا تزرع ولا تحصد ولا تجمع إلى مخازن وأبوكم السماوي يقوتها » وتكرر ذلك في الأناجيل غير مرة ففهموها بسوء الفهم على ظاهر عبارتها ولم يراعوا أصول الديانة التي توجب تأويلها ألا ترى أن المسلمين لما جاءتهم أمثال هاته العبارات أحسنوا تأويلها وتبينوا دليلها كما في الحديث « الخلقُ عيال الله » .

وقوله « سبحانه » تنزيه لله عن شنيع هذا القول . وفيه إشارة إلى أن الولدية تقص بالنسبة إلى الله تعالى وإن كانت كما لا في الشاهد لأنها إنما كانت كما لا في الشاهد من حيث إنها تسد بعض نقائصه عند العجز والفقر وتسد مكانه عند الاضمحلال والله مثزه عن جميع ذلك فلو كان له ولد لآذن بالحدوث وبالخاجة إليه .

وقوله « بل له ما في السموات والأرض » إضراب عن قولهم لإبطاله، وأقام الدليل على الإبطال بقوله « له ما في السموات والأرض » فالجملة استئناف ابتدائي واللام للملك وما في السموات والأرض أى ما هو موجود فإن السموات والأرض هى مجموع العوالم العلوية والسفلية . وما من صيغ العموم تقع على العاقل وغيره وعلى المجموع وهذا هو الأصح الذى ذهب إليه فى الفصل واختاره الرضى . وقيل ما تغلب أو تحتص بغير العقلاء ومن تحتص بالعقلاء وربما استعمل كل منهما فى الآخر وهذا هو المشتهر بين النحاة وإن كان ضعيفا وعليه فهم يجيبون على نحو هاته الآية بأنها من قبيل التغليب تنزيلا للعقلاء فى كونهم من صنع الله بمنزلة مساوية لغيره من بقية الموجودات تصغيرا لشأن كل موجود .

والقنوت الخضوع والالتقياد مع خوف وإنما جاء قانتون بجمع المذكر السالم المختص بالعقلاء تغليبا لأنهم أهل القنوت عن إرادة وبصيرة .

والمضاف إليه المحذوف بعد كل دل عليه قوله « ما فى السموات والأرض » أى كل ما فى السموات والأرض أى العقلاء له قانتون وتنوين كل تنوين عوض عن المضاف إليه وسيأتى بيانه عند قوله تعالى « ولكل وجهة هو موليها » فى هذه السورة . وفى قوله « له قانتون » حجة ثالثة على انتفاء الولد لأن الخضوع من شعار العبيد أما الولد فله إدلال على الوالد وإنما يبرُّ به ولا يقنت ، فكان إثبات القنوت كناية عن انتفاء الولدية بانتفاء لازمها لثبوت مساوى تقيضه ومساوى التقيض تقيض وإثبات التقيض يستلزم نفي ما هو تقيض له .

وفصل جملة « كل له قانتون » لقصد استقلالها بالاستدلال حتى لا يظن السامع أنها مكملة للدليل المسوق له قوله « له ما فى السموات والأرض » .

وقد استدلل بها بعض الفقهاء على أن من ملك ولده أعتق عليه لأن الله تعالى جعل نفي الولدية بإثبات العبودية فدل ذلك على تنافى الماهيتين وهو استرواح حسن .

﴿ بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ وَكُنْ فَيَكُونُ ﴾ 117

هو بالرفع خبر لمحذوف على طريقة حذف المسند إليه لاتباع الاستعمال كما تقدم في قوله تعالى « صم بكم » وذلك من جنس ما يسمونه بالتمت المقطوع .

والبديع مشتق من الإبداع وهو الإنشاء على غير مثال فهو عبارة عن إنشاء المنشآت على غير مثال سابق وذلك هو خلق أصول الأنواع وما يتولد من متولّداتها تخلق السماوات إبداع وخلق الأرض إبداع وخلق آدم إبداع وخلق نظام التناسل إبداع ، وهو فمیل بمعنى فاعل فقيل هو مشتق من بَدَعَ المجرّد مثل قَدَرَ إذا صح وورد بَدَعَ بمعنى قدر بقلة أو هو مشتق من أَدَعَ وبجىء فمیل من أَفْعَلَ قليل ، ومنه قول عمرو بن معديكرب :

أَمِنْ رِيحَانَةَ الدَاعَى السَّمِيعِ يُوْرِقْنِي وَأَصْحَابِي هَجُوعٌ ^(١)

يريد السمع . ومنه أيضاً قول كعب بن زهير :

سَقَاكَ بِهَا المَأْمُونُ كَأَسَا رَوِيَّةً فَأَنْهَلَكَ المَأْمُونُ مِنْهَا وَعَلَّكَ

أى كَأَسَا مروية . فيكون هنا مما جاء قليلا وقد قدمنا الكلام عليه في قوله تعالى « إنك أنت العليم الحكيم » ويأتى في قوله « بشيراً ونذيراً » . وقد قيل في البيت تأويلات متكلفة والحق أنه استعمال قليل حفظ في ألفاظ من الفصيح غير قليلة مثل النذير والبشير إلا أن قلته لا تخرجه عن الفصاحة لأن شهرته تمنع من جملة غريباً . وأما كونه مخالفا للقياس فلا يمنع من استعماله إلا بالنسبة إلى المولّد إذا أراد أن يقيس عليه في مادة أخرى .

(١) أغار الصمة بن بكر الجشمى في خيل من قيس على بني زيد رهط عمرو فسي الصمة بن بكر ريحانة أخت عمرو ولم يستطع عمرو اقتكاكها منه ، فرغب من الصمة أن يردها إليه فأبى وذهب بها وهى تنادى يا عمرو يا عمرو فقال عمرو هاته الأبيات وبعدها :

سبأها الصِّمَّةُ الجُشْمِيُّ غصبا كأنَّ بياضَ غُرَّتِهَا صديع
وحالت دونها فرسان قيس تَكَشَّفُ عَنْ سواعدها الدرُوع
إذا لم تستطع شيئاً فدعه وجاوزه إلى ما تستطيع
وكأه للزمان فكل خطب سماً لك أو سموت له ولوع

هذا هو الصحيح وللرواة في هذه القصة اختلافات لا يعتد بها .

وذهب صاحب الكشاف إلى أن بديع هنا صفة مشبهة مأخوذ من بدع بضم الدال أى كانت البداعة صفة ذاتية له بتأويل بداعة السماوات والأرض التى هى من مخلوقاته فأضيفت إلى فاعلها الحقيقي على جملة مشبها بالمفعول به وأجريت الصفة على اسم الجلالة ليكون ضميره فاعلها لفظاً على نحو زيد حسن الوجه كما يقال فلان بديع الشعر، أى بديعة سماواته .

وأما بيت عمرو فإنما عينوه للتنظير ولم يجوزوا فيه احتمال أن يكون السميع بمعنى المسموع لوجوه أحدها أنه لم يرد سميع بمعنى مسموع مع أن فعلاً بمعنى مفعول غير مطرد . الثانى أن سميع وقع وصفاً للذات وهو الداعى وحكم سميع إذا دخلت على ما لا يسمع أن تصير من أخوات ظن فيلزم مجيء مفعول ثان بعد النائب المستتر وهو مفقود . الثالث أن المعنى ليس على وصف الداعى بأنه مسموع بل على وصفه بأنه مسمع أى الداعى القاصد للإسماع المعلن لصوته وذلك مؤذن بأنه داع فى أمر مهم . ووصف الله تعالى ببديع السماوات والأرض مراد به أنه بديع ما فى السماوات والأرض من المخلوقات وفى هذا الوصف استدلال على نقي بنوة من جملة أبناء الله تعالى لأنه تعالى لما كان خالق السماوات والأرض وما فيها . فلا شئ من تلك الموجودات أهل لان يكون ولدأ له بل جميع ما بينهما عبيد لله تعالى كما تقدم فى قوله « بل له ما فى السماوات والأرض » ولهذا رتب نقي الولد على كونه « بديع السماوات والأرض » فى سورة الأنعام بقوله « بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شئ » .

وقوله « وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون » الخ كشف لشبهة النصارى واستدلال على أنه لا يتخذ ولداً بل يكون الكائنات كلها بتكوين واحد وكلها خاضعة لتكوينه وذلك أن النصارى توهموا أن مجيء المسيح من غير أب دليل على أنه ابن الله فبين الله تعالى أن تكوين أحوال الموجودات من لا شئ أعجب من ذلك وأن كل ذلك راجع إلى التكوين والتقدير سواء فى ذلك ما وجد بواسطة تامة أو ناقصة أو بلا واسطة قال تعالى « إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون » فليس تخلق عيسى من أم دون أب بموجب كونه ابن الله تعالى .

وكان فى الآية تامة لا تطالب خبراً أى يقول له إيجد فيوجد والظاهر أن القول والمقول . والسبب هنا تمثيل لسرعة وجود الكائنات عند تعلق الإرادة والقدرة بهما بأن شبه فعل الله

تعالى بتكوين شيء وحصول المكون عقب ذلك بدون مهلة بتوجه الأمر للأمر بكلمة الأمر وحصول امتثاله عقب ذلك لأن تلك أقرب الحالات المتعارفة التي يمكن التقريب بها في الأمور التي لا تتسع اللغة للتعبير عنها وإلى نحو هذا مال صاحب الكشاف ونظره بقول أبي النجم :

إذ قالت الأنساعُ للبطن أَلْحَقْ قَدْ مَا فَآضَتْ كَالْفَنِيْقِ الْمُحْنَقِ (١)

والذي يعين كون هذا تمثيلاً أنه لا يتصور خطاب من ليس بموجود بأن يكون موجوداً فليس هذا التقرير الصادر من الزمخشري مبنيًا على منع المعتزلة قيام صفة الكلام بذاته تعالى إذ ليس في الآية ما يلجئهم إلى اعتبار قيام صفة الكلام إذ كان يمكنهم تأويله بما تأولوا به آيات كثيرة ولذلك سكت عنه ابن المنير خلافاً لما يوهمه كلام ابن عطية .

﴿ وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ ﴾ 118

عطف على قوله « وقالوا اتخذ الله ولداً » المطفوف على قوله « وقالت اليهود ليست النصرى » . لمناسبة اشتراك الشركين واليهود والنصارى في الأقوال والمقائد الضالة إلا أنه قدم قول أهل الكتاب في الآية الماضية وهي وقالت اليهود لأنهم الذين ابتدأوا بذلك أيام مجادلتهم في تفاضل أديانهم ويومئذ لم يكن للمشركين ما يوجب الاشتغال بذلك إلى أن جاء الإسلام فقالوا مثل قول أهل الكتاب . وجمع الكل في « وقالوا اتخذ الله ولداً » إلا أنه لم يكن فريق من الثلاثة فيه مقتبساً من الآخر بل جميعه ناشئ من الغلو في تقديس الموجودات الفاضلة ومنشؤه سوء الفهم في العقيدة سواء كانت مأخوذة من كتاب كما تقدم في منشأ قول

(١) الأنساع جمع نسع وهو الحزام الذي يشد على بطن الراحلة . ومعنى قولها للبطن أَلْحَقْ أنها شددت على البطن حتى ضم البطن والتحق بالظهر . والقدم بضم القاف وضم الدال المضى سريعا وسكنه للضرورة والفنيق : الفحل : والحقق : الضامر .

أهل الكتابين « اتخذ الله ولداً » أم مأخوذة من أقوال قاداتهم كما قالت العرب : الملائكة بنات الله . وقدم قول المشركين هنا لأن هذا القول أعلق بالمشركين إذ هو جديد فيهم وفاش بينهم . فلما كانوا مخترعي هذا القول نسب إليهم ، ثم نظر بهم الذين من قبلهم وهم اليهود والنصارى . إذ قالوا مثل ذلك لرسولهم .

ولولا هنا حرف تخصيص قصد منه التمجيز والاعتذار عن عدم الإصغاء للرسول استكباراً بأن عدوا أنفسهم أحرىء بالرسالة وسماع كلام الله تعالى وهذا مبالغة في الجهالة لا يقولها أهل الكتاب الذين أثبتوا الرسالة والحاجة إلى الرسل .

وقوله ، أو تأتينا آية، أرادوا مطلق آية فالتنكير للنوعية وحينئذ فهو مكابرة وجحود لما جاءهم من الآيات وحسبك بأعظمها وهو القرآن وهذا هو الظاهر من التنكير وقد سألوا آيات مقترحات ، وقالوا لن تؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً والآيات وهم يحسبون أن الآيات هي عجائب الحوادث أو المخلوقات ومداروا أن الآية العلمية العقلية أوضح المعجزات لعمومها ودوامها وقد تحداهم الرسول بالقرآن فجزوا عن معارضته وكفاهم بذلك آية لو كانوا أهل إنصاف .

وقوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » أي كمثل مقالته هذه قال الذين من قبلهم من الأمم مثل قولهم والمراد بالذين من قبلهم اليهود والنصارى فقد قال اليهود لموسى لن تؤمن لك حتى نرى الله جهرة وسأل النصارى عيسى هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء .

وفي هذا الكلام تسلية للنبي صلى الله عليه وسلم بأن ما لقيه من قومه مثل ما لاقاه الرسل قبله ولذلك أردفت هذه الآية بقوله « إنا أرسلناك بالحق » الآية . ثم يجوز أن تكون جملة « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » واقعة موقع الجواب لثقالة الذين لا يعلمون وهو جواب إجمالي اقتصر فيه على تنظير حالهم بحال من قبلهم فيكون ذلك التنظير كناية عن الإعراض عن جواب مقالهم وأنه لا يستأهل أن يجاب لأنهم ليسوا بمرتبة من يكلمهم الله وليست أفهامهم بأهل لإدراك ما في نزول القرآن من أعظم آية وتكون جملة تشابهت قلوبهم » تقريراً أي تشابهت عقولهم في الأفن وسوء النظر . وتكون جملة « قد بينا الآيات لقوم يوقنون » تليلاً للإعراض عن جوابهم بأنهم غير أهل للجواب لأن أهل الجواب هم القوم الذين

يوقنون وقد بينت لهم آيات القرآن بما اشتملت عليه من الدلائل، وأما هؤلاء فليسوا أهلاً للجواب لأنهم ليسوا بقوم يوقنون بل ديدنهم المكابرة .

ويجوز أن تكون جملة كذلك قال إلى آخرها معترضة بين جملة وقال الذين لا يعلمون وبين جملة قد بيننا الآيات وتجمل جملة قد بيننا الآيات هي الجواب عن مقالهم والمعنى لقد أتكم الآية وهي آيات القرآن ولكن لا يعقلها إلا الذين يوقنون أي دونكم فيكون على وزان قوله تعالى « أو لم يكفهم أنا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ». ووقع الإعراض عن جواب قولهم لولا يكلمنا الله لأنه بديهى البطلان كما قال تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتواً كبيراً .

والقول في مرجع التشبيه والمماثلة من قوله « كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم » على نحو القول في الآية الماضية « كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم » .

وقوله تشابهت قلوبهم، تقرير لمعنى قال الذين من قبلهم مثل قولهم، أي كانت عقولهم متشابهة في الأفق وسوء النظر فلذا اتحدوا في المقالة . فالقلوب هنا بمعنى العقول كما هو المتعارف في اللغة العربية . وقوله تشابهت صيغة من صيغ التشبيه وهي أقوى فيه من حروفه وأقرب بالتشبيه البليغ، ومن محاسن ما جاء في ذلك قول الصابي :

تشابه دمعى إذ جرى ومُدَامِطِي فَمِنْ مِثْلِ مَا فِي الْكَأْسِ عَيْنِي تَسْكَبُ

وفي هذه الآية جعلت اليهود والنصارى مماثلين للمشركين في هذه المقالة لأن المشركين أعرق فيها إذ هم أشركوا مع الله غيره فليس ادعاؤهم ولداً لله بأكثر من ادعائهم شركة الأصنام مع الله في الإلهية فكان اليهود والنصارى ملحقين بهم لأن دعوى الابن لله طرأت عليهم ولم تكن من أصل ملتهم وبهذا الأسلوب تأتي الرجوع إلى بيان أحوال أهل الكتابين الخاصة بهم وذلك من رد المعجز على الصدر .

وجيء بالفعل المضارع في يوقنون لدلالته على التجدد والاستمرار كناية عن كون الإيمان خلقاً لهم فأما الذين دأبهم الإعراض عن النظر والمكابرة بمد ظهور الحق فإن الإعراض يحول دون حصول اليقين والمكابرة تحول عن الانتفاع به فكأنه لم يحصل فأصحاب هذين الخلقين ليسوا من الموقنين .

وتبيين الآيات هو ما جاء من القرآن المعجز للبشر الذي تحدى به جميعهم فلم يستطيعوا الإتيان بمثله كما تقدم، وفي الحديث «ما من الأنبياء نبيء إلا أوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر وإنما كان الذي أوتيت وحياً أوحى الله إلى فأرجو أن أكون أكثرهم تابعاً يوم القيامة» فالعنى قد بينا الآيات لقوم من شأنهم أن يوقفوا ولا يشككوا أنفسهم أو يعرضوا حتى يحول ذلك بينهم وبين الإيقان أو يكون المعنى قد بينا الآيات لقوم يظهرن اليقين ويمترفون بالحق لا لقوم مثلكم من الكافرين .

﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ﴾¹¹⁹

جملة معترضة بين حكايات أحوال المشركين وأهل الكتاب القصد منها تأنيس الرسول عليه الصلاة والسلام من أسفه على ما لقيه من أهل الكتاب مما يماثل ما لقيه من المشركين وقد كان يود أن يؤمن به أهل الكتاب فيتأيد بهم الإسلام على المشركين فإذا هو يلقى منهم ما لقي من المشركين أو أشد وقد قال لو آمن بي عشرة من اليهود لآمن بي اليهود كلهم فكان لتذكير الله إياه بأنه أرسله تهديئة لخاطره الشريف وعذره إذ أبلغ الرسالة وتطمين لنفسه بأنه غير مسئول عن قوم رضوا لأنفسهم بالجحيم . وفيه تمهيد للتأنيس من إيمان اليهود والنصارى . وحيء بالتأكييد وإن كان النبيء لا يتردد في ذلك لمزيد الاهتمام بهذا الخبر وبيان أنه ينوء به لما تضمنه من تنويه شأن الرسول .

وحيء بالسند إليه ضمير الجلالة تشريفاً للنبيء صلى الله عليه وسلم بعز الحضور لمقام التكلم مع الخالق تعالى وتقدس كأن الله يشافهه بهذا الكلام بدون واسطة فلذا لم يقل له إن الله أرسلك . وقوله بالحق متعلق بأرسلناك . والحق هو الهدى والإسلام والقرآن وغير ذلك من وجوه الحق والمعجزات وهي كلها ملابسة للنبيء صلى الله عليه وسلم في رسالته بعضها بملاسة التبليغ وبعضها بملاسة التأييد . فالعنى إنك رسول الله وأن القرآن حق منزل من الله .

وقوله بشيرا ونذيرا حالان وهما بزنة فعيل بمعنى فاعل مأخوذان من بشر المضاعف وأنذر المزيد فمجيئهما من الرباعي على خلاف القياس كالقول في بديع السماوات والأرض المتقدم آنفا وقيل البشير مشتق من بشر الخفف الشين من باب نصر ولا داعى إليه .

وقوله «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» الواو للعطف وهو إما على جملة «إنا أرسلناك» أو على الحال في قوله بشيرا ونذيرا ويجوز كون الواو للحال . قرأ نافع ويعقوب بفتح الفوقية وسكون اللام على أن لا حرف نهى جازم للمضارع وهو عطف بإنشاء على خبر والسؤال هنا مستعمل في الاهتمام والتطلع إلى معرفة الحال مجازاً مرسلًا بعلاقة اللزوم لأن المعنى بالشيء المتطلع لمعرفة أحواله يكثر من السؤال عنه . أو هو كناية عن فظاعة أحوال المشركين والكافرين حتى إن المتفكر في مصير حلهم ينهى عن الاشتغال بذلك لأنها أحوال لا يحيط بها الوصف ولا يبلغ إلى كنهها العقل في فظاعتها وشناعتها ، وذلك أن النهى عن السؤال يرد لمعنى تعظيم أمر المسؤول عنه نحو قول عائشة « يصلى أربعمائة فلا تسأل عن حسنهن وطولهن » ولهذا شاع عند أهل العلم إلقاء المسائل الصعبة بطريقة السؤال نحو (فإن قلت) للاهتمام .

وقراءه جمهور العشرة بضم الفوقية ورفع اللام على أن لا نافية أى لا يسألك الله عن أصحاب الجحيم وهو تقرير لمضمون « إنا أرسلناك بالحق » والسؤال كناية عن المؤاخذة واللوم مثل قوله صلى الله عليه وسلم « وكلكم مسئولون عن رعيتيه » أى لست مؤاخذا ببقاء الكافرين على كفرهم بعد أن بلغت لهم الدعوة .

وما قيل إن الآية نزلت في نهيه صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال أبويه في الآخرة فهو استناد لزواية واهية ولو صحت لكان حمل الآية على ذلك مجافيا للبلاغة إذ قد علمت أن قوله «إنا أرسلناك» تأنيس وتسكين فالإتيان معه بما يذكر المكدرات خروج عن الغرض وهو مما يعبر عنه بفساد الوضع .

﴿ وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنَّ آتِيبَتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَّالِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾ 120

عطف على قوله «ولا تسأل عن أصحاب الجحيم» أو على «إنا أرسلناك» وقد جاء هذا الكلام المؤيس من إيمانهم بعد أن قدم قبله التأنيس والتسلية على نحو مجيء العتاب بعد تقديم العفو في قوله تعالى «عفا الله عنك لم أذنت لهم» وهذا من كرامة الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم .

والنفي بلن مبالغة في التأييس لأنها لنفي المستقبل وتأيدده . والملة بكسر الميم الدين والشريعة وهي مجموع عقائد وأعمال يلتزمها طائفة من الناس يتفقون عليها وتكون جامعة لهم كطريقة يتبعونها ، ويحتمل أنها مشتقة من أمل الكتاب فسميت الشريعة ملة لأن الرسول أو واضع الدين يعلمها للناس ويعلمها عليهم كما سميت ديناً باعتبار قبول الأمة لها وطاعتهم واتباعهم . ومعنى الغاية في « حتى تتبع ملتهم » الكناية عن اليأس من اتباع اليهود والنصارى لشريعة الإسلام يومئذ لأنهم إذا كانوا لا يرضون إلا باتباعه ملتهم فهم لا يتبعون ملته، ولما كان اتباع النبي ملتهم مستحيلاً كان رضاهم عنه كذلك على حدٍ حتى يلج الجمل في سم الخياط، وقوله « لأعبد ما تعبدون ولا أنتم عابدون ما أعبد » والتصريح بلا النافية بعد حرف العطف في قوله « ولا النصارى » للتخصيص على استقلالهم بالنفي وعدم الاقتناع باتباع حرف العطف لأنهم كانوا يظن بهم خلاف ذلك لإظهارهم شيئاً من المودة للمسلمين كما في قوله تعالى « ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى » وقد تضمنت هذه الآية أنهم لا يؤمنون بالنبي لأنه غير متبع ملتهم وأنهم لا يصدقون القرآن لأنه جاء بنسخ كتابيهم .

وقوله « قل إن هدى الله هو الهدى » أمر بالجواب عما تضمنه قوله « ولن ترضى » من خلاصة أقوالهم يقتضى مضمونها أنهم لا يرضيهم شيء مما يدعوهم النبي إليه إلا أن يتبع ملتهم وأنهم يقولون إن ملتهم هدى فلا ضير عليه إن اتبعها مثل قولهم « لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى » وغير ذلك من التلون في الإعراض عن الدعوة ولذلك جرى في جوابهم بما هو الأسلوب في المجاوبة من فعل القول بدون حرف العطف .

ويجوز أن يكونوا قد قالوا ما تضمنته الآية من قوله « حتى تتبع ملتهم » . وهدى الله ما يقدره للشخص من التوفيق أى قل لهم لا أمل لكم هدى إلا أن يهديكم الله، فالقصر حقيق . ويجوز أن يكون المراد بهدى الله الذى أنزله إلى هو الهدى يعنى أن القرآن هو الهدى إبطالا لغورهم بأن ما هم عليه من الملة هو الهدى وأن ما خالفه ضلال . والمعنى أن القرآن هو الهدى وما أتم عليه ليس من الهدى لأن أكثره من الباطل . فإضافة الهدى إلى الله تشرية، والقصر إضافي . وفيه تعريض بأن ما هم عليه يومئذ شيء حرفوه ووضعوه . فيكون القصر إما حقيقياً ادعائياً بأن يراد هو الهدى الكامل في الهداية فهدى غيره من الكتب السماوية

بالنسبة إلى هدى القرآن كلاً هدى لأن هدى القرآن أعم وأكمل فلا ينافي إثبات الهداية لكتابهم كما في قوله تعالى « إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور » وقوله « وآتينا الإنجيل فيه هدى ونور ومصداق لما بين يديه من التوراة » وإما قصر أضافياً أى هو الهدى دون ما أنتم عليه من ملة مبدلة مشوبة بضلالات وبذلك أيضاً لا ينتفى الهدى عن كثير من التعاليم والنصائح الصالحة الصادرة عن الحكماء وأهل العقول الراجحة والتجربة لكنه هدى ناقص .

وقوله « هو الهدى » الضمير ضمير فصل . والتعريف في الهدى تعريف الجنس الدال على الاستغراق فيه طريقان من طرق الحصر هما ضمير الفصل وتعريف الجزأين وفي الجمع بينهما إفادة تحقيق معنى القصر وتأكيده للعناية به فأيهما اعتبرته طريق قصر كان الآخر تأكيداً للقصر وللخبر أيضاً . والتوكيد يان لتحقيق الخبر وتحقيق نسبه وإبطال تردد المتردد لأن القصر الإضافى لما كان المقصود منه رد اعتقاد المخاطب قد لا يتفطم . حطب إلى ما يقتضيه من التأكيد فزيد هنا مؤكد آخر وهو حرف (إن) اهتماماً بتأكيد هذا الحكم . فقد اجتمع في هذه الجملة عدة مؤكدات هي: حرف إن . والقصر، إذ القصر تأكيد على تأكيد كما في المفتاح فهو في قوة مؤكدين ، مع تأكيد القصر بضمير الفصل وهي تنحل إلى أربعة مؤكدات لأن القصر بمنزلة تأكيدين وقد انضم إليهما تأكيد القصر بضمير الفصل وتأكد الجملة بحرف إن .

ولعل الآية تشير إلى أن استقبال النبي صلى الله عليه وسلم في الصلاة إلى القبلة التي يستقبلها اليهود لقطع معذرة اليهود كما سيأتى في قوله تعالى « وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه » ، فأعلم رسوله بقوله « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » بأن ذلك لا يلين من تصلب اليهود في عنادهم فتكون إيماء إلى تمهيد نسخ استقبال بيت المقدس .

وقوله « ولئن اتبعت أهواءهم بعد الذى جاءك من العلم » . اللام موطئة للقسم وذلك توكيد للخبر وتحقيق له . وعبر عن طريقهم هنالك بالملة نظراً لاعتقادهم وشهرة ذلك عند العرب ، وعبر عنها هنا بالأهواء بعد أن مهد له بقوله « إن هدى الله هو الهدى » فإن الهوى

رأى ناشئ عن شهوة لا عن دليل، ولهذا لم يؤت بالضمير الراجع للملة وعبر عنها بالاسم الظاهر فشملت أهواؤهم التكذيب بالنبي وبالقرآن واعتقادهم أن ملتهم لا ينقضها شرع آخر.

وقوله « مالك من الله من ولى ولا نصير » تحذير لسلك من تلقى الإسلام أن لا يتبع بحد الإسلام أهواء الأمم الأخرى، جاء على طريقة تحذير النبي صلى الله عليه وسلم مثل « لئن أشركت ليحبطن عملك » وهو جواب القسم ودليل جواب الشرط لأن اللام موطئة للقسم فالجواب لها . وحيء بيان الشرطية التي تأتي في مواقع عدم القطع بوقوع شرطها لأن هذا فرض ضعيف في شأن النبي والمسلمين . والولى القريب والحليف .

والنصير كل من يعين أحدا على من يريد به ضرا وكلاهما فعيل بمعنى فاعل، ومن في قوله من الله متعلقة بولى لتضمينه معنى مانع من عقابه ويقدر مثله بعد ولا نصير أى نصير من الله . (من) في قوله من ولى مؤكدة للنفي . وعطف النصير على الولى احتراس لأن نفي الولى لا يقتضى نفي كل نصير إذ لا يكون لأحد ولى لكونه دخيلا في قبيلة ويكون أنصاره من جيرته . وكان القصد من نفي الولاية التعريض بهم في اعتقادهم أنهم أبناء الله وأحباؤه فنفي ذلك عنهم حيث لم يتبعوا دعوة الإسلام ثم نفي الأعم منه وهذه نكتة عدم الاقتصار على نفي الأعم .

وقد اشتملت جملة « ولئن اتبعت أهواءهم » إلى آخرها على تحذير من الطمع في استثناء اليهود أو النصارى بشيء من استرضائهم طمعا في إسلامهم بتألف قلوبهم فأكد ذلك التحذير بمشرة مؤكدات وهى القسم المدلول عليه باللام الموطئة للقسم . وتأكيده جملة الجزاء يان . وبلاد الابتداء في خبرها . واسمى جملة الجزاء وهى مالك من الله من ولى ولا نصير . وتأكيده النفي بين في قوله من ولى . والاجمال ثم التفصيل بذكر اسم الموصول وتبينه بقوله من العلم . وجعل الذى جاء (أى أنزل إليه) هو العلم كله لعدم الاعتداد بغيره لنقصانه . وتأكيده من ولى بمطف ولا نصير الذى هو آيل إلى معناه وإن اختلف مفهومه ، فهو كالتأكيده بالمرادف .

﴿ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِمْ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَالِسُونَ ﴾ ١٢١

استئناف ناشئ عن قوله « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى » مع قوله « إن هدى الله هو الهدى » لتضمنه أن اليهود والنصارى ليسوا يومئذ على شيء من الهدى كأن سائلا سأل كيف وهم متمسكون بشريعة ومن الذي هو على هدى ممن اتبع هاتين الشريعتين .

فأجيب بأن الذين أتوا الكتاب وتلوه حق تلاوته هم الذين يؤمنون به . ويجوز أن يكون اعتراضا في آخر الكلام لبيان حال المؤمنين الصادقين من أهل الكتاب لقصد إبطال اعتقادهم أنهم على التمسك بالإيمان بالكتاب . وهو ينظر إلى قوله تعالى « وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله قالوا نؤمن بما أنزل علينا ويكفرون بما وراءه » الخ . وهو صدر هاتاه المحاورات وما تخللها من الأمثال والعبر والبيان . فقوله « الذين آتيناهم الكتاب » فذلك لما تقدم وجواب قاطع لمذرتهم المتقدمة وهو من باب رد المعجز على الصدر . ولأحد هذين الوجهين فصلت الجملة ولم تعطف لأنها في معنى الجواب ، ولأن المحكى بها مبين لما يقابله المتضمن له قوله « قالوا نؤمن بما أنزل علينا » ولما انتقل منه إليه وهو قوله « وقالوا اتخذ الله ولدا » وقوله « وقال الذين لا يعلمون » . وقوله « يتلونهم حق تلاوته » حال من الذين أتوا الكتاب إذ هم الآن يتلونهم حق تلاوته . وانتصب حق تلاوته على المفعول المطلق وإضافته إلى المصدر من إضافة الصفة إلى الموصوف أى تلاوة حقا .

والحق هنا ضد الباطل أى تلاوة مستوفية قوام نوعها لا ينقصها شيء مما يعتبر في التلاوة وتلك هى التلاوة بفهم مقاصد الكلام المتلو فإن الكلام يراد منه إفهام السامع فإذا تلاه القارىء ولم يفهم جميع ما أراده قائله كانت تلاوته غامضة فحق التلاوة هو العلم بما فى المتلو .

وقوله « أولئك يؤمنون به » جملة هى خبر المبتدأ وهو اسم الموصول ، وجيء ، باسم الإشارة فى تعريفهم دون الضمير وغيره للتنبية على أن الأوصاف المتقدمة التى استحضرها

بواسطتها حتى أشير إليهم باتصافهم بها هي الموجبة لجدارتهم بالحكم المسند لاسم الإشارة على حد أولئك على هدى من ربهم فلا شك أن تلاوتهم الكتاب حق تلاوته تثبت لهم أوحديتهم بالإيمان بذلك الكتاب لأن إيمان غيرهم به كالمعدم . فالقصر ادعائي . فضمير به راجع إلى الكتاب من قوله الذين آتيناهم الكتاب . وإذا كانوا هم المؤمنون به كانوا مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم لانطباق الصفات التي في كتبهم عليه ولأنهم مأخوذ عليهم العهد أن يؤمنوا بالرسول الملقى وأن يجتهدوا في التمييز بين الصادق من الأنبياء والكذبة حتى يستيقنوا انطباق الصفات على النبي الموعود به فمن هنا قال بعض المفسرين إن ضمير به عائد إلى النبي صلى الله عليه وسلم مع أنه لم يتقدم له معاد .

ويجوز أن يعود الضمير من قوله يؤمنون به إلى الهدى في قوله قل إن الهدى هدى الله ، أى يؤمنون بالقرآن أنه منزل من الله فالضمير المجرور بالباء راجع للكتاب في قوله آتيناهم الكتاب والمراد به التوراة والإنجيل واللام للجنس أو التوراة فقط لأنها معظم الدينين والإنجيل تكملة فللام للعهد . ومن هؤلاء عبد الله بن سلام من اليهود وعدى بن حاتم وتميم الدارى من النصارى .

والقول في قوله «ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون» كالقول في «أولئك يؤمنون به» وهو تصريح بحكم مفهوم أولئك يؤمنون به وفيه اكتفاء عن التصريح بحكم المنطوق وهو أن المؤمنين به هم الراجحون ففي الآية إيجاز بديع لدلالاتها على أن الذين أتوا الكتاب يتلونهم حق تلاوته هم المؤمنون دون غيرهم فهم كفرون فالؤمنون به هم الفائزون والكافرون هم الخاسرون .

﴿يَلْبَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ كُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ 123

أعيد نداء بنى إسرائيل نداء انتبيه والإنذار والتذكير على طريقة التكرير في الغرض الذي سبق الكلام الماضى لأجله فإنه ابتداء نداءهم أولاً بمثل هاته الموعظة في ابتداء التذكير

بأحوالهم الكثيرة خيرها وشرها عقب قوله « وأنهم إليه راجعون » فذكر مثل هاته الجملة هناك كذكر المطلوب في صناعة المنطق قبل إقامة البرهان وذكرها هنا كذكر النتيجة في المنطق عقب البرهان تأييداً لما تقدم وفضل كونه له وهو من ضروب رد العجز على الصدر .

وقد أعيدت هذه الآية بالألفاظ التي ذكرت بها هناك للتنبيه على نكتة التكرير للتذكير ولم يخالف بين الآيتين إلا في الترتيب بين العدل والشفاعة فهناك قدم ولا يقبل منها شفاعة وأخر ولا يؤخذ منها عدل وهنا قدم « ولا يقبل منها عدل » وأخر لفظ الشفاعة مسنداً إليه تنفعها وهو تفنن والتفنن في الكلام تنتفي به سامة الإعادة مع حصول المقصود من التكرير، وقد حصل مع التفنن نكتة لطيفة إذ جاءت الشفاعة في الآية السابقة مسنداً إليها المقبولية فقدمت على العدل بسبب نفي قبولها ونفي قبول الشفاعة لا يقتضى نفي أخذ الفداء فعطف نفي أخذ الفداء للاحتراس . وأما في هذه الآية فقدم الفداء لأنه أسند إليه المقبولية ونفي قبول الفداء لا يقتضى نفي نفع الشفاعة فعطف نفي نفع الشفاعة على نفي قبول الفداء للاحتراس أيضاً . والحاصل أن الذي نفي عنه أن يكون مقبولاً قد جعل في الآيتين أولاً وذكر الآخر بعده . وأما نفي القبول مرة عن الشفاعة ومرة عن العدل فلأن أحوال الأقوام في طلب الفكاك عن الجناة تختلف فمرة يقدمون الفداء فإذا لم يقبل قدموا الشفعاء . ومرة يقدمون الشفعاء فإذا لم تقبل شفاعتهم عرضوا الفداء .

وقوله « ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » مراد منه أنه لا عدل فيقبل ولا شفاعة شفيع يجدونه فتقبل شفاعته لأن دفع الفداء متعذر وتوسط الشفيع لثلمهم ممنوع إذ لا يشفع الشفيع إلا لمن أذن الله له . قال ابن عرفة فيكون نفي نفع الشفاعة هنا من باب قوله * على لا حب لا يهتدى بمناره *^(١) يريد أنها كناية عن نفي الموصوف بنفي صفته الملازمة

(١) فائله امرؤ القيس، وقبلة:

وإني زعيم إن رجعت مملكا بسير ترى منه الفرائق أزدرا

على لا حب الخ . . . إذا سافه العوذ الدنيا في جرجرا

الفرائق بضم الفاء وكسر النون هو الذي يدل صاحب البريد . وأزدرا أفعل تفضيل لغة في أصدرها قرى بها قوله تعالى « يومئذ يصدر الناس أشتاتا » . واللاحب : الطريق الواسع . والمنار : العلامة . وسافه : شده . والدياقى منسوب إلى دياق - بكسر الدال - قرية تنسب لها كرام الإبل . وجرجرا : =

له كقولهم * ولا ترى الضب بها ينجحِر * (١) ، وهو ما يعبر عنه المنطقة بأن السالبة تصدق مع نفي الموضوع وإنما يكون ذلك بطريق الكناية وأما أن يكون استمالة في أصل العربية فلا والمنطقة تبعوا فيه أساليب اليونان .

والقول في بقية الآيات مستغنى عنه بما تقدم في نظيرتها .

وهنا ختم الحجاج مع أهل الكتاب في هذه السورة وذلك من براعة المقطع .

﴿ وَإِذْ أُنبِئَ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا
قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ 124

لما كملت الحجج نهوضاً على أهل الكتابين ومشركي العرب في عميق ضلالهم بإعراضهم عن الإسلام ، وتبين سوء نواياهم التي حالت دون الاهتداء بهديه والانتفاع بفضله ، وسجل ذلك على زعماء الماندين أعني اليهود ابتداء بقوله « يا بنى إسرائيل » مرتين ، وأدمج معهم النصراني استطراداً مقصوداً ، ثم أنصف النصفون منهم الذين يتلون الكتاب حق تلاوته ، انتقل إلى توجيه التوبيخ والتذكير إلى العرب الذين يزعمون أنهم أفضل ذرية إبراهيم وأنهم يتعلقون بملته ، وأنهم زرع إسماعيل وسدنة البيت الذي بناه ، وكانوا قد وُخزوا بجانب من التعريض في خلال المحاورات التي جرت مع أهل الكتاب للصفة التي جمعهم وإياهم من حسد النبيء والمسلمين على ما أنزل عليهم من خير ، ومن قولهم ليس المسلمون على شيء ، ومن قولهم اتخذ الله ولداً ، ومن قولهم لولا يكلمنا الله . فلما أخذ اليهود والنصارى حظهم من الإنذار والموعظة كاملاً فيما اختصوا به ، وأخذوا مع المشركين حظهم من ذلك فيما اشتركوا فيه تهيأ المقام للتوجه إلى مشركي العرب لإعطائهم حظهم من الموعظة كاملاً فيما

== أي صوت. والمعنى أنه بعد أنه إذا رجع ليعيد السير في طريق صعبة المسالك . وفي شرح التفتراني على الفتح في باب الإيجاز والإطناب ذكر أول هذا البيت هكذا :

سدا بيديه ثم أج بسيره . على لاحب ... الخ

قال وهو في وصف ظليم وسدا بمعنى مد وهو مجاز عن السرعة. وأج الظليم إذا جرى وسمع له حفيف.

(١) ينجحِر أي يدخل جحره وهو بجميم ثم جاء . وقبل هذا المصراع قوله :

* لا تنزع الأربن أهواها * كذا في شرح التفتراني على الفتح في باب الإيجاز .

اختصوا به، ف مناسبة ذكر فضائل إبراهيم ومنزلته عند ربه ودعوته لعقبه عقب ذكر أحوال بنى إسرائيل، هي الاتحاد في المقصد، فإن المقصود من تذكير بنى إسرائيل بالنعم، والتخويف، تحريضهم على الإنصاف في تلقى الدعوة الإسلامية والتجرد من الكارّة والحسد وترك الحظوظ الدنيوية لنيل السعادة الأخروية.

والمقصود من ذكر قصة إبراهيم موعظة المشركين ابتداءً وبنى إسرائيل تبعاله، لأن العرب أشد اختصاصاً بإبراهيم من حيث إنهم يزيدون على نسبهم إليه بكونهم حفظة حرمة، ومنتهمين قديماً للحنيفية ولم يطرأ عليهم دين يخالف الحنيفية بخلاف أهل الكتابين.

تحقيق أن نجعل قوله «إذ ابتلى عطفاً على قوله تعالى «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» كما دل عليه افتتاحه بإذ على نحو افتتاح ذكر خلق آدم بقوله «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة» فإن الأول تذكير بنعمة الخلق الأول وقد وقع عقب التعجب من كفر المشركين بالخالق في قوله «كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم»، ثم عقب تلك التذكرة بإنذار من يكفر بآيات الله من ذرية آدم بقوله «فإما يأتينكم مني هدى» الآية، ثم خص من بين ذرية آدم بنو إسرائيل الذين عهد إليهم على لسان موسى عهد الإيمان وتصديق الرسول الذي يجيء مصداقاً لما معهم، لأنهم صاروا بمنزلة الشهداء على ذرية آدم. فتهياً المقام لتذكير الفريقين بأبيهم الأقرب وهو إبراهيم أى وجه يكون المقصود بالخطاب فيه ابتداءً العرب، ويضم الفريق الآخر معهم في قرن، ولذلك كان معظم الثناء على إبراهيم بذكر بناء البيت الحرام وما تبعه إلى أن ذكرت القبلة وسط ذلك، ثم طوى بالانتقال إلى ذكر سلف بنى إسرائيل بقوله «أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت» ليفضى إلى قوله «وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا» فيرجع إلى تفضيل الحنيفية والإعلام بأنها أصل الإسلام وأن المشركين ليسوا في شيء منها وكذلك اليهود والنصارى. وقد افتتح ذكر هذين الطورين بفضل ذكر فضل الأبوين آدم وإبراهيم، فجاء الخبران على أسلوب واحد على أبداع وجه وأحكم نظم. فتمين أن تقدير الكلام واذكر إذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات.

ومن الناس من زعم أن قوله «وإذ ابتلى» عطف على قوله «رغمتمى» أى اذكر وانمتمى وابتلانى

إبراهيم ، ويلزمه تخصيص هاته الموعظة بيني إسرائيل ، وتخلل واتقوا يوماً بين المطفوفين وذلك يضيّق شمول الآية ، وقد أدمج في ذلك قوله «ومن ذريتي» وقوله «لا ينال عهدى الظالمين» وفي هذه الآية مقصد آخر وهو تمهيد الانتقال إلى فضائل البلد الحرام والبيت الحرام ، لإقامة الحجّة على الذين عجبوا من نسخ استقبال بيت المقدس وتذرّعوا بذلك إلى الطعن في الإسلام بوقوع النسخ فيه ، وإلى تنفير عامة أهل الكتاب من اتباعه لأنه غير قبلتهم ليظهر لهم أن الكعبة هي أجدر بالاستقبال وأن الله استبقاها لهذه الأمة تبييناً على مزية هذا الدين .

والابتلاء افتعال من البلاء، وصيغة الافتعال هنا للمبالغة والبلاء الاختبار وتقدم في قوله «وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم» وهو مجاز مشهور فيه لأن الذي يكلف غيره بشيء يكون تكليفه متضمناً انتظار فعله أو تركه فيلزمه الاختبار فهو مجاز على مجاز ، والمراد هنا التكليف لأن الله كلفه بأوامر ونواه إما من الفضائل والآداب وإما من الأحكام التكليفية الخاصة به ، وليس في اسناد الابتلاء إلى الله تعالى إشكال بعد أن عرفت أنه مجاز في التكليف ، ولك أن تجعله استعارة تمثيلية ، وكيفما كان فطريق التكليف وحى لا محالة ، وهذا يدل على أن إبراهيم أوحى إليه بنبوته ليتبيناً نفسه لتلقى الشريعة فلما امتثل ما أمر به أوحى إليه بالرسالة وهي في قوله تعالى «إني جاعلك للناس إماماً» ، فتكون جملة «إني جاعلك للناس إماماً» بدل بعض من جملة «وإذ ابتلى» ويجوز أن يكون الابتلاء هو الوحي بالرسالة ويكون قوله «إني جاعلك للناس إماماً» تفسيراً لابتلى .

والإمام الرسول والقدوة .

وإبراهيم اسم الرسول العظيم الملقب بالخليل وهو إبراهيم بن تارح (وتسمى العرب تارح آزر) بن ناحور بن سروج ، ابن رعو ، ابن فالخ ، ابن عابر ابن شالخ ابن ارفكشاد ، ابن سام ابن نوح هكذا تقول التوراة ، ومعنى إبراهيم في لغة الكلدانيين أب رحيم أو أب راحم قاله السهلي وابن عطية ، وفي التوراة أن اسم إبراهيم إبرام وأن الله لما أوحى إليه وكلمه أمره أن يسمى إبراهيم لأنه يجمله أباً لجمهور من الأمم ، فعنى إبراهيم على هذا أبو أمم كثيرة . ولد في أور الكلدانيين سنة ١٩٩٦ ست وتسعين وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، ثم انتقل به والده إلى أرض كنعان (وهي أرض الفينيقيين) فأقاموا ببحاران (هي حوران)

ثم خرج منها لتحط أصاب حاران فدخل مصر وزوجه سارة وهنا لك رام ملك مصر افتكك سارة فرأى آية صرفته عن مرانه فأكرمها وأهداها جاريةً مصريةً اسمها هاجر وهي أم ولده إسماعيل ، وسماه الله بعد ذلك إبراهيم ، وأسكن ابنه إسماعيل وأمه هاجر بوادي مكة ثم لما شب إسماعيل بنى إبراهيم البيت الحرام هناك .

وتوفى إبراهيم سنة ١٧٧٣ ثلاث وسبعين وسبعمائة وألف قبل ميلاد المسيح ، وفي اسمه لغات للعرب : إحداهما إبراهيم وهي المشهورة وقرأ بها الجمهور ، والثانية إبراهيم وقعت في قراءة هشام عن ابن عامر حيثما وقع اسم إبراهيم ، الثالثة إبراهيم وقعت في رجز لزيد بن عمرو بن نفيل :

عذت بما عاذ به إبراهيم مستقبل الكعبة وهو قائم

وذكر أبو شامة في شرح حرز الأمانى عن الفراء في إبراهيم ست لغات :

إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم ، إبراهيم (بفتح الهاء) إبراهيم (بضم الهاء) .

ولم يقرأ جمهور القراء العشرة إلا بالأولى وقرأ بعضهم بالثانية في ثلاثة وثلاثين موضعاً سيقع التنبيه عليها في مواضعها ، ومع اختلاف هذه القراءات فهو لم يكتب في معظم المصاحف الأصلية إلا إبراهيم بإثبات الياء ، قال أبو عمرو الداني لم أجد في مصاحف العراق والشام مكتوباً إبراهيم بيم بعد الهاء ولم يكتب في شيء من المصاحف إبراهيم بالألف بعد الهاء على وفق قراءة هشام ، قال أبو زرعة سمعت عبد الله بن ذكوان قال سمعت أبا خلود القارى يقول في القرآن ستة وثلاثون موضعاً إبراهيم قال أبو خلود فذكرت ذلك لمالك بن أنس فقال عندنا مصحف قديم فنظر فيه ثم أعلمني أنه وجدها فيه كذلك ، وقال أبو بكر ابن مهران روى عن مالك بن أنس أنه قيل له إن أهل دمشق يقرأون إبراهيم ويدعون أنها قراءة عثمان رضي الله عنه فقال مالك ها مصحف عثمان عندي ثم دعا به فإذا فيه كما قرأ أهل دمشق .

وتقديمُ المفعول وهو لفظ إبراهيم لأن المقصود تشریف إبراهيم بإضافة اسم رب إلى

اسمه مع مراعاة الإيجاز فلذلك لم يقل وإذا ابتلى الله إبراهيم .

والكلمات الكلام الذى أوحى الله به إلى إبراهيم إذ الكلمة لفظ يدل على معنى والمراد بها هنا الجمل كما فى قوله تعالى « كَلِمَاتٍ هِيَ قَائِمَاتٌ هِيَ قَائِمَاتٌ هِيَ قَائِمَاتٌ » ، وأَجْمَلَهَا هنا إذ ليس الغرض تفصيل شريعة إبراهيم ولا بسط القصة والحكاية وإنما الغرض بيان فضل إبراهيم ببيان ظهور عزمه وامتناله لتكاليف فأتى بها كاملة فجوزى بمعظم الجزاء ، وهذه عادة القرآن فى إجمال ما ليس بمحل الحاجة ، ولعل جمع الكلمات جمع السلامة يؤذن بأن المراد بها أصول الحنيفية وهى قليلة العدد كثيرة الكلفة ، فلمل منها الأمر بذبح ولده ، وأمره بالاختتان ، وبالمهاجرة بهاجر إلى شقة بعيدة وأعظم ذلك أمره بذبح ولده إسماعيل بوحي من الله إليه فى الرؤيا ، وقد سمي ذلك بلاء فى قوله تعالى « إن هذا لهو البلاء المبين » .

وقوله « فأتَمَّنَّ » جىء فيه بالفاء للدلالة على الفور فى الامتثال وذلك من شدة العزم . والإتمام فى الأصل الإتيان بنهاية الفعل أو إكمال آخر أجزاء المصنوع .
وتعدية فعل أتم إلى ضمير كلمات مجاز عقلى ، وهو من تعليق الفعل بمجاوى المفعول لأنه كالمكان له وفى معنى الإتمام قوله تعالى « وإبراهيم الذى وفى » ، وقوله « قد صدقت الرؤيا » ، فالإفعال هنا بمعنى إيقاع الفعل على الوجه الأتم وليس المراد بالهمز التصيير أى صيرها تامة بعد أن كانت ناقصة إذ ليس المراد أنه فعل بعضها ثم أتى بالبعض الآخر ، فدل « قوله فأتَمَّنَّ » مع إيجازه على الامتثال وإتقانه والفور فيه . وهذه الجملة هى المقصود من جزء القصة فيكون عطفها للدلالة على أنه ابتلى فامتثل كقولك دعوت فلانا فأجاب . وجملة « قال إني جاعلك للناس إماما » مستأنفة استثنافا بيانيا ناشئا عما اقتضاه قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات » من تعظيم الخبر والتنويه به ، لما يقتضيه ظرف إذ من الإشارة إلى قصة من الأخبار التاريخية العظيمة فيترقب السامع ما يترتب على اقتصاصها ، ويجوز أن يكون الفصل على طريقة المقابلة لأن هذا القول مجاوبة لما دل عليه قوله « ابتلى » .

والإمام مشتق من الأم بفتح الهمزة وهو القصد وهو وزن فِعال من صيغ الآلة سماعاً كالعماد والنقاب والإزار والرداء ، فأصله ما يحصل به الأم أى القصد ولما كان الدال على الطريق يقتدى به السائر دل الإمام على القدوة والهادى .

والمراد بالإمام هنا الرسول فإن الرسالة أكل أنواع الإمامة والرسول أكل أفراد هذا النوع . وإنما عدل عن التعبير بالرسول (إلى إماماً) ليكون ذلك دالاً على أن رسالته تنفع

الأمة المرسل إليها بطريق التبليغ ، وتنفع غيرهم من الأمم بطريق الاقتداء ، فإن إبراهيم عليه السلام رحل إلى آفاق كثيرة فتنقل من بلاد الكلدان إلى العراق وإلى الشام والحجاز ومصر ، وكان في جميع منازل محل التبجيل ولا شك أن التبجيل يبعث على الاقتداء ، وقد قيل إن دين برهما المتبع في الهند أصله منسوب إلى اسم إبراهيم عليه السلام مع تحريف أدخل على ذلك الدين كما أدخل التحريف على الحنيفية ، وليتأتى الإيجاز في حكاية قول إبراهيم الآتي ومن ذريتي ، فيكون قد سأل أن يكون في ذريته الإمامة بأنواعها من رسالة ومُلْك وقُدوة على حسب التهبُّؤ فيهم ، وأقل أنواع الإمامة كون الرجل الكامل قدوةً لبنيه وأهل بيته وتلاميذه .

وقوله « قال ومن ذريتي » جواب صدر من إبراهيم فلذا حكي بقال دون عاطف على طريق حكاية المحاورات كما تقدم عند قوله تعالى « قالوا أنجعل فيها من يفسد فيها » والمقول معطوف على خطاب الله تعالى إياه يسمونه عطف التلقين وهو عطف المخاطب كلما على ما وقع في كلام المتكلم تزيلا لنفسه في منزلة المتكلم يكمل له شيئا ترآه المتكلم إما عن غفلة وإما عن اقتصار فيلقنه السامع نذارُ كه بحيث يلتئم من الكلامين كلام تام في اعتقاد المخاطب .

وفي الحديث الصحيح قال جرير بن عبد الله بايعت النبي على شهادة أن لا إله إلا الله الخ فشرط على والنصح لكل مسلم ، ومنه قول ابن الزبير للذي سأله فلم يطمه فقال لعن الله ناقة حملتني إليك فقال ابن الزبير « إنَّ ورآكها » ، وقد لقبوه عطف التلقين كما في شرح التفريزي على الكشاف وذلك لأن أكثر وقوع مثله في موقع العطف ، والأولى أن تحذف كلمة عطف وتسمى هذا الصنف من الكلام باسم التلقين وهو تلقين السامع المتكلم ما يراه حقيقا بأن يلحقه بكلامه ، فقد يكون بطريقة العطف وهو الغالب كما هنا ، وقد يكون بطريقة الاستفهام الانكاري والحال كقوله تعالى « قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا » فإن الواو مع لو الوصلية أو الحال وليس أو العطف فهو إنكار على إلحاقهم المستفهم عنه بقولهم ودعواهم ، وقد يكون بطريقة الاستثناء كقول العباس لما قال النبي صلى الله عليه وسلم في حرم مكة « لا يمضد شجره » فقال العباس إلا الإذخر لبيوتنا وقيننا ، وللإسلام المعطوف عطف التلقين من الحكم حكم

الكلام المطفوف هو عليه خبرا وطلبا ، فإذا كان كما هنا على طريق العرض علم إمضاء التكلم له إياه ، بإقراره كما في الآية أو التصريح به كما وقع في الحديث إلا الإذخر ، ثم هو في الإنشاء إذا عطف معمولُ الإنشاء يتضمن أن المطفوف له حكم المطفوف عليه ، ولما كان التكلم بالعطف في الإنشاء هو المخاطب بالإنشاء لزم تأويل عطف التلقين فيه بأنه على إرادة العطف على معمول لازم الإنشاء ففي الأمر إذا عطف المأمورُ مفعولا على مفعول الأمر كان المعنى زدني من الأمر فأنا بصدد الامتثال وكذا في المنهى . والمطفوف محذوف دل عليه المقام أى وبمض من ذريتي أو وجاعلُ بعضٍ من ذريتي .

والذرية نسل الرجل وما توأد منه ومن أبنائه وبناته ، وهي مشتقة إما من الدرِّ اسما وهو صغار النمل ، وإما من الدرِّ مصدراً بمعنى التفريق ، وإما من الدرِّ والذرو (بالياء والواو) وهو مصدر ذرتِ الريح إذا سفت ، وإما من الذرة بالهمز وهو الخلق ، فوزنها إما فُعْلِيَّة بوزن النسب إلى ذر وضم الذال في النسب على غير قياس كما قالوا في النسب إلى دهرٍ دُهْرِيٍّ بضم الدال ، وإما فُعْلِيَّة أو فُعُولَةٌ من الدرِّ أو الذرو أو الذرة بإدغام اليائين أو الياء مع الواو أو الياء مع الهمزة بعد قلبها ياء وكل هذا تصريف لاشتقاق الواضع فليس قياس التصريف .

وإنما قال إبراهيمُ «ومن ذريتي» ولم يقل وَذُرِّيَّتِي لأنه يعلم أن حكمة الله من هذا العالم لم تجر بأن يكون جميع نسل أحد ممن يصلحون لأن يُقتدى بهم فلم يسأل ما هو مستحيل عادة لأن سؤال ذلك ليس من آداب الدعاء .

وإنما سأل لذريته ولم يقصر السؤال على عقبه كما هو المتعارف في عصبية القائل لابناء دينه على الفطرة التي لا تقتضى تفاوتاً فيرى أبناء الابن وأبناء البنت في القرب من الجد بل هماسواء في حكم القرابة ، وأما مبنى القبلية فعلى اعتبارات عرفية ترجع إلى النصرة والاعتزاز فأما قول :

بنونا بنو أبنائنا وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعد

فَوْهُمُ جَاهِلِيٌّ ، وإلا فإن بنى الأبناء أيضاً بنوهم أبناء النساء الأبعد ، وهل يتكون نسل إلا من أب وأم . وكذا قول...:

وإنما أمهات الناس أوعية فيها خلقن وللأبناء أبناء
فذلك سفسطة. وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للذي سأله عن الأحقى بالبر من
أبويه « أمك ثم أمك ثم أمك ثم أبوك » وقال الله تعالى « ووصينا الإنسان بوالديه حملته
أمه وهنا على وهن ».

وقوله تعالى « لا ينال عهدى الظالمين » استجابة مطوية بإيجاز وبيان للفريق الذى تتحقق
فيه دعوة إبراهيم والذى لا تتحقق فيه بالاعتصار على أحدهما لأن حكم أحد الضدين يثبت
تقيضه للآخر على طريقة الإيجاز ، وإنما لم يذكر الصنف الذى تحقق فيه الدعوة لأن المقصد
ذكر الصنف الآخر تعريضاً بأن الذين يزعمون يومئذ أنهم أولى الناس بإبراهيم وهم أهل
الكتاب ومشركو العرب هم الذين يحرمون من دعوته ، قال تعالى « ما كان إبراهيم يهودياً
ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين إن أولى الناس بإبراهيم للذين
اتبعوه » ولأن الربى يقصد التحذير من المفسد قبل الحث على المصالح ، فيبان الذين لا
تتحقق فيهم الدعوة أولى من بيان الآخرين .

و(ينال) مضارع نال نيلاً بالياء إذا أصاب شيئاً والتحق به أى لا يصيب عهدى الظالمين
أى لا يشملهم ، فالعهد هنا بمعنى الوعد المؤكد .
وسمى وعد الله عهداً لأن الله لا يخلف وعده كما أخبر بذلك فصار وعده عهداً ولذلك سماه
النبي عهداً في قوله أنشدك عهدك ووعدك، أى لا ينال وعدى بإجابة دعوتك الظالمين منهم ،
ولا يحسن أن يفسر العهد هنا بغير هذا وإن كان في مواقع من القرآن أريد به غيره، وسيأتى ذكر
العهد في سورة الأعراف .

ومن دقة القرآن اختيار هذا اللفظ هنا لأن اليهود زعموا أن الله عهد لإبراهيم عهداً بأنه
مع ذريته ففى ذكر لفظ العهد تعريض بهم وإن كان صريح الكلام لتوبيخ المشركين. والمراد
بالظالمين ابتداء الشركون أى الذين ظلموا أنفسهم إذ أشركوا بالله قال تعالى « إن الشرك
لظلم عظيم » والظلم يشمل أيضاً عمل المعاصى الكبار كما وقع فى قوله تعالى « ومن ذريتهما
محسن وظالم لنفسه مبين » وقد وصف القرآن اليهود بوصف الظالمين فى قوله « ومن لم يحكم
بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » فالمراد بالظلم المعاصى الكبيرة وأعلها الشرك بالله
تعالى .

وفي الآية تنبيه على أن أهل الكتاب والمشركون يومئذ ليسوا جديرين بالإمامة لا تصافهم بأنواع من الظلم كالشرك وتحريف الكتاب وتأويله على حسب شهواتهم والانهماك في الماصى حتى إذا عرضوا أنفسهم على هذا الوصف علموا انطباقه عليهم . وإناطة الحكم بوصف الظالمين إيماء إلى علة نفي أن ينالهم عهد الله فيفهم من العلة أنه إذا زال وصف الظلم نالهم العهد .

وفي الآية أن المتصف بالكبيرة ليس مستحقاً لإسناد الإمامة إليه أعنى سائر ولايات المسلمين: الخلافة والإمارة والقضاء والفتوى ورواية العلم وإمامة الصلاة ونحو ذلك . قال نجر الدين قال الجمهور من الفقهاء والتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الإمامة له . وفي تفسير ابن عرفة تسليم ذلك ونقل ابن عرفة عن المازرى والقرطبي عن الجمهور إذا عقد للإمام على وجه صحيح ثم فسق وجار فإن كان فسقه بكفر وجب خلمه وأما بغيره من الماصى فقال الخوارج والمعتزلة وبعض أهل السنة يخلع وقال جمهور أهل السنة لا يخلع بالفسق والظلم وتمطيل الحدود ويجب وعظه وترك طاعته فيما لا تجب فيه طاعة وهذا مع القدرة على خلمه فإن لم يقدر عليه إلا بفتنة وحرب فاتفقوا على منع القيام عليه وأن الصبر على جوره أولى من استبدال الأمن بالخوف وإراقة الدماء وانطلاق أيدي السفهاء والفساق في الأرض وهذا حكم كل ولاية في قول علماء السنة وما نقل عن أبي حنيفة من جواز كون الفاسق خليفة وعدم جواز كونه قاضياً قال أبو بكر الرازي الجصاص هو خطأ في النقل .

وقرأ الجمهور من العشرة عهدي بفتح ياء التكلم وهو وجه من الوجوه في ياء التكلم وقرأه حمزة وحفص بإسكان الياء .

﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلِّينَ وَعَهْدِنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴾ 125

تدرج في ذكر منقبة إبراهيم إذ جعل الله بيته بهذه الفضيلة ، وإذ أضافها إلى جلالته فقال بيتي ، واستهلال لفضيلة القبلة الإسلامية ، فالواو عاطفة على ابتلى وأعيدت إذ للتنبيه على

استقلال القصة وأنها جديرة بأن تعد بنية أخرى ، ولا التفات إلى حصول مضمون هذه بعد حصول الأخرى أو قبله إذ لا غرض في ذلك في مقام ذكر الفضائل ، ولأن الواو لا تقيد ترتيباً. والبيت اسم جنس للمكان المتخذ مسكناً لواحد أو عدد من الناس في غرض من الأغراض. وهو مكان من الأرض يحيط به ما يميزه عن بقية بقعته من الأرض ليكون الساكن مستقلاً به لنفسه ولمن يتبعه فيكون مستقراً له وكنناً يكنه من البرد والحار وسائراً يستتر فيه عن الناس ومحطاً لأنثائه وشئونه ، وقد يكون خاصاً وهو الغاب وقد يكون لجماعة مثل دار الندوة في العرب وخيمة الاجتماع في بني إسرائيل ، وقد يكون محيط البيت من حجر وطين كالكمبة ودار الندوة ، وقد يكون من أديم مثل القباب ، وقد يكون من نسيج صوف أو شعر قال تعالى « وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها » ، ولا يكون بيتاً إلا إذا كان مستوراً أعلاه عن الحر والقر وذلك بالسقف لبيوت الحجر وبيوت الأديم والحيايم .

والبيت علم بالغلبة على الكمبة كما غلب النجم على الثريا . وأصل آل التي في الأعلام بالغلبة هي آل المهديّة وذلك إذا كثر عهد فرد من أفراد جنس بين طائفة أو قوم صار اسم جنسه مع آل المهديّة كالعلم له ثم قد يتمهدون مع ذلك المعنى الأصلي كما في النجم للثريا والكتاب للقرآن والبيت للكمبة ، وقد ينسى المعنى الأصلي إما بقلة الحاجة إليه كالصعق علم على خويلد بن نفيل وإما بأحصار الجنس فيه كالشمس .

والكمبة بيت بناه إبراهيم عليه السلام لعبادة الله وحده دون شريك فيأوى إليه من يدين بالتوحيد ويظوف به من يقصد تعظيم الله تعالى ولذلك أضافه إلى الله تعالى باعتبار هذا المعنى كما قال « أن طهرا بيتي للطائفين » وفي قوله « عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة » وقد عرفت الكمبة باسم البيت من عهد الجاهلية قال زهير :

فأقسمت بالبيت الذي طاف حوله رجالٌ بنوه من قريش وجُرم

والمثابة مفعلة من ثاب يثوب إذا رجع ويقال مثابة ومثاب مثل مقامة ومقام ، والمراد بالثابة أنه يقصده الناس بالتعظيم ويلوذون به. والمراد من الناس سكان مكة من ذرية إسماعيل وكل من يجاورهم ويدخل في حلفهم ، فتعريف الناس للجنس المهود ، وتعليق للناس بمثابة على التوزيع أي يزوره ناس ويذهبون فيخلفهم ناس .

ولما كان المقصود من هذا ذكر منقبة البيت والمنة على ساكنيه كان الفرض التذكير
 بنعمة الله أن جعله لا ينصرف عنه قوم إلا ويخلفهم قوم آخرون، فكان الذين يخلفون الزائرين
 قاعين مقامهم بالنسبة للبيت وسكانه، ويجوز حمل تعريف الناس على العهد أى يثوب إليه
 الناس الذين أفوه وهم كمل الزائرين فهم يعودون إليه مزاراً، وكذلك كان الشأن عند العرب.
 والأمن مصدر أخبر به عن البيت باعتبار أنه سبب أمن نخل كأنه نفس الأمن مبالغة .
 والأمن حفظ الناس من الأضرار فتشريد الدغار وحراسة البلاد وتمهيد السبل وإنارة الطرق
 أمن، والاتصاف من الجناة والضرب على أيدي الظلمة وإرجاع الحقوق إلى أهلها أمن،
 فالأمن يفسر في كل حال بما يناسبه، ولما كان الغالب على أحوال الجاهلية أخذ
 القوى مال الضعيف ولم يكن بينهم تحاكم ولا شريعة كان الأمن يومئذ هو الخيلولة بين
 القوى والضعيف، فجعل الله لهم البيت أمناً للناس يومئذ أى يصد القوى عن أن
 يتناول فيه الضعيف قال تعالى « أولم يروا أنا جعلنا حرماً آمناً ويتخطف الناس من حولهم »
 فهذه منة على أهل الجاهلية، وأما في الإسلام فقد أغنى الله تعالى بما شرعه من أحكامه وما
 أقامه من حكمه فكان ذلك أمناً كافياً. قال السهيلي فقوله تعالى « مقام إبراهيم ومن دخله
 كان آمناً » إنما هو إخبار عن تعظيم حرمة في الجاهلية نعمة منه تعالى على أهل مكة فكان في
 ذلك مصلحة لذرية إسماعيل عليه السلام .

وقد اختلف الفقهاء في الاستدلال بهذه الآية وأضرابها على حكم إقامة الحدود والعقوبات
 في الحرم وسيأتي تفصيلها عند قوله تعالى « ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام » الآية وليس من
 غرض هذه الآية .

والمراد من الجمل في الآية إما الجمل التكويني لأن ذلك قدره الله وأوجد أسبابه فاستقر
 ذلك بين أهل الجاهلية ويسرهم إلى تعظيمه، وإما الجمل أن أمر الله إبراهيم بذلك فأبلغه
 إبراهيم ابنه إسماعيل وبثه في ذريته فتلقتهم أعقابهم تلقى الأمور المسلمة، فدام ذلك الأمن في
 العصور والأجيال من عهد إبراهيم عليه السلام إلى أن أغنى الله عنه بما شرع من أحكام
 الأمن في الإسلام في كل مكان وتم مراد الله تعالى، فلا يريكم ما حدث في المسجد الحرام من
 الخوف في حصار الحجاج في فتنه ابن الزبير ولا ما حدث فيه من الرعب والقتل والنهب في
 زمن القرامطة حين غزاه الحسن ابن بهرام الجنابي (نسبة إلى بلدة يقال لها جنابة بتشديد

(النون) كبير القرامطة إذ قتل بمكة آلافا من الناس وكان يقول لهم يا كلاب أليس قال لكم محمد المكي ومن دخله كان آمنا أي آمن هنا ، وهو جاهل غبي لأن الله أراد الأمر بأن يجعل المسجد الحرام مأمنا في مدة الجاهلية إذ لم يكن للناس وازع عن الظلم ، أو هو خير مراد به الأمر مثل « والطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء » .

وقوله « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى » قرأه نافع وابن عامر بصيغة الماضي عطفا على «جعلنا» فيكون هذا الاتخاذ من آثار ذلك الجمل فالعنى ألهمنا الناس أن يتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ، أو أمرناهم بذلك على لسان إبراهيم فامتثلوا واتخذوه، فهو للدلالة على حصول الجمل بطريق دلالة الاقتضاء فكأنه قيل جعلنا ذلك فاتخذوا ، وقرأه باقي العشرة بكسر الخاء بصيغة الأمر على تقدير القول أى قلنا اتخذوا بقرينة الخطاب فيكون العامل المطوف محذوفا بالقرينة وبقي معموله كقول لبيد :

فَمَلَأَ فُرُوعُ الْأَيْهَقَانِ وَأَطْفَلَتْ بِالْجَلَمَتَيْنِ ظِبَاؤُهَا وَنَعَامُهَا

أراد وباضت نعامها فإنه لا يقال لأفراخ الطير أطفال ، فآل القراءتين ، إلى مفاد واحد .

ومقام إبراهيم يطلق على الكعبة لأن إبراهيم كان يقوم عندها يعبد الله تعالى ويدعو إلى توحيده، قال زيد بن عمرو بن نفيل :

عذت بما عاذ به إبراهيم مُسْتَقْبِلَ الْكَعْبَةِ وَهُوَ قَائِمٌ

وبهذا الاطلاق جاء في قوله تعالى « مقام إبراهيم ومن دخله كان آمنا » إذ الدخول من علائق البيت ، ويطلق مقام إبراهيم على الحجر الذي كان يقف عليه إبراهيم عليه السلام حين بنائه الكعبة ليرتفع لوضع الحجاره في أعلى الجدار كما أخرجه البخارى ، وقد ثبتت آثار قدميه في الحجر . قال أنس بن مالك رأيت في المقام أثر أصابعه وأخص قدميه غير أنه أذهب مسح الناس بأيديهم ، وهذا الحجر يعرف إلى اليوم بالمقام، وقد ركع النبي صلى الله عليه وسلم في موضعه ركعتين بعد طواف القدوم فكان الركوع عنده من سنة الفراغ من الطواف .

والمصلى موضع الصلاة وصلاتهم يومئذ الدعاء والخضوع إلى الله تعالى ، وكان إبراهيم

قد وضع المسجد الحرام حول الكعبة ووضع الحجر الذي كان يرتفع عليه للبناء حولها فكان المصلّي على الحجر المسمى بالمقام فذلك يكون المصلّي متخذاً من مقام إبراهيم على كلا الإطلاقين .

والقراءتان تقتضيان أن اتخذوا مقام إبراهيم مصلّي كان من عهد إبراهيم عليه السلام ولم يكن الحجر الذي اعتلى عليه إبراهيم في البناء مخصوصاً بصلاة عنده ولكنه مشمول للصلاة في المسجد الحرام ولما جاء الإسلام بقي الأمر على ذلك إلى أن كان عام حجة الوداع أو عام الفتح دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المسجد الحرام ومعه عمر بن الخطاب ثم سنت الصلاة عند المقام في طواف القدوم . زوى البخارى عن عمر بن الخطاب أنه قال : « وافقت ربي في ثلاث : قلتُ يا رسول الله لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلّي فنزلت واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّي ، » وهذه الرواية تثير معنى آخر للآية وهي أن يكون الخطاب موجهاً للمسلمين فتكون جملة « واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّي » معترضة بين جملة « جعلنا البيت مثابة للناس » وجملة « وعهدنا إلى إبراهيم » اعتراضاً استطرادياً ، وللجمع بين الاحتمالات الثلاثة في الآية يكون تأويل قول عمر فنزلت أنه نزل على النبي صلى الله عليه وسلم شرع الصلاة عند حجر المقام بعد أن لم يكن مشروعاً لهم ليستقيم الجمع بين معنى القراءتين واتخذوا بصيغة الماضي وبصيغة الأمر فإن صيغة الماضي لا تحتل غير حكاية ما كان في زمن إبراهيم وصيغة الأمر تحتل ذلك وتحتل أن يراد بها معنى التشريع للمسلمين ، إعمالاً للقرآن بكل ما تحتمله ألفاظه حسبما بيناه في المقدمة التاسعة .

وقوله « وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل » ، العهد أصله الوعد المؤكد وقوعه وقد تقدم آتفاً عند قوله تعالى « قال لا ينال عهدى الظالمين » ، فإذا عدى بإلى كان بمعنى الوصية المؤكد على الموصى العمل بها فعهد هنا بمعنى أرسل عهداً إليه أى أرسل إليه يأخذ منهم عهداً ، فالعنى وأوصينا إلى إبراهيم وإسماعيل وقوله « أن طهراً » أن تفسيرية لأن الوصية فيها معنى القول دون حروفه فالتفسير للقول الضمنى والمفسر هو ما بعد أن فلا تقدير في الكلام ولولا قصد حكاية القول لما جاء بعد أن بلفظ الأمر ، ولقال بتطهير بيتي الخ .

والمراد من تطهير البيت ما يدل عليه لفظ التطهير من محسوس بأن يحفظ من القاذورات والأوساخ ليكون المتعبّد فيه مقبلاً على العبادة دون تكدير ، ومن تطهير معنوى وهو أن يُعَدَّ عنه مالا يليق بالقصد من بنائه من الأصنام والأفعال المنافية للحق كالعدوان والفسوق ، والمنافية للمروءة كالطواف عرياً دون ثياب الرجال والنساء . وفي هذا تعريض بأن المشركين ليسوا أهلاً لعامة المسجد الحرام لأنهم لم يطهروه مما يجب تطهيره منه قال تعالى « وما كانوا أولياءه إن أولياؤه إلا المتقون - وقال - يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس » .

والطائفون والعاكفون والراكون والساجدون أصناف المتعبدين في البيت من طوافٍ واعتكاف ، وصلاة وهم أصناف التلبسين بتلك الصفات سواء انفردت بعض الطوائف ببعض هذه الصفات أو اجتمعت الصفات في طائفة أو طوائف ، وذلك كله في الكعبة قبل وضع المسجد الحرام ، وهؤلاء هم إسماعيل وأبناؤه وأصهاره من جرم وكل من آمن بدين الحنيفية من جيرانهم .

وقد جمع الطائف والعاكف جمع سلامة ، وجمع الراكع والساجد جمع تكسير ، تفننا في الكلام وبعداً عن تكرير الصيغة أكثر من مرة بخلاف نحو قوله مسلمات مؤمنات قانتات ثابتات الآيات ، وقوله إن المسلمين والمسلمات والمؤمنين والمؤمنات الآيات ، وقال ابن عرفة « جمع الطائفين والعاكفين جمع سلامة لأنه أقرب إلى لفظ الفعل بمنزلة يطوفون أى يجددون الطواف للإشعار بعملة تطهير البيت وهو قرب هذين من البيت بخلاف الركوع والسجود فإنه لا يلزم أن يكونا في البيت ولا عنده فلذلك لم يجمع جمع سلامة » ، وهذا الكلام يؤذن بالفرق بين جمع السلامة وجمع التكسير من حيث الإشعار بالحدوث والتجدد ، ويشهد له كلام أبي الفتح ابن جنى في شرح الحماسة عند قول الأحرص الأنصارى :

فإذا تزول تزول عن متخمّط تُخشى بوادره على الأقران

قال أبو الفتح « جازأن يتعلق على بيوادر ، وإن كان جمعاً مكسراً والمصدر إذا كسر بُد بتكسيه عن شبه الفعل ، وإذا جاز تعلق المفعول به بالمصدر مكسراً نحو « مواعيد عرقوب أخاه » كان تعلق حرف الجر به أجوز » . فصرح كلامه أن التكسير يبعد ما هو بمعنى الفعل عن شبه الفعل .

وخولف بين الركوع والسجود زيادة في التفنن وإلا فإن الساجد يجمع على سجد إلا أن الأكثر فيهما إذا اقترنا أن يخالف بين صيغتهما قال كثير:

لو يسممون كما سمعت كلامها خروا لعزة ركماً وسجودا

وقد علمت من النحو والصرف أن جمع فاعل على فاعول سماعي فنه شهود وهجوع وهجود وسجود .

ولم يعطف السجود على الركع لأن الوصفين متلازمان ولو عطف لتوهم أنهما وصفان مفترقان .

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا يُهْمُ اضْطِرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ 126

عطف على، وإذ جعلنا البيت مثابة، لإفادة منقبة ثالثة لإبراهيم عليه السلام في استجابة دعوته بفضل مكة والنعمة على ساكنيها إذا شكروا، وتنبية ثالث لمشركي مكة يومئذ ليتذكروا دعوة أبيهم إبراهيم المشعرة بحرصه على إيمانهم بالله واليوم الآخر حتى خص من ذريته بدعوته المؤمنين فيعرض المشركون أنفسهم على الحال التي سألتها أبوهم فيتضح لهم أنهم على غير تلك الحالة، وفي ذلك بعث لهم على الاتصاف بذلك لأن للناس رغبة في الاقتداء بأسلافهم وحنينا إلى أحوالهم، وفي ذلك كله تعريض بهم بأن ما يتدلون به من النسب لإبراهيم ومن عمارة المسجد الحرام ومن شعائر الحج لا يفتي عنهم من الإيثراك بالله، كما عرض بالآيات قبل ذلك باليهود والنصارى وذلك في قوله هنا «ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير» وبه تظهر مناسبة ذكر هذه المنقبة عقب قوله تعالى «وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا» .

واسم الإشارة في قوله هذا بلداً، مراد به الموضع القائم به إبراهيم حين دعائه وهو المكان الذي جعل به امرأته وابنه وعزم على بناء الكعبة فيه إن كان الدعاء قبل البناء، أو الذي بني فيه الكعبة إن كان الدعاء بعد البناء، فإن الاستحضار بالذات مغن عن الإشارة الحسية

باليد لأن تمييزه عند المخاطب مغن عن الإشارة إليه بإطلاق اسم الإشارة حينئذ واضح .
وأصل أسماء الإشارة أن يستغنى بها عن زيادة تبين المشار إليه تبيينا لفظيا لأن الإشارة بيان ، وقد يزيدون الإشارة بيانا فيذكرون بعد اسم الإشارة اسما يعرب عطف بيان أو بدلا من اسم الإشارة للدلالة على أن المشار إليه قصد استحضاره من بعض أوصافه كقولك هذا الرجل يقول كذا ، ويتأكد ذلك إن تركت الإشارة باليد اعتمادا على حضور المراد من اسم الإشارة. وقد عدل هنا عن بيان المشار إليه اكتفاء عنه بما هو الواقع عند الدعاء، فإن إبراهيم دعا دعوته وهو في الموضع الذي بنى فيه الكعبة لأن الغرض ليس تفصيل حالة الدعاء إنما هو بيان استجابة دعائه وفضيلة محل الدعوة وجعل مكة بلدا آمنا ورزق أهله من الثمرات ، وتلك عادة القرآن في الإعراض عما لا تعلق به بالقصود الأتري أنه لما جعل البلد مفعولا ثانيا استغنى عن بيان اسم الإشارة ، وفي سورة إبراهيم لما جعل آمنا مفعولا ثانيا بين اسم الإشارة بلفظ البلد ، فحصل من الآيتين أن إبراهيم دعا لبلد بأن يكون آمنا .

والبلد المكان التسع من الأرض التحيز عامرا أو غامرا ، وهو أيضا الأرض مطلقا، قال

صَنَّانُ الشُّكْرَى :

لَكِنَّهُ حَوْضٌ مِّنْ أَوْدَىٰ بِإِخْوَتِهِ رَبِّبُ الْمَنُونِ فَأُضْحَىٰ بَيْضَةَ الْبَلَدِ

يريد بيضة النعام في أدحى النعام أى محل بيضه ، ويطلق البلد على القرية المكونة من بيوت عدة لسكنى أهلها بها وهو إطلاق حقيقى هو أشهر من إطلاق البلد على الأرض التسعة والظاهر أن دعوة إبراهيم المحكية في هذه الآية كانت قبل أن تقربى مكة حيث لم يكن بها إلا بيت إسماعيل أو بيت أو بيتان آخران لأن إبراهيم ابتداء عمارته ببناء البيت من حجر ، ولأن إلهام الله إياه لذلك لإرادته تعالى مصيرها مهيم الحاضرة لتلك الجهة إرھاصا لنبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ، ويحتمل أن ذلك المكان كان مأهولا بسكان وقت مجئ إبراهيم وامرأته وابنه ، والعرب يذكرون أنه كان في تلك الجهة عشائر من جرهم وقطورا والعمالقة والكركر في جهات أجياد وعرفات .

والآمن اسم فاعل من أمن ضد خاف ، وهو عند الإطلاق عدم الخوف من عدو ومن قتال وذلك ما ميز الله مكة به من بين سائر بلاد العرب، وقد يطلق الأمن على عدم الخوف مطلقا فتعين ذكر

متعلقه ، وإنما يوصف بالأمن ما يصح اتصافه بالخوف وهو ذو الإدراكية ، فالإخبار بآمننا عن البلد إما بجمل وزن فاعل هنا للنسبة بمعنى ذا أمن كقول النابغة * كليني لهم يا أميمة ناصب * أى ذى نصب ، وإما على إرادة آمنة أهله على طريقة المجاز العقلي لملاسة المكان ، ثم إن كان المشار إليه في وقت دعاء إبراهيم أرضاً فيها بيت أو بيتان . فالتقدير في الكلام اجعل هذا المكان بلداً آمناً أى قرية آمنة فيكون دعاء بأن يصير قرية وأن تكون آمنة .

وإن كان المشار إليه في وقت دعائه قرية بنى أناس حولها ونزلوا حذوها وهو الأظهر الذى يشعر به كلام الكشف هنا وفي سورة إبراهيم كان دعاء للبلد بحصول الأمن له وأما حكاية دعوته في سورة إبراهيم بقوله « اجعل هذا البلد آمناً » فتلك دعوة له بعد أن صار بلداً .

ولقد كانت دعوة إبراهيم هذه من جوامع كلم النبوة فإن أمن البلاد والسبل يستتبع جميع خصال سعادة الحياة ويقضى العدل والعزة والرخاء إذ لا أمن بدونها ، وهو يستتبع التعمير والإقبال على ما ينفع والثروة فلا يخطر الأمن إلا إذا اختلت الثلاثة الأول وإذا اختلت الثلاثة الأخيرة ، وإنما أراد بذلك تيسير الإقامة فيه على سكانه لتوطيد وسائل ما أراده لذلك البلد من كونه منبع الإسلام .

والثمرات جمع ثمرة وهى ما تحمل به الشجرة وتنتج مما فيه غذاء للإنسان أو فاكهة له ، وكان اسمه منتسب من اسم التمر بالثناة فإن أهل الحجاز يريدون بالتمر بالثناة التمر الرطب وبالثناة التمر اليابس .

وللثمرة جموع متعددة وهى ثمر بالتحريك وثمر ، وثمر ، بضمين ، وأثمار ، وأثامير ، قالوا ولا نظير له فى ذلك إلا أكمة جمعت على أكم وإكام وأكم وآكام وأكميم .

والتعريف فى الثمرات تعريف الاستغراق وهو استغراق عُرْفِ أى من جميع الثمرات المعروفة للناس ودليل كونه تعريف الاستغراق محيى من التى للتبويض ، وفى هذا دعاء لهم بالفاهية حتى لا تطمح نفوسهم للارتجال عنه .

وقوله « من آمن منهم بالله » يدل بعض من قوله « أهله » يفيد تخصيصه لأن أهله عام إذ هو اسم جمع مضاف وبَدَل البعض مخصص .

وَحَصَّ إبراهيمُ المؤمنين بطلب الرزق لهم حرصاً على شِيوع الإيمان لساكنيه لأنهم إذا علموا أن دعوة إبراهيم خست المؤمنين تجنبوا ما يجهد بهم عن الإيمان ، فجعل تيسير الرزق لهم على شرط إيمانهم باعثاً لهم على الإيمان ، أو أراد التأدب مع الله تعالى فسأله سؤالاً أقرب إلى الإجابة ولعله استشعر من رد الله عليه عموم دعائه السابق إذ قال « ومن ذريتي » فقال « لا ينال عهدى الظالمين » أن غير المؤمنين ليسوا أهلاً لإجراء رزق الله عليهم وقد أعقب الله دعوته بقوله « ومن كفر فأمتته قليلاً » .

ومقصد إبراهيم من دعوته هذه أن تتوفر لأهل مكة أسباب الإقامة فيها فلا تضطرم الحاجة إلى سكنى بلد آخر لأنه رجا أن يكونوا دعاة لما بنيت الكعبة لأجله من إقامة التوحيد وخصال الحنيفية وهي خصال الكمال ، وهذا أول مظاهر تكوين المدينة الفاضلة التي دعا أفلاطون لإيجادها بعد بضعة عشر قرناً .

وجملة « قال ومن كفر فأمتته » جاءت على سنن حكاية الأقوال في المحاورات والأجوبة مفصولة ، وضمير قال عائد إلى الله ، فمن جوز أن يكون الضمير في قال لإبراهيم وأن إعادة القول لطول القول الأول فقد غفل عن المعنى وعن الاستعمال وعن الضمير في قوله « فأمتته » .

وقوله « ومن كفر » الأظهر أنه عطف على جملة « وأرزق أهلَه » باعتبار القيد وهو قوله « من آمن » فيكون قوله « ومن كفر » مبتدأ وضمن الموصول معنى الشرط فلذلك قرن الخبر بالفاء على طريقة شائعة في مثله ، لما قدمناه في قوله « ومن ذريتي » أن عطف التلقين في الإنشاء إذا كان صادراً من الذي خوطب بالإنشاء كان دليلاً على حصول الغرض من الإنشاء والزيادة عليه ، ولذلك آل المعنى هنا إلى أن الله تعالى أظهر فضله على إبراهيم بأنه يرزق ذريته مؤمنهم وكافرهم ، أو أظهر سمة رحمته برزق سكان مكة كلهم مؤمنهم وكافرهم . ومعنى أمتته أجمع الرزق له متاعاً ، وقليلاً صفة لمصدر محذوف بعد قوله « فأمتته » والمتاع القليل متاع الدنيا كما دلت عليه المقابلة بقوله « ثم أضطره إلى عذاب النار » .

وفي هذه الآية دليل لقول الباقلاني والماتريدي والمعتزلة بأن الكفار منعم عليهم بنعم الدنيا ، وقال الأشعري لم ينعم على الكافر لا في الدنيا ولا في الآخرة وإنما أعطاهم الله في

الدنيا ملاذ على وجه الاستدراج ، والمسألة معدودة في مسائل الخلاف بين الأشعري والماتريدي ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهما لفظيا وإن عده السبكي في عداد الخلاف المعنوي .

وقوله « ثم أضطره إلى عذاب النار » احتراص من أن يفتّر الكافر بأنّ تخويله النعم في الدنيا يؤذن برضى الله فلذلك ذُكر العذاب هنا .

و ثم للتراخي الرتبي كسألتها في عطف الجمل من غير التفات إلى كون مصيره إلى العذاب متأخرا عن تتميمه بالمقاع القليل .

والاضطرار في الأصل الالتجاء وهو بوزن افتعل مطاوع أضره إذا صيره ذا ضرورة أى حاجة ، فالأصل أن يكون اضطر قاصرا لأن أصل المطاوعة عدم التمدي ولكن الاستعمال جاء على تعديته إلى مفعول وهو استعمال فصيح غير جار على قياس يقال أضطره إلى كذا أى أجهأ إليه ، ونظير هذه الآية قوله تعالى في سورة لهن « نتمهم قليلا ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ » .

وقوله « وبئس المصير » تذييل والواو للاعتراض أو للحال والخبر محذوف هو المخصوص بالذم وتقديره هي .

﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ 127

هذه منقبة نائلة لإبراهيم عليه السلام ، وتذكير بشرف الكعبة ، ووسيلة نائلة إلى التعريض بالمشركين بعد قوله « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة » الخ ، وتمهيد للرد على اليهود إنكارهم استقبال الكعبة الذي يجيء عند قوله تعالى « سيقول السفهاء » ولأجل استقلالها بهاته المقاصد الثلاثة التي تضمنتها الآيات قبلها عطف على سوابقها مع الاقتران بإذ تنبيها على الاستقلال .

وحول الأسلوب الذي يقتضيه الظاهر في حكاية الماضي أن يكون بالفعل الماضي بأن يقول وإذ رفع إلى كونه بالمضارع لاستحضار الحالة

وحكايتها كأنها مشاهدة لأن المضارع دال على زمن الحال فاستعماله هنا استعارة تبعية ، شبه الماضي بالحال لشهرته ولتكرر الحديث عنه بينهم فإنهم لحبهم إبراهيم وإجلالهم إياه لا يزالون يذكرون مناقبه وأعظمها بناء الكعبة فشبه الماضي لذلك بالحال ولأن ما مضى من الآيات في ذكر إبراهيم من قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » إلى هنا مما يوجب امتلاء أذهان السامعين بإبراهيم وشؤونه حتى كأنه حاضر بينهم وكأن أحواله حاضرة مشاهدة ، وكلمة إذ قرينة على هذا التنزيل لأن غالب الاستعمال أن يكون للزمن الماضي وهذا معنى قول النحاة أن إذ تخلص المضارع إلى الماضي . والقواعد جمع قاعدة وهي أساس البناء الموالى للأرض الذى به ثبات البناء أطلق عليها هذا اللفظ لأنها أشبهت القاعد فى اللصوق بالأرض فأصل تسمية القاعدة مجاز عن اللصوق بالأرض ثم عن إرادة الثبات فى الأرض وهاء التأنيث فيها للمبالغة مثل هاء علامة . ورفع القواعد إرازها من الأرض والاعتلاء بها لتصير جداراً لأن البناء يتصل بعضه ببعض ويصير كالشيء الواحد فالجدار إذا اتصل بالأساس صار الأساس مرتفعا ، ويجوز جعل القواعد بمعنى جدران البيت كما سموها بالأركان ورفعها إطالتها ، وقد جعل ارتفاع جدران البيت تسمة أذرع .

ويجوز أن يفاد من اختيار مادة الرفع دون مادة الإطالة ونحوها معنى التشريف ، وفى إثبات ذلك للقواعد كناية عن ثبوته للبيت ، وفى إسناد الرفع بهذا المعنى إلى إبراهيم مجاز عقلى لأن إبراهيم سبب الرفع المذكور أى بدعائه المقارن له .
وعطف إسماعيل على إبراهيم تنويه به إذ كان معاونه ومناوله .

ولالإشارة إلى التفاوت بين عمل إبراهيم وعمل إسماعيل أوقع العطف على الفاعل بعد ذكر المفعول والمتعلقات ، وهذا من خصوصيات العربية فى أسلوب العطف فيما ظهر لى ولا يحضرنى الآن مثله فى كلام العرب ، وذلك أنك إذا أردت أن تدل على التفاوت بين الفاعلين فى صدور الفعل تجمل عطف أحدهما بعد انتهاء ما يتعلق بالفاعل الأول ، وإذا أردت أن تجمل المعطوف والمعطوف عليه سواء فى صدور الفعل تجمل المعطوف مواليا للمعطوف عليه .

وإسماعيل اسم الابن البكر لإبراهيم عليه السلام وهو ولده من جاريته هاجر القبطية ،

ولد في أرض الكنعانيين بين قادش وبارد سنة ١٩١٠ عشر وتسعمائة وألف قبل ميلاد المسيح، ومعنى اسماعيل بالعبرية سمع الله أى إجابة الله لأن الله استجاب دعاء أمه هاجر إذ خرجت حاملاً باسماعيل مفارقة الموضع الذى فيه سارة مولاتها حين حدث لسارة من الغيرة من هاجر لما حملت هاجر ولم يكن لسارة أبناء يومئذ، وقيل هو معرب عن يشمعييل بالعبرانية ومعناه الذى يسمع له الله، ولما كبر اسماعيل رأى إبراهيم رؤيا وحى أن يذبحه فعزم على ذبحه ففداه الله، واسماعيل يومئذ الابن الوحيد لإبراهيم قبل ولادة إسحاق، وكان اسماعيل مقبلاً بمكة حول الكعبة، وتوفي بمكة سنة ١٧٧٣ ثلاث وسبعين وسبعائة وألف قبل ميلاد المسيح تقريباً، ودفن بالحجر الذى حول الكعبة.

وجملة « ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم » مقول قول محذوف يقدر حالا من يرفع إبراهيم وهذا القول من كلام إبراهيم لأنه الذى يناسبه الدعاء لذريته لأن اسماعيل كان حينئذ صغيراً.

والعدول عن ذكر القول إلى نطق التكلم بما قاله المحكى عنه هو ضرب من استحضار الحالة قد مهد له الإخبار بالفعل المضارع في قوله « وإذ يرفع » حتى كأن التكلم هو صاحب القول وهذا ضرب من الإيغال.

وجملة « إنك أنت السميع العليم » لتعليل لطلب التقبل منهما، وتعريف جزءى هذه الجملة والإتيان بضمير الفصل يفيد قصرين للمبالغة في كمال الوصفين له تعالى بتزليل سمع غيره وعلم غيره منزلة العدم.

ويجوز أن يكون قصرأ حقيقياً باعتبار متعلق خاص أى السميع العليم لدعائنا لا يعلمه غيرك وهذا قصر حقيقى مقيد وهو نوع مغاير للقصر الإضافى لم ينه عليه علماء المعانى.

﴿ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ 128

فائدة تكرير النداء بقوله « ربنا » إظهار الضراعة إلى الله تعالى وإظهار أن كل دعوى من هاته الدعوات مقصودة بالذات، ولذلك لم يكرر النداء إلا عند الانتقال من دعوة إلى أخرى

فإن الدعوة الأولى لطلب تقبل العمل والثانية لطلب الاهتداء فجملة النداء معترضة بين المعطوف هنا والمعطوف عليه في قوله الآتي « ربنا وابحث فيهم رسولا » .

والمراد بمسلمين لك المتقيدان إلى الله تعالى إذ الإسلام الاتقياد ، ولما كان الاتقياد للخالق بحق يشمل الإيمان بوجوده وأن لا يشرك في عبادته غيره ومعرفة صفاته التي دل عليها فعلة كانت حقيقة الإسلام ملازمة لحقيقة الإيمان والتوحيد ، ووجه تسمية ذلك إسلاما سيأتي عند قوله « فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون » ، وأما قوله تعالى « قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا » فإنه فكك بينهما لأن إسلامهم كان عن خوف لا عن اعتقاد ، فالإيمان والإسلام متغايران مفهوما وبيهما عموم وخصوص وجهي في المصدق ، فالتوحيد في زمن الفترة إيمان لا يترب منه اتقياد إذ الاتقياد إنما يحصل بالأعمال ، واتقياد الغلوب المكروه إسلام لم ينشأ عن اعتقاد إيمان ، إلا أن صورتى الاتقياد في الإيمان والإسلام نادرتان

ألم الله إبراهيم اسم الإسلام ثم ادخره بعده للدين المحمدي فُسى هذا الاسم بعد إبراهيم ولم يلقب به دين آخر لأن الله أراد أن يكون الدين المحمدي إتماماً للحنيفية دين إبراهيم وسيجيء بيان لهذا عند قوله تعالى، ما كان إبراهيم يهودياً في سورة آل عمران .

ومعنى طلب أن يجعلهما مسلمين هو طلب الزيادة في ماها عليه من الإسلام وطلب الدوام عليه ، لأن الله قد جعلهما مسلمين من قبل كما دل عليه قوله « إذ قال له ربه أسلم » الآية .

وقوله « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » يتعين أن يكون (من ذريتنا) ومسلمة معمولين لفعل (اجملنا) بطريق العطف ، وهذا دعاء ببقاء دينهما في ذريتهما ، ومن في قوله من ذريتنا للتبويض ، وإنما سأل ذلك لبعض الذرية جمعاً بين الحرص على حصول الفضيلة للذرية وبين الأدب في الدعاء لأن نبوءة إبراهيم تقتضى علمه بأنه ستكون ذريته أئمة كثيرة وأن حكمة الله في هذا العالم جرت على أنه لا يخلو من اشتاله على الأختيار والأشرار فدعا الله بالممكن عادة وهذا من أدب الدعاء وقد تقدم نظيره في قوله تعالى : قال ومن ذريتي .

ومن هنا ابتدئ التعريض بالمشركين الذين أعرضوا عن التوحيد واتبعوا الشرك ، والتمهيد لشرف الدين المحمدي .

والأمة اسم مشترك يطلق على معان كثيرة والمراد منها هنا الجماعة العظيمة التي يجمعها جامع له بال من نسب أو دين أو زمان، ويقال أمة محمد مثلاً للمسلمين لأنهم اجتمعوا على الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم، وهي بزنة فعله وهذه الزنة تدل على المفعول مثل لقطه وضحكة وقدوة، فالأمة بمعنى مأمومة اشتقت من الأم بفتح الهمزة وهو القصد، لأن الأمة تقصدها الفرق العديدة التي يجمعها جامعة الأمة كلها، مثل الأمة العربية لأنها ترجع إليها قبائل العرب، والأمة الإسلامية لأنها ترجع إليها المذاهب الإسلامية، وأما قوله تعالى « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم » فهو في معنى التشبيه البليغ أي كأمم إذا تدبرتم في حكمة اتقان خلقهم ونظام أحوالهم وجدتموه كأمم أمثالكم لأن هذا الاعتبار كان الناس في غفلة عنه .

وقد استجيت دعوة إبراهيم كى المسلمين من العرب الذين تلاحقوا بالإسلام قبل الهجرة وبمدها حتى أسلم كل العرب إلا قبائل قليلة لا تنخرم بهم جامعة الأمة، وقد أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى « رينا وابعث فيهم رسولا منهم »، وأما من أسلموا من بنى إسرائيل مثل عبد الله بن سلام فلم يلتئم منهم عدد أمة .

وقوله « وأرنا مناسكنا » سؤال لإرشادهم لكيفية الحج الذى أمرأ به من قبل أمراً مجملاً، ففعل أرنا هو من رأى العرفانية وهو استعمال ثابت لفعل الرؤية كما جزم به الراغب فى المفردات والزحشرى فى الفصل وتمدت بالهمز إلى مفعولين .

وحق رأى ان يتعدى إلى مفعول واحد لأن أصله هو الرؤية البصرية ثم استعمل مجازاً فى العلم يجعل العلم اليقيني شبيها برؤية البصر، فإذا دخل عليه همز التعدية تمدى إلى مفعولين وأما تعدية أرى إلى ثلاثة مفاعيل فهو خلاف الأصل وهو استعمال خاص وذلك إذا أراد المتكلم الإخبار عن معرفة صفة من صفات ذات فيذكر اسم الذات أولاً ويعلم أن ذلك لا يفيد مراده فيكمله بذكر خال لازمة إتماماً للفائدة فيقول رايت الهلال طالماً مثلاً ثم يقول أرانى فلان الهلال طالماً، وكذلك فعل علم وأخواته من باب ظن كله ومثله باب كان وأخواتها، ألا ترى أنك لو عدلت عن المفعول الثانى فى باب ظن أو عن الخبر فى باب كان إلى الإتيان بمصدر فى موضع الاسم فى أفعال هذين البابين لاستغنت عن الخبر والمفعول الثانى فتقول

كان حضور فلان أى حصل وعلمت مجيء صاحبك وظننت طلوع الشمس وقد روى قولُ
الفنيد الزماني :

عَسَى أَنْ يُرْجَعَ الْأَيُّامُ قَوْمًا كَالَّذِي كَانُوا
وقال حطائط بن يعقوب :

أَرَيْتَ جَوَادًا مَاتَ هَزُلًا لَعَلَّنِي أَرَى مَاتِينَ أَوْ بِحَيْلًا مُخَلَّدًا

فإن جملة مات هزلا ليست خبراً عن جواداً إذ المبتدأ لا يكون نكرة ، وبهذا يتبين أن
الصواب أن يعد الخبر في باب كان والمفعول الثاني في باب ظن أحوالاً لازمة لتمام الفائدة
وأن إطلاق اسم الخبر أو المفعول على ذلك المنصوب تسامح وعبارة قديمة .

وقرأ ابن كثير ويعقوب ، وأرنا ، يسكون الراء للتخفيف وقرأه أبو عمرو باختلاس كسرة
الراء تخفيفاً أيضاً ، وجملة إنك أنت التواب الرحيم تعليل لجل الدعاء .

والمناسك جمع منسك وهو اسم مكان من نسك نسكا من باب نصرأى تعبد أو من
نسك بضم السين نساكة بمعنى ذبح تقرباً ، والأظهر هو الأول لأنه الذي يحق طلب التوفيق
له وسيأتي في قوله تعالى « فإذا قضيتم مناسككم » .

﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ
وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ 129

كرر النداء لأنه عطف غرض آخر في هذا الدعاء وهو غرض الدعاء بمجيء الرسالة في
ذريته لتشریفهم وحرصاً على تمام هديهم .

وإنما قال « فيهم » ولم يقل لهم لتكون الدعوة بمجيء رسول برسالة عامة فلا يكون
ذلك الرسول رسولا إليهم فقط ، ولذلك حذف متعلق رسولا ليعم ، فالنداء في قوله ربنا
وابعث اعتراض بين جل الدعوات التعاطفة ، ومظهر هذه الدعوة هو محمد صلى الله عليه وسلم
فإنه الرسول الذي هو من ذرية إبراهيم وإسماعيل كليهما ، وأما غيره من رسل غير العرب
فليسوا من ذرية إسماعيل ، وشعيب من ذرية إبراهيم وليس من ذرية إسماعيل ، وهود
وصالح هما من العرب العاربة فليسا من ذرية إبراهيم ولا من ذرية إسماعيل .

وجاء في التوراة (في الإصحاح ١٧ من التكوين) « ظهر الرب لإبرام » « أى إبراهيم » وقال له أنا الله القدير سرّ أمى وكن كاملا فأجعل عهدى بينى وبينك وأكثرك كثيرا جدا وفي فقرة ٢٠ وأما إسماعيل فقد سمعت لك فيه ها أنا أباركه وأتمره وأكثره كثيرا جدا . وذكر عبد الحق الإسلامى السبتي الذى كان يهوديا فأسلم هو وأولاده وأهله فى سبته وكان موجودا بها سنة ٧٣٦ ست وثلاثين وسبعمائة فى كتاب له سماه الحسام المحدود فى الرد على اليهود : أن كلمة كثيرا جدا أصلها فى النص العبرانى « مادا مادا » وأنها رمز فى التوراة لاسم محمد بحساب الجمل لأن عدد حروف « مادا مادا » بحساب الجمل عند اليهود تجمع عدداثنين وتسعين وهو عدد حروف محمد اه وتبعه على هذا البقاعى فى نظم الدرر . ومعنى يتلو عليهم آياتك يقرؤها عليهم قراءة تذكير ، وفى هذا إيماء إلى أنه يأتهم بكتاب فيه شرع .

فآيات جمع آية وهى الجملة من جمل القرآن ، سميت آية لدلالتها على صدق الرسول بمجموع ما فيها من دلالة صدور مثلها من أمى لا يقرأ ولا يكتب ، وما نُسجت عليه من نظم أعجز الناس عن الإتيان بمثله ، ولما اشتملت عليه من الدلالة القاطعة على توحيد الله وكال صفاته دلالة لم تترك مسلكا للضلال فى عقائد الأمة بحيث أمنت هذه الأمة من الإشراك ، قال النبىء صلى الله عليه وسلم فى خطبة حجة الوداع « إن الشيطان قد يئس أن يُعبد فى بلدكم هذا » . وحجى بالمضارع فى قوله « يتلو » للإشارة إلى أن هذا الكتاب تتكرر تلاوته .

والحكمة العلم بالله ودقائق شرائعه وهى معانى الكتاب وتفصيل مقاصده ، وعن مالك : الحكمة معرفة الفقه والدين والاتباع لذلك ، وعن الشافعى الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وكلاهما ناظر إلى أن عطف الحكمة على الكتاب يقتضى شيئا من المغايرة بزيادة معنى وسيجىء تفصيل معنى الحكمة عند قوله تعالى « يؤتى الحكمة من يشاء فى هذه السورة » . والتزكية التطهير من النقائص وأكبر النقائص الشرك بالله ، وفى هذا تعريض بالذين أعرضوا عن متابعة القرآن وأبوا إلا البقاء على الشرك .

وقد جاء ترتيب هذه الجمل فى الذكر على حسب ترتيب وجودها لأن أول تبليغ الرسالة تلاوة القرآن ثم يكون تعليم معانيه قال تعالى « فإذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم إن علمنا بيانه » ، ثم العلم تحصل به التزكية وهى فى العمل بإرشاد القرآن .

وقوله «إنك أنت العزيز الحكيم» تذييل لتقريب الإجابة أى لأنك لا يفلبك أمر عظيم ولا يعزب عن علمك وحكمتك شيء والحكيم بمعنى المحكم هو فمیل بمعنى مفعول وقد تقدم نظيره في قوله تعالى «ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون» - وقوله - «قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم» .

﴿ وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ 131

موقع هاته الآيات من سوابقها موقع النتيجة بعد الدليل فإنه لما بين فضائل إبراهيم من قوله « وإذ أتى » إلى هنا علم أن صاحب هاته الفضائل لا يعدل عن دينه والاعتداء به إلا سفية العقل أفن الرأى ، فمقتضى الظاهر أن تعطف على سوابقها بالفاء وإنما عدل من الفاء إلى الواو ليكون مدلول هذه الجملة مستقلا بنفسه في تكميل التنويه بشأن إبراهيم وفي أن هذا الحكم حقيق بملة إبراهيم من كل جهة لا من خصوص ما حكي عنه في الآيات السالفة وفي التعريض بالدين حادوا عن الدين الذى جاء متضمنا لملة إبراهيم ، والدلالة عن التفرغ لاتفوت لأن وقوع الجملة بعد سوابقها متضمنة هذا المعنى دليل على أنها نتيجة لما تقدم كما تقول أحسن فلان تدبير المهم وهو رجل حكيم ولا تحتاج إلى أن تقول فهو رجل حكيم .

والاستفهام للإنكار والاستبعاد ، واستعماله في الإنكار قد يكون مع جواز إرادة قصد الاستفهام فيكون كناية ، وقد يكون مع عدم جواز إرادة معنى الاستفهام فيكون مجازاً في الإنكار ويكون معناه معنى النفي ، والأظهر أنه هنا من قبيل الكناية فإن الإعراض عن ملة إبراهيم مع العلم بفضلها ووضوحها أمر منكر مستبعد . ولما كان شأن النكر المستبعد أن يسأل عن فاعله استعمال الاستفهام في ملزومه وهو الإنكار والاستبعاد على وجه الكناية مع أنه لو سئل عن هذا المعرض لكان السؤال وجبهاً ، والاستثناء قرينة على إرادة النفي واستعمال اللفظ في معنيين كثنائين ، أو ترشيح للمعنى الكنائى وهما الإنكار . والاستفهام لا يجيء فيه ما قالوا في استعمال اللفظ المشترك في معنيه واستعمال اللفظ

في حقيقته ومجازه أو في مجازيه لأن الدلالة على المعنى الكنائي بطريق العقل بخلاف الدلالة على المعنيين الموضوع لها الحقيقي وعلى المعنى الحقيقي والمجازي إذ الذين رأوا ذلك منعوا بعملة أن قصد الدلالة باللفظ على أحد المعنيين يقتضى عدم الدلالة به على الآخر لأنه لفظ واحد فإذا دل على معنى تمت دلالاته وأن الدلالة على المعنيين المجازيين دلالة باللفظ على أحد المعنيين فتمتضي أنه نقل من مدلوله الحقيقي إلى مدلول مجازي وذلك يقتضى عدم الدلالة به على غيره لأنه لفظ واحد ، وقد أبطلنا ذلك في المقدمة التاسعة ، أما المعنى الكنائي فالدلالة عليه عقلية سواء بقي اللفظ دالاً على معناه الحقيقي أم تعطلت دلالاته عليه . ولك أن تجعل استعمال الاستفهام في معنى الإنكار مجازاً بعلاقة اللزوم كما تكرر في كل كناية لم يرد فيها المعنى الأصلي وهو أظهر لأنه مجاز مشهور حتى صار حقيقة عرفية فقال النحاة: الاستفهام الإنكارى نقي ولذا يجي بعده الاستثناء ، والتحقيق أنه لا يطرد أن يكون بمعنى النفي ولكنه يكثر فيه ذلك لأن شأن الشيء المنكر بأن يكون معدوماً ولهذا فالاستثناء هنا يصح أن يكون استثناء من كلام دل عليه الاستفهام كأن مجيباً أجاب السائل بقوله « لا يرغب عنها إلا من سفه نفسه » .

والرغبة طلب أمر محبوب : فحق فعلها أن يتعدى بنى وقد يعدى بمن إذا ضمن معنى المدول عن أمر وكثر هذا التضمن في الكلام حتى صار منسياً ، والملة الدين وتقدم بيانها عند قوله تعالى « ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم » .
وسفه بمعنى استخف لأن السفاهة خفة العقل واضطرابه يقال تسفهه استخفه قال ذو الرمة .

مَسِينٌ كَمَا اهْتَزَتْ رِمَاحٌ تُسْفَهَتْ
أَعَالِيهَا مَرُّ الرِّيحِ النَّوَاسِمِ

ومنه السفاهة في الفعل وهو ارتكاب أفعال لا يرضى بها أهل المروءة والسفه في المال وهو إضاعته وقلة الببالاة به وسوء تنميته . وسفه بمعنى استخفه وأهانته لأن الاستخفاف ينشأ عنه الإهانة وسفه صار سفيهاً وقد تضم الفاء في هذا .

وانتصاب (نفسه) إما على المفعول به أى أهملها واستخفها ولم يبالي بإضاعتها دنيا وأخرى ويجوز انتصابه على التمييز المحول عن الفاعل وأصله سَفِهَتْ نَفْسَهُ أى خفت ، وطاشت فحُوْلُ الإسنادُ إلى صاحب النفس على طريقة المجاز العقلي للملابسة قصداً للمبالغة وهي أن السفاهة

سرت من النفس إلى صاحبها من شدة تمكئها بنفسه حتى صارت صفة لجئانه ، ثم انتصب الفاعل على التمييز تفسيراً لذلك الإبهام في الإسناد المجازى ، ولا يعكر عليه مجيء التمييز معرفة بالإضافة لأن تنكير التمييز أعلى .

والمقصود من قوله « ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه » تسفيه المشركين في إعراضهم عن دعوة الإسلام بعد أن بين لهم الرسول صلى الله عليه وسلم أن الإسلام مُقام على أساس الحنيفية وهي معروفة عندهم بأنها ملة إبراهيم قال تعالى « ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم حنيفاً » وقال في الآية السابقة « ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » وقال « وأوصى بها إبراهيم بنيه ويعقوبُ - إلى قوله - فلا تموننَّ إلا وأنتم مسلمون » .

• وجملة « ولقد اصطفيناه » معطوفة على الجملة التي قبلها الدالة على رفعة درجة إبراهيم عند الله تعالى إذ جعله للناس إماماً وضمن له النبوة في ذريته وأمره ببناء مسجد لتوحيده واستجاب له دعواته .

وقد دلت تلك الجملة على اختيار الله إياه فلا جرم أعقبت بعطف هذه الجملة عليها لأنها جامعة لفدلتها وزائدة بذكر أنه سيكون في الآخرة من الصالحين . واللام جواب قسم محذوف وفي ذلك اهتمام بتقرير اصطفاؤه وصلاحه في الآخرة .

ولأجل الاهتمام بهذا الخبر الأخير أكد بقوله وإنه في الآخرة لمن الصالحين فقوله وإنه في الآخرة إلى آخره اعتراض بين جملة اصطفيناه وبين الظرف وهو قوله « إذ قال له ربه أسلم » ، إذ هو ظرف لاصطفيناه وما عطف عليه ، قصد من هذه الظرفية التخلص إلى منقبة أخرى ، لأن ذلك الوقت هو دليل اصطفاؤه حيث خاطبه الله بوحي وأمره بما تضمنه قوله « أسلم » من معانٍ جماعها التوحيد والبراءة من الحول والقوة وإخلاص الطاعة ، وهو أيضاً وقت ظهور أن الله أراد إصلاح حاله في الآخرة إذ كلُّ مُيسر لما خلق له .

وقد فهم أن مفعول أسلم ومتعلقه محذوفان يعلمان من المقام أى أسلم نفسك لى كما دل عليه الجواب بقوله « أسلمت لرب العالمين » وشاع الاستثناء عن مفعول أسلم فنزل الفعل منزلة اللزوم يقال أسلم أى دان بالإسلام كما أنبأ به قوله تعالى « ولكن كان حنيفاً مسلماً » كما سيأتى قريباً .

وقوله، قال أسلمت، فصلت الجملة على طريقة حكاية المحاورات كما قدمناه في « وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة » .

وقوله، قال أسلمت، مشعر بأنه باذر بالفور دون تريث كما اقتضاه وقوعه جوابا ، قال ابن عرفة إنما قال لرب العالمين دون أن يقول أسلمت لك ليكون قد أتى بالإسلام وبدليله اه .
يعنى أن إبراهيم كان قد علم أن لهذا العالم خالقا عالما حصل له بإلهام من الله فلما أوحى الله إليه بالإيمان صادف ذلك عقلا رشدا .

﴿ وَأَوْصَىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمَ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يُبْنِي إِيَّانَ اللَّهُ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ
فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ ﴾ 132

لما كان من شأن أهل الحق والحكمة أن يكونوا حريصين على صلاح أنفسهم وصلاح أمتهم كان من مكمالات ذلك أن يحرسوا على دوام الحق في الناس متبعا مشهورا فكان من سننهم التوصية لمن يظنونهم خلفا عنهم في الناس بأن لا يحدوا عن طريق الحق ولا يفرطوا فيما حصل لهم منه ، فإن حصوله بمجاهدة نفوس ومرور أزمان فكان لذلك أمرا نفيسا يجدر أن يحتفظ به .

والإيضاء أمر أو نهى يتعلق بصلاح المخاطب خصوصا أو عموما ، وفي فوته ضر ، فالوصية أبلغ من مطلق أمر ونهى فلا تطلق إلا في حيث يخاف الفوات إما بالنسبة للموصى ولذلك كثر الإيضاء عند توقع الموت كما سيأتي عند قوله تعالى « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي » ، وفي حديث العرباض « وعظنا رسول الله موعظة ورجلت منها القلوب وذرفت منها العيون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودّع فأوصنا » الحديث ، وإما بالنسبة إلى الموصى كالوصية عند السفر في حديث معاذ حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم لليمن « كان آخر ما أوصاني رسول الله حين وضعت رجلي في الفرز أن قال حسن خُلقك للناس » ، وجاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال له أوصني قال « لا تفضب » .

فوصية إبراهيم ويعقوب إما عند الموت كما تشمر به الآية الآتية « إذ حضر يعقوب الموت » وإما في مظان خشية القوات .

والضمير المجرور بالباء عائد على الملة أو على الكلمة أى قوله « أسلمت رب العالمين » فإن كان بالملة فالمعنى أنه أوصى أن يلازموا ما كانوا عليه معه في حياته ، وإن كان الثانى فالمعنى أنه أوصى بهذا الكلام الذى هو شعار جامع لمعانى ما فى الملة .

وبنو إبراهيم ثمانية : إسماعيل وهو أكبر بنيه وأمه هاجر ، وإسحاق وأمه سارة وهو ثانى بنيه ، ومديان ، ومدان ، وزمران ، ويقشان ، وبشباق ، وشوح ، وهؤلاء أهمهم قطورة التى تزوجها إبراهيم بدموت سارة ، وليس لغير إسماعيل وإسحاق خبر مفصل فى التوراة سوى أن ظاهر التوراة أن مديان هو جد أمة مدين أصحاب الأيكة وأن موسى عليه السلام لما خرج خائفاً من مصر نزل أرض مديان وأن يثرون أو رعوثيل (هو شعيب) كان كاهن أهل مدين . وأما يعقوب فهو ابن إسحاق من زوجه رةفة الأرامية تزوجها سنة ست وثلاثين وثمانمائة وألف قبل المسيح فى حياة جده إبراهيم فكان فى زمن إبراهيم رجلاً ولقب بإسرائيل وهو جد جميع بنى إسرائيل ومات يعقوب بأرض مصر سنة تسع وثمانين وتسعمائة وألف قبل المسيح ودفن بمغارة الكفلية بأرض كنعان (بلد الخليل) حيث دفن جده وأبوه عليهم السلام .

وعطف يعقوب على إبراهيم هنا إدماج مقصود به تذكير بنى إسرائيل (الذى هو يعقوب) بوصية جدهم فكما عرض بالمشركين فى إعراضهم عن دين أوصى به أبوهم عرض باليهود كذلك لأنهم لما انتسبوا إلى إسرائيل وهو يعقوب الذى هو جامع نسبهم بعد إبراهيم لتقام الحجة عليهم بحق اتباعهم الإسلام .

وقوله « يا بنى » إلخ حكاية صيغة وصية إبراهيم وسيجىء ذكر وصية يعقوب . ولما كان فعل أوصى متضمناً للقول صح مجيء جملة بعده من شأنها أن تصلح لحكاية الوصية لتفسر جملة أوصى ، وإنما لم يؤت بأن التفسيرية التى كثر مجيئها بعد جملة فيها معنى القول دون حروفه ، لأن أن التفسيرية تحتمل أن يكون ما بعدها محكيًا بلفظه أو بعناه والأكثر أن يحكى بالمعنى ، فلما أريد هنا التنصيص على أن هذه الجملة حكاية لقول إبراهيم بنصه (ما عدا مخالفة المفردات العربية) غومت معاملة فعل القول نفسه فإنه لا تجيء بعده أن التفسيرية بحال ، ولهذا

يقول البصريون في هذه الآية إنه مقدر قول محذوف خلافاً للكوفيين القائلين بأن وصى ونحوه ناصب للجملة المقولة ، ويشبه أن يكون الخلاف بينهم لفظياً .

و(اصطفي لكم). اختار لكم الدين أى الدين الكامل ، وفيه إشارة إلى أنه اختاره لهم من بين الأديان وأنه فضلهم به لأن اصطفي لك يدل على أنه ادخره لأجله ، وأراد به دين الحنيفية المسمى بالإسلام فلذلك قال فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون .

ومعنى فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون النهى عن مفارقة الإسلام أعنى ملة إبراهيم في جميع أوقات حياتهم ، وذلك كناية عن ملازمته مدة الحياة لأن الحى لا يدري متى يأتيه الموت فهى أحد عن أن يموت غير مسلم أمر بالانصاف بالإسلام في جميع أوقات الحياة فالمراد من مثل هذا النهى شدة الحرص على ترك النهى .

وللعرب في النهى المراد منه النهى عن لازمه طرق ثلاثة : الأول: أن يجعلوا النهى عنه مما لا قدرة للمخاطب على اجتنابه فيدلوا بذلك على أن المراد تقي لازمه مثل قولهم لا تنس كذا أى لا ترتكب أسباب النسيان ، ومثل قولهم لا أعرفك تفعل كذا أى لا تفعل فأعرفك لأن معرفة التكلم لا ينهى عنها المخاطب ، وفي الحديث « فلا يذادن أقوام عن حوضى » ، الثانى: أن يكون النهى عنه مقدوراً للمخاطب ولا يريد التكلم النهى عنه ولكن عما يتصل به أو يقارنه فيجعل النهى فى اللفظ عن شيء ويقيده بمقارنه للعلم بأن النهى عنه مضطر لإيقاعه فإذا أوقعه اضطر لإيقاع مقارنه نحو قولك لا أراك بشياب مشوهة، ومنه قوله تعالى «فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون» ، الثالث: أن يكون النهى عنه ممكن الحصول ويجعله مفيداً مع احتمال المقام لأن يكون النهى عن الأمرين إذ اجتماعهما ولو لم يفعل أحدهما نحو لا تجثنى سائلاً وأنت تريد أن لا يسألك فيما أن يجيء ولا يسأل وإما أن لا يجيء بالمرّة، وفي الثانية إثبات أن بنى إبراهيم ويعقوب كانوا على ملة الإسلام وأن الإسلام جاء بما كان عليه إبراهيم وبنوه حين لم يكن لأحد سلطان عليهم، وفيه إيماء إلى أن ما طرأ على بنيه بعد ذلك من الشرائع إنما اقتضته أحوال عرضت وهى دون الكمال الذى كان عليه إبراهيم ولهذا قال تعالى « إن الدين عند الله الإسلام » وقال « وما جعل عليكم فى الدين من حرج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين من قبل » .

﴿ أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ
مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ
إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾¹³³

تفصيل لوصية يعقوب بأنه أمر أبناءه أن يكونوا على ملة إبراهيم وإسماعيل وإسحاق وهي نظير ما وصى به إبراهيم بنيه فأجل هنا اعتماداً على ما صرح به في قوله سابقاً « يا بني إن الله اضطفي لكم الدين فلا تتونن إلا وأنتم مسلمون » وهذا تنويه بالحنيفية التي هي أساس الإسلام، وتمهيد لإبطال قولهم « كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » وإبطال لزعيمهم أن يعقوب كان على اليهودية وأنه أوصى بها بنيه فلزمت ذريته فلا يجوزون عنها . وقد ذكر أن اليهود قالوا ذلك قاله الواحدي والبنغوي بدون سند ، وبدل عليه قوله تعالى « أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هوداً أو نصارى » الآية فلذلك جيء هنا بتفصيل وصية يعقوب لإبطال ادعاوى اليهود ونقضاً لمعتقدهم الذي لا دليل عليه كما أنبأ به الإنكار في قوله « أم كنتم شهداء » الخ .

﴿أم﴾ عاطفة جملة «كنتم شهداء» على جملة «وأوصى بها إبراهيم بنيه» فإن أم من حروف العطف كينها وقعت ، وهي هنا منقطعة للانتقال من الخبر عن إبراهيم ويعقوب إلى مجادلة من اعتقدوا خلاف ذلك الخبر ، ولما كانت أم يلازمها الاستفهام كما مضى عند قوله تعالى « أم تريدون أن تسألوا رسولكم » الخ فالاستفهام هنا غير حقيق لظهور أن عدم شهودهم احتضار يعقوب محقق ، فتعين أن الاستفهام مجاز : ومحملة على الإنكار لأنه أشهر محامل الاستفهام المجازي ، ولأن مثل هذا المستفهم عنه مألوف في الاستفهام الإنكاري ، ثم إن كون الاستفهام إنكارياً يمنع أن يكون الخطاب الواقع فيه خطاباً للمسلمين لأنهم ليسوا بمظنة حال من يدعى خلاف الواقع حتى ينكر عليهم ، خلافاً لمن جوز كون الخطاب للمسلمين من المفسرين، توهموا أن الإنكار يساوى النفي مساواة تامة وغفلوا عن الفرق بين الاستفهام الإنكاري وبين النفي المجرد فإن الاستفهام الإنكاري مستعمل في الإنكار مجازاً بدلالة المطابقة وهو يستلزم النفي بدلالة الالتزام ، ومن العجيب وقوع الزغشري في هذه الغفلة . فتعين أن المخاطب اليهود وأن الإنكار متوجه إلى اعتقاد اعتقدوه يعلم من سياق الكلام

وسوابقه وهو ادعاؤهم أن يعقوب مات على اليهودية وأوصى بها فلزمت ذريته ، فكان موقع الإنكار على اليهود واضحاً وهو أنهم ادعوا ما لا قبل لهم بعلمه إذ لم يشهدوا كما سيأتي ، فالعنى ما كنتم شهداء احتضار يعقوب . ثم أكمل الله القصة تعليماً وتفصيلاً واستقصاء في الحجة بأن ذكر ما قاله يعقوب حين اختصاره وما أجابه أبناؤه وليس ذلك بداخل في حيز الإنكار ، فالإنكار ينتهى عند قوله « الموت » والبقية تكملة للقصة ، والقرينة على الأمرين ظاهرة اعتماداً على مألوف الاستعمال في مثله فإنه لا يُطال فيه المستفهم عنه بالإنكار ألا ترى إلى قوله تعالى « أشهدوا خلقهم » ، فلما قال هنا « أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت » ، علم السامع موقع الإنكار ، ثم يعلم أن قول أبناء يعقوب نمبد إلهك لم يكن من دعوى اليهود حتى يدخل في حيز الإنكار لأنهم لو ادعوا ذلك لم ينكر عليهم إذ هو عين المقصود من الخبر ، وبذلك يستقر كلا الكلامين في قراره ، ولم يكن داع لجمل أم متصلة بتقدير محذوف قبلها تكون هي معادلة له ، كأن يقدر أ كنتم غائبين إذ حضر يعقوب الموت أم شهداء وأن الخطاب لليهود أو للمسلمين والاستفهام للتقرير ، ولا لجمل الخطاب في قوله « كنتم » للمسلمين على معنى جعل الاستفهام للنفي المحض أى ما شهدتم احتضار يعقوب أى على حد « وما كنت بجانب الغربي » وحد « وما كنت لديهم إذ يلقون أقلامهم » كما حاوله الزمخشري ومتابعوه ، وإنما حداه إلى ذلك قياسه على غالب مواقع استعمال أمثال هذا التركيب مع أن موقعه هنا موقع غير معهود وهو من الإيجاز والإكمال إذ جمع الإنكار عليهم في القول على من لم يشهدوه ، وتعليمهم ما جهلوه ، ولأجل التنبيه على هذا الجمع البديع أعيدت إذ في قوله « إذ قال لبنيه » ليكون كالبدل من « إذ حضر يعقوب الموت » فيكون مقصوداً بالحكم أيضاً .

والشهداء جمع شهيد بمعنى الشاهد أى الحاضر للأمر والشأن ، ووجه دلالة نفي المشاهدة على نفي ما نسبوا إلى يعقوب هو أن تنبيههم إلى أنهم لم يشهدوا ذلك يثير في نفوسهم الشك في معتقدتهم .

وقوله تعالى « قالوا نمبد إلهك » هو من بقية القصة المنفى شهود المخاطبين محضرها فهذا من مجيء القول في المحاورات كما قدمنا ، فقوله « قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها » فيكون الكلام نفيًا لشهودهم مع إفادة تلك الوصية ، أى ولو شاهدتم ما اعتقدتم خلافها

فلما اعتقدوا اعتقاداً كالضرورى وبخهم وأنكر عليهم حتى يرجعوا إلى النظر في الطرق التي استندوا إليها فيعلموا أنها طرق غير موصلة ، وبهذا تعلمون وجهة الاقتصار على نفى الحضور مع أن نفى الحضور لا يدل على كذب المدعى لأن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ، فالمقصود هنا الاستدراج في إبطال الدعوى بإدخال الشك على مدعيها .

وقوله تعالى « إذ قال لبنيه » يدل من زيادة حضر يعقوب الموت ، وفائدة الجيء بالخبر على هذه الطريقة دون أن يقال أم كنتم شهداء إذ قال يعقوب لبنيه عند الموت ، هي قصد استقلال الخبر وأهمية القصة وقصد حكايتها على ترتيب حصولها ، وقصد الإجمال ثم التفصيل لأن حالة حضور الموت لا تخلو من حدث هام سيحكي بعدها فيترقبه السامع .

وهذه الوصية جاءت عند الموت وهو وقت التعجيل بالحرص على إبلاغ النصيحة في آخر ما يبقى من كلام الموصى فيكون له رسوخ في نفوس الموصين ، أخرج أبو داود والترمذى عن الرباض بن سارية قال « وعظنا رسول الله موعظة وجلت منها القلوب وذرفت منها الميون فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودّع فأوصنا » الحديث .

وجاء يعقوب في وصيته بأسلوب الاستفهام لينظر مقدار ثباتهم على الدين حتى يطلع على خالص طوبيتهم ليلقى إليهم ما سيوصيهم به من التذكير وجرى في السؤال بما الاستفهامية دون من لأن ما هي الأصل عند قصد العموم لأنه سألهم عما يمكن أن يعيده العابدون .

واقترن ظرف (بعدي) بحرف من لقصد التوكيد فإن من هذه في الأصل ابتدائية فقولك جئت من بعد الزوال يفيد أنك جئت في أول الأزمنة بعد الزوال ثم عوملت معاملة حرف تأكيد .

وبنو يعقوب هم الأسباط أى أسباط إسحاق ومنهم تشعبت قبائل بني إسرائيل وهم اثنا عشر ابناً : رأوين ، وشمعون ، ولاوى ، ويهوذا ، ويساكر ، وزبولون ، (وهؤلاء أهمهم ليثة) ويوسف ، وبنيامين ، (أمهما راحيل) ودان ، ونفتالى ، (أمهما بلهة) وجاد ، وأشير (أمهما زلفة) .

وقد أخبر القرآن بأن جميعهم صاروا أنبياء وأن يوسف كان رسولا .

وواحد الأسباط سبط بكسر السين وسكون الباء وهو ابن الابن أى الحفيد ، وقد

اختلف في اشتقاق سبط قال ابن عطية في تفسير قوله تعالى « وقطعناهم اثنتي عشرة أسباطا أمما » في سورة الأعراف عن الزجاج الأظهر أن السبط عبراني عرب اه . قلت وفي العبرانية سبيط بتحتية بعد السين ساكنة .

وجملة « قالوا نعبد إلهك » جواب عن قولهم « ماتمبدون » جاءت على طريقة المحاورات بدون واو وليست استثنافاً لأن الاستثناف إنما يكون بعد تمام الكلام ولا تمام له قبل حصول الجواب ، وجيء في قوله « نعبد إلهك » معرفاً بالإضافة دون الاسم العلم بأن يقول نعبد الله لأن إضافة إله إلى ضمير يعقوب وإلى آباءه تفيد جميع الصفات التي كان يعقوب وآبؤه يصفون الله بها فيما لقته لأبنائه منذ نشأتهم ، ولأنهم كانوا سكنوا أرض كنعان وفلسطين مختلطين ومصاهرين لأمم تعبد الأصنام من كنعانيين وفلسطينيين وحثيين وأراميين ثم كان موت يعقوب في أرض الفراعنة وكانوا يعبدون آلهة أخرى .

وأيضاً فمن فوائد تعريف الذي يعبدونه بطريق الإضافة إلى ضمير أبيهم وإلى لفظ آباءه أن فيها إيماء إلى أنهم مقتدون بسلفهم .

وفي الإتيان بعطف البيان من قولهم إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ضرب من محسن الاطراد تنويهاً بأسماء هؤلاء الأسلاف كقول ربيعة بن نصر بن قعين :

إن يقتلوك فقد ثلثت عروشهم
بعتبة بن الحارث بن شهاب

وإنما أعيد المضاف في قوله « وإله آباءك » لأن إعادة المضاف مع المعطوف على المضاف إليه أفصح في الكلام وليست بواجبة ، وإطلاق الآباء على ما شمل إسماعيل وهو عم ليعقوب إطلاق من باب التغليب ولأن العم بمنزلة الأب .

وقد مضى التعريف بإبراهيم وإسماعيل .

وأما إسحاق فهو ابن إبراهيم وهو أصغر من إسماعيل بأربع عشرة سنة وأمه سارة ولد سنة ١٨٩٦ ست وتسعين وثمانمائة وألف قبل ميلاد المسيح وهو جد بني إسرائيل وغيرهم من أمم تقرب لهم .

واليهود يقولون إن الابن الذي أمر الله إبراهيم بذبحه وفداه الله هو إسحاق ، والحق أن الذي أمر بذبحه هو إسماعيل في صغره حين لم يكن لإبراهيم ولد غيره ليظهر كمال الامتثال

ومن الغريب أن التوراة لما ذكرت قصة الذبيح وصفته بالابن الوحيد لإبراهيم ولم يكن إسحاق وحيداً قط ، وتوفى إسحاق سنة ثمان وسبعمائة وألف قبل الميلاد ودفن مع أبيه وأمه في مغارة المكفيلة في حبرون (بلد الخليل) وقوله « إلهها واحداً » توضيح لصفة الإله الذي يعبدهونه فقوله « إلهها، إلهها، إلهها » من إلهك ووقع إلهها حالاً من إلهك مع أنه مرادف له في لفظه ومعناه وإنما هو باعتبار إجراء الوصف عليه بواحد فالحال في الحقيقة هو ذلك الوصف ، وإنما أعيد لفظ إلهها ولم يقتصر على وصف واحداً لزيادة الإيضاح لأن المقام مقام إطناب ففي الإعادة تنويه بالمعاد وتوكيد لما قبله ، وهذا أسلوب من الفصاحة إذ يعاد اللفظ ليبنى عليه وصف أو متعلق ويحصل مع ذلك توكيد اللفظ السابق تبعاً ، وليس المقصود من ذلك مجرد التوكيد ومنه قوله تعالى « وإذا مروا باللغو مروا كراماً » وقوله « إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم » وقوله « واتقوا الذي أمدكم بما تعلمون أمدكم بأنعام وبنين » إذ أعاد فعل أمدكم وقول الأحوص الأنصاري :

فَإِذَا تَزُولُ تَزُولُ عَنْ مُتَخَمِّطٍ تُخَشَى بَوَادِرُهُ عَلَى الْأَقْرَانِ

قال ابن جنى في شرح الحماسة « محال أن تقول إذا قت قت لأنه ليس في الثاني غير ما في الأول وإنما جاز أن يقول فإذا تزول تزول لما اتصل بالفعل الثاني من حرف الجر المفاد منه الفائدة، ومثله قول الله تعالى « هؤلاء الذين أغوينا كأغوينا » وقد كان أبو على امتنع في هذه الآية مما أخذناه غير أن الأمر فيها عندي على ما عرفتك .

وجوز صاحب الكشاف أن يكون قوله « إلهها واحداً » بدلاً من إلهك بناء على جواز إبدال النكرة الموصوفة من المعرفة مثل « لنسفن بالناصية ناصية كاذبة » ، أو أن يكون منصوباً على الاختصاص بتقدير امدح فإن الاختصاص يجيء من الاسم الظاهر ومن ضمير الغائب .
وقوله « ونحن له مسلمون » جملة في موضع الحال من ضمير نعبد ، أو معطوفة على جملة نعبد ، جيء بها اسمية لإفادة ثبات الوصف لهم ودوامه بعد أن أفيد بالجملة الفعلية المعطوف عليها معنى التجدد والاستمرار .

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا

كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ 134

عقبت الآيات المتقدمة من قوله « وإذ ابتلى إبراهيم ربه » بهذه الآية لأن تلك الآيات تضمنت الثناء على إبراهيم وبنيه والتنويه بشأنهم والتعريض بمن لم يقتف آثارهم من ذريتهم وكأن ذلك قد ينتحل منه المرورون عذرا لأنفسهم فيقولون نحن وإن قصرنا فإن لنا من فضل آبائنا مسلكا لنجاتنا ، فذكرت هذه الآية لإفادة أن الجزاء بالأعمال لا بالانكال .
والإشارة بتلك عائدة إلى إبراهيم وبنيه باعتبار أنهم جماعة وباعتبار الإخبار عنهم باسم مؤنث لفظه وهو أمة .

والأمة تقدم بيانها آنفا عند قوله تعالى « ومن ذريتنا أمة مسلمة لك » .

وقوله قد خلت صفة لأمة ومعنى خلت مضت ، وأصل الخلاء الفراغ فأصل معنى خلت خلا منها المكان فأسند الخلو إلى أصحاب المكان على طريقة المجاز العقلي لنكتة البالغة ، والخبر هنا كناية عن عدم انتفاع غيرهم بأعمالهم الصالحة وإلا فإن كونها خلت مما لا يحتاج إلى الإخبار به ، ولذا فقوله لها ما كسبت الآية بدل من جملة قد خلت بدل مفصل من مجمل .

والخطاب موجه إلى اليهود أى لا ينفعكم صلاح آبائكم إذا كنتم غير متبعين طريقهم ، فقوله لها ما كسبت تمهيد لقوله ولكم ما كسبت إذ هو القصود من الكلام ، والمراد بما كسبت وبما كسبتكم ثواب الأعمال بدليل التعبير فيه بلها ولكم ، ولك أن تجعل الكلام من نوع الاحتباك والتقرير لها ما كسبت وعليكم ما كسبت أى إيمه . ومن هذه الآية ونظائرها انتزع الأشعري التعبير عن فعل العبد بالكسب .

وتقديم المسندين على المسند إليهما فرر لها ما كسبت ولكم ما كسبتم لتقصر المسند إليه على المسند أى ما كسبت الأمة لا يتجاوزها إلى غيرها وما كسبتم لا يتجاوزكم ، وهو قصر إضافي لقب اعتقاد المخاطبين فإنهم لغرورهم يزعمون أن ما كان لأسلافهم من الفضائل يزيل ما ارتكبهوه هم من المعاصى أو يحمله عنهم أسلافهم .

وقوله ولا تسألون عما كانوا يعملون معطوف على قوله لها ما كسبت وهو من تمام التفصيل

لمعنى خلت ، فإن جعلت «لها ما كسبت ولكم ما كسبتم» ،خاصا بالأعمال الصالحة فقوله «ولا تسألون» إلخ تكميل للأقسام أى وعلى كل ما عمل من الإثم ولذا عبر هناك بالكسب المتعارف فى الادخار والتنافس وعبرنا بالعمل . وإنما نقي السؤال عن العمل لأنه أقل أنواع المُواخِذَة بالجريمة فإن المرء يؤخذ بجريمته فيسأل عنها ويعاقب وقد يسأل المرء عن جريمة غيره ولا يعاقب كما يلام على القوم فعل بعضهم ما لا يليق وهو شائع عند العرب قال زهير :

لعمري لنعمَ الحى جَرَّ عليهم بما لا يُؤاتيهنَّ حُصَيْن بن ضَمضم

فنفى أصل السؤال أبلغ وأشمل للأمرين ، وإن جعلت قوله «ولكم ما كسبتم» مرادا به الأعمال الذميمة المحيطة بهم كان قوله «ولا تسألون» إلخ احتراسا واستيفاء لتحقيق معنى الاختصاص أى كل فريق يختص به عمله أو تبعته ولا يلحق الآخر من ذلك شئ ولا السؤال عنه ، أى لا تحاسبون بأعمال سلفكم وإنما تحاسبون بأعمالكم .

﴿ وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا ﴾

الظاهر أنه عطف على قوله «ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه» ، فإنه بعد أن ذمهم بالعدول عن تلقى الإسلام الذى شمل خصال الحنيفية بين كيفية إعراضهم ومقدار غرورهم بأنهم حصروا الهدى فى اليهودية والنصرانية أى كل فريق منهم حصر الهدى فى دينه .

ووجه الحصر حاصل من جزم تهتدوا فى جواب الأمر فإنه على تقدير شرط فيفيد مفهوم الشرط أن من لم يكن يهوديا لا يراه اليهود مهتديا ومن لم يكن نصرانيا لا يراه النصارى مهتديا أى نقوا الهدى عن متبع ملة إبراهيم وهذا غاية غرورهم .

والواو فى قال عائدة لليهود والنصارى بقرينة مساق الخطاب فى «وقالوا» أى كنتم شهداء» وقوله «ولكم ما كسبتم» ؛ (وأو) فى قوله «أو نصارى» تقسيم بعد الجمع لأن السامع يرد كل إلى من قاله ، وجزم تهتدوا فى جواب الأمر للإيدان بمعنى الشرط ليفيد بمفهوم الشرط أنكم إن كنتم على غير اليهودية والنصرانية فلستم بمهتدين .

﴿ قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ 135

جردت جملة قل من العاطف لوقوعها في مقام الحوار مجاوبة لتقولهم كونوا هودا أو نصارى تهتدوا على نحو ما تقدم أى بل لا اهتداء إلا باتباع ملة إبراهيم فإنها لما جاء بها الإسلام أبطل ما كان قبله من الأديان .

وانتصب ملة بإضمار تتبع للدلالة المقام لأن كونوا هودا بمعنى اتبعوا اليهودية ، ويجوز أن ينصب عطفًا على هودا والتقدير بل نكون ملة إبراهيم أى أهل ملته كقول عدى بن حاتم لما وفد على النبي صلى الله عليه وسلم ليسلم : إني من دين أو من أهل دين يعنى النصرانية ، والحنيف فعيل بمعنى فاعل مشتق من الحنف بالتحريك وهو الميل فى الرجل قالت أم الأحنف ابن قيس فيما تركه به :

والله لولا حنف برجله ما كان فى فتيانكم من مثله

والمراد الميل فى المذهب أن الذى به حنف يميل فى مشيه عن الطريق المعتاد . وإنما كان هذا مدحاً للملة لأن الناس يوم ظهور ملة إبراهيم كانوا فى ضلالة عمياء فجاء دين إبراهيم مائلا عنهم فلقب بالحنيف ثم صار الحنيف لقب مدح بالغلبة . والوجه أن يجعل حنيفاً حالاً من إبراهيم وهذا من مواضع الاتفاق على صحة بحىء الحال من المضاف إليه ولك أن يجعله حالاً للملة إلا أن فعيلاً بمعنى فاعل يطابق موصوفه إلا أن تؤول ملة بدين على حدّ إن رحمة الله قريب من المحسنين) أى إحسانه أو تشبيهه فعيل إلخ بمعنى فاعل بفعيل بمعنى مفعول .

وقد دلت هذه الآية على أن الدين الإسلامى من إسلام إبراهيم .

وقوله وما كان من المشركين جملة هى حالة ثانية من إبراهيم وهو احتراس لثلا يفتر المشركون بقوله بل ملة إبراهيم أى لا نكون هوداً ولا نصارى فيتوهم المشركون أنه لم يبق من الأديان إلا ما هم عليه لأنهم يزعمون أنهم على ملة إبراهيم وإلا فليس ذلك من المدح له بعد ما تقدم من فضائله وهذا على حد قوله تعالى « وما صاحبكم بمجنون » غلط فيه صاحب الكشف غلطاً فاحشاً كما سيأتى .

﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ
وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن
رَبِّهِمْ لَا نَفَرَقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ 136

بدل من جملة « قل بل ملة » لتفصيل كيفية هاته الملة بعد أن أجمل ذلك في قوله، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً. والأمر بالقول أمر بما يتضمنه إذ لا اعتداد بالقول إلا لأنه يطابق الاعتقاد، إذ النسبة إنما وضعت للصدق لا للكذب، والمقصود من الأمر بهذا القول الإعلان به والدعوة إليه لما يشتمل عليه من الفضيلة الظاهرة بحصول فضيلة سائر الأديان لأهل هاته الملة ولما فيه من الإنصاف وسلامة الطوية، ليرغب في ذلك الراغبون ويكبد عند سماعه المماندون وليكون هذا كالاختلاس بعد قوله، قل بل ملة إبراهيم حنيفاً أى نحن لا نطمئن في شريعة موسى وشريعة عيسى وما أوتى النبيون ولا نكذبهم ولكننا مسلمون لله بدين الإسلام الذى بقى على أساس ملة إبراهيم وكان تفصيلاً لها وكالمراد الله منها حين أراد الله إكمالها فكانت الشرائع التى جاءت بعد إبراهيم كمنحرجات الطريق سلك بالأمر فيها لمصالح ناسبت أحوالهم وعصورهم بعد إبراهيم كما يسلك بمن أتبعه المسير طريق منمرج ليهدأ من ركز السيارة فى الحجفة فيحط رحله وينام ثم يرجع به بعد حين إلى الجادة، ومن مناسبات هذا المعنى أن ابتدئ بقوله وما أنزل إلينا، واختم بقوله ونحن له مسلمون، ووسط ذكر ما أنزل على النبيين بين ذلك.

وجمع الضمير ليشمل النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين فهم مأمورون بأن يقولوا ذلك . وجعله بدلا يدل على أن المراد من الأمر فى قوله « قل بل ملة » النبي وأُمَّته . وأفرد الضمير فى الكلامين اللذين للنبيء فيهما مزيد اختصاص بمباشرة الرد على اليهود والنصارى لأنه مبعوث لإرشادهم وزجرهم وذلك فى قوله « قل بل ملة إبراهيم » إلخ وقوله الآتى - « قل أتجاجوننا فى الله » وجمع الضمير فى الكلام الذى للأمة فيه مزيد اختصاص بمضمون المأمور به فى سياق التعاليم أعنى قوله « قولوا آمنا بالله » إلخ لأن النبيء صلى الله عليه وسلم قد علم ذلك من قبل فيما تضمنته علوم الرسالة ، ولذلك لم يخل واحداً من هاته الكلمات ، عن الإيدان بشمول الأمة مع النبيء، أما هنا فظاهر بجمع الضمائر كلها ، وأما

في قوله « قل بل ملة » إلخ فلكونه جواباً مالياً لقولهم « كونوا هوداً » بضمير الجمع فلم أنه رد عليهم بلسان الجميع ، وأما في قوله الآتي « قل أتحاجوننا » فلا أنه بعد أن أفرد قل جمع الضمائر في « أتحاجوننا ، وربنا ، ولنا ، وأعمالنا ، ونحن ، ومخلصون » ، فانظر بدائع النظم في هاته الآيات ودلائل إعجازها .

وقدم الإيمان بالله لأنه لا يختلف باختلاف الشرائع الحق ، ثم عطف عليه الإيمان بما أنزل من الشرائع .

والمراد بما أنزل إلينا القرآن ، وبما عطف عليه ما أنزل على الأنبياء والرسل من وحي وما أوتوه من الكتب ، والمعنى أنا آمننا بأن الله أنزل تلك الشرائع ، وهذا لا ينافي أن بعضها نسخ بعضاً ، وأن ما أنزل إلينا نسخ جميعها فيما خالفها فيه ، ولذلك قدم « وما أنزل إلينا » للاهتمام به ، والتعبير في جانب بعض هذه الشرائع بلفظ أنزل وفي بعضها بلفظ أوتى تفنن لتجنب إعادة اللفظ الواحد مراراً ، وإنما لم يفرد أحد الفعلين ولم تعطف متعلقاته بدون إعادة الأفعال تجنباً لتتابع المتعلقات فإنه كتتابع الإضافات في ما نرى .
والأسباط تقدم ذكرهم آنفاً .

وجملة « لا تفرق بين أحد منهم » حال أو استثناء كأنه قيل كيف تؤمنون بجمعهم فإن الإيمان بحق بواحد منهم ، وهذا السؤال المقدر ناشئ عن ضلالة وتمصّب حيث يعتقدون أن الإيمان برسول لا يتم إلا مع الكفر بغيره وأن تركية أحد لا تتم إلا بالظن في غيره ، وهذه زلة في الأديان والمذاهب والنحل والأحزاب والأخلاق كانت شائعة في الأمم والتلامذة فاعتلمها الإسلام ، قال أبو علي بن سينا في الإشارات رداً على من انتصر في الفلسفة لأرسطو وتنقص أفلاطون « والعلم الأول وإن كان عظيم المقدار لا يخرجنا الثناء عليه إلى الطعن في أساتيد » .

وهذا رد على اليهود والنصارى إذا آمنوا بأنبيائهم وكفروا بمن جاء بعدهم ، فالقصد عدم التفرقة بينهم في الإيمان ببعضهم ، وهذا لا ينافي اعتقاد أن بعضهم أفضل من بعض .
وأحد أصله وحد بالواو ومعناه منفرد وهو لغة في واحد ومخفف منه وقيل هو صفة مشبهة فأبدلت واوه همزة تخفيفاً ثم صار بمعنى الفرد الواحد فتارة يكون بمعنى ما ليس بمتعدد وذلك

حين يجرى على مخبر عنه أو موصوف نحو « قل هو الله أحد » واستعماله كذلك قليل في الكلام ومنه اسم العدد أحد عشر ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس وذلك حين يبين بشيء يدل على جنس نحو خذ أحد الثوبين ويؤنث نحو قوله تعالى « فتذكر إحداهما الأخرى » وهذا استعمال كثير وهو قريب في المعنى من الاستعمال الأول ، وتارة يكون بمعنى فرد من جنس لكنه لا يبين بل يعمم وتمميته قد يكون في الإنبات نحو قوله تعالى « وإن أحد من المشركين استجارك فأجره » ، وقد يكون تميمه في النفي وهو أكثر أحوال استعماله نحو قوله تعالى « فما منكم من أحد عنه حاجزين » وقول الرب: أحدٌ لا يقول ذلك ، وهذا الاستعمال يشيد العموم كشأن النكرات كلها في حالة النفي .

وبهذا يظهر أن أحد لفظ معناه واحد في الأصل وتصريفه واحد ولكن اختلفت مواقع استعماله المتفرعة على أصل وضعه حتى صارت بمنزلة معان متعددة وصار أحد بمنزلة المترادف ، وهذا يجمع مشتت كلام طويل للعلماء في لفظ أحد وهو ما احتفل به القرافي في كتابه «العقد المنظوم في الخصوص والعموم» .

وقد دات كلمة «بين» على محذوف تقديره وآخر لأن بين تقتضى شيئين فأكثر .

وقوله « ونحن له مسلمون » القول فيه كالتقول في نظيره المتقدم آتقا عند قوله تعالى « إلهها واحداً ونحن له مسلمون » .

﴿ فَإِن آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾ 137

كلام معترض بين قوله « قولوا آمنا بالله » وقوله « صبغة الله » والفاء للتفريع ودخول الفاء في الاعتراض وورد في الكلام كثيراً وإن تردد فيه بمض النجاة والتفريع على قوله « قولوا آمنا بالله » والمراد من القول أن يكون إعلاناً أي أعلنوا دينكم واجهروا بالدعوة إليه فإن اتبعكم الذين قالوا « كونوا هوداً أو نصارى » فإيمانهم اهتداء وليسوا قبل ذلك على هدى خلافاً لزعيمهم أنهم عليه من قولهم « كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا » فدل مفهوم الشرط على أنهم ليسوا على هدى ماداموا غير مؤمنين بالإسلام .

وجاء الشرط هنا بحرف إن المفيدة للشك في حصول شرطها إيذاناً بأن إيمانهم غير

مرجو .

والباء في قوله « بمثل ما آمنتم به » للملابسة وليست للتعدية أى إيماناً مماثلاً لإيمانكم ، فالمثالة بمعنى المساواة في العقيدة والمثابرة فيها باعتبار أحباب العقيدة وليست مشابهة معتبراً فيها تعدد الأديان لأن ذلك ينبو عنه السياق ، وقيل لفظ مثل زائد ، وقيل الباء للآلة والاستعانة ، وقيل الباء زائدة ، وكلها وجوه متكلفة .

وقوله « وإن تولوا فإنما هم في شقاق » أى فقد تبين أنهم ليسوا طالبي هدى ولا حق إذ لا أئين من دعوتكم إياهم ولا إنصاف أظهر من هذه الحجة .

والشقاق شدة المخالفة ، مشتق من الشق بفتح الشين وهو الفلق وتفريق الجسم ، وحىء بقى للدلالة على تمكن الشقاق منهم حتى كأنه ظرف محيط بهم . والإيتان بيان هنا مع أن توليهم هو المظنون بهم لمجرد المشاكلة لقوله فإن آمنوا .

وفرع قوله سيكفيكم الله على قوله فإنما هم في شقاق تبييتاً للنبي صلى الله عليه وسلم لأن إعلامه بأن هؤلاء في شقاق مع ما هو معروف من كثرتهم وقوة أنصارهم مما قد يتخرج له السامع فوعده الله بأنه يكفيه شرهم الحاصل من توليهم .

والسين حرف يحضض المضارع للاستقبال فهو مختص بالدخول على المضارع وهو كحرف سوف والأصح أنه لا فرق بينهما في سوى زمان الاستقبال . وقيل إن سوف أوسع مدى واشتهر هذا عند الجماهير فصاروا يقولون سوفه إذا ماطل الوفاء بالآخر ، وأحسب أنه لا محيص من التفرقة بين السين وسوف في الاستقبال ليكون لموقع أحدهما دون الآخر في الكلام البليغ خصوصية ثم إن كليهما إذا جاء في سياق الوعد أفاد تخفيف الوعد ومنه قوله تعالى « قال سأستغفر لك ربى » فالسين هنا لتحقيق وعد الله رسوله صلى الله عليه وسلم بأنه يكفيه سوء شقاقهم .

ومعنى كفايتهم كفاية شرهم وشقاقهم فإنهم كانوا أهل تعصب لدينهم وكانوا معترضين باتباع وأنصار وخاصة النصارى منهم ، وكفاية النبي كفاية لأمته لأنه ما جاء لشيء ينفع ذاته .

وهو السميع العليم أى السميع لأذاهم بالقول العليم بضائرهم أى اطمئن بأن الله كافيك ماتوجس من شرهم وأذاهم بكثرتهم ، وفي قوله « فسيكفيكمهم الله وهو السميع العليم » وعد ووعيد .

﴿ صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ ﴾ 138

هذا متصل بالقول المأمور به فى « قولوا آمنا بالله » وما بينها اعتراض كما علمت والمعنى آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى الأنبياء من قبل إيماناً صبغة الله .

وصبغة بكسر الصاد أصلها صبغ بدون علامة تأنيث وهو الشيء الذى يصبغ به بزنة فعل الدال على معنى المفعول مثل ذبح وقشر وكسر وفلق . واتصاله بلامه التأنيث لإرادة الوحدة مثل تأنيث قشرة وكسرة وفلقة . فالصبغة الصبغ المعين المحض لأن يصبغ به . واتصابه على أنه مفعول مطلق نائب عن عامله أى صبغنا صبغة الله كما اتصّب « وعد الله لا يخاف الله وعده » بعد قوله « ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم » بتقدير وعدم النصر . أو على أنه بدل من قوله « ملة إبراهيم » أى الملة التى جعلها الله شعارنا كالصبغة عند اليهود والنصارى ، أو منصوباً وصفاً لمصدر محذوف دل عليه فعل آمنا بالله والتقدير آمنا إيماناً صبغة الله ، وهذا هو الوجه اللائق لإطلاق صبغة على وجه المشاكلة ، وما ادعاه صاحب الكشاف من أنه يفضى إلى تفكيك النظم تهويل لا يعابأ به فى الكلام البليغ لأن التثام المعانى والسياق يدفع التفكك ، وهل الاعتراض والتعاقبات إلا من قبيل الفصل يتفكك بها الألفاظ ولا تؤثر تفككا فى المعانى ، وجعله صاحب الكشاف تبعاً لسيبويه مصدراً مبيناً للحالة مثل الجلسة والمشية وجعلوا نصبه على المفعول المطلق المؤكد لنفسه أى لشيء هو عينه أى أن مفهوم المؤكد (بالفتح) والتأكيد متحدان فيكون مؤكداً لآمنا لأن الإيمان والصبغة متلازمان على حد اتصّب وعد الله من قوله تعالى « وعد الله لا يخلف الله وعده » توكيداً لمضمون الجملة التى قبله وهى قواه « ويومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء » وفيه تكلفان لا يخفيان .

والصبغة هنا اسم للماء الذى يغتسل به اليهود عنواناً على التوبة لمغفرة الذنوب والأصل فيها عندهم الاغتسال الذى جاء فرضه فى التوراة على الكاهن إذا أراد تقديم قربان كفارة

عن الخطيئة عن نفسه أو عن أهل بيته ، والاعتسال الذي يقتسه الكاهن أيضا في عيد الكفارة عن خطايا بني إسرائيل في كل عام ، وعند النصارى الصبغة أصلها التطهر في نهر الأردن وهو اغتسال سنه النبي يحيى بن زكرياء لمن يتوب من الذنوب فكان يحيى بعض الناس بالتوبة فإذا تابوا أتوه فيأمرهم بأن يغتسلوا في نهر الأردن رمزا للتطهر الروحاني وكانوا يسمون ذلك « مموذيت » بذال معجمة وبتاء فوقية في آخره ويقولون أيضا مموذيتا بألف بعد التاء وهي كلمة من اللغة الأرامية معناها الطهارة ، وقد عربه العرب فقالوا مموذية بالدال المهملة وهاء تأنيث في آخره وياؤه التحتية مخففة ، وكان عيسى بن مريم حين تعمد بماء المموذية أنزل الله عليه الوحي بالرسالة ودعا اليهود إلى ما أوحى الله به إليه وحدث كفر اليهود بما جاء به عيسى وقد آمن به يحيى فنشأ الشقاق بين اليهود وبين يحيى وعيسى فرفض اليهود التعميد ، وكان عيسى قد عمد الحواريين الذين آمنوا به ، فقرر في سنة النصارى تعמיד من يدخل في دين النصرانية كبيرا ، وقد تعمد قسطنطين قيصر الروم . حين دخل في دين النصرانية ، أما من يولد للنصارى فيعمدونه في اليوم السابع من ولادته . وإطلاق اسم الصبغة على المموذية يحتمل أن يكون من مبتكرات القرآن ويحتمل أن يكون نصارى العرب سموا ذلك الغسل صبغة ، ولم أقف على ما يثبت ذلك من كلامهم في الجاهلية وظاهر كلام الراغب أنه إطلاق قديم عند النصارى إذ قال « وكانت النصارى إذا ولد لهم ولد غمسوه بعد السابع في ماء مموذية يزعمون أن ذلك صبغة لهم » ، أما وجه تسمية المموذية (صبغة) فهو خفي إذ ليس لماء المموذية لون فيطلق على التلطيخ به مادة ص ب غ وفي دائرة المعارف الإسلامية^(١) أن أصل الكلمة من العبرية ص ب ع أى غطس . فيقتضى أنه لما عرب أبدلوا العين المهملة غينا معجمة لعله لندرة مادة صبيع بالعين المهملة في المشتقات وأيا ما كان فإطلاق الصبغة على ماء المموذية أو على الاعتسال به استعارة مبنية على تشبيه وجهه تخميلي إذ تخيلوا أن التعميد يكسب الممد به صفة النصرانية ويلونه بلونها كما يلون الصبغ ثوبا مصبوغا وقريب منه إطلاق الصبغ على عادة القوم وخلقهم وأنشدوا لبعض ملوك همدان :

(١) في مادة الصابئة .

وكل أناس لهم صبغة وصبغة همدان خير الصبغ
صَبغنا على ذلك أبناءنا فأكرم بصبغتنا في الصبغ

وقد جعل النصارى في كنائسهم أحواضا صغيرة فيها ماء يزعمون أنه مخلوط ببقايا الماء الذى أهرق على عيسى حين عمدته يحيى وأن ما تقاطر منه جمع وصب في ماء كثير ومن ذلك الماء تؤخذ مقادير تعتبر مباركة لأنها لا تخلو عن جزء من الماء الذى تقاطر من اغتسال عيسى حين تعميده كما ذلك في أوائل الأناجيل الأربعة .

ف قوله « صبغة الله » رد على اليهود والنصارى معا أما اليهود فلأن الصبغة نشأت فيهم وأما النصارى فلأنها سنة مستمرة فيهم ، ولما كانت العمودية مشروعة لهم لعلبة تأثير المحسوسات على عقائدهم رد عليهم بأن صبغة الإسلام الاعتقاد والعمل المشار إليهما بقوله « قولوا آمنا بالله » إلى قوله « ونحن له مسلمون » أى إن كان إيمانكم حاصلًا بصبغة القسيس فإيماننا بصبغ الله وتلوينه أى تكليفه الإيمان في الفطرة مع إرشاده إليه ، فإطلاق الصبغة على الإيمان استمارة علاقتها المشابهة وهى مشابهة خفية حسنها قصد المشاكلة ، والمشاكلة من المحسنات البديمية ومرجمها إلى الاستمارة وإنما قصد المشاكلة باعث على الاستمارة ، وإنما سماها العلماء المشاكلة خلفاء وجه التشبيه فأغفلوا أن يسموها استمارة وسموها المشاكلة ، وإنما هى الإتيان بالاستمارة لداعى مشاكلة لفظ للفظ وقع معه . فإن كان اللفظ المقصود مشاكلة مذكورا فهى المشاكلة ، ولنا أن نصفها بالمشاكلة التحقيقية كقول ابن الرقمق (١) .

قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لي جبةً وقمصا

استمار الطبخ للخياطة لمشاكلة قوله نجد لك طبخه ، وإن كان اللفظ غير مذكور بل معلوما من السياق سميت مشاكلة تقديرية كقول أبى تمام :

من مبلغ أفتاء يعرب كلها أنى بنيت الجار قبل المنزل

استمار البناء للاصطفاء والاختيار لأنه شاكل به بناء المنزل المقدر فى الكلام المعلوم

(١) هو أحمد بن محمد الأنطاكى ويكنى أبا حامد توفى سنة ٣٩٩ وكنى أبا الرقمق (براء مفتوحة وقاف مفتوحة وعين ساكنة وميم مفتوحة آخره قاف) ولم أقف على معناه وهو ليس بعرى ولعله لفظ هزل وقبل هذا البيت قوله :

إخواننا قصدوا الصبح بسحرة فأتى رسولهم إلى حصيصا

من قوله قبل المنزل ، وقوله تعالى « صبغة الله » من هذا القبيل والتقدير في الآية أدق من تقدير بيت أبي تمام وهو مبنى على ما هو معلوم من عادة النصارى واليهود بدلالة قوله « كونوا هودا أو نصارى » على ما يتضمنه من التعميد .

والاستفهام في قوله « ومن أحسن من الله صبغة » إنكارى ومعناه لا أحسن من الله في شأن صبغته ، فاتصب صبغة على التمييز ، تمييز نسبة محول عن مبتدأ ثان يقدر بعد من في قوله « ومن أحسن » والتقدير ومن صبغته أحسن من الله أى من صبغة الله قال أبو حيان في البحر المحيط وقل ما ذكر النحاة في التمييز المحول عن المبتدأ .

وقد تأتى بهذا التحويل في التمييز إيجاز بديع إذ حذف كلمتان بدون لبس فإنه لما أسندت الأحسنية إلى من جاز دخول من التفضيلية على اسم الجلالة بتقدير مضاف لأن ذلك التحويل جعل ما أضيفت إليه صبغة هو المحكوم عليه بانتفاء الأحسنية فلم أن الفضل عليه هو المضاف المقدر أى ومن أحسن من صبغة الله .

وجملة « ونحن له عابدون » عطف على آمنا وفي تقديم الجار والمجرور على عامله في قوله له عابدون إفادة قصر إضافي على النصارى الذين اصطبغوا بالمعمودية لكنهم عبدوا المسيح .

﴿ قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلِنَا أَعْمَالُنَا وَلكُمْ أَعْمَالُكُمْ
وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ ﴾

استئناف عن قوله قولوا آمنا بالله كما تقدم هنا لك ، وتجاوزنا خطاب لأهل الكتاب لأنه جواب كلامهم السابق ولدليل قوله الآتى « أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى » .

والاستفهام للتعجب والتوبيخ ، ومعنى الحاجة في الله الجدال في شئونه بدلالة الاقتضاء إذ لا حاجة في الذات بما هي ذات والمراد الشأن الذى حمل أهل الكتاب على الحاجة مع المؤمنين فيه وهو ما تضمنته بعثة محمد صلى الله عليه وسلم من أن الله نسخ شريعة اليهود والنصارى وأنه فضله وفضل أمته ، ومحاجتهم راجمة إلى الحسد واعتقاد اختصاصهم بفضل الله تعالى وكرامته .

فلذلك كان لقوله وهو ربنا وربكم موقع في تأييد الإنكار أى بلغت بكم الوقاحة إلى أن تحاجونا في إبطال دعوة الإسلام بلا دليل سوى زعمكم أن الله اختصكم بالفضيلة مع أن الله ربنا كما هو ربكم فلماذا لا يبن علينا بما منَّ به عليكم .

جملة وهو ربنا حالية أى كيف تحاجوننا في هاته الحالة المعروفة التي لا تقبل الشك ، وبهذه الجملة حصل بيان لموضوع الحاجة ، وكذلك جملة ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم وهي عطف على الحال ارتقاء في إبطال مجادلتهم بعد بيان أن المربوبية تؤهل للإنعام كما أهلتهم، ارتقى فجعل مرجع رضى الله تعالى على عباده أعمالهم فإذا كان قد أكرمكم لأجل الأعمال الصالحة فلهذا أكرمنا لأجل صالحات أعمالنا فمما لو افانظروا أعمالكم وانظروا أعمالنا تجدوا حالنا أقرب إلى الصلاح منكم .

قال البيضاوى « كأنه أزمهم على كل مذهب ينتحونه إغاما وتبكيئا فإن كرامة النبوة إما تفضل من الله على من يشاء فالكل فيه سواء وإما إفاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة فكأن لكم أعمالا ربما يعتبرها الله في إعطائها فلنا أيضا أعمال » .

وتقديم المجرور في لنا أعمالنا للاختصاص أى لنا أعمالنا لا أعمالكم فلا تحاجونا في أنكم أفضل منا ، وعطف ولكم أعمالكم احتراسا لدفع توهم أن يكون المسلمون مشاركين للمخاطبين في أعمالهم وأن لنا أعمالنا يفيد اختصاص المتكلمين بما عملوا مع الاشتراك في أعمال الآخرين وهو نظير عطف قوله تعالى « ولى دين » على قوله « لكم دينكم » .

وهذا كله من الكلام المصنف مثل قوله تعالى « وإنا أوياكم لعلى هدى أو فى ضلال

مبين » .

وجملة « ونحن له مخلصون » عطف آخر على جملة الحال وهي ارتقاء ثالث لإظهار أن المسلمين أحق بإفاضة الخير فإنهم وإن اشتركوا مع الآخرين في المربوبية وفي الصلاحية لصدور الأعمال الصالحة فالمسلمون قد أخلصوا دينهم لله ومخالفوهم قد خلطوا عبادة الله بعبادة غيره ، أى فلماذا لا نكون نحن أقرب إلى رضى الله منكم إليه .

والجملة الاسمية مفيدة الدوام على الإخلاص كما تقدم في قوله « ونحن له مسلمون » .

عن الطيب بن عثمان

569582

﴿ أَمْ يَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ
كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قُلْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ
عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ ، وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾

أم منقطعة بمعنى بل وهي إضراب للانتقال من غرض إلى غرض وفيها تقدير استفهام وهو استفهام للتوبيخ والإنكار وذلك لمبلغهم من الجهل بتاريخ شرائعهم زعموا أن إبراهيم وأبناءه كانوا على اليهودية أو على النصرانية كما دل عليه قوله تعالى « قل ءأنتم أعلم أم الله » ولدلالة آيات أخرى عليه مثل « ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا » ومثل قوله « يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون » والأمة إذا انغمست في الجهالة وصارت عقائدها غرورا ومن دون تدبر اعتقدت ما لا ينتظم مع الدليل واجتمعت في عقائدها المتناقضات ، وقد وجد النبي صلى الله عليه وسلم يوم الفتح في الكعبة صورة إبراهيم يستقسم بالأزلام في الكعبة فتلا قوله تعالى « ما كان إبراهيم - إلى قوله - وما كان من الشركين » وقال والله إن استقسم بها قط ، وقال تعالى في شأن أهل الكتاب « وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون » فرماهم بفقد التعقل .
وقرأ الجمهور وأبو بكر عن عاصم ورويس عن يعقوب بياء الغائب وقرأه ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم بقاء الخطاب على أن أم متصلة معادلة لقوله أتجاجوننا في الله فيكون قوله « قل ءأنتم أعلم أم الله » أمراً ثانياً لاحقاً لقوله « قل أتجاجوننا » وليس هذا الحمل بمتعين لأن في اعتبار الالتفات مناصاً من ذلك .

ومعنى « قل ءأنتم أعلم أم الله » التقدير ، وقد أعلمنا الله أن إبراهيم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا وهذا كقوله في سورة آل عمران « قل يا أهل الكتاب لم تحاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلا تعقلون » .

وقد استفيد من التقرير في قوله « قل ءأنتم أعلم أم الله » أنه أعلمهم بأمر جهلته عامتهم وكتمتهم خاصتهم ولذلك قال « ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله » يشير إلى خاصة الأخبار والزهبان الذين تركوا عامة أمتهم مسترسلين على عقائد الخطأ والغرور والضلالة وهم ساكتون لا يغيرون عليهم إرضاء لهم واستجلاباً لمحبتهم وذلك أمر إذا طال على الأمة تعودته

وظفت جهاتها علما فلم ينجع فيها إصلاح بعد ذلك لأنها ترى المصلحين قد أتوا بما لم يأت به الأولون فقالوا « إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون ».

﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةَ عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴾

هذا من جملة المقول المحكى بقوله « قل ءأنتم أعلم أم الله » أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يقول لهم ذلك تذكيراً لهم بالمهد الذي في كتبهم عسى أن يراجعوا أنفسهم ويعيدوا النظر إن كانوا مترددين أو أن يفيثوا إلى الحق إن كانوا متممدين المكابرة . ومن في قوله « من الله » ابتدائية أى شهادة عنده بلغت من جانب الله على لسان رسله . والواو عاطفة جملة « ومن أظلم ممن كتم شهادة » على جملة « ءأنتم أعلم أم الله » .

وهذا الاستفهام التقريري كناية عن عدم اغترار المسلمين بقولهم إن إبراهيم وأبناءه كانوا هودا أو نصارى وليس هذا احتجاجا عليهم . وقوله « وما الله بغافل عما تعملون » بقية مقول القول وهو تهديد لأن القادر إذا لم يكن غافلا لم يكن له مانع من العمل بمقتضى علمه وقد تقدمت نظائر هذا في مواضع .

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلكُمْ مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾

تكرير لنظيره الذى تقدم آنفا لزيادة رسوخ مدلوله في نفوس السامعين اهتماما بما تضمنه لكونه معنى لم يسبق سماعه للمخاطبين فلم يقتنع فيه بمرة واحدة ومثل هذا التكرير وارد في كلام العرب ، قال لييد .

فَتَنَّا زَعَامًا سَبِيطًا يَطِيرُ ظِلَالُهُ كُدْحَانَ مُشَعَّلَةً يُشَبُّ ضِرَامُهَا
مَشْمُولَةٌ غُلِثَتْ بِنَابَتِ عَرْفَجٍ كُدْحَانَ نَارٍ سَاطِعٍ أُسْنَامُهَا^(١)

فإنه لما شبه العبار المتطائر بالنار المشبوبة واستطرد بوصف النار بأنها هبت عليها ريح الشمال وزادها دخانا وأوقدت بالعرفج الرطيب لكثرة دخانه ، أعاد التشبيه ثانيا لأنه غريب مبتكر .

(١) الضمير المثنى لجمار الوحش وإتانه المذكورين في قوله قبله « أو ملمع وسقت لاحقب للاحه » ومعنى تنازعا تسابقا في غبار تمتد والسيط الطويل يعلو ظله في الشمس والمشعلة صفة موصوف محذوف أى نار والمشمولة التى هبت عليها ريح الشمال ونابت العرفج الجديد نباته ، والعرفج نبت معروف .

فهرس القسم الشافى من الجزء الأول

- 395 وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة
- 401 قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء
- 404 ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
- 406 قال إني أعلم ما لا تعلمون
- 407 وعلم آدم الأسماء كلها
- 411 ثم عرضهم على الملائكة - إلى - إن كنتم صادقين
- 413 قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم
- 416 قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم
- 417 فلما أنبأهم بأسمائهم
- 417 قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض
- 418 وأعلم ما تبءون وما كنتم تكتمون
- 420 وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا - إلى - من الكافرين
- 428 وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة - إلى - من الظالمين
- 433 فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه - إلى - ومتاع إلى حين
- 437 فنلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه إنه هو التواب الرحيم
- 440 قلنا اهبطوا منها جميعا - إلى - هم فيها خالدون
- 447 يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي - إلى - وإياي فارهبون
- 458 وآمنوا بما أنزلت مصدقا لما معكم
- 460 ولا تكونوا أول كافر به
- 463 ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا
- 469 وإياي فاتقون

- 470 ولا تلبسوا الحقّ بالباطل - إلى - وأنتم تعلمون
- 472 وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين
- 474 أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم - إلى - أفلا تعقلون
- 477 واستعينوا بالصبر والصلاة - إلى - اليه راجعون
- 482 يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي - إلى - العالمين
- 484 واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً - إلى - ولا هم ينصرون
- 489 وإذ نجيناكم من آل فرعون - إلى - من ربكم عظيم
- 494 وإذ فرقنا بكم البحر فأنجيناكم - إلى - وأنتم تنظرون
- 496 وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة - إلى - لعلكم تشكرون
- 501 وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون
- 502 وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم - إلى - التواب الرحيم
- 505 وإذ قلت يا موسى لن تؤمن لك حتى نرى الله - إلى - لعلكم تشكرون
- 509 وظللنا عليكم الغمام وأنزلنا عليكم المنّ والسلوى - إلى - يظلمون
- 512 وإذ قلنا ادخلوا هذه القرية - إلى - بما كانوا يفسقون
- 517 وإذ استسقى موسى لقومه - إلى - في الأرض مفسدين
- 520 وإذ قلت يا موسى لن نصبر على طعام واحد - إلى - ما سألتكم
- 526 وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله
- 529 ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله - إلى - وكانوا يعتدون
- 531 إن الذين آمنوا والذين هادوا - إلى - ولا هم يحزنون
- 541 وإذ أخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور - إلى - من الخاسرين
- 543 ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت - إلى - للمتقين
- 546 وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم - إلى - من الجاهلين
- 548 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي - إلى - ماتقون
- 553 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها - إلى - تسرّ الناظرين
- 554 قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي - إلى - الآن جئت بالحقّ
- 556 فذبحوها وما كادوا يفعلون

- 559 وإذ قتلتم نفسا - إلى - لعلمكم تعقلون
- 562 ثم قست قلوبهم من بعد ذلك - إلى - عما تعملون
- 566 أفتطمعون أن يؤمنوا لكم - إلى - وهم يعلمون
- 569 وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا - إلى - وما يعلنون
- 573 ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب - إلى - إلاّ يظنون
- 575 فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم - إلى - مما يكسبون
- 579 وقالوا لن تمسنا النار إلاّ أياما معدودة - إلى - هم فيها خالدون
- 582 وإذا أخذنا ميثاق بني اسرائيل - إلى - وأنتم معرضون
- 585 وإذا أخذنا ميثاقكم لاتسفكون دماءكم - إلى - والعدوان
- 589 وإن ياتوكم أسارى تفادوهم - إلى - ولاهم ينصرون
- 592 ولقد آتينا موسى الكتاب - إلى - وفريقا تقتلون
- 599 وقالوا قلوبنا غلف - إلى - فقليلًا ما يؤمنون
- 601 ولما جاءهم كتاب من عند الله - إلى - على الكافرين
- 603 بثما اشتروا به أنفسهم - إلى - عذاب مهين
- 606 وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله - إلى - إن كنتم مؤمنين
- 609 ولقد جاءكم موسى بالبينات - إلى - إن كنتم مؤمنين
- 613 قل إن كانت لكم الدار الآخرة - إلى - والله عليم بالظالمين
- 617 ولتجدنهم أحرص الناس على حياة - إلى - بصير بما يعملون
- 619 قل من كان عدواً لجبريل - إلى - عدواً للكافرين
- 624 ولقد أنزلنا إليك آيات بينات - إلى - كأنتهم لا يعلمون
- 626 واتبعوا ما تتلوا الشياطين - إلى - يعلمون الناس السحر
- 639 وما أنزل على الملكين ببابل - إلى - فلا تكفر
- 644 فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه - إلى - ولا ينفعهم
- 646 ولقد علموا لمن اشتراه - إلى - لو كانوا يعلمون
- 648 ولو أنتهم آمنوا واتقوا لثوبة من عند الله خير لو كانوا يعلمون
- 650 يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا - إلى - عذاب أليم

- 652 ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب - إلى - ذو الفضل العظيم
- 654 ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها
- 663 ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير - إلى - من ولي ولا نصير
- 665 ام تريدون ان تسألوا رسولكم - إلى - سواء السبيل
- 669 ود كثير من أهل الكتاب - إلى - بما تعملون بصير
- 672 وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا - إلى - ولا هم يحزنون
- 675 وقالت اليهود ليست النصارى على شيء - إلى - كانوا فيه يختلفون
- 678 ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه - إلى - عذاب عظيم
- 682 والله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله إن الله واسع عليم
- 683 وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه - إلى - كل له قانتون
- 686 بديع السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون
- 688 وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله - إلى - لقوم يوقنون
- 691 إنا أرسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسأل عن أصحاب الجحيم
- 692 ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى - إلى - ولا نصير
- 696 الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته - إلى - هم الخاسرون
- 697 يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي - إلى - ولا هم ينصرون
- 699 وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات - إلى - الظالمين
- 707 وإذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا - إلى - والركع السجود
- 713 وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمناً - إلى - وبئس المصير
- 717 وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت - إلى - السميع العليم
- 719 ربنا واجعلنا مسلمين لك - إلى - التواب الرحيم
- 722 ربنا وابعث فيهم رسولا منهم - إلى - العزيز الحكيم
- 724 ومن يرغب عن ملة إبراهيم - إلى - لرب العالمين
- 727 وأوصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب - إلى - وأنتم مسلمون
- 730 أم كستم شهداء إذ حضر يعقوب الموت - إلى - ونحن له مسلمون
- 735 تلك أمة قد خلت لها ما كسبت - إلى - عما كانوا يعملون

- 736 وقالوا كونوا هودا أو نصارى تهتدوا
- 737 قل بل ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين
- 738 قولوا آمنا بالله وما انزل الينا - إلى - ونحن له مسلمون
- 740 فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا - إلى - السميع العليم
- 742 صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة ونحن له عابدون
- 745 قل أتحتاجوننا في الله وهوربتنا وربكم - إلى - ونحن له مخلصون
- 747 أم يقولون إن إبراهيم وإسماعيل - إلى - عما تعملون
- 748 ومن أظلم ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون
- 748 تلك أمة قد خلت لما ما كسبت - إلى - عما كانوا يعملون