

# التفسير النفيس

الجزء الأول من القرآن

تأليف

د / محمد أحمد باحرم

ج / ٠٥٥٩٤٩٣٩٣٧

## المقَدِّمَة:

الحمد لله ربّ العالمين على كماله وجماله ونعمائه عدد خلقه ورضا نفسه وزنة عرشه ومداد كلماته ما بقيت الدنيا وما دامت الآخرة، والصلاة والسلام على سيّدنا ونبينا مُحمَّد سيّد البشر وأكملهم خلقا ما أدبر ليل وما أسفر صبح، أمّا بعد:

فإن الناظر في كتب تفسير القرآن الكريم يجد أنّ كثيرا منها تميّز بصحّة التفسير، وسلامة المنهج، وحسن الأسلوب، وجمال العبارة، وصحّة التعليل، وورود اللطائف، ووجود الفوائد...، إلا أنه يجد في تفسير ما لا يجده في غيره، ويجد في غيره ما لا يجده فيه؛ لهذا وغيره شرعت مستعينا بالله في تأليف تفسير يجمع أطيّب وأميز وأنفس ما وجدت فيما قرأت من كتب التفسير، أسميته (التفسير النفيس)، سائلا الله العون والسداد، والقبول والرشاد.

تأليف / د. مُحمَّد أحمد صالح بالمحرّم

جوال / ٠٥٥٩٤٩٣٩٣٧

## . تفسير سورة الفاتحة:

### • تمهيد:

أبدأ أولاً بتوضيح معنى الاستعاذة والبسملة، ثم أفسر السورة الكريمة مستعيناً بالله في ذلك كله.

### • {أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ}:

في الاستعاذة إقرار من العبد بعجزه وضعفه، وإقرار بقدرة الله على دفع جميع المكروهات عنه.

(أعوذ): أي أستجير، وألتجئ، وأعتصم، وأتحصن، فمعنى الاستعاذة في كلام العرب: الاستجارة والتحيز إلى الشيء، على معنى الامتناع به من المكروه.

(بالله): الباء: حرف جرّ مبني على الكسر. (الله): علم على الذات الجليّة، ولا يسمّى به غير الله سبحانه، وأصله (الإله) فحذفت الهمزة وعوّضت عنها أداة التعريف، ونظير ذلك (الناس) أصله (الأناس) فحذفت الهمزة وعوّضت عنها أداة التعريف. و(الله): أي المألوه المعبود حُبّاً وتعظيماً، المستحقّ لإفراده بالعبادة؛ لما اتّصف به من صفات الألوهيّة. والعلماء اختلفوا في هذا الاسم العظيم هل هو اسم علمٍ للذات، أو اسم مُشتقّ من صفةٍ، على قولين: الأوّل: أنه اسم علم للذات الله، غير مشتقّ من صفاته؛ لأن أسماء الصفات تكون تابعة لأسماء الذات، فلم يكن بُدّ من أن يختصّ باسم ذاتٍ، يكون علماً؛ لتكون أسماء الصفات والنعوت تبعاً. الثاني: أنه مشتقّ من (أله)، صار باشتقاقه عند حذف همزه، وتفخيم لفظه الله. واختلفوا أيضاً فيما اشتقّ منه (إله) على قولين: الأوّل: أنه مشتقّ من (ألوه)؛ لأنّ العباد يألّهون إليه سبحانه، أي يفزعون إليه في أمورهم، فقليل للمألوه إليه: (إله)، كما قيل للمؤتمّم به: إمام. الثاني: أنه مشتقّ من (الألوهيّة)، وهي العبادة، من قولهم: فلان يتألّه، أي يتعبد، والمعنى: أي المألوه المعبود حُبّاً وتعظيماً، المستحقّ لإفراده بالعبادة؛ لما اتّصف به من صفات الألوهيّة.

(من الشيطان): الشيطان: اسم جنس لا يختصّ بشيطان معيّن، بل هو شامل لجنس الشيطان. والشيطان مشتقّ من شطن أي بُعد. وسمّي الشيطان شيطانا؛ لبعده عن الحق وتمرّده؛ ولبعده عن رحمة الله وجنّته؛ ولبعده عن طبائع البشر. وقيل: مشتقّ من شاط يشيط؛ لأنه خلق من نار، وقيل: من شاط إذا غضب؛ لأن الشيطان طبيعته الطيّش والغضب والتسرّع وعدم التأني.

(الرجيم): الرجيم (فَعِيل) بمعنى (مَفْعُول) أي مطرود مهان مبعد عن رحمة الله، ومن كلّ الخير. وقيل: أي مرجوم بالشهب عند استراق السمع. وقيل: (رجيم) بمعنى راجم؛ لأنه يرحم الناس بالوساوس. والقول الأول أشهر.

## • {بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ}:

(بسم الله): اختلف في قوله: (بِسْمِ) على قولين:

القول الأول: ذهب أبو عبيدة وطائفة إلى أنها صلة زائدة، وإنما هو الله الرحمن الرحيم، واستشهدوا بقول لبيد:

إِلَى الْحَوْلِ ثُمَّ اسْمُ السَّلَامِ عَلَيْكُمَا وَمَنْ يَبْكُ حَوْلًا كَامِلًا فَقَدْ اعْتَدَرَ

فذكر اسم السلام زيادة، وإنما أراد: ثم السلام عليكما. واختلف من قال بهذا في معنى زيادته على قولين: الأول: لإجلال ذكره وتعظيمه؛ ليقع الفرق به بين ذكره وذكر غيره من المخلوقين. وهذا قول قطرب. الثاني: ليخرج به من حكم القسم واليمين إلى قصد التبرُّك والتمنُّ؛ لأن أصل الكلام: (بالله). وهذا قول الأخفش.

القول الثاني: ذهب الجمهور إلى أنّ (بِسْمِ) أصل مقصود. واختلفوا في معنى دخول (الباء) على (اسم)، على قولين: الأول: دخلت على معنى الأمر وتقديره: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ابدؤوا). وهذا قول الفراء. الثاني: على معنى الإخبار وتقديره: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ بدأت). وهذا قول الزجاج. ولم تذكر؛ لأن الحال ينبيء أنّ القائل مبتدئ، فيستغنى عن ذكره. وقال ابن عطية: الباء في (بسم الله) متعلّقة عند نخاة البصرة باسم تقديره: ابتداء مستقرّ أو ثابت بسم الله، وعند نخاة الكوفيين متعلّق بفعل تقديره: ابتدأت (بسم الله). و(الباء) قيل: إنها للاستعانة وطلب التوفيق والبركة، أي بدأت بعون الله وتوفيق وبركته. وهذا تعليم من الله لعباده؛ ليدكروا اسمه عند افتتاح القراءة وغيرها. وقيل: (الباء) للمصاحبة تبرّكا. و(الاسم المضاف إلى الله) ليس اسما، وإنما هو مصدر بمعنى التسمية، أي أبدأ بتسمية الله قبل فعلي، أو قبل قولي. و(بسم الله): جار ومجرور متعلّق بمحذوف، وهذا المحذوف يقدر فعلا متأخرا مناسبا، فإذا قلت: (بسم الله) وأنت تريد أن تقرأ فإنك تقدّر الفعل: (بسم الله أقرأ)، وإذا قلت: (بسم الله) وأنت تريد أن تأكل فإنك تقدّر الفعل: (بسم الله أكل)، وهكذا. وقيل يقدر فعلا متقدما. فمن قدره متأخرا كان غرضه

الدلالة بتأخيره على الاختصاص مع ما يحصل في ضمن ذلك من العناية بِشأن الاسم والإشارة إلى أنّ البداية به أهمّ؛ لكون التبرّك حصل به، ومن قدره متقدّما كان غرضه الدلالة بتقديمه على الاهتمام بِشأن الفعل.

(الرحمن الرحيم): قال بعض العلماء: لا اشتقاق لهذا الاسم؛ لأنه من الأسماء المختصّة بالله وحده، قال تعالى: {قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ} [الإسراء: ١٠١]؛ ولأنه لو كان مشتقّا من الرحمة؛ لالتصل بذكر المرحوم، فجاز أن يقال: الله رحمن بعباده، كما يقال: الله رحيم بعباده، وأيضا لو كان مشتقّا من الرحمة لم تنكره العرب حين سمعوه، إذ كانوا لا ينكرون رحمة ربّهم. وقال الجمهور: إنّ لفظ (الرحمن) مشتقّ من الرحمة، مبنيّ على المبالغة، ومعناه: ذو الرحمة الواسعة الذي لا نظير له فيها؛ ولهذا جاء على وزن (فَعْلان) الذي يدلّ على السعة؛ لزيادة الألف والنون؛ فلذلك لا يثنّى ولا يجمع كما يثنّى لفظ (الرحيم) ويجمع. وقيل: (الرحمن): أي المنعم بنعم عامّة تشمل الكافرين وغيرهم، و(الرحيم): المنعم بالنعمة الخاصّة بالمؤمنين. وقيل: (الرحمن): أي المنعم بجلال النعم، و(الرحيم) المنعم بدقائقها. وقيل: (الرحيم): أي الموصل للرحمة من يشاء من عباده، والرحمة هنا هي فعل الله؛ ولهذا جاءت على وزن (فعليل) الدالّ على وقوع الفعل. وقيل: (الرحيم): أي ذو الرحمة الخاصّة بالمؤمنين. قال تعالى عن نفسه: {وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا} [الأحزاب: ٤٣]. وقال: (الرحيم)، ولم يقل: (الراحم)؛ لأن (فعليل) فيه مبالغة، وأمّا (الراحم) فلا مبالغة في بنيته؛ لأنه يوصف بالراحم مَنْ رحم ولو مرّة، ولا يوصف بالرحيم إلا مَنْ تكرّرت منه الرحمة. قال ﷺ: "الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ"¹. واعلم أنه إذا جيء بلفظ: (الرحمن) وحده، أو بلفظ: (الرحيم) وحده شمل الوصف والفعل، لكن إذا اقترنا فُسِّرَ لفظ: (الرحمن) بالوصف، وفُسِّرَ لفظ: (الرحيم) بالفعل. وقدم اسم (الله) على اسمه (الرحمن)، واسمه (الرحيم)؛ لأنّ الألوهيّة ليست لغيره سبحانه بوجه من الوجوه، لا من جهة التسمّي به، ولا من جهة المعنى؛ ولأن من شأن العرب إذا أرادوا الخير عن مخبر عنه أن يقدّموا اسمه، ثمّ يتبعوه صفاته. وقدم اسم (الرحمن) على اسم (الرحيم)؛ لأنه اسم مبنيّ للمبالغة؛ ولأنه لا يجوز وصف غير الله بالرحمن، ويجوز وصفه بالرحيم. قال تعالى: {لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا

عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ} [التوبة: ١٢٨].

¹ - أخرجه أبو داود (٤٩٤١)، والترمذي (١٩٢٤)، وأحمد (٦٤٩٤)، وصححه الألباني.

## • سورة الفاتحة:

### أولاً: أسماء هذه السورة العظيمة:

١. سورة الفاتحة: سميت بهذا الاسم؛ لأنها يفتح بكتابتها المصحف، ويقرأ بها في الصلوات، فهي فواتح لما يتلوها من سور القرآن في الكتابة والقراءة.

٢. أمّ القرآن: سميت بهذا الاسم؛ لتقدمها على سائر سور القرآن غيرها، وتأخر ما سواها خلفها في القراءة والكتابة تقدم الأم والأصل، أو لاشتمالها على ما فيه من الثناء على الله بما هو أهله، والتعبد بأمره ونهي، وبيان وعده ووعيده، أو على جملة معانيه من الحكم النظرية، والأحكام العملية التي هي سلوك الصراط المستقيم، والاطلاع على معارج السعداء، ومنازل الأشقياء. قال ﷺ: "الحمد لله رب العالمين أمّ القرآن، وأمّ الكتاب، والسبع المثاني"<sup>٢</sup>.

٣. أمّ الكتاب: سميت بهذا الاسم؛ لتقدمها على سائر سور القرآن غيرها، وتأخر ما سواها خلفها في القراءة والكتابة تقدم الأم والأصل، أو لاشتمالها على ما فيه من الثناء على الله بما هو أهله، والتعبد بأمره ونهي، وبيان وعده ووعيده، أو على جملة معانيه من الحكم النظرية، والأحكام العملية التي هي سلوك الصراط المستقيم، والاطلاع على معارج السعداء، ومنازل الأشقياء؛ وللحديث السابق<sup>٣</sup>.

٤. السبع المثاني: سميت بهذا الاسم؛ لأنها سبع آيات تثني في الصلاة، أي تكرر فيها. قال تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ} [الحجر: ٨٧]؛ وللحديث السابق؛ وللحديث السابق<sup>٤</sup>.

٥. القرآن العظيم: سميت بذلك؛ لاشتمالها على المعاني التي في القرآن؛ وللحديث السابق<sup>٥</sup>.

٦. الحمد: سميت بذلك؛ للحديث السابق<sup>٦</sup>.

<sup>٢</sup> - أخرجه أحمد (٩٧٩٠)، والدارمي (٣٤١٧)، وأخرجه البخاري (٤٧٠٤) بنحوه.

<sup>٣</sup> - انظر الحاشية السابقة.

<sup>٤</sup> - انظر الحاشية السابقة.

<sup>٥</sup> - انظر الحاشية السابقة.

<sup>٦</sup> - انظر الحاشية السابقة.

٧. الصلاة: سُمِّيت بذلك، لحديث: "قال رسول الله ﷺ: قال الله: قسمتُ الصلاةَ بيني وبين عبدِي نصفين، نصفُها لي ونصفُها لعبدِي، ولعبدِي ما سأل، فإذا قالَ: الحمدُ لله ربِّ العالمين. قالَ اللهُ: حمِدني عبدِي...".<sup>٧</sup>

٨. الشفاء: سُمِّيت بذلك لحديث: "فاتحة الكتاب شفاء من كلِّ داء".<sup>٨</sup>

٩. الرقية: سُمِّيت بذلك؛ لحديث أبي سعيد حين رقى بها الرجل، فقال له رسول الله ﷺ: "مقرًا له: "وما يدريك أنها رقية؟".<sup>٩</sup>

١٠. أساس القرآن: سُمِّيت بذلك؛ لما روى الشعبي عن ابن عباس: "أنه سمّاها أساس القرآن".<sup>١٠</sup>

١١. الواقعة: سمّاها بذلك سفيان بن عيينة.<sup>١١</sup>

١٢. الكافية: سمّاها بذلك يحيى بن أبي كثير<sup>١٢</sup>؛ وسُمِّيت بذلك؛ لأنها تكفي عمّا عداها، ولا يكفي ما سواها عنها كما جاء في بعض الأحاديث المرسلة: "أمّ القرآن عوض من غيرها، وليس من غيرها عوض منها".<sup>١٣</sup>

١٣. الكنز: سُمِّيت بذلك؛ لحديث: "إنَّ الله تعالى أعطاني فيما منَّ به عليَّ أنِّي أعطيتُك فاتحةَ الكتابِ وهي من كنوز عرشي، ثُمَّ قَسَمْتُها بيني وبينك نصفين".<sup>١٤</sup>

١٤. النور: سُمِّيت بذلك؛ لحديث: "أبشُر بنورين أوتيتهما لم يؤتهما نبيُّ قبلك. فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة. لن تقرأ بحرفٍ منهما إلا أُعطيته".<sup>١٥</sup>

<sup>٧</sup> - أخرجه مسلم.

<sup>٨</sup> - أخرجه البيهقي، وضعفه الألباني. انظر: ضعيف الجامع برقم (٣٩٥١).

<sup>٩</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

<sup>١٠</sup> - انظر: تفسير ابن كثير.

<sup>١١</sup> - انظر: تفسير ابن كثير.

<sup>١٢</sup> - انظر تفسير ابن كثير.

<sup>١٣</sup> - أخرجه الدارقطني (١/ ٣٢٢)، والحاكم في "المستدرک" (١/ ٢٣٨)، قال الدارقطني: "تفرد به محمد بن خلاد عن أشهب عن ابن عيينة"، وضعفه الألباني، انظر: ضعيف الجامع، برقم: (١٢٧٤).

<sup>١٤</sup> - أخرجه البيهقي، وضعفه الألباني. انظر: ضعيف الجامع برقم (١٥٦١).

<sup>١٥</sup> - أخرجه مسلم.

## ● ثانيا: ما اشتملت عليه سورة الفاتحة:

اشتملت سورة الفاتحة على معاني القرآن، وحوت مقاصده الأساسية بالإجمال، فهي تتناول أصول الدين وفروعه، العقيدة، العبادة، التشريع، الاعتقاد باليوم الآخر، والإيمان بصفات الله الحسنى، وإفراده بالعبادة، والاستعانة، والدعاء، والتوجه إليه جلّ وعلا بطلب الهداية إلى الدين الحق والصراط المستقيم والتضرّع إليه سبحانه بالتثبيت على الإيمان ونهج سبيل الصالحين، وتجنّب طريق المغضوب عليهم والضالين.

لقد تضمّنت سورة الفاتحة الإيمان بالله (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ)، والإيمان باليوم الآخر (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)، والإيمان بالملائكة والرسل والكتب (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)؛ لما تقتضيه من إرسال الرسل والكتب، وجمعت السورة توحيد الربوبية (رَبِّ الْعَالَمِينَ)، وتوحيد الألوهية (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)، ومنهاج الحياة: (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ \* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)؛ ولذا فهي حقاً أم الكتاب.

وتذكّر سورة الفاتحة بأساسيات الدين ومنها: شكر نعم الله (الْحَمْدُ لِلَّهِ)، والإخلاص لله (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ)، والصحبة الصالحة (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ)، وتذكر أسماء الله الحسنى وصفاته (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)، والاستقامة (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ)، وتذكر الآخرة (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)، وأهمية الدعاء (اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ \* صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ).

**قال القرطبي:** أثنى الله سبحانه بالحمد على نفسه، وافتتح كتابه بحمده.

**وقال البقاعي:** الغرض الذي سبقت له الفاتحة هو إثبات استحقاق الله لجميع المحامد وصفات الكمال، واختصاصه بملك الدنيا والآخرة، وباستحقاق العبادة والاستعانة، بالسؤال في المنّ بإلزام صراط الفائزين والإنقاذ من طريق الهالكين.

## ● ثالثا تفسير سورة الفاتحة:

{الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١)}:

(الحمد لله): (الألف، واللام): لاستغراق أفراد الحمد، أي جميع المحامد لله. قال الطبري: (الحمد): هو الشكر لله خالصاً، دون سائر ما يعبد من دونه، ودون كلّ ما برأ من خلقه، بما أنعم على عباده. وقال



أيضاً: الحمد لله ثناء أثنى به على نفسه. وقال ابن كثير: اشتهر عند كثير من العلماء من المتأخرين أنّ الحمد: هو الثناء بالقول على المحمود بصفاته اللازمة والمتعدية، والشكر لا يكون إلا على المتعدية. وقال العثيمين: الحمد: هو وصف المحمود بالكمال مع المحبة والتعظيم؛ لأن مجرد الوصف بالكمال بدون محبة ولا تعظيم لا يسمى حمداً، وإنما يسمى مدحاً. انتهى كلامه. وهذه الجملة حمدٌ لله. ففي هذه الآية يحمد الله نفسه؛ ليخبرنا سبحانه أنه أهل للحمد كله؛ وليعلمنا كيف نحمده؛ وليحثنا على حمده. قال ابن جزّي: اختلف هل أول الفاتحة على إضمار القول تعليمًا للعباد، أي قولوا: الحمد لله، أو هو ابتداء كلام الله. وقال أيضاً: قدّم الحمد والثناء على الدعاء؛ لأنه تلك هي السنّة في الدعاء، وشأن الطلب أن يأتي بعد المدح، وذلك أقرب للإجابة. والفرق بين الحمد والشكر: أنّ الشكر لا يكون إلا لإسداء نعمة أو معروف، وأمّا الحمد فلا يستلزم ذلك، بل قد يقع ابتداء للثناء، فالله يحمد على كماله المطلق في أسمائه وصفاته وأفعاله وذاته، كما أنّه سبحانه يحمد على نعمائه على خلقه، التي لا تقف عند حدّ، ولا يحصيها عدّ. قال ابن كثير: والتحقيق: أنّ بين الحمد والشكر عمومًا وخصوصاً، فالحمد أعمّ من الشكر من حيث ما يقعان عليه؛ لأنه يكون على الصفات اللازمة والمتعدية، تقول حمدته لفروسيته، وحمدته لكرمه، وهو أخصّ؛ لأنه لا يكون إلا بالقول، والشكر أعمّ من حيث ما يقعان عليه؛ لأنه يكون بالقول والفعل والنية، وهو أخصّ؛ لأنه لا يكون إلا على الصفات المتعدية، لا يقال شكرته لفروسيته، وتقول شكرته على كرمه وإحسانه إلخ. والفرق بين الحمد والمدح: أنّ الحمد يستلزم المحبة، وأمّا المدح فلا يستلزمها، فبعض الشعراء يمدح الأمير كارها له؛ ليسلم من شرّه. (الله): (اللام) للاختصاص، والاستحقاق، أي أنّ الحمد ثابت لله، ومستقرّ له. و(الله): أي المألوه المعبود حُبّاً وتعظيماً، المستحقّ لإفراده بالعبادة؛ لما اتّصف به من صفات الألوهية.

(ربّ العالمين): الربّ: هو من اجتمعت فيه ثلاثة أوصاف: الخلق، والملك، والتدبير. خَلَقَ، فَمَلَكَ، قَدَّبَر. وقيل: الربّ يكون بمعنى التربية والإصلاح، ويكون بمعنى المالك؛ لأن الله مربّي العالمين، ومالك لهم. وقيل: الربّ: أي السيّد. وتخصيص وصف (الربّ)، وتقديمه؛ لأن الربّ أعظم المقامات أثراً وتعلّقاً بمصلحة العباد والإحسان إليهم؛ لأنه يدخل فيه معنى السيّد المربّي سبحانه وبحمده، ويدخل فيه النفع والضّرّ والإحسان وغير ذلك، فخصّه سبحانه وقدمه؛ ليكون أول ما يشنّف آذانهم فيدعوهم إلى سرعة اللجوء والاستجابة له سبحانه، ويكون أقوى لتحريك قلوبهم وعطفهم إلى ربّهم، وفي تقديمه أيضاً دليل على أنّ رحمة الله سبقت غضبه. ومتى أدخلت (الألف، واللام) على (ربّ) اختصّ الله به؛ لأنها للعهد،

فلا يقال لغير الله (الرب). ولا يقال (رب) لغير الله إلا بالإضافة، كرب البيت، ورب الناقة، ونحو ذلك. (العالمين): جمع قلة، مفردة عالم لا واحد له من لفظه. قال قتادة: (العالمون): هم كل موجود سوى الله. وقال ابن عباس: هم الجن، والإنس. وقال الفراء، وأبو عبيد: هم من يعقل، وهم أربعة أمم: الإنس، والجن، والملائكة، والشیاطین. قال القرطبي: والقول الأول أصح هذه الأقوال؛ لأنه شامل لكل مخلوق وموجود، ودليله قوله تعالى: {قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ} \* قَالَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا { [الشعراء: ٢٤، ٢٣]. وأتى الله بجمع القلة (العالمين)؛ تنبيها على أنهم وإن كثروا فهم قليلون في جنب عظمته وكبريائه. وسميت المخلوقات عالم؛ لأنها علامة على خالقها. و(العالمون) في كل موضع بحسبه، فقوله تعالى: {لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا} [الفرقان: ١]: أي الجن والإنس، وقوله تعالى: {أَوَلَمْ نُنْهَكَ عَنْ الْعَالَمِينَ} [الحجر: ٧٠]: أي عن الناس خاصة، فقوم لوط . عليه السلام . فهو أن يستضيف أحدا من الناس. وقوله تعالى: (رب العالمين) دليل على استحقاق الله للحمد، وبرهان على استحقاقه للألوهية دونما سواه. وقال الله: (رب العالمين) ولم يقل: رب الناس؛ ليفيد عموم ربوبيته سبحانه.

## {الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (٢)}:

### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال القرطبي: وصف الله نفسه بعد {رَبِّ الْعَالَمِينَ}، بأنه {الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ}؛ لأنه لما كان في اتصافه بـ{رَبِّ الْعَالَمِينَ} تهيب قرنه بـ{الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ}؛ لما تضمن من الترغيب؛ ليجمع في صفاته بين الرهبة منه، والرغبة إليه، فيكون أعون على طاعته وأمنع عن معصيته.

وقال البقاعي: لما كانت مرتبة الربوبية لا تستجمع الصلاح إلا بالرحمة اتبع ذلك بصفتي (الرحمن الرحيم)؛ ترغيباً في لزوم حمده، وهي تتضمن تثنية تفصيل ما شمله الحمد أصلاً.

### • تفسير الآية:

(الرحمن الرحيم): هذه الجملة ثناء على الله، وفيها دليل على استحقاق الله للحمد. (الرحمن): قال بعض العلماء: لا اشتقاق لهذا الاسم؛ لأنه من الأسماء المختصة بالله وحده؛ ولأنه لو كان مشتقاً من

الرحمة؛ لا تتصل بذكر المرحوم، فجاز أن يقال: الله رحمن بعباده، كما يقال: رحيم بعباده، وأيضا لو كان مشتقا من الرحمة لم تنكره العرب حين سمعوه، إذ كانوا لا ينكرون رحمة ربهم. وقال الجمهور: أن لفظ (الرحمن) مشتق من الرحمة، مبني على المبالغة، ومعناه: ذو الرحمة الواسعة الذي لا نظير له فيها؛ ولهذا جاء على وزن (فَعْلان) الذي يدل على السعة؛ لزيادة الألف والنون؛ فلذلك لا يثنى ولا يجمع كما يثنى لفظ (الرحيم) ويجمع. و(الرحيم): أي الموصل للرحمة من يشاء من عباده، والرحمة هنا هي فعل الله؛ ولهذا جاءت على وزن (فعليل) الدال على وقوع الفعل. واعلم أنه إذا جيء بلفظ: (الرحمن) وحده، أو بلفظ: (الرحيم) وحده شمل الوصف والفعل، لكن إذا اقترنا فُسِّرَ لفظ: (الرحمن) بالوصف، وفُسِّرَ لفظ: (الرحيم) بالفعل.

### {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٣)}:

#### ● مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن جرير: قدّم الرحمن على ملك يوم الدين؛ لأن رحمة الله سبقت غضبه.

وقال البقاعي: لما كان الربّ المنعوت بالرحمة قد لا يكون مالكا، وكانت الربوبية لا تتم إلا بالملك المفيد للعزة المقرون بالهيبة المثمرة للبطش والقهر المنتج لنفوذ الأمر، اتبع ذلك بقوله: (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)؛ ترهيباً من سطوات مجده.

#### ● تفسير الآية:

(مالك يوم الدين): هذه الجملة تمجيد لله، وفيها إثبات ليوم المعاد والحشر والحساب. (مالك): هذه صفة لله. (يوم الدين): أي يوم القيامة. وهو يوم واحد مقداره خمسون ألف سنة. وسمي بيوم الدين؛ لأن فيه الجزاء والحساب، ف(الدين) هنا بمعنى الجزاء والحساب. وخصّ ملك الله في هذه الآية ونحوها بيوم الدين؛ لأنه لا مالك غيره في ذلك اليوم، قال تعالى: {لِّمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ} [غافر: ١٦]. وقال الله: (يَوْمِ الدِّينِ) ولم يقل يوم القيامة؛ للإشارة إلى أن ذلك اليوم هو يوم الجزاء على الدين. و(الدين) تارة يراد به الجزاء، كما في هذه الآية، وكما في قوله تعالى: {وَمَا أَذْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ}

[الانفطار: ١٧]، وتارة يراد بـ(الدين) الملة، كما في قوله تعالى: {إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ} [آل عمران: ١٦]، وتارة يراد بـ(الدين) العمل، كما في قوله تعالى: {لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ} [الكافرون: ٦]، ويقال: "كما تدين تدان"، أي كما تعمل تُجَازى، وتارة يراد به الحكم، كما في قوله تعالى: {مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ} [يوسف: ٧٦]، أي في حكمه.

### {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ} (٤):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما استجمع الأمر استحقاقاً وتحبيباً وترغيباً وترهيباً، كان من شأن كل ذي لب الإقبال إليه، وقصر الهمم عليه، فقال عادلاً عن أسلوب الغيبة إلى الخطاب لهذا مقدماً للوسيلة على طلب الحاجة؛ لأنه أجدر بالإجابة: (إياك نعبد..).

#### • تفسير الآية:

(إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ): هاتان جملتان، الأولى لله، والثانية لعباد الله. وفي الأولى تبرؤ من الأصنام ونحوها، وفي الثانية تبرؤ من الحول والقوة. (إياك نعبد): نُقُلُ الكلام من أسلوب الغيبة في (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) إلى أسلوب الخطاب في (إِيَّاكَ نَعْبُدُ)؛ لما فيه من الالتفات، وتنوع العبارة، وتفنن القول، وفي هذا تنشيط للسامع، وإيقاظ له، وتحريك همته للاستماع، وهو أدخل في استجلاب النفوس واستمالة القلوب وإيقاظ الأسماع، كما أنَّ فيه مناسبة لما قبله، وهو أنه سبحانه لما أخبر عن نفسه بأجمع الصفات وأجملها وأجلها تجلّى للقاريء والسامع كمال ربّه المطلق، فاستدعى ذلك مباشرة، فيقول: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ)، فكأنّه ترقى من كمال البرهان والدليل إلى كمال الإقرار والاعتراف، ومن رتبة الإيمان والتصديق إلى رتبة الإحسان. قال ابن جزّي: وفيه إشارة إلى أنَّ العبد إذا ذكر الله تقرب منه، فصار من أهل الحضور فناده. (إياك): مفعول به مقدّم، وعامله: (نعبد)، وقُدِّم على عامله؛ لإفادة الاختصاص والحصَر والقصر، أي لا نعبد إلا إِيَّاكَ. وقيل: للاهتمام. وقيل: لئلا يتقدّم ذكر العبد والعبادة على المعبود. والصواب: لجميع ما ذكر؛ لأنه لا تراحم بين المقتضيات. (نعبد): أي نندلّل لك أكمل ذلّ ونخضع. وقيل: أي نوحّد ونخاف ونرجو. و(العبادة) تتضمّن فعل كلّ ما أمر الله به، وترك كلّ ما نهى الله عنه.

وقدّمت العبادة على الاستعانة؛ لكونها وسيلة إليها، وتقديم الوسائل سبب لحصول المطالب. وعطف الاستعانة على العبادة هو من باب عطف الخاصّ على العامّ، فإن الاستعانة بالله نوع من أنواع العبادة. وجمع بين العبوديّة والاستعانة؛ لأنه لا سبيل للعبد إلى تحقيق العبادة إلا بالله وحده. وقدّم العبادة على الاستعانة؛ لأن العبادة هي المقصودة والاستعانة وسيلة لها؛ ولأنّ العبادة حقّ لله، والاستعانة حقّ للعبد.

و(إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ): (إِيَّاكَ): مفعول به مقدّم، وعامله: (نَسْتَعِينُ)، وقُدِّم على عامله؛ لإفادة الحصر، أي لا نستعين إلا إِيَّاكَ على العبادة وغيرها. قال ابن عباس: أي إِيَّاكَ نستعين على طاعتك، وعلى أمورنا كلّها. وكرّرت (إِيَّاكَ)؛ لأنه الأوضح في لغة العرب، وإن كان ترك إعادتها جائزا. وقيل: سرّ تكرار إِيَّاكَ: التنصيص على طلب العون منه تعالى، فإنه لو قال سبحانه: إِيَّاكَ نعبد ونستعين؛ لاحتمل أن يكون إخبارًا بطلب المعونة من غير أن يعيّن ممّن يطلب. وقيل: إنه لو اقتصر على واحد، ربما توهم أنه لا يتقرب إلى الله تعالى إلا بالجمع بينهما والواقع خلافه. وقال: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ) ولم يقل: (إِيَّاكَ أعبد)؛ لأنه مناسب لما أخبر الله به عن شمول صفاته وإحاطته بالكمال وأنه رب العالمين جميعًا؛ ولقصد الإخبار من القاريء عن نفسه وعن جنسه من العباد؛ وللاعترا ف بقصور العبد عن الوقوف في باب ملك الملوك، فكأنه يقول: أنا يا رب العبد الذليل، لا يليق بي أن أقف هذا الموقف في مناجاتك بمفردتي، بل أنضم إلى سلك المؤمنين الموحدين، فتقبل دعائي في زمرتهم، فنحن يا ربّ جميعا نعبدك ونستعين بك. (نستعين): الاستعانة: هي طلب العون؛ لأن ال(سين) وال(تاء) للطلب. والاستعانة بالمخلوق لا تجوز إلا إذا كان المستعان به حاضرا قادراً عليها. والأولى أن لا نستعين بأحد إلا عند الحاجة، أو إذا علمنا أنّه يُسرّ بذلك. وينبغي لمن طلبت منه الإعانة على غير الإثم والعدوان أن يستجيب لذلك؛ احتسابا للأجر. واعلم أنّ الله يجمع بين (العبادة، والاستعانة، أو التوكّل) في مواطن عدّة في القرآن؛ لأنه لا قيام بالعبادة على الوجه الأكمل إلا بمعونة الله، والتفويض إليه، والتوكّل عليه.

## {أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٥)}:

### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: في الآية السابقة ندب إلى اعتقاد العجز واستشعار الافتقار والاعتصام بحوله وقوته، فافتضى ذلك توجيه الرغبات إليه بالسؤال فقال: {أهدنا الصراط المستقيم}؛ تلقيناً لأهل لطفه، وتنبيهاً على محل السلوك الذي لا وصول بدونه.

### • تفسير الآية:

(أهدنا الصراط المستقيم): هذا دعاء من العبد لربه. قال صديق حسن خان: هذا إفراد لمعظم أفراد المعونة المسؤولة بالذكر، وتعيين لما هو الأهم، أو بيان لها. (أهدنا): أي دلّنا على الصراط المستقيم، وأرشدنا إليه، وأرنا طريق هدايتك الموصلة إلى أنسك وقربك. قاله ابن عباس. وقيل: أي ثبتنا على الحقّ والهدى؛ لأن السائل مؤمن مهتد إلا أنه يسأل الله الثبات على الحقّ والهدى. قاله علي بن أبي طالب، وإبي بن كعب. وقيل: أي زدنا إيماناً وتوفيقاً؛ لأن السائل مؤمن مهتد إلا أنه يطلب زيادة الإيمان والتوفيق، فإن الارتقاء في المقامات لا نهاية له. قاله ابن عباس. وقال: (أهدنا) ولم يقل: اهديني؛ لأن الجمع أدلّ وأكمل في طلب الهداية وأرجى للقبول، فدخل العبد في جملة دعاء العابدين أرجى للإجابة وأبعد للردّ. (الصراط المستقيم): أي الطريق المستوي الذي لا اعوجاج فيه؛ لأنه حقّ؛ ولأنه ينتهي بصاحبه إلى المقصود من إرضاء الله والخلود في النعيم المقيم، وهو هنا دين الله الذي لا يقبل من العباد غيره، وشرعة نبيه محمد ﷺ. وقيل: القرآن. وقيل: الإسلام. وقيل: رسول الله ﷺ. والقول الأول أعم. وبسؤال الإنسان هذا، فإنه يلجأ إلى الله بعد استعانتة به على العبادة أن يهديه الصراط المستقيم؛ لأنه لا بدّ في العبادة من إخلاص، يدلّ عليه قوله تعالى: {إِيَّاكَ نَعْبُدُ}، ومن استعانة يتقوى بها على العبادة، يدلّ عليه قوله تعالى: {وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}، ومن اتباع للدين والشرعة؛ يدلّ عليه قوله تعالى: {أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ}. وقال: (الصراط)، ولم يقل: (الطريق)؛ تذكيراً بصراط الآخرة. واعلم أنّ هذه الألفاظ: (سبيل، وصراط، وطريق) تشترك جميعها في الدلالة على المسلك. إلا أنّ هناك ملامح فارقة تميّزها. ف(السبيل) يتميّز بالسهولة والوضوح، كما يتميّز بإضافته إلى كلمة (ابن). (والصراط) يتميّز

بالاستقامة والبعد عن الزيغ والضلال. و(الطريق) أعمّ هذه الألفاظ؛ لأنه يشمل ما كان محموداً أو مذموماً، سهلاً كان أو صعباً.

### {صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (٦)}

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: ثمّ أكّد سبحانه الإخبار بأنّ ذلك لن يكون إلاّ بإنعامه، منبّهاً بهذا التأكيد الذي أفاده الإبدال على عظمة هذا الطريق، فقال: {صراط الذين أنعمت عليهم}.

#### • تفسير الآية:

(صراط الذين أنعمت عليهم) هنا بدل من (الصراط) الأوّل، وهو بدل كلّ من كلّ، وفائدته: التوكيد والتنصيص على أنّ صراط المسلمين هو المشهود له بالاستقامة والاستواء. أو (صراط) الثانية عطف بيان لقوله تعالى: {الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ}، وفائدته الإيضاح والبيان؛ ليكون الإنسان على علم تامّ بحقيقة الصراط المستقيم. (الذين): اسم موصول. (أنعمت عليهم): أي بالهداية والطاعة، فهو إنعام ديني. وقال الله: (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) ولم يقل: صراط الأنبياء والمرسلين، أو صراط المؤمنين؛ لأن فيه تشويق لأن يكون الإنسان منهم. وقال الله: (أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ) ولم يقل: أَنْعَمَ عَلَيْهِمْ؛ تودّداً إلى الله، وتوسلاً بفعل من أفعاله. واختلف العلماء في المشار إليهم بأنّ الله أنعم عليهم: فقال ابن عباس وجمهور من المفسرين: إنه أراد صراط النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وانتزعوا ذلك من قوله تعالى: {وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا} [النساء: ٦٩]. وقال ابن عباس أيضاً: المنعم عليهم: هم المؤمنون. وقال الحسن بن أبي الحسن: المنعم عليهم: هم أصحاب محمد ﷺ.. وحكى مكّي وغيره عن فرقة من المفسرين أنّ المنعم عليهم: هم مؤمنو بني إسرائيل، بدليل قوله تعالى: {يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم..} [البقرة: ٤٠]. وقال قتادة: المنعم عليهم: الأنبياء خاصّة. واعلم أنّ لفظ (النعمة) تستعمل في القرآن الكريم، في الأعمّ الأغلب للدلالة على ما أنعم الله به على الخلق في الدنيا. بينما اختصّ لفظ (النعيم) بالدلالة على ما

أنعم الله به على عباده في الآخرة، ولعل السِّرَّ في هذه التفرقة يرجع إلى صيغة (فعل) الدالة على المبالغة، فالنعيم: نعمة كثيرة مضاعفة لا مثيل لها في الدنيا.

{غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

في الآيتين السابقتين سأل الصالحون ربهم الهداية الكاملة والثبات عليها، وسألوه في هذه الآية أن يدفع عنهم ما يناقضها من الغضب والضلال.

• تفسير الآية:

(غير المغضوب عليهم): أي غير صراط (المغضوب عليهم)، وهم اليهود؛ لأنهم علموا الحق ولم يعملوا به، فغضب الله عليهم، ومن ذلك معرفتهم بأوصاف نبينا فكذبوه، ويدخل مع اليهود من مائلهم ممن علم الحق ولم يعمل به.

(ولا الضالين): و(لا): قيل: هي زائدة. وقيل: هي تأكيد بمعنى (غير). ودخلت (لا) في قوله تعالى: (ولا الضالين)؛ لئلا يتوهم أنّ (الضالين) عطف على (الذين) في قوله: (صراط للذين)، فبدخولها امتنع أن يتوهم متوهم ذلك؛ إذ لا تقع (لا) إلا بعد نفي أو ما هو في معنى النفي. و(الضالون): هم النصارى قبل البعثة؛ لأنهم عملوا بلا علم فضلوا، ويدخل معهم من مائلهم ممن عمل بغير الحق جاهلاً به. قال تعالى في اليهود: {وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ} [آل عمران: ١١٢]، وقال فيهم أيضاً: {وَعَصَبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ} [الفتح: ٦]، وقال في النصارى: {قَدْ ضَلُّوا مِن قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ} [المائدة: ٧٧]. وفي الحديث: "سأل رجل رسول الله ﷺ . فقال: من المغضوب عليهم يا رسول الله؟ قال: اليهود. قال: فمن الضالون؟ قال: النصارى"<sup>١٦</sup>. وهذا القول هو قول الجمهور. وقال آخرون: (المغضوب عليهم): هم المشركون، و(الضالين): هم المنافقون. وقال آخرون: (المغضوب عليهم): هم أهل البدع، و(الضالين): هم الضالون عن سنن الهدى. والضلال في القرآن له أربعة معانٍ: الأول: الغواية التي

<sup>١٦</sup> - أخرجه أحمد، والبيهقي، وقال محققو المسند: إسناده صحيح، ورجاله ثقات.



هي ضد الهداية، قال تعالى: {يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا} [البقرة: ٢٦]، وقال تعالى: {وَوَجَدَكَ ضَالًّا فَهَدَى} [الضحى: ٧]. الثاني: الفناء والاضمحلال، قال تعالى: {وَقَالُوا أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَءِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ} [السجدة: ١٠]، وقال تعالى: {الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَاهُمْ} [محمد: ١]. الثالث: الجهل، قال تعالى: {قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى} [طه: ٥٢]، وقال تعالى: {قَالَ فَعَلَّثَهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الضَّالِّينَ} [الشعراء: ٢٠] أي من الجاهلين. الرابع: النسيان. قال تعالى: {أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى} [البقرة: ٢٨٢]، أي أن تنسى.

ولاحظ أنَّ الله لم يقل: (غير الذين غضبت عليهم ولا الذين أضللتهم)، وذلك ليكون الداعي متأدبا مع ربه، كما فعلت الجن، حيث نسبت إرادة الخير إلى الله، وجعلت إرادة الشر مبنيا لمن لم يسم فاعله، قال الله حكاية عنهم: {وَأَنَّا لَا نَدْرِي أَشَرُّ أُرِيدَ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا} [الجن: ١٠]. قال أبو حيان: من طُلب منه الهداية ونسب الأنعام إليه لا يناسب نسبة الغضب إليه؛ لأنه مقام تلطف وترقق وتذلل لطلب الإحسان، فلا يناسب مواجهته بوصف الانتقام؛ وليكون المغضوب توطئة لحتم السورة بالضالين؛ لعطف موصول على موصول مثله؛ لتوافق آخر الآي.

وسورة الفاتحة سبع آيات بالإجماع، ثلاث آيات ونصف منها اختصها الله لنفسه، وهي: {الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (١) الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (٢) مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٣) إِيَّاكَ نَعْبُدُ...}. وثلاث آيات ونصف منها جعلها لعباده، وهي: {...وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ (٤) اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ (٥) صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ (٦) غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ (٧)}. قال عليه الصلاة والسلام: قال الله: "قسمت الصلاة بيني وبين عبدي نصفين ولعبدني ما سأل، فإذا قال العبد: الحمد لله رب العالمين. قال الله: حمدني عبدي، وإذا قال: الرحمن الرحيم. قال الله: أثني علي عبدي، وإذا قال: مالك يوم الدين. قال: مجدي عبدي، وإذا قال: إياك نعبد وإياك نستعين. قال: هذا بيني وبين عبدي ولعبدني ما سأل، وإذا قال: اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين. قال: هذا لعبدي، ولعبدني ما سأل"<sup>١٧</sup>.

<sup>١٧</sup> - أخرجه مسلم.

● ملحوظة:

(أَمِينَ) اسم فعل، وهي ليست آية، وإنما جاءت بها السنّة، كما في قول النبيّ - عليه الصلاة والسلام -:  
"إِذَا أَمَّنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا، فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ تَأْمِينَهُ تَأْمِينَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ"<sup>١٨</sup>.

ومعنى (أَمِينَ): أي اللهم استجب لنا؛ لأنه سبقها دعاء. وقال ابن عباس: معناها: كذلك يكون. والله أعلم.

\_\_\_\_\_ تمّ تفسير سورة الفاتحة والله الحمد \_\_\_\_\_

---

<sup>١٨</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

## . تفسير سورة البقرة:

{آلَم (١)}: هذه من الحروف المقطعة؛ لأنها تقرأ حرفاً حرفاً (ألف، لام، ميم). وعدد السور التي بدأت بالحروف المقطعة تسع وعشرون (٢٩) سورة. ولا تأتي الحروف المقطعة إلا في بداية السور. ويأتي بعدها ذكر الكتاب، أو التنزيل، أو الآيات، أو الذكر، أو القرآن، إلا بعض السور القليلة لم يذكر فيها القرآن، لكن ذكر ما كان من خصائصه، وهي سور (مريم، والروم، والعنكبوت)، قال تعالى في سورة مريم: {كَهَيْعَصَ (١) ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِياً (٢)}، وليس في هذا الموضع ذكر للقرآن، ولكن جاء في السورة خاصية من خصائص القرآن، وهي ذكر قصص من كان قبلنا، وقال تعالى في سورة الروم: {آلَم (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (٢)}، فهذا الموضع أيضاً ليس فيه ذكر للقرآن، ولكن في السورة ذكر شيء من خصائص القرآن، وهو الإخبار عن المستقبل، قال تعالى: {آلَم (١) غُلِبَتِ الرُّومُ (٢) فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ (٣) فِي بَضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ (٤)}، وقال تعالى في سورة العنكبوت: {آلَم (١) أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ (٢) وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ (٣)}، وليس فيها أيضاً ذكر القرآن، ولكن فيها شيء من القصص الذي هو أحد خصائص القرآن.

## • معنى الحروف المقطعة:

قال بعض العلماء: هي حروف فليس لها معنى. وقال آخرون: بل لها معنى لا نعلمه، فهي سر الله في القرآن، وهي من المتشابه، الذي انفرد الله بعلمه، ولا يجوز أن يتكلم فيه، ولكن نؤمن بها ونقرأها كما جاءت. وقال آخرون: بل يسوغ أن نتكلم في الحروف المقطعة ونلتمس الفوائد التي تحتها والمعاني التي تتخرج عليها، واختلفوا في ذلك على أقوال: الأول: روي عن ابن عباس وعلي: أنّ الحروف المقطعة في القرآن هي اسم الله الأعظم، إلا إنّنا لا نعرف تأليفه منها. الثاني: نقل السيوطي عن ابن عباس: أنّها حروف مقطعة، كلّ حرف منها مأخوذ من اسم من أسماء الله، ففي قوله في (ألم) قال: معناها (أنا الله أعلم)، وفي قوله: (ألمص): (أنا الله أفصل)، وفي قوله: (ألر) قال معناها: (أنا الله أرى)، (ألمص): (ألف من الله والميم من الرحمن والصاد من الصمد. و (ق): حرف من اسمه قادر، (ن): إنه مفتاح اسمه نور وناصر. الثالث: قال الشعبي: فواتح السور من أسماء الله. الرابع: قال ابن عباس، وعكرمة: الحروف المقطعة قسم أقسم الله بها؛ لشرفها وفضلها وهي من أسمائه. الخامس: قال قتادة، ومجاهد، وابن جريج:

هي اسم من أسماء القرآن. السادس: قال زيد بن أسلم: قال أبي: إنما هي أسماء للسور. السابع: قال مجاهد: هي فواتح يفتح الله بها القرآن. الثامن: قال ابن عباس، وسعيد بن جبير: هي حروف مقطعة من أسماء وأفعال، كل حرف من ذلك جاء لمعنى غير معنى الحرف الآخر. التاسع: قال مجاهد: هي حروف هجاء موضوع. العاشر: قال الربيع بن أنس: هي حروف يشتمل كل حرف منها على معان شتى مختلفة. الحادي عشر: قال أبو بكر الصديق: لكل كتاب سرّ، وسرّ القرآن فواتحه. الثاني عشر: قيل: هي من الرمز الذي تستعمله العرب في كلامها، يقول الرجل للرجل: هل (تا) يريد هل (تأتي).

#### • المراد من ذكر الحروف المقطّعة:

اختلف العلماء في المراد من ذكر الحروف المقطّعة على قولين: الأوّل: قال بعض العلماء: الله أعلم بمراده منها. الثاني: قال آخرون: المراد منها: الإشارة إلى بيان إعجاز القرآن العظيم، وأنّ هذا القرآن لم يأت بكلمات، أو بحروف خارجة عن نطاق البشر، وإنما هو من الحروف التي لا تعدو ما يتكلّم به البشر، ومع ذلك فقد أعجزهم، وقد اختار هذا القول شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم، والحافظ الذهبي، وجمع كثير من أهل العلم.

{ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (٢)}

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان معنى (الم) هذا كتاب من جنس حروفكم التي قد فقمتم في التكلّم بها سائر الخلق فما عجزتم عن الإتيان بسورة من مثله إلا لأنه كلام الله أنتج ذلك كماله، فأشير إليه بأداة البعد ولام الكمال في قوله: (ذلك الكتاب)؛ لعلو مقدار بجلالة آثاره، وبعد رتبته عن نيل المطرودين.

#### • تفسير الآية:

(ذلك الكتاب لا ريب فيه): (ذا) اسم إشارة، و(اللام) للتأكيد في بعد الإشارة. وإنما صحّت الإشارة بذلك هنا إلى ما ليس ببعيد؛ لتعظيم المشار إليه، ذهاباً إلى بُعد درجته، وعلوّ مرتبته، ومنزلته في الهداية والشرف. و(الكاف) للخطاب. أي هذا الكتاب، وإنما قال: (ذلك) تعظيماً للقرآن، وبياناً لعلو منزلته.

قال الطبري: حسن وضع (ذلك) في مكان (هذا)؛ لأنه أشير به إلى الخبر عما تضمنه قوله: {الْم} من المعاني. وقد يحتمل قوله جل ذكره: {ذَلِكَ الْكِتَابُ}: أن يكون معنيًا به السور التي نزلت قبل سورة البقرة. وقال عامة المفسرين: تأويل قول الله: {ذَلِكَ الْكِتَابُ}: أي هذا الكتاب. وقال بعض العلماء: {ذَلِكَ الْكِتَابُ}: يعني به التوراة والإنجيل، وإذا وجه تأويل ذلك إلى هذا الوجه فلا مؤنة فيه على متأوله كذلك؛ لأن (ذلك) يكون حينئذٍ إخباراً عن غائب. انتهى كلامه. وقيل: هذا مضمّر فيه، ومعناه: هذا ذلك الكتاب الذي وعدتك يا محمد أن أنزله عليك على لسان الذين من قبلك. (الكتاب): مصدر، وهو بمعنى المكتوب كما يقال للمخلوق: خلق، فهو مكتوب عند الله في اللوح المحفوظ، ومكتوب في صحف الملائكة، ومكتوب في الصحف التي بين أيدي الناس في عهد النبي ﷺ.. والمراد به هنا: القرآن. وسمي كتاباً؛ لأنه جمع بعضه إلى بعض. وهذا قول ابن عباس، والحسن، وقتادة، ومجاهد، والضحاك، ومقاتل. وقال عكرمة مولى ابن عباس: المراد به هنا: التوراة والإنجيل. قال ابن كثير: من قال: إنّ المراد ب(ذلك الكتاب) الإشارة إلى التوراة والإنجيل، فقد أبعد النجعة، وأغرق في النزع، وتكلّف ما لا علم له به. انتهى كلامه. وقال سعيد بن جبير: المراد به الكتاب الذي كتب على الخلائق بالسعادة والشقاوة والأجل والرزق لا ريب فيه، أي لا مبدّل له. وقال الفراء: إنّ الله قد كان وعد نبيّه . عليه الصلاة والسلام . أن ينزل عليه كتاباً لا يحويه الماء، فأشار إلى ذلك الوعد، قال ﷺ: "إنّ الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عريهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب، وقال: إنما بعثتك لأبتليك وأبتلي بك، وأنزلت عليك كتاباً لا يغسله الماء تقرؤه نائماً ويقظان"<sup>١٩</sup>. وقال ابن كيسان: الإشارة إلى ما قد نزل من القرآن بمكة. وقال الكسائي: (ذلك): إشارة إلى القرآن الذي في السماء لم ينزل بعد. وقيل: إنّ الله لما أنزل على نبيّه بمكة: {إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا} [المزمل:٥] لم يزل رسول الله مستشرفاً لإنجاز هذا الوعد من ربّه، فلمّا أنزل عليه بالمدينة: {الْم ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ} كان فيه معنى هذا القرآن الذي أنزلته عليك بالمدينة، ذلك الكتاب الذي وعدتك أن أوحيه إليك بمكة. وقيل: الإشارة إلى حروف المعجم في قول من قال: «الم» الحروف التي تحدّثكم بالنظم منها. والقرآن: هو كلام الله، تكلم به حقيقة بحرف وصوت، وأسمعه جبريل . عليه السلام . مفترقا، فوعاه، ثم نزل به على نبيّنا . عليه الصلاة والسلام . منجّما طيلة نبوّته. (لا ريب فيه): (لا) هنا نافية للجنس تفيد العموم في أقصى غايته، يعني تدلّ على العموم المطلق، فتشمل القليل، والكثير، فإذا القرآن ليس فيه ريب لا قليل، ولا كثير. وقيل: إنّ (لا) هنا بمعنى النهي. قال أهل

<sup>١٩</sup> - أخرجه مسلم.

المعاني: ظاهره نفي وباطنه نهي، أي لا ترتابوا فيه. والذي أوجب أن يفسروا النفي بمعنى النهي: أنه قد حصل فيه ريب من الكفار، والمنافقين، قال تعالى عنهم: {فَهُمْ فِي رَيْبِهِمْ يَتَرَدَّدُونَ} [التوبة: ٤٥]، فلا يستقيم النفي حينئذ، وتكون هذه القرينة الواقعية من ارتياب بعض الناس في القرآن قرينةً موجبةً لصرف النفي إلى النهي. قال العنيمين: والقول الأول هو الصحيح؛ لأن الله يتحدث هنا عن القرآن من حيث هو قرآن، لا باعتبار من يُتلى عليهم. ويكون المعنى: أن القرآن في علو الشأن، وسطوع البرهان، بحيث ليس فيه مظنة أن يُرتاب في حقيقته، وكونه وحياً منزلاً من عند الله لا أساطير، ولا إملاءات، ولا اختلاق، فالعرب مع بلوغهم في الفصاحة ما بلغوا، عجزوا عن معارضة أقصر سورة منه، وذلك يشهد بأنه بلغت هذه الحجة في الظهور إلى حيث لا يجوز للعقل أن يرتاب فيه، لا أنه لا يرتاب فيه أحد أصلاً. وقيل: المعنى: أي لا ريب أنه هدى للمتقين. و(الريب): هو الشك، قال ابن أبي حاتم: لا أعلم في هذا خلافاً. انتهى كلامه. فالريب هو الشك، ولكن ليس مطلق الشك، بل الشك المصحوب بقلق؛ لقوة الداعي الموجب للشك، أو لأن النفس لا تطمئن لهذا الشك، فهي قلقة منه، بخلاف مطلق الشك؛ ولهذا من فسّر الريب بالشك فهذا تفسير تقريبي؛ لأن بينهما فرقاً. قال ابن عاشور: لما كان الشك يلزمه اضطراب النفس وقلقها غلب عليه الريب، فصار حقيقة عرفية يقال: رابه الشيء إذا شككته، أي يجعل ما أوجب الشك في حاله فهو متعّد. انتهى كلامه. وليس في اللغة مترادفتان متماثلتان من كل وجه. وقيل: الريب: أي التهمة. وقيل: الريب: أي الحاجة. (فيه): قال مكّي بن أبي طالب: (فيه): الهاء تعود على (الكتاب). وقيل على (ذلك). وقيل: على (آل) على أن تكون (آل) اسماً من أسماء القرآن. وقيل: هي راجعة على (هَدَى) مقدّمة عليه، يراد به التقديم، أي ذلك الكتاب هدى لا ريب فيه، أي في الهدى. ورجوعها على (الكتاب) أبينها. انتهى كلامه. وقال البقاعي: ولم يقدّم الظرف؛ لأنه كان يفيد الاختصاص فيفهم أنّ غيره من الكتب محلّ الريب. واعلم أنّ: (ريب، وشك، ومريّة) تشترك جميعها في ملمح عامّ مشترك وهو: انتفاء العلم، وتفتقر كلّ منها بملمح دلالي مميّز: ف(الريب) يتميّز بالخوف والكراهة، ويستعمل بمعنى آخر وهو الحدث أو النائبة، وأمّا (الشك) فهو أعمّ هذه الألفاظ، وهو استواء الطرفين أو الاحتمالين دون ترجيح لأحدهما، أمّا (المريّة) فتتميّز بملمح الجدال والعناد.

قال ابن كثير: من القرّاء من يقف على قوله تعالى: {لَا رَيْبَ}، ويبتدئ بقوله تعالى: {فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ}، والوقف على قوله تعالى: {لَا رَيْبَ فِيهِ} أولى؛ لأنه يصير قوله تعالى: {هُدًى} صفة للقرآن، وذلك أبلغ من كونه فيه هدى.

(هدى للمتقين): قال ابن مسعود وجمع من الصحابة: أي نور للمتقين. وقال سعيد بن جبير: أي تبيان للمتقين. وقال الشعبي: أي هدى من الضلالة. والهداية نوعان يوصف القرآن بهما جميعاً: الأولى: هداية دلالة، وإرشاد، وتوضيح، وبيان، وهذه يستطيعها الخلق، كقوله تعالى: {وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ} [الرعد: ٧]، وكقوله تعالى: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} [فصلت: ١٧]، وكقوله تعالى لنبيه . ﷺ: {وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ} [الشورى: ٥٢]. الثانية: هداية توفيق وإيمان، وهذه لا يقدر عليها إلا الله، كقوله تعالى: {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [البقرة: ٢٧٢]، وكقوله تعالى: {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} [القصص: ٥٦]. (للمتقين): قال ابن مسعود: هم المؤمنون. وقال ابن عباس: هم الذين يحذرون من الله عقوبته في ترك ما يعرفون من الهدى، ويرجون رحمته بالتصديق بما جاء به. وقال أيضاً: هم المؤمنون الذين يتقون الشرك بي، ويعملون بطاعتي. وقال الحسن البصري: هم الذين اتقوا ما حرم عليهم، وأدوا ما افترض عليهم. وقال قتادة: هم من وصفهم الله بقوله: {الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ} [البقرة: ٣]. وقال الكلبي: هم الذين يجتنبون كبائر الإثم. وقال أبو يزيد السطامي: المتقي: هو من إذا قال، قال الله، ومن إذا عمل، عمل لله. وقال أبو سليمان الداراني: المتقون: هم الذين نزع الله عن قلوبهم حُب الشهوات. وقيل: المتقي: هو الذي اتقى الشرك وبرأ من النفاق. قال ابن عطية: وهذا فاسد؛ لأنه قد يكون كذلك وهو فاسق. وخصَّ الله المتقين بهداية القرآن وإن كان هدى للخلق أجمعين؛ تشريفاً لهم؛ لأنهم آمنوا وصدّقوا بما فيه؛ ولأنهم المقتبسون من أنواره المتنفعون بآثاره، وإن كانت هدايته شاملة لكل ناظر من مؤمن وكافر؛ ولذلك أطلقت في قوله تعالى: {شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ} [البقرة: ١٨٥]. وحذف المعمول؛ لإرادة العموم، وأنه هدى لجميع مصالح الدارين. و(التقوى): هي اتخاذ وقاية من عذاب الله بفعل أوامره، واجتناب نواهيه. قال علي بن أبي طالب: التقوى: هي الخوف من الجليل، والعمل بالتنزيل، والرضى بالقليل، والاستعداد ليوم الرّحيل. وسأل عمر بن الخطاب أبا بن كعب عن التقوى؛ فقال: هل أخذت طريقاً ذا شوك؟ قال: نعم. قال: فما عملت فيه؟ قال: تشمّرت وحذرت. قال: فذاك التقوى. وقال طلق بن حبيب: التقوى: أن تعمل بطاعة الله، على نور من الله، ترجو ثواب الله، وأن تترك معصية الله، على نور من الله، تخشى عقاب الله. وقال عمر بن عبد العزيز: التقوى: ترك ما حرّم الله، وأداء ما افترض الله، فما رزق بعد ذلك فهو خير إلى خير. وقيل: المتقي: هو من سلك سبيل المصطفى، ونبذ الدنيا وراء القفا، وكلّف نفسه الإخلاص والوفاء، واجتنب الحرام

والجفاء. والتقوى فيها جماع الخير كله، وهي خير ما يستفيدة الإنسان، وهي وصية الله للأوليين والآخرين، قال تعالى: {وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ} [النساء: ١٣١]، وهي خير لباس، قال تعالى: {وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ} [الأعراف: ٢٦]، وهي خير زاد، قال تعالى: {وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى} [البقرة: ١٩٧].

فإن قيل: المتقي مهتد، فما فائدة اختصاص الهداية به هنا؟ فالجواب من وجهين. الأول: أنه أراد المتقين والكافرين، فاكتفى بذكر أحد الفريقين، كقوله تعالى: {وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَائِلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ} [النحل: ٨١] أي والبرد. الثاني: أنه خصَّ المتقين؛ لانتفاعهم به، كقوله: {إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنْ يَشَاءُهَا} [النازعات: ٤٥]، وكان منذرًا لمن يخشى ولمن لا يخشى.

والمتقون هم الصنف الأول الذي تحدّث عنه هذه السورة الكريمة، وقد تحدّثت السورة عن المؤمنين، وعن الكافرين الخالص، وعن المنافقين، وعن أهل الكتاب.

ولاحظ أنّ الله قال هنا: (هدى للمتقين)، وقال في سورة لقمان: (هدى ورحمة للمحسنين)؛ لأن مرتبة الإحسان أعلى من مرتبة التقوى، فكان القرآن للمتقين هدى، وللمحسنين هُدى ورحمة.

فإن قيل: ما الجمع بين قوله تعالى: {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ} [البقرة: ٣]، وقوله تعالى: {شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ} [البقرة: ١٨٥]؟ فالجواب: خصَّ الله المتقين هنا؛ لأنهم أكثر انتفاعا بالقرآن من غيرهم، أو يقال: أراد بقوله: (هدى للمتقين): المتقين والكافرين، فاكتفى بذكر أحدهما عن الآخر، كقوله تعالى: {وَجَعَلْ لَكُمْ سَرَائِلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ} [النحل: ٨١] أراد الحرَّ والبرد، أو يقال: إنّ الهدى نوعان: عامّ، وخاصّ، أمّا العامّ: فهو الشامل لجميع الناس، وهو هداية العلم، والإرشاد، ومثاله: قوله تعالى عن القرآن: {هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ}، وقوله تعالى عن ثمود: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} [فصلت: ١٧]. وأمّا الخاصّ: فهو هداية التوفيق: أي أن يوفق الله المرء للعمل بما علم، ومثاله: قوله تعالى: {هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ}، وقوله تعالى: {قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ} [فصلت: ٤٤]، وهذا اختيار العثيمين.



{الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (٣)}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: لما كان القرآن هو أصفى الكلام وأعلاه وأحسنه، احتاج إلى محلّ صاف و خالص وهو قلوب المتقين؛ ولهذا قال: (هدى للمتقين)، ثم ذكر الدليل على تحقّقه وهو أنهم (يؤمنون بالغيب...)، فإن هذه الأعمال ناتجة عن تفاعل القلب بهداية القرآن مع تقوى الإنسان.

وقال البقاعي: ثم وصفهم الله بمجامع الأعمال تعريفا لهم.

وقال ابن عاشور: يتعيّن أن يكون كلاماً متصلاً بقوله: (للمتقين) على أنه صفة؛ لإزّاد صفتهم الإجمالية بتفصيل يعرف به المراد، ويكون مع ذلك مبدأ استطراد؛ لتصنيف أصناف الناس بحسب اختلاف أحوالهم في تلقي الكتاب المنوّ به...

• تفسير الآية:

(الذين يؤمنون بالغيب) في موضع رفع أو نصب على المدح، أي هم الذين يؤمنون، أو أعني الذين يؤمنون. أو هو مبتدأ وخبره (أولئك على هدى). أو جرّ على أنه صفة للمتقين مقيّدة له إن فسّر التقوى بترك ما لا ينبغي مترتبة عليه ترتيب التحلية على التخلية، أو موضحة إن فسّر التقوى بما يعمّ فعل الحسنات وترك السيئات؛ لاشتماله على ما هو أصل الأعمال وأساس الحسنات من الإيمان والصلاة والصدقة. (يؤمنون): أتى بالفعل المضارع الدالّ على استمرار إيمانهم. قال أكثر أهل العلم: (يؤمنون): أي يصدّقون. وقال الربيع بن أنس: أي يخشون؛ لقوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُم بِالْغَيْبِ} [الملك: ١٢]. (بالغيب): وفي المراد بالغيب هاهنا ستة أقوال: الأول: الوحي، قاله ابن عباس، وابن جريج. الثاني: القرآن، قاله أبو رزين العقيلي، وزر بن حبيش. الثالث: الله عزّ وجلّ، قاله عطاء، وسعيد ابن جبير. الرابع: هو ما غاب عن العباد من أمر الجنة والنار، ونحو ذلك ممّا ذكر في القرآن. رواه السدي عن أشياخه، وإليه ذهب أبو العالية، وقتادة. الخامس: أنه قدر الله، قاله الزهري. السادس: أنه الإيمان بالرسول في حقّ من لم يره. قال ابن عطية: وهذه الأقوال لا تتعارض، بل يقع الغيب على جميعها. والإيمان: هو اعتقاد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالجوارح والأركان. والإيمان يزيد بالطاعات، وينقص

بالمعاصي، قال تعالى: {وَإِذَا ثَلِثْتَ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا} [الأنفال: ٢]، وقال تعالى: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ} [محمد: ١٧].

(ويقيمون الصلاة): أتى بالفعل المضارع؛ للدلالة على استمرار إقامتهم للصلاة ومحافظتهم عليها. وفي معنى إقامتها ثلاثة أقوال: الأول: تمام فعلها على الوجه المأمور به، روي هذا عن ابن عباس، ومجاهد. الثاني: المحافظة على مواقيتها ووضوئها وركوعها وسجودها، قاله قتادة، ومقاتل. الثالث: إدامة فعلها وعدم تركها أو ترك شيء منها، والعرب تقول في الشيء الراتب: قائم، وفلان يقيم أرزاق الجند، قاله ابن كيسان. وللصلاة إقامة واجبة: وهي أدائها مستوفية الشروط والأركان والواجبات. ولها إقامة مستحبة: وهي أدائها مستوفية سننها. (الصلاة): قال مقاتل: أراد بها هاهنا: الصلوات الخمس. وقيل: الصلاة هنا تشمل الفريضة، والنافلة.

(ومما رزقناهم ينفقون): أتى بـ(من) الدالة على التبعية؛ لمنع المكلف عن الإسراف المنهي عنه؛ ولينبههم أنه لم يرد منهم إلا جزء يسيرا من أموالهم، غير ضار لهم ولا مثقل، بل ينتفعون هم بإنفاقه، وينتفع به إخوانهم. ويحتمل أن تكون (من) للبيان، فيراد به الإنفاق من جميع المعاون التي آتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة. (رزقناهم): أي أعطيناهم. وبالجمع يعظم الله نفسه. وتقديم المفعول؛ للاهتمام به؛ وللمحافظة على رؤوس الآي. وفي قوله تعالى: (رزقناهم) إشارة إلى أن هذه الأموال التي بين أيديكم، ليست حاصلة بقوتكم وملكتكم، وإنما هي رزق الله الذي خولكم، وأنعم به عليكم، فكما أنعم عليكم وفضلكم على كثير من عباده، فاشكروه بإخراج بعض ما أنعم به عليكم، وواسوا إخوانكم المعدمين. (ينفقون): أتى بالفعل المضارع؛ للدلالة على استمرار إنفاقهم في سبيل الله. ولاحظ أنه لم يذكر المنفق عليهم، لكثرة أسبابه وتنوع أهله؛ ولأن النفقة من حيث هي، قرينة إلى الله. وفي المراد بهذه النفقة أربعة أقوال: الأول: أنها النفقة على الأهل والعيال، قاله ابن مسعود، وحذيفة. الثاني: أنها الزكاة المفروضة، قاله ابن عباس، وقتادة. الثالث: أنها الصدقات النوافل، قاله مجاهد والضحاك. الرابع: أنها النفقة التي كانت واجبة قبل وجوب الزكاة، ذكره بعض المفسرين، وقالوا: إنه كان فرض على الرجل أن يمسك ممتا في يده مقدار كفايته يومه وليلته، ويفرق باقيه على الفقراء. قال ابن الجوزي: فعلى قول هؤلاء، الآية منسوخة بآية الزكاة، وغير هذا القول أثبت. واعلم أن تخصيص هذه الحاصل الثلاث بالذكر؛ لإظهار شرفها وفضلها. واعلم أيضا أن الإيمان بالغيب هو حظ القلب، وإقام الصلاة حظ البدن، والإنفاق حظ المال.

والحكمة في الجمع بين الإيمان بالغيب وهو عقد القلب، وبين الصلاة وهي فعل البدن، وبين الصدقة وهو تكليف يتعلّق بالمال: أنه ليس في التكليف قسم رابع، إذ ما عدا هذه الأقسام فهو ممتزج بين اثنين منهما، كالحجّ والصوم ونحوهما. واعلم أنّ الله يجمع كثيراً بين الصلاة والزكاة في القرآن؛ لأن الصلاة متضمّنة للإخلاص للمعبود، والزكاة والنفقة متضمّنة للإحسان على عبده، فعنوان سعادة العبد إخلاصه للمعبود، وسعيه في نفع العبد.

{وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ (٤):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما وصف الله المؤمنين بالإيمان جملة أشار إلى شيء من تفصيله فقال: (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك..).

• تفسير الآية:

(والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك): الواو: حرف عطف. (الذين): اسم موصول. (يؤمنون): أي يصدقون. وأتى بالفعل المضارع الدالّ على استمرار إيمانهم. (بما أنزل إليك): أي بالذي أنزل إليك يا محمد، وهو القرآن والسنة. وإنما عبّر بالماضي مع أنه لم ينزل إذ ذاك إلا البعض لا الكل؛ تعليلاً للموجود على ما لم يوجد، أو تنبيهاً على تحقّق الوقوع كأنّه بمنزلة النازل قبل نزوله، ونظيره قوله تعالى: {إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى} [الأحقاف: ٣٠]، فإنّ الجنّ لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كلّهُ مُنَزَّلًا حينئذ. وعدّي الإنزال ب(إلى)؛ لتضمينه معنى الوصف، فالمُنَزَّل إليه غاية للنزول. (وما أنزل من قبلك): أي وبالذي أنزل من قبلك، وهو التوراة والإنجيل وجميع الكتب السماوية التي أنزلت قبل القرآن. وبدأ بالقرآن مع أنه آخرها زمناً؛ لأنه مهيمن على الكتب السابقة ناسخ لها، قال الله مخاطباً نبيّه مُحمّداً: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ} [المائدة: ٤٨].

(وبالآخرة هم يوقنون): قال البقاعي: لما كان الإيمان بالبعث من الدين بمكان عظيم جداً بيّنه بالتقديم؛ إظهاراً لمزيد الاهتمام. وقال الشوكاني: في تقديم الظرف مع بناء الفعل على الضمير المذكور إشعار

بالحصر، وأنّ ما عدا هذا الأمر الذي هو أساس الإيمان ورأسه ليس بمستأهل للإيقان به، والقطع بوقوعه، ومراعاة لفواصل الآيات. وقال ابن عاشور: وإنما خصّ هذا الوصف بالذكر عند الثناء عليهم من بين بقيّة أوصافهم؛ لأنه ملاك التقوى والخشية. وقيل: لأن الإيمان به من أعظم البواعث على فعل الطاعات، واجتناب المحرّمات، ومحاسبة النفس. قال العثيمين: يقرن الله بين الإيمان به وباليوم الآخر؛ لأن الإيمان باليوم الآخر هو الباعث على العمل الصالح. (الآخرة): صفة لموصوف محذوف، تقديره الدار، والتي هي دار الجزاء، ومحلّ التجلّي، وكشف الغطاء، ونتيجة الأمر. قال تعالى: {وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ} [العنكبوت: ٦٤]. وإنما وصفت بـ(الآخرة)؛ لمصيرها آخرة لأولى كانت قبلها وهي الدنيا؛ ولتأخرها عن الخلق، كما سمّيت الدنيا لدنوّها من الخلق؛ ولأنه لا دار بعدها، فهي آخر دار تُسكّن. (هم يوقنون): (هم): ضمير فصل يفيد التوكيد والحصر. (يوقنون): أتى بالفعل المضارع الدالّ على استمرار يقينهم. والإيقان: هو العلم بالشيء عن نظر واستدلال. وقيل: هو صفاء العلم وسلامته من شوائب الريب والشبه ونحوها. وقيل: هو ما حصلت به الثقة، وثلج به الصدر، وهو أبلغ علم مكتسب. وقيل: هو العلم الذي لا يحتمل النقيض. وقيل: هو العلم الذي لا يمكن أن يدخله شكّ بوجه. قال الراغب: اليقين من صفة العلم فوق المعرفة والدراية وأخواتها، يقال: علم يقين، ولا يقال: معرفة يقين، وهو سكون النفس مع ثبات الحكم. انتهى كلامه. والمعنى: يؤمنون بالبعث بعد الموت، وما يتبعه ممّا يكون يوم القيامة من الثواب، والعقاب، وغيرهما إيماناً لا يتطرّق إليه شكّ ولا شبهة. واليقين هو أعلى درجات العلم. وهو على ثلاثة درجات: أدناها: علم اليقين، وأوسطها: عين اليقين، وأعلىها: حقّ اليقين. مثاله: مسلم يعلم بالتواتر أنّ قبلة المسلمين هي الكعبة لكنّه لم يرها، فهذا علم اليقين، فإذا رآها كان علمه بها عين القين، فإذا دخلها كان علمه بها حقّ اليقين. ونصّ الله على الإيقان بالآخرة مع دخوله في الإيمان بالغيب؛ لأهمّيّته؛ لأن الإيمان بها يحمل على فعل المأمور، وترك المحذور. والوصف بهذه الأوصاف إشارة إلى أمتّات الأعمال القلبيّة والبدنيّة والماليّة. وفي وصف المؤمنين بالإيمان بما أنزل إلى نبيّنا ﷺ. وإلى من قبله من التقرّيع والتبكيّات لمن سواهم.

واعلم أنّ الاستخدام القرآنيّ (للمعرفة، والعلم، اليقين) يُظهر اشتراكها في معنى: الإدراك. والملح المميّز للمعرفة هو أنّها أعمّ هذه الألفاظ، فهي مجرّد إدراك الشيء، ويسبقها جهل. بينما الملح المميّز للعلم هو: حضور الدليل، ولا يسبقه جهل؛ لذلك يُقال: الله عالم، ولا يقال: الله عارف. والملح المميّز لليقين هو: القطعيّة وثبوت الحكم وانتفاء الشكّ.

واعلم أيضا: أنّ مراتب العلم أربعة: (وهم): وهو الطرف الضعيف المرجوح. و(شكّ): وهو استواء الطرفين، فيبقى الإنسان متردداً بين الأمرين، واقفاً بينهما حائراً، لم يترجح عنده أحد الأمرين. و(ظنّ): وهو تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر، وهو الطرف الراجح. و(يقين): وهو إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكاً جازماً.

{أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٥):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما أخبر الله عن أفعال المتقين الظاهرة والباطنة أخبر بثمرتها، فقال: (أولئك على هدى...).

• تفسير الآية:

(أولئك على هدى من ربهم): لما أخبر الله عن أفعال المتقين الظاهرة والباطنة أخبر بشيء من ثمراتها فقال: (أولئك): أي المشار إليه ما تقدّم ممّن اتّصفوا بالصفات الخمس. وأشار إليهم بصيغة البعد؛ لعلّو مرتبتهم. (على هدى): (على) للاستعلاء، وتفيد علوّهم على هذا الهدى، واستقرارهم عليه، وتمسّكهم به، وسيرهم عليه، كأنهم يسرون على طريق واضح بيّن، فليس عندهم شكّ، تجدهم يُقبلون على الأعمال الصالحة وكأنّ سراجاً أمامهم يهتدون به، تجدهم مثلاً ينظرون في أسرار شريعة الله وحكمها، فيعلمون منها ما يخفى على كثير من الناس، وتجدهم أيضاً عندما ينظرون إلى القضاء والقدر كأنما يشاهدون الأمر في مصلحتهم حتى وإن أصيبوا بما يضرّهم، يرون أنّ ذلك من مصلحتهم؛ لأن الله قد أنار لهم الطريق، شبّهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه، فهم متمكّنون غاية التمكن من الهدى؛ لأنهم عليه. و(هدى): أي علم، ونور، وبصيرة، ورشد، وتوفيق، وسداد، واستقامة على الحق. ونكّر (هدى) هنا؛ إشارة إلى عظمتها، فلا يعرف حقيقته ومقداره إلا الله. (من ربهم): (من): لابتداء الغاية، أي منحوه من عنده، وأتوه من قبّله، أو للتبويض على حذف مضاف، أي على هدى من هدى ربهم، ومعنى كون ذلك منه سبحانه: أنه هو الموفق لهم والمفيض عليهم من بحار لطفه وكرمه. وأسندته إليه؛ لعظمتها، أي هدى كائن من عنده تعالى، وهو شامل لجميع أنواع هدايته، وفنون توفيقه، وهذا يقتضي

تعظيم المتّصفين به. و(رّهم): أي خالقهم ومالكهم والمدبّر لأموالهم. والربوبية هنا خاصّة متضمّنة للتربية الخاصّة التي فيها سعادة الدنيا والآخرة. وإنما ذكر الربّ هنا مع أنّ الهدى لا يكون إلا منه سبحانه؛ تأكيداً لذلك بإسناده إليه جلّ شأنه، وفيه مناسبة واضحة: إذ حيث كان ربّهم ناسب أن يهيئ لهم أسباب السعادتين، ويمنّ عليهم بمصلحة الدارين، فجعلهم في الدنيا على هدى، وجعلهم في الآخرة من المفلحين، فهم على هدى في الحال، وهم المفلحون في المال.

(وأولئك هم المفلحون): أعيد اسم الإشارة؛ تأكيداً لما يفيد اسم الإشارة الأول من علو المرتبة، والعناية التامة بهم كأنهم حضروا بين يدي المتكلّم، وفيه تنبيه على أنهم كما ثبتت لهم الأثرة بالهدى، فهي ثابتة لهم بالفلاح، فجعلت كلّ واحدة من الأثرتين في تمييزهم بالثابة التي لو انفردت كفت مميّزة على حاليها. (هم): هذا ضمير فصل يفصل الخبر عن الصفة، ويؤكد النسبة، ويفيد اختصاص المسند بالمسند إليه. (المفلحون): أي فائزون دنيا وأخرى، الفلاح: هو الفوز بالمطلوب، والنجاة من المرهوب، فهي كلمة جامعة لانتفاء جميع الشرور، وحصول جميع الخيرات، قال تعالى: ﴿فَمَنْ زُحِرَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ﴾ [آل عمران: ١٨٥]. وبتعبير آخر: الفلاح: هو الفوز والظفر بكلّ مراد، ونوال البقاء الدائم في الخير. وبتعبير ثالث: الفلاح: هو الظفر بالبغيّة، وإدراك الأمل. قال ابن عباس: (المفلحون): أي الذين أدركوا ما طلبوا، ونجوا من شرّ ما منه هربوا. وقيل: أي الفائزون السعداء. وقيل: أي الباقون في النعيم المقيم؛ لأنّ الفلاح يكون بمعنى البقاء، يقال: أفلح بما شئت، أي أبق بما شئت. وقيل: أي المقطوع لهم بالخير؛ لأنّ أصل الفلاح: القطع والشقّ، ومنه سمّي الزراع فلاحاً؛ لأنه يشقّ الأرض. وتعريف المفلحين؛ للدلالة على أنّ المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم المفلحون في الآخرة، أو إشارة إلى ما يعرفه كلّ أحد من حقيقة المفلحين وخصائصهم. واعلم أنّ الله لما وصف المتقين بالقيام بما يلزمهم علماً وعملاً، بيّن نتيجة ذلك، وهو الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير شوب على وجه الإجلال والإعظام؛ لأنّ ذلك هو الثواب المطلوب للعبادات. قال ابن القيم: إنّ الله إذا ذكر الفلاح في القرآن علّقه بفعل المفلح. واعلم أيضاً أنّ هناك فرقاً بين (الفلاح، والنجاح)، فالنجاح يقتصر أمره على الظفر بالحاجة، فهو إذن دنيوي، وفي جانب واحد. أمّا الفلاح فيجمع بين الدنيا والآخرة، فهو ثمرة لنجاحات متعدّدة، وفيه جنيّ لثمار النجاح، وفيه إدراك كلّ مأمول، وفيه معنى السعة، ومعنى التيسير، ومعنى البقاء، والخير. وقد ينجح الإنسان ولا يكون مفلحاً؛ لأنّ النجاح مجرد الظفر بالحاجة، أمّا الفلاح فيتضمّن كل الملامح الدلالية المذكورة، ومن هنا جاء في القرآن للتعبير عن هذه المعاني المذكورة، جمعها الله لعباده المؤمنين

المتقين. قال الزمخشري: انظر كيف كرّر الله التنبيه على اختصاص المتقين بنيل ما لا يناله أحد على طرق شتى، وهي ذكر اسم الإشارة (أولئك) وتكريره، وتعريف (المفلحين)، وتوسيط ضمير الفصل (هم) بينهم وبين (أولئك)؛ ليبصّر مراتبهم، ويرغبك في طلب ما طلبوا، وينشطك لتقديم ما قدّموا. واختلف المفسرون بالمعنى هؤلاء على ثلاثة أقوال: القول الأول: أنّ الموصوفين أولاً هم الموصوفون ثانياً، وهم: كلّ مؤمن من العرب ومن أهل الكتاب وغيرهم، قاله مجاهد، وأبو العالية، والربيع بن أنس، وقتادة. القول الثاني: هما واحد، وهم: مؤمنو أهل الكتاب خاصّة، وعلى هذين القولين تكون الواو عاطفة صفات على صفات لا عطف ذات على ذات، كما قال تعالى: {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (٣) وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَى (٤)} [الأعلى]، قالوا: والفائدة من ذلك: أنّ هذا يقتضي تقرير الوصف الأول، كأنه قال: اتّصف بهذا وزيادة، فعطف الصفات بعضها على بعض، والموصوف واحد. القول الثالث: أنّ الموصوفين أولاً بقوله تعالى: (هدى للمتقين \* الذين يؤمنون بالغيب...) هم: مؤمنو العرب، والموصوفون ثانياً بقوله تعالى: (والذين يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك...) هم: مؤمنو أهل الكتاب، نقله السيّد في تفسيره عن ابن عباس وابن مسعود وأناسٍ من الصحابة. ويستشهد لهذا القول بقوله تعالى: {وَإِنَّ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَمَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ} [آل عمران: ١٩٩].

{إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ (٦)}:

#### • سبب نزول الآية:

عن ابن عباس: قوله: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنْذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} قال: كان رسول الله ﷺ يحرص على أن يؤمن جميع الناس، ويتابعوه على الهدى، فأخبره الله أنه لا يؤمن إلا من سبق له من الله السعادة في الذكر الأول، ولا يضل إلا من سبق الله الشقاء في الذكر الأول.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البيضاوي: لما ذكر الله خاصّة عباده، وخلاصة أوليائه بصفاتهم التي أهلّتهم للهدى والفلاح، عقبهم بأضدادهم العتاة المردة، الذين لا ينفع فيهم الهدى ولا تغني عنهم الآيات والنذر.

وقال القاسمي: لما بين تعالى نعوت المؤمنين قَبْلُ، شرح أحوال مقابلتهم وهم الكفرة المردة بأنهم تناهوا في الغواية والضلال إلى حيث لا يجديهم الإنذار والتذكير.

وقال العثيمين: ذكر الله هنا أهل الشر والضلال بعد ذكره أهل الخير والهدى، وهكذا هي عادة القرآن، يذكر صنفا ثم يذكر ضده، وهذا هو أحد معاني كلمة (مثنائي) في قوله تعالى: {اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثْنًا} [الزمر: ٢٣].

#### • تفسير الآية:

(إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا): كلام مستأنف سيق لشرح أحوال الكفرة الغواة المردة العتاة المظهرين لكفرهم، إثر بيان أحوال أضدادهم المتصفين بنعوت الكمال الفائزين بمباغيتهم في الحال والمآل. وهؤلاء هو الصنف الثاني الذي تحدثت عنه السورة، وهم الكفار الخُلص. قال البيضاوي: لم يعطف قصتهم على قصة المؤمنين؛ لتباينهما في الغرض، فإن الأولى سيقّت لذكر الكتاب وبيان شأنه، والأخرى مسوقة لشرح تمردهم، وانهماكهم في الضلال. وقال ابن عاشور: وإنما ترك العطف وقطعت هاته الجملة عن التي قبلها؛ لأن بينهما كمال الانقطاع؛ إذ الجمل السابقة لذكر الهدى والمهتدين، وهذه لذكر الضالّين، فبينهما الانقطاع؛ لأجل التضاد. و(إِنَّ): حرف تأكيد. و(الذين): تعريف الاسم الموصول هنا يجوز أن يكون للعهد وأن يراد بهم ناس بأعيانهم، ويجوز أن يكون للجنس متناولاً كلّ من صمّم على كفره تصميمًا لا يرعوي بعده. قال ابن عباس، وابن السائب، والكلبي: نزلت هذه الآية في رؤساء اليهود. وقال أبو العالية، والربيع بن أنس: نزلت فيمن قتل يوم بدر من قادة الأحزاب. وقال الضحاك: نزلت في أبي جهل وخمسة من أهل بيته. وقال مقاتل: نزلت في مشركي العرب، كأبي جهل، وأبي طالب، وأبي لهب، وغيرهم ممن لم يسلم. وقيل: هي عامّة في كلّ كافر تقدّم له في علم الله أنه لا يؤمن. (كفروا): أي كفروا بما يجب الإيمان به. والكفر في اللغة: الستر والتغطية. قال السمعاني: ويسمّى الكافر كافراً؛ لأنه يستر نعم الله بكفره ويصير في غطاء من دلائل الإسلام وبراهينه. والكفر اصطلاحاً: هو نقيض الإيمان، سواء كان بالقلب، أو اللسان، أو الأعمال فعلاً وتركاً. وأسباب الكفر: التكذيب، والجحود، والاستكبار، والإعراض، والشكّ، والنفاق. قال البغوي: الكفر على أربعة أنحاء: الأوّل: كفر إنكار: وهو أن لا يعرف الله أصلاً ولا يعترف به. الثاني: كفر جحود: وهو أن يعرف الله بقلبه، ولا يقرّ بلسانه، ككفر إبليس، وكفر اليهود. قال الله: {فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ} [البقرة: ٨٩]. الثالث: كفر نفاق: وهو أن يقرّ



باللسان ولا يعتقد بالقلب. الرابع: كفر العناد: وهو أن يعرف الله بقلبه، ويعترف بلسانه، ولا يدين به، ككفر أبي طالب حيث قال:

وَلَقَدْ عَلِمْتُ بِأَنَّ دِينَ مُحَمَّدٍ

مِنْ خَيْرِ أَدْيَانِ الْبَرِيَّةِ دِينَا

لَوْلَا الْمَلَامَةُ أَوْ حِذَارُ مَسِيَّةٍ

لَوَجَدْتَنِي سَمَحاً بِذَلِكَ مُبِيناً

وجميع هذه الأنواع سواء في أنّ من لقي الله بواحد منها لا يغفر له.

(سواء عليهم): هنا قال: (سواء عليهم) بدون واو العطف؛ لأنها خبر (إنّ)، وفي سورة (يس) قال: (وسواء عليهم) بواو العطف؛ لأنها جملة مستقلة معطوفة على الجُمْل التي قبلها. (سواء): أي مستو ومتعادل عند الكفار الإنذار من عدمه، فلن يغيّر فيهم شيئاً؛ لإصرارهم على باطلهم، قال الله حكاية عنهم: {قَالُوا سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَضْتَ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ} [الشعراء: ١٣٦]. وعبر (على) لا (ب) (عند) لتمكّن الاستواء عندهم.

(أأندرتهم أم لم تنذرهم): ظهر به الكلام ظهور الاستفهام وهو خبر؛ لأنه وقع موقع (أي)، كما تقول: (لا بُدّ لي أن أقمّت أم قعدت)، وأنت مخبر لا مستفهم. والإنذار: هو الإعلام المقرون بالتخويف للاحتراز عنه، وتناذر بنو فلان هذا الأمر: إذا خوّف بعضهم بعضاً. وإنما ذكر الإنذار هنا دون البشارة؛ لأن تأثير الإنذار في الفعل والترك أقوى من تأثير البشارة؛ لأن اشتغال الإنسان بدفع الضرر أشدّ من اشتغاله بجلب المنفعة، وهذا الموضع موضع المبالغة وكان ذكر الإنذار أولى.

(لا يؤمنون): هذا محطّ الفائدة في نفي التساوي، أي إنهم أندرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون، فهذه الجملة مفسّرة لمعنى الجملة التي قبلها، ومؤكّدة لها؛ لأنه حيث كان الإنذار وعدمه سواء، فلا يتوقّع منهم الإيمان؛ ولذلك فصلت. وفي هذه الجملة: إخبار بعدم إيمانهم ألبتة، وذلك؛ لأن حرف (لا) إذا دخل على الفعل المضارع أفاد: أنّ الفعل لا يقع في المستقبل حتى تقوم قرينة تقصر النفي في المستقبل على وقت محدّد. وهذا فيه تسلية من الله لرسوله مُحمّد، لا اعتذاراً للكفار، ولا تغيّساً له. عليه الصلاة والسلام.. وهذه الآية وردت بلفظ العموم، والمراد بها الخصوص؛ لأنها آذنت بأنّ الكافر حين إنذاره لا يؤمن، وقد آمن كثير من الكفار عند إنذارهم. قال البغوي: هذه الآية في أقوام حقّت عليهم كلمة الشقاوة في سابق علم الله. انتهى كلامه. وأجاب بعض العلماء: بأن المعنى: لا يؤمنون ما دام الطبع على قلوبهم وأسماعهم والغشاوة

على أبصارهم، فإن أزال الله عنهم ذلك بفضلهم آمنوا. والحكمة في الإنذار مع العلم بالإصرار: ليكون الإرسال عامًا؛ وليثاب نبيّنًا . ﷺ ؛ ولإقامة الحجّة عليهم، فقد أرسل الله موسى . عليه السلام . إلى فرعون ليدعوه إلى الإسلام، وقد علم الله أنه لن يؤمن، ولكن لإقامة الحجّة عليه.

قال العثيمين: إنّ الإنسان إذا كان لا يشعر بالخوف عند الموعظة ولا بالإقبال على الله، فإنّ فيه شبهاً من الكفار الذين لا يتّعظون بالمواعظ، ولا يؤمنون عند الدعوة إلى الله.

---

{خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (٧)}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البغوي: الآية السابقة في أقوام حُتَّت عليهم كلمة الشقاوة في سابق علم الله، وهذه الآية ذكرت سبب تركهم الإيمان، قال تعالى: {خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ}.

وقال الرازي: لما بيّن الله في الآية الأولى أنهم لا يؤمنون أخبر في هذه الآية بالسبب الذي لأجله لم يؤمنوا، وهو الختم.

وقال البقاعي: لما كان من أعجب العجب كون شيء واحد يكون هدى لناس دون ناس، علّل ذلك بقوله: (ختم الله على قلوبهم). وقال أيضا: وفي تعقيب ذكر المؤمنين بذكر المختوم على مداركهم المختوم بمهالكهم تعظيم للنعمة على من استجاب له، إذ قال: (اهدنا) فهداه، وإعلام بأنّ الهدى ليس إلا بيده؛ ليلجّلوا في الطلب، ويبرؤوا من ادّعاء حول أو قوّة.

• تفسير الآية:

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم): استئناف معلّل لما سبق من الحكم، أو بيان وتأكيد له، فبيّن الله في هذه الآية المانع للكفار من الإيمان، حتى لا يتعجّب أحد من حالهم، فقال: (ختم الله). والختم: هو الطبع. وحقيقة الختم: الاستيثاق من الشيء كيلا يدخله ما هو خارج منه، ولا يخرج عنه ما هو داخل فيه، وليس المراد بالختم عليها صيانة ما في قلوبهم، بل إحداث حالة تجعلها بسبب كفرهم وعنادهم وتماديهم في الغي من بعد ما تبين لهم الحق، وانهماكهم في التقليد، وإعراضهم عن منهاج النظر الصحيح،

بحيث لا يؤثر فيها الإنذار، ولا ينقذ فيها الحق أصلاً، فهؤلاء الكفار قلوبهم محتوم عليها لا يخرج منها ما فيها من الكفر؛ لإصرارهم عليه، ولا يدخلها ما ليس فيها من الإيمان؛ لأنها ترفضه ولا تقبله. وعن الأعمش قال: أرانا مجاهد بيده فقال: كانوا يرون أنّ القلب في مثل هذا . يعني الكفّ .، فإذا أذنب العبد ذنباً ضمّ منه وقال بإصبعه الخنصر هكذا، فإذا أذنب ضمّ وقال بإصبع أخرى، فإذا أذنب ضمّ وقال بإصبع أخرى هكذا حتى ضمّ أصابعه كلّها، قال: ثم يطبع عليه بطابع، قال مجاهد: وكانوا يرون أنّ ذلك الرين. وقال أيضاً: نبئت أنّ الذنوب على القلب تحفّ به من نواحيه حتى تلتقي عليه، فالتقاؤها عليه الطبع، والطبع الختم. وقال أيضاً: الران أيسر من الطبع، والطبع أيسر من الاقفال، والاقفال أشد ذلك كلّ. انتهى كلامه. وقال ابن كثير: الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلقتها، وإذا أغلقتها أتاها حينئذ الختم من قبل الله والطبع، فلا يكون للإيمان إليها مسلك، ولا للكفر عنها مخلص، فذلك هو الختم والطبع الذي ذكره الله. انتهى كلامه. وإسناد الختم إلى الله باعتبار الخلق، والذم والتشنيع الذي تشير إليه الآية باعتبار كون ذلك مسبباً عما كسبه الكفار من المعاصي، فالختم على القلب له سبب من الإنسان نفسه لا مجرد ابتلاء وامتحان من الله، قال تعالى: {فِيمَا نَقُضُهُمْ مِّيثَاقَهُمْ لَعْنَاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً} [المائدة: ١٣]، وقال تعالى: {فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ} [الصف: ٥]. والختم والطبع متقاربان دلاليّاً؛ حيث يشتركان في معنى: التغطية وعدم نفوذ الهداية والإيمان، ويختلفان عند ورود مادة "خ ت م" بصيغ أخرى غير صيغة الفعل، فعندئذ تعود هذه المادة إلى الأصل اللغوي وهو النهاية، وهي مستعملة في سياقات دالة على المدح، أمّا المادة "ط ب ع" فقد جاءت في جميع المواضع القرآنية دالة على الذمّ، ولعل هذا دليل على أنّ الطبع أقوى من الختم، وأنّ الختم قد يكون بخير أو بشرّ، بينما لا يكون الطبع إلا بشرّ. (على قلوبهم): أي ختماً مستعليّاً على قلوبهم، فلا تقبل الحقّ والهدى؛ لأن الله أغلقها على ما فيها من باطل، فالختم على الشيء يمنع الدخول إليه والخروج منه. والقلب مستكنّ في الفؤاد، وهو بيت النفس، ومسكن العقل، فهو محلّ القوّة العاقلة من الفؤاد. وسمّي قلباً؛ لتقلبه، أو لأنه خالص البدن. وإنما خصّه بالختم؛ لأنه محلّ الفهم. قال أبو السعود: إسناد إحداث تلك الحالة في قلوبهم إلى الله؛ لاستناد جميع الحوادث عندنا من حيث الخلق إليه سبحانه، وورود الآية الكريمة ناعية عليهم سوء صنيعهم، ووخامة عاقبتهم؛ لكون أفعالهم من حيث الكسب مستندة إليهم، فإن خلقها منه سبحانه ليس بطريق الجبر، بل بطريق الترتيب على ما اقترفوه من القبائح كما يعرب عنه قوله تعالى: {بَلْ طَبَعَ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ} [النساء: ١٥٥] ونحو ذلك، وكقوله تعالى: {فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ} [الصف: ٥].

(وعلى): أعاد جلّ شأنه الجار؛ تأكيداً للمعنى؛ ولتكون أدلّ على شدّة الختم في الموضوعين. (سمّهم): وُجِدَ السمع؛ لأنه مصدر يقع على القليل والكثير. وقيل: وُجِدَ؛ لأنه يؤدّي عن الجمع. وقيل: التقدير: وعلى مواضع سمّهم، ثم حذف المضاف. والمعنى: لا يسمعون سمع قبول وانقياد وانتفاع. قال الحرالي: وشركه في الختم مع القلب؛ لأن أحداً لا يسمع إلا ما عقل، أي وختم على سمّهم. وقلوب العباد أوعية لما أُودعت من العلوم، وظروفٌ لما جُعل فيها من المعارف بالأمر، فمعنى الختم عليها وعلى الأسماع التي بها تُدرَك المسموعات، ومن قبلها يوصل إلى معرفة حقائق الأنباء عن الميّتات: نظير معنى الختم على سائر الأوعية والظروف، وهذا كلّ بسبب عنادهم واستكبارهم وتكذيبهم. وقيل: إنّ معنى قوله تعالى: (ختم الله على قلوبهم وعلى سمّهم): إخبار من الله عن تكبرهم وإعراضهم عن الاستماع لِمَا دُعُوا إليه من الحقّ، كما يقال: "إنّ فلاناً لأصمّ عن هذا الكلام"، إذا امتنع من سماعه ورفع نفسه عن تفهّمه تكبراً. قال الطبري: الحقّ في ذلك عندي: ما صحّ بنظيره الخبر عن رسول الله: "إنّ المؤمن إذا أذنب ذنباً كان نكتة سوداء في قلبه، فإن تاب ونزع واستغفر صقل قلبه، فإن زاد زادت حتى يغلف قلبه، فذلك الران الذي قال الله فيه: {كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ} [المطففين: ١٤]"، فأخبر عليه الصلاة والسلام أنّ الذنوب إذا تتابعت على القلوب أغلفتها، وإذا أغلفتها أتاها حينئذ الختم والطبع من الله، فلا يكون للإيمان إليها مسلك، ولا للكفر منها مخلص، فذلك هو الطبع والختم الذي ذكره الله.

(وعلى أبصارهم غشاوة): الواو للاستئناف، فالجملة مستقلة عمّا قبلها، فهي مبتدأ، وخبر مقدّم، ويحتمل أن تكون الواو عاطفة، لكن عطف جملة على جملة. و(أبصارهم): جمع بصر. والبصر: هو نور العين، وهو ما يبصر به الرائي، كما أنّ البصيرة نور القلب، وهي ما به يستبصر ويتأمل. (غشاوة): نكرة، وتنكيرها للتفخيم والتهويل، أي غطاء يحول بينها وبين النظر إلى الحقّ، ولو نظرت لم تنتفع. والختم غير موصوفة به العيون في شيء من كتاب الله، ولا في خبر عن رسول الله ﷺ، ولا موجود في لغة أحد من العرب، وقد قال الله في سورة أخرى: {وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً} [الجاثية: ٢٣]، فلم يدخل البصر في معنى الختم. ولما كان إدراك البصر لا يكون عادة إلا بالمحاذاة والمقابلة جعل المانع ما يمنع منها وهو الغشاوة؛ لأنها في الغالب كذلك كغاشية السرج.

<sup>٢٠</sup> - رواه الترمذي وصححه، والنسائي في اليوم والليلة، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، وصححه الألباني.

وفي الآية جملتان خبريتان: الأولى فعلية دالة على التجدد، والثانية اسمية دالة على الثبوت حتى كأن الغشاوة جليّة فيهم. وكان تقديم الفعلية أولى؛ لأن فيها أنّ ذلك قد وقع وفرغ منه.

واعلم أنّ المراد بالختم والغشاوة هنا: هما المعنويان لا الحسيان، أي لما كانت قلوبهم غير واعية لما وصل إليهما، والأسماع غير مؤدّية لما يطرقها من الآيات البيّنات إلى العقل على وجه مفهوم، والأبصار غير مهيّدة للنظر في مخلوقات الله وعجائب مصنوعاته جعلت بمنزلة الأشياء المختوم عليها ختماً حسياً، والمستوثق منها استيثاقاً حقيقياً، فلا مطمع في هدايتهم.

وقدّم الله الختم على القلوب هنا؛ لأن الآية تقرير لعدم الإيمان، فناسب تقديم القلوب؛ لأنها محلّ الإيمان والسمع، والأبصار طرق وآلات له. وهذا بخلاف قوله تعالى: {وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ} [الجاثية: ٢٣]، فإنه مسوق لعدم المبالاة بالمواعظ؛ ولذا جاءت الفاصلة: {أَفَلَا تَذَكَّرُونَ} [الجاثية: ٢٣]، فكان المناسب هناك تقديم السمع. ولعلّ سبب تقديم السمع على البصر: مشاركته للقلب في التصرف في الجهات الستّ مثله دون البصر، أو لأنّ جنايتهم من حيث السمع الذي به يتلقّى الأحكام الشرعية، وبه يتحقّق الإنذار أعظم منها من حيث البصر الذي به يشاهد الأحوال الدالة على التوحيد، فبهاذا أحقّ بالتقديم، وأنسب بالمقام. قال ابن عاشور: في تقديم السمع على البصر في مواقعه من القرآن: دليل على أنه أفضل فائدة لصاحبه من البصر، فإن التقديم مؤذن بأهمية المقدّم؛ لأن السمع آلة لتلقي المعارف التي بها كمال العقل، وهو وسيلة بلوغ دعوة الأنبياء إلى أفهام الأمم على وجه أكمل من بلوغها بواسطة البصر لو فقد السمع.

ووحّد الله السمع مع جمع القلوب والأبصار؛ لأن السمع مصدر، والمصدر لا يثنى ولا يجمع؛ لأنه اسم جنس يقع على القليل والكثير فلا يحتاج فيه إلى التثنية والجمع، وأمّا القلب والبصر فهما اسمان لا يجريان مجرى المصادر في مثل هذا المعنى؛ ولأنّ مدركات السمع نوع واحد، ومدركات القلب والبصر مختلفة، فالمسموع واحد وهو الصوت، وبينما المعقولات والمبصرات متعدّدة.

وخصّ الله القلب والسمع والبصر بالذكر؛ لأن القلب هو محلّ الوعي؛ ولأن طرق العلم والهدى إمّا بالسمع وإمّا بالبصر، بالسمع فيما يقال، وبالبصر فيما يشاهد، وهكذا آيات الله تكون مقروءة مسموعة، وتكون بيّنة مشهودة.

(ولهم عذاب عظيم): بعدما وصف الله الكافرين بما تقدّم، أخبر بمآلهم، وبعدهما ذكر العقاب العاجل للكافرين وهو الختم، ذكر العقاب الآجل وهو العذاب. (ولهم): اللام للاستحقاق. وهذا وعيد وبيان لما يستحقّه الكفار. قال أبو حيّان: لما كان قد أعدّ لهم العذاب صيّر كأنه ملك لهم لازم. (عذاب): نكرة، والتنكير فيه للنوعيّة، أي لهم في الآخرة نوع من العذاب غير متعارف في عذاب الدنيا. و(العذاب): هو الألم المستمر الذي لا إجهاز فيه، وماء عذب إذا استمرّ في الحلق سائغاً. قال الخليل: العذاب: هو ما يمنع الإنسان عن مراده، ومنه الماء العذب؛ لأنه يمنع العطش. وقيل: العذاب: هو كلّ ما يعي الإنسان ويشقّ عليه. وقيل: هو الإجماع الشديد. والمعنى: أي لهؤلاء الكفّار الذين بقوا على كفرهم عذاب النار المستمرّ بلا انقطاع. وقال بعض العلماء: عذابهم في الدنيا القتل والأسر، وعذابهم في الآخرة نار تُلطّى. واعلم أنّ لفظي (العذاب، والعقاب) بينهما تقارب دلاليّ؛ حيث يشتركان في معنى النكال والمجازاة، لكن يتميّز العقاب: بأنّه قد يكون شديداً وقد يكون يسيراً، وأنّه يُنبئ عن الاستحقاق؛ لأنه لا يكون إلا عقِب الذنوب، بينما يتميّز العذاب بملحين هما: الشدّة، وكونه عامّاً فيمن يستحقّه ومن لا يستحقّه. (عظيم): عظّمه الله؛ لأنه لا يوجد أشدّ منه. ووصف العذاب بذلك؛ لتأكيد ما يفيدته التنكير من التفخيم والتهويل والمبالغة في ذلك. و(العظيم): هو الآخذ في الجهات كلّها. قال الواحدي: ومعنى وصف العذاب بالعِظَم: هو المواصلة بين أجزاء الآلام بحيث لا تتخلّلها فرجة، أو إحداث ألم في كلّ جزء، أو يخلق ألماً أشدّ من ألم. والفرق بين (العظيم) و(الكبير): أنّ العظيم يقابل الحقيق، والكبير يقابل الصغير؛ فكأنّ العظيم فوق الكبير، كما أنّ الحقيق دون الصغير.

---

{وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ (٨):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

**قال مجاهد:** أربع آيات من أول سورة البقرة في نعت المؤمنين، وآيتان في ذكر الكافرين، وثلاث عشرة آية في المنافقين، نعى عليهم فيها مكرهم وخبثهم وسفاههم، واستجھلهم، واستهزأ بهم، وتهكّم بفعلهم، وسجل بطغيانهم وعمهم، ودعاهم صمّاً بكماً عمياً، وضرب لهم الأمثال الشنيعة.

**وقال الرازي:** اعلم أنّ المفسرين أجمعوا على أنّ ذلك في وصف المنافقين قالوا: وصف الله الأصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين، فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين صحّت سرائرهم وسلمت ضمائرهم، ثم أتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الإقامة على الجحود والعناد، ثم وصف حال من يقول بلسانه إنه مؤمن وضميره يخالف ذلك.

**وقال ابن كثير:** لما تقدّم وصف المؤمنين في بداية السورة بأربع آيات، ثم عرّف الله حال الكافرين بآيتين، شرع سبحانه في بيان حال المنافقين الذين يُظهرون الإيمان ويُطنون الكفر، ولما كان أمرهم يشتهه على كثيرٍ من الناس أطب في ذكرهم بصفاتٍ متعدّدة، كلٌّ منها نفاق.

**وقال البقاعي:** لما افتتح الله السورة بالذين واطأت قلوبهم ألسنتهم في الإيمان، وثنى بالمجاهرين من الكافرين الذين طابق إعلانهم إسرارهم في الكفران، اتبعه ذكر المساترين الذين خالفت ألسنتهم قلوبهم في الإذعان، وهذا هو الصنف الثالث الذي تحدّث عنه السورة، وهم المنافقون بالإجماع، وهم قسمان: جهّال من مشركي العرب، وعلماء من كفّار بني إسرائيل.

#### ● تفسير الآية:

(ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر): هذه الآية تشير إلى طائفة من الكفار، وهم المنافقون الذين كان بعضهم من أهل يثرب، وبعضهم من اليهود الذين أظهروا الإسلام، وبقيتهم من الأعراب المجاورين لهم. وقصّة المنافقين عن آخرها معطوفة على قصّة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة. (ومن): الواو عاطفة. (ومن): للتبعيض، أي وبعض الناس. ولم يصفهم الله بوصف، لا بإيمان، ولا بكفر؛ لأنهم كما وصفهم الله في سورة النساء: {مُذَبِّحِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ} [النساء: ١٤٣]. وقال عليه الصلاة والسلام: "مثل المنافق كمثل الشاة العائرة بين الغنمين تعير إلى هذه مرة وإلى هذه مرة"<sup>٢١</sup>. (الناس): والتعبير بالناس؛ للإيدان بكثرتهم، كما ينبىء عنه التبعيض. والتعريف في الناس للجنس؛ لأن ما علمت من استعماله في كلامهم يؤيد إرادة الجنس، ويجوز أن يكون التعريف للعهد والمعهود هم الناس المتقدّم ذكرهم في قوله: {إن الذين كفروا} أو الناس الذين يعهدهم النبي - صلى الله عليه وسلم - والمسلمون في هذا الشأن. و(الناس): فيها وجهان: الأول: أن يكون جمعًا لا واحد له من لفظه، وإنما واحداهم (إنسان، وأنسي)، وواحداهم (إنسانة، وأنسيّة)، الثاني: أن يكون أصله (أناس)،

<sup>٢١</sup> - أخرجه مسلم.

لكن لكثرة الاستعمال حذفت الهمزة تخفيفاً. وسمّوا أناساً من الأنس؛ لأن بعضهم يأنس بعضاً ويركن إليه. وسمّوا أناساً أيضاً؛ لظهورهم وأنهم يؤنسون، أي يُبصرون، كما سمّي الجنّ جنّاً لاجتماعهم، أي اختبائهم. قال تعالى: {أَنسٍ مِّن جَانِبِ الطُّورِ نَارًا} [القصص: ٢٩]. وسمّوا أناساً أيضاً من النسيان، قال تعالى: {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا} [طه: ١١٥]، وقال رسولنا ﷺ: "نَسِيَ آدَمُ فَنَسِيَتْ ذُرِّيَّتُهُ"<sup>٢٢</sup>. (من يقول): (من): موصوفة، كأنه قيل: ومن الناس ناس يقولون كذا، هذا إن جعلنا اللام للجنس. وإن جعلناها للعهد فموصولة، على أن يكون مناط الإفادة والمقصود بالأصالة: اتّصافهم بما في حيز الصلّة أو الصفة، وما يتعلّق به من الصفات جميعاً، لا كوئهم ذوات أولئك المذكورين. (يقول): أي يقول بلسانه، بدليل قوله تعالى: (وما هم بمؤمنين): أي بقلوبهم. وفي التعبير بـ(يقول) في مثل هذا المقام: إيماء إلى أنّ ذلك قول غير مطابق للواقع؛ لأن الخبر المحكي عن الغير إذا لم يتعلّق الغرض بذكر نصّه وحكى بلفظ (يقول)، أوماً ذلك إلى أنه غير مطابق لاعتقاده، أو أن المتكلم يكذّبه في ذلك، ففيه تمهيد لقوله تعالى: (وما هم بمؤمنين). وتوحيد الضمير في (يقول) باعتبار لفظة (مَن)، وجمعه في قوله: (آمنّا بالله وبالיום الآخر) وما بعده باعتبار معناها، وحسن ذلك؛ لأن الواحد قبل الجمع في الرتبة. (آمنّا بالله): أي صدّقنا به. والإيمان بالله يتضمّن الإيمان بوجوده، وبألوهيّته، وبربوبيّته، وبأسمائه وصفاته. قال البيضاوي: في تكرار الباء (بالله، وبالיום) دعوى المنافقين كلّ واحد من الإيمانين على صفة الصّحّة والاستحكام. (وبالיום الآخر): لما كان المنافقون متّهمين أكّدوا بإعادة الجار فقالوا: (وبالיום الآخر). قال الكرمانى: كرّر حرف الجرّ (الباء) مع العطف، وهذا لا يكون إلا للتأكيد، وهذه الآية حكاية كلام المنافقين، وهم أكّدوا كلامهم؛ نفياً للريبة، وإبعاداً للتهمة، فنفى الله الإيمان بأوكّد الألفاظ، فقال: (وما هم بمؤمنين). و(اليوم الآخر): يجوز أن يراد به: الوقت المحدود من النشور إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار. وسمّي آخر؛ لأنه آخر الأوقات المحدودة، وما بعد فلا حدّ له، أو لأنه آخر يوم ليس بعد ليلة، والأيام إنما تتميّز بالليالي، فإذا لم يكن بعده ليل لم يكن بعده يوم على الحقيقة. ويجوز أن يراد باليوم الآخر: الوقت الذي لا حدّ له، وهو الأبد الدائم الذي لا ينقطع، وسمّي آخر؛ لأنه لا دار بعده. وحصّ المنافقون الإيمان بالله، وبالיום الآخر: زعما منهم أنهم اختاروا الإيمان من جانبيه، واكتفوه من قطريه، وأحاطوا بأوله وآخره. أو هم الذين اقتصروا في قولهم على هذا القول؛ لأنهم لغلّوهم في الكفر لا يستطيعون أن يذكروا الإيمان بالنبي ﷺ؛ استثقلاً لهذا الاعتراف، فيقتصرون على

<sup>٢٢</sup> - أخرجه الترمذي (٣٠٧٦)، والبخاري (٨٨٩٢)، وابن منده في (الرد على الجهمية) (ص ٢٣) واللفظ له.



ذكر الله واليوم الآخر؛ إيهاماً للاكتفاء ظاهراً، ومحافظة على كفرهم باطناً؛ لأن أكثرهم وقادتهم من اليهود. واعلم أنّ (الأنام، والبشر، والناس) ألفاظ متقاربة دلاليّاً؛ لاشتراكها في معنى المخلوق الحيّ، واختصّ كلّ منها بلمح دلاليّ مميّز، ف(الأنام): يشمل الإنس والجنّ. و(البشر): يختصّ بالإنسان، ولكن باعتبار ظهوره، ولذلك استعمل في سياقات دالّة على القدرة والإعجاز في تخليق بشر ظاهر الهيئة من الماء أو الطين. و(الناس): عامّ لبني آدم لا باعتبار ظهوره.

(وما هم بمؤمنين): هذا ردّ لما ادّعوه، ونفيّ لما انتحلوه. وقد نفى عنهم الإيمان بالكلية في جميع الأزمنة كما تفيد الجملة الإسميّة، ففيه من التوكيد والمبالغة ما ليس في غيره. (ما) نافية، أي وما هم مؤمنين بقلوبهم. وهذا هو النفاق الاعتقاديّ، وهو النفاق الأكبر الذي يخرج صاحبه من الإسلام إلى الكفر، ويحبط عمله، ويخلّده في النار. وهناك نفاق عمليّ، وهو النفاق الأصغر، كالكذب، والخيانة، والغدر، ونحوها، قال عليه الصلاة والسلام: "أربع من كنّ فيه كان منافقاً، ومن كانت خصلة منهنّ فيه كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدّعها: من إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا خاصم فجر، وإذا عاهد غدر"<sup>٢٣</sup>. وهذا النوع من النفاق معصية، إلاّ إنه لا يخرج صاحبه من الإسلام، ولا يحبط عمله، ولا يخلّده في النار. قال ابن جريج: المنافق يخالف قوله فعله، وسرّه علانيته، ومدخله مخبره، ومشهده مغيبه. انتهى كلامه. وجاء نفي الإيمان هنا مطلقاً وقد يراد به التقييد؛ لدلالة المذكور أولاً عليه، أو يراد به الإطلاق، أي أنهم ليسوا من الإيمان في شيء قط، لا من الإيمان بالله واليوم الآخر، ولا من الإيمان بغير ذلك. قال الرازي: كيف طابق قوله: {وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} قولهم: {آمَنَّا بِاللَّهِ} والأوّل في ذكر شأن الفعل لا الفاعل، والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل؟ والجواب: أنّ من قال: فلان ناظر في المسألة الفلانيّة، فلو قلت إنه لم يناظر في تلك المسألة كنت قد كذّبتّه، أمّا لو قلت: إنه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه، يعني أنه ليس من هذا الجنس، فكيف يظنّ به ذلك؟ فكذا ههنا لما قالوا: (آمنا بالله)، فلو قال الله: (ما آمنوا) كان ذلك تكديماً لهم، أمّا لما قال: {وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ} كان ذلك مبالغة في تكذيبهم، ونظيره قوله: {يُرِيدُونَ أَن يُخْرِجُوكَ مِنَ النَّارِ وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنْهَا} [المائدة: ٣٧] هو أبلغ من قولهم: (وما يخرجون منها). (هم): قال الرازي: جمع هنا وأفرد في (يقول)؛ تنبيهاً على عموم الكفر لهم كالأولين، وقلة من يسمح منهم بهذا القول؛ إشارة إلى غلظتهم وشدة عثاوتهم في الكفر. انتهى كلامه. (بمؤمنين): دخلت ال(باء) مؤكّدة للنفي؛ لأنه يستدلّ به السامع على الجحد إذا غفل عن أوّل

<sup>٢٣</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

الكلام؛ لأنك إذا قلت: (ما زيد أخوك) فلم يسمع السامع (ما) ظنّ أنك موجب، فإذا قلت: (ما زيد بأخيك) علم أنك تنفي وإن لم يسمع (ما). قال الطبري: في قوله تعالى: (وما هم بمؤمنين) تكذيب من الله للمنافقين فيما أخبروا عن اعتقادهم من الإيمان والإقرار بالبعث، وإعلام منه تعالى نبيه ﷺ. أنّ الذي يُبدونه له بأفواههم خلاف ما في ضمائر قلوبهم، وضدّ ما في عزائم نفوسهم. وقال ابن كثير: لما كان أمر المنافقين يشتبه على كثير من الناس، أطنب القرآن في ذكرهم بصفات متعدّدة. وقال أيضاً: تبه الله على صفات المنافقين؛ لئلا يغترّ بظاهر أمرهم المؤمنون، فيقع بذلك فساد عريض من عدم الاحتراز منهم ومن اعتقاد إيمانهم، وهم كفار في نفس الأمر. وقال الرازي: في ذكر قصّتهم وتقبيح أحوالهم تنبيه على وجوب الإخلاص، وحثّ على الاجتهاد في الطهارة من الأدناس. انتهى كلامه.

واعلم أنّ عبد الله بن أبيّ بن سلول كان رأساً في المدينة، وهو من الخرج، وقد عزم الناس أن يتوجّوه ملكاً عليهم، فقدم النبي ﷺ. المدينة مهاجراً، فانشغل الناس عن سيّدهم برسول الله فلم يتوجّج بالملك، فبقي في نفسه شيء من الإسلام وأهله، فلمّا كانت وقعة بدر العظمى والتي انتصر فيها المسلمون خاف رأس النفاق على نفسه وعلى من بقي معه، فقال لهم: هذا أمر قد توجّه، يعني دين محمد قد ظهر وانتصر، فأظهر الدخول في الإسلام، ودخل معه طوائف ممّن هم على طريقتة ونحلته، وآخرون من أهل الكتاب؛ ليأمنوا على أنفسهم من مقاتلة النبي لهم، فأمنوا.

واعلم أنّما نزلت صفات المنافقين في السور المدنيّة؛ لأن مكة لم يكن فيها نفاق، بل كان خلافه، من الناس من كان يظهر الكفر مستكراً، وهو في الباطن مؤمن.

واعلم أنّ العلماء اختلفوا هل كفر الكافر الأصليّ أقبح أم كفر المنافق على قولين: القول الأوّل: أنّ كفر الكافر الأصليّ أقبح؛ لأنه جاهل بالقلب كاذب باللسان، والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان. القول الثاني: أنّ كفر المنافق أقبح، فإنه أيضاً كاذب باللسان، فإنه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع أنه ليس عليه؛ ولذلك قال تعالى: {وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ كَذِبُونَ} [المنافقون: ١]، ثم إنّ المنافق اختصّ بمزيد أمور منكرة. أحدها: أنه قصد التلبيس، والكافر الأصلي ما قصد ذلك. وثانيها: أنّ الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه، والمنافق رضي بذلك. وثالثها: أنّ المنافق ضمّ إلى كفره الاستهزاء، بخلاف الكافر الأصلي؛ ولأجل غلظ كفره قال تعالى: {إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ

مِنْ الْكَافِرِ { [النساء: ١٤٥] . ورابعها: قال مجاهد: إِنَّ اللَّهَ ابْتَدَأَ بِذِكْرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي أَرْبَعِ آيَاتٍ، ثُمَّ ثَبَّتَ بِذِكْرِ الْكَافِرِ فِي آيَتَيْنِ، ثُمَّ ثَلَّثَ بِذِكْرِ الْمُنَافِقِينَ فِي ثَلَاثِ عَشْرَةِ آيَةٍ، وَذَلِكَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُنَافِقَ أَكْثَرُ جُرْماً.

{يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ (٩):}

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَ مِنْ قِبَائِهِ الْمُنَافِقِينَ أَرْبَعَةَ أَشْيَاءَ: أَحَدُهَا: مَا ذَكَرَهُ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، وَهُوَ أَنَّهُمْ {يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا}.

وقال البقاعي: ابْتَدَأَتْ قِصَّةُ الْمُنَافِقِينَ بِالتَّنْبِيهِ عَلَى قَلَّةِ عَقُولِهِمْ وَخَفَّةِ حُلُومِهِمْ، مِنْ حَيْثُ أَنَّ مُحِطَّ حَالِهِمْ أَنَّهُمْ يُخَادِعُونَ مَنْ لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ الْخَدَاعُ، وَأَنَّ الَّذِي حَمَلَهُمْ عَلَى ذَلِكَ أَنَّهُمْ لَيْسَ لَهُمْ نَوْعُ شُعُورٍ وَلَا شَيْءٍ مِنْ إِدْرَاكٍ.

#### • تفسير الآية:

(يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا): قال أبو السعود: هذا بيانٌ لِ(يَقُولُ) وتوضيحٌ لما هو غرضُ المنافقين ممَّا يقولون، أو استئنافٌ وقع جواباً عن سؤال ينساق إليه الذهن، كأنه قيل: ما لهم يقولون ذلك وهم غيرُ مؤمنين، فقيل: يُخَادِعُونَ اللَّهَ. ولما كان القوم عملوا عمل المخادع قال الله: (يُخَادِعُونَ اللَّهَ)، وعبرَ هنا بـ(يُخَادِعُونَ)؛ لتنفى حصول الخديعة؛ لأن (يُخَادِعُونَ) لا توجب حصول الخديعة، وإنما هي محاولات بلا جدوى، وإنما الذي يوجبها هو (يُخَادِعُونَ)، وهذا حاصل من المنافقين لأنفسهم فقط. وعبرَ هنا بـ(يُخَادِعُونَ) أيضاً؛ لتدلَّ على المفاعلة، فصيغة فاعل تفيد الاشتراك في أصل الفعل، فهم يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا، والله والذين آمنوا يُخَادِعُونَهُمْ. انتهى كلامه. والخداع: هو الإيقاع بالخصم من حيث لا يشعر. وقيل: هو أن يوهم صاحبه خلاف ما يريد به من المكروه. وقيل: هو إظهار غير ما في النفس. قال رسولنا ﷺ: "المؤمن غرٌّ كريم، والفاجر خبٌّ لئيم"<sup>٢٤</sup>. وقالت عائشة في عمر - رضي الله عنهما -: "كان أعقل من أن يُخَدَعَ، وأفضل من أن يُخَدَعَ"<sup>٢٥</sup>. وفي معنى (يُخَادِعُونَ اللَّهَ) ستة أقوال: الأول: أنهم

<sup>٢٤</sup> - أخرجه أبو داود (٤٧٩٠)، والترمذي (١٩٦٤) واللفظ لهما، وأحمد (٩١٠٧)، وحسنه الألباني.

<sup>٢٥</sup> - انظر روح المعاني للالوسي.

كانوا يخادعون المؤمنين، فكأنهم خادعوا الله، روي هذا عن ابن عباس؛ واختاره ابن قتيبة. الثاني: أنهم كانوا يخادعون نبي الله، فأقام الله نبيّه مقامه، كما قال: {إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ} [الفتح: ١٠]، قاله الحسن البصري، والزجاج. الثالث: أنّ الخادع عند العرب: هو الفاسد، فتأويل: يخادعون الله: يفسدون ما يظهرون من الإيمان بما يضمرون من الكفر. الرابع: أنهم كانوا يفعلون في دين الله ما لو فعلوه بينهم كان خداعاً. الخامس: أنهم كانوا يخفون كفرهم، ويظهرون الإيمان به. السادس: أنهم صنعوا معه سبحانه صنع المخادعين، وإن كان هو العالم الذي لا يخفى عليه شيء لا يخدع، وهذا قال به جماعة من المفسرين، واختاره العثيمين. والمراد بالمخادعة من الله للمنافقين: أنه لما أجرى عليهم أحكام الإسلام مع أنهم ليسوا منه في شيء، فكأنه خادعهم بذلك كما خادعوا بإظهار الإسلام وإبطان الكفر مشاكلة لما وقع منهم بما وقع منه سبحانه، وخادعهم أيضاً بخذلائهم عن حسن البصيرة بما فيه نجاة أنفسهم في آجل معادهم. (والذين آمنوا): أي ويخادعون الذين آمنوا. والمراد بمخادعتهم للمؤمنين: أنهم أظهروا الإسلام وأبطنوا الكفر؛ ليعصموا بذلك دماءهم وأموالهم. والمراد بمخادعة المؤمنين لهم: أنهم أجروا عليهم ما أمرهم الله به من أحكام الإسلام ظاهراً، وإن كانوا يعلمون فساد بواطنهم. واعلم أنّ لفظي (الخادع، والغرور) بينهما تقارب دلالي؛ حيث إنهما يشتركان في معنى عام: هو الوقوع في الشر. ويختص كل منهما بملح دلاليّ يميّزه عن الآخر، ف(الخادع) يعتمد على ذكاء المخادع، وأمّا (الغرور) فيعتمد على غفلة الغرور ونقص فطنته.

(وما يخدعون إلا أنفسهم): هذا نفي. (إلا أنفسهم) هذا إيجاب؛ أي ما تحلّ عاقبة الخدع إلا للمنافقين؛ لأن (يخدعون): هي الموجبة لحصول الخديعة؛ ولأن الخادع من حَتَلٍ غيره، وغيره ليس عالماً بموضع خديعة خادعه، وأمّا والمخادع عارف بخداع صاحبه إيّاه غير لاحقه من خداعه إيّاه مكروه، بل إنما يتجافى للظانّ به أنه له مخادع، استدراجاً؛ ليلبغ غايةً يتكامل له عليه الحُجّة للعقوبة، والمستدرج غير عالم بحال نفسه عند مستدرجه، ولا عارف باطلاعه على ضميره، وأنّ إمهال مستدرجه إيّاه، تركه معاقبته على جرمه؛ ليلبغ المخاتيل المخادع من استحقاقه عقوبة مستدرجه، بكثرة إساءته، وطول عصيانه إيّاه، وكثرة صفح المستدرج، وطول عفوه عنه أقصى غاية، فإنما هو خادع نفسه لا شك دون غيره؛ لأنه يظهر لها بفعله ذلك بما أنه يعطيها أمنيته ويسقيها كأس سرورها، وهو موردها به حياض عطبها، ومجرعها به كأس عذابها، ومذيقها من غضب الله وأليم عقابه ما لا قبل لها به. فالمنافقون خادعوا ربهم والمؤمنين، ولم يخدعوه بل خدعوا أنفسهم، نظير ما تقول في رجل قاتل آخر فقتل نفسه ولم يقتل صاحبه: قاتل فلان

فلاناً ولم يقتل إلا نفسه، فتوجب له مقاتلة صاحبه، وتنفي عنه قتله صاحبه، وتوجب له قتل نفسه. (إلا أنفسهم): النفس هنا: الذات، أي ذواتهم هم، وهذا كثير في القرآن، كقوله تعالى: {إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤]، وكقوله: {وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ} [البقرة: ٨٤]. وتأني (أنفسكم) بمعنى ذوات غيرهم، كقوله تعالى: {وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ} [الحجرات: ١١]، أي لا تعيبوا غيركم. وتأني (أنفسكم) بمعنى ذواتهم وذوات غيرهم، كقوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} [النساء: ٢٩]، أي لا تقتلوا أنفسكم أنتم ولا تقتلوا غيركم. ويقال للروح: نفس؛ لأن نفس الحي به، يقال: خرجت نفسه، قال تعالى: {اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا} [الزمر: ٤٢] يريد الأرواح في قول جماعة من أهل التأويل، وفي الحديث: "قال بلال للنبي ﷺ: أخذ بنفسي يا رسول الله الذي أخذ بنفسك"<sup>٢٦</sup>. ويقال للقلب: نفس؛ لأنه محل الروح أو متعلقه. ويقال للدم: نفس؛ لأن قوامها به، يقال: سالت نفسه، وقال إبراهيم النخعي: ما ليس له نفس سائلة، فإنه لا ينجس الماء إذا مات فيه، أي ما ليس له دم يسيل عند قتله. ويقال للماء: نفس؛ لفرط حاجتها إليه. ويقال للرأي: نفس، يقولون: فلان يؤامر نفسه؛ لأنه ينبعث عنها أو يشبه ذاتاً تأمره وتشير عليه. (إلا أنفسهم): هذا الحصر يدل على أن خداعهم لا يضر الله شيئاً، ولا رسوله ﷺ، ولا المؤمنين.

(وما يشعرون): مستأنفة، أو معطوفة على (وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ)، ويحتمل أن يكون (وما يشعرون) جملة حالية، أي وما يخدعون إلا أنفسهم غير شاعرين بذلك؛ لتمادي غفلتهم كالذي لا حس له، ولو شعروا لما خادعوا. و(ما): نافية. والآية تحتمل نفي الشعور بمعنى العلم، فمعنى (لا يشعرون): أي لا يعلمون، وكثيراً ما ورد بهذا المعنى، ويحتمل نفيه بمعنى الإدراك بالحواس، فمعنى (لا يشعرون): أي لا يحسّون، فيجعل متعلق الفعل كالمحسوس الذي لا يخفى إلا على فاقد الحواس، ونفي ذلك نهاية الذم؛ لأن من لا يشعر بالبديهي المحسوس مرتبته أدنى من مرتبة البهائم، فهم كالأنعام بل هم أضلّ. والشعور: هو الإدراك بالحواس الخمس. وإذا قيل: فلان لا يشعر فذلك أبلغ في الذم من أنه لا يسمع ولا يبصر؛ لأن حسّ اللمس أعمّ من حسّ السمع والبصر. ومفعول (يشعرون) محذوف إمّا لظهوره أو لعمومه، واختلف العلماء في تقديره، فقالت طائفة: وما يشعرون أنّ ضرر تلك المخادعة راجع عليهم؛ لخلودهم في النار، وقال آخرون: وما يشعرون أنّ الله يكشف لنبّيه سرّهم ومخادعتهم في قولهم: (ءَأَمَّنَّا)، فالله قد

<sup>٢٦</sup> - أخرجه مسلم.

أعمى بصائرهم عن مغبة خداعهم. والشعور يكون بالحواس لا بالعقل، تقول: مرّ بي فلان ولم أشعر به. والشعور أخص من العلم، فهو العلم بأمور دقيقة خفية؛ ولهذا قيل: إنه مأخوذ من الشَّعر، والشعر دقيق. واعلم أنّ (أَنَسَ) بمعنى بداية العلم بالشيء. و(أَحَسَّ) بمعنى التأكيد واليقين، و(شَعَرَ) بمعنى العلم الدقيق الخفي.

واعلم أيضا أنّ الحكمة عن كفّ النبي ﷺ. عن قتل المنافقين: هي قوله: "أَكْرَهُ أَنْ يَتَحَدَّثَ الْعَرَبُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ"<sup>٢٧</sup>، ومعناه: خشية أن يقع بسبب ذلك تنفير لكثير من الأعراب عن الدخول في الإسلام، ولا يعلمون حكمة قتلهم بأنّه لأجل كفرهم، فإنهم إنما يأخذونه بمجرد ما يظهر لهم، فيقولون: إنّ مُحمَّدًا يقتل أصحابه فينفرون من الإسلام وأهله.

---

{ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ (١٠) }:

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: ثم بين سبحانه أنّ سبب الغفلة عن هذا الظاهر كون آلة إدراكهم مريضة، شغلها المرض عن إدراك ما ينفعها فهي لا تجنح إلا إلى ما يؤذيها.

وقال ابن عاشور: استئناف محض لغدّ مساوئهم. ويجوز أن يكون بياناً لجواب سؤال متعجب ناشئ عن سماع الأحوال التي وصفوا بها قبل... يتساءل كيف خطر هذا بخواطرها فكان قوله تعالى: { فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ } بياناً.

#### • تفسير الآية:

(في قلوبهم مرض): هذه الجملة إمّا مستأنفة؛ لبيان الموجب لخداعهم وما هم فيه من النفاق، أو مقرّرة لما يفيد { وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ } من استمرار عدم إيمانهم، أو تعليل له، كأنه قيل: ما بالهم لا يؤمنون؟ فقال: في قلوبهم مرض يمنعه، أو مقرّرة لعدم الشعور. وعبر بالظرف (في)، ولم يعبر بالوصف؛ دلالة استقرار المرض في أفئدتهم، وتمكّنه منها. وهذه الجملة جملة اسمية تدلّ أيضاً على مكث وتمكّن هذا المرض في قلوبهم،

---

<sup>٢٧</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

ولكنه مرض على وجه قليل أثر بهم حتى بلغوا النفاق، ومن أجل هذا المرض قال الله: (فزادهم الله مرضاً). وتقديم الخبر في قوله: (في قلوبهم مرض)؛ للإشعار بأن المرض مختصّ بها؛ مبالغة في تعلّق هذا الداء بتلك القلوب؛ لما كانوا عليه من شدّة الحسد، وفَرَطِ العداوة. (مرض): مفرد، ولم يجمع كما جمع القلوب؛ لأنّ تعداد المحال يدلّ على تعداد الحال عقلاً، فاكتمى بجمعها عن جمعه. والتنوين؛ للدلالة على أنّه نوع غير ما يتعارفه الناس من الأمراض. قال ابن مسعود وابن عباس وبعض الصحابة: أي شكّ، وفي رواية قال: نفاق، وقال بذلك مقاتل. وقال قتادة والربيع بن أنس: أي ريبة وشكّ في أمر الله. وقال عكرمة وطاووس: أي رياء. وقيل: أي خوف. وقيل: أي غمّ بظهور أمر نبيّنا ﷺ .. وقال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: هذا مرض في الدين، وليس مرضاً في الأجساد. وقال القرطبي: المرض عبارة مستعارة للفساد الذي في عقائدهم، وذلك إمّا أن يكون شكّاً ونفاقاً، وإمّا جحداً وتكذيباً. والمعنى: قلوبهم مرضى؛ لخلوّها عن العصمة والتوفيق والرعاية والتأييد. وقال العثيمين: المرض الذي في قلوب المنافقين مرض شبهات، ومرض شهوات، فمنهم من علم الحقّ لكن لم يُرِدْهُ، وهذا مرض شهوة، ومنهم من اشتبه عليه الحقّ، وهذا مرض شبهة، قال الله عنهم: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا ثُمَّ يُكِنُّ اللَّهُ إِلَيْهِمْ غَيْفًا وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النساء: ١٣٧]. انتهى كلامه. وقال أرباب المعاني: (في قلوبهم مرض): أي بسكوّنهم إلى الدنيا، وحبّهم لها، وغفلتهم عن الآخرة، وإعراضهم عنها. قال ابن فارس اللغوي: المرض كلّ ما خرج به الإنسان عن حدّ الصّحّة من علّة أو نفاق أو تقصير في أمر. وقال الجيّد: عللّ القلوب من اتّباع الهوى، كما أنّ علل الجوارح من مرض البدن. انتهى كلامه. وكما أنّ مرض الأجساد قد يميتها، فمرض النفاق يميت نور الإيمان في قلب صاحبه.

(فزادهم الله مرضاً): (الفاء): عاطفة. (زادهم): عدّى سبحانه الزيادة إليهم لا إلى القلوب فلم يقل: (فزادها) إمّا ارتكاباً لحذف المضاف، أي فزاد الله قلوبهم مرضاً، أو إشارة إلى أنّ مرض القلب مرض لسائر الجسد، أو رمزاً إلى أنّ القلب هو النفس الناطقة ولولاها ما كان الإنسان إنساناً. (فزادهم الله مرضاً): الفاء هنا عاطفة كما سبق، ولكنّها تفيد معنى السببية: زادهم الله مرضاً على مرضهم؛ لأنهم يريدون الكفر، وهذه الإرادة مرض أدّى بهم إلى زيادة المرض؛ لأنّ الإرادات التي في القلوب عبارة عن صلاح القلوب أو فسادها، فإذا كان القلب يريد خيراً فهو دليل على سلامته وصحّته، وإذا كان يريد الشرّ فهو دليل على مرضه وعلّته. وقيل معنى زيادة الله إليّاهم مرضاً: إنه كلّما أنزل على رسوله الوحي فسمعوه كفروا به، فزادوا كفراً إلى كفرهم، فكأنّ الله هو الذي زادهم ما ازدادوه؛ إسناداً للفعل إلى

المسبب له، أو كلما زاد رسوله نصرة وتبسطاً في البلاد ونقصاً من أطراف الأرض، ازدادوا حسداً وغلاً وبغضاً، وازدادت قلوبهم ضعفاً وقلة طمع فيما عقدوا به رجاءهم وجبناً وخوراً، أو بتكثير خوفهم ورعبهم المترتب عليه ترك مجاهرتهم بالكفر بسبب إمداد الله الإسلام ورفع أعلامه على أعلام الإعزاز والاحترام، أو بإعظام الألم بزيادة الغموم وإيقاد نيران الهموم، ويكون ذلك بتكاليف الله لهم المتجددة وفعلهم لها مع كفرهم بها وتكليف النبي ﷺ . لهم ببعض الأمور وتخلّفهم عنه الجالب لما يكرهونه من لومهم وسوء الظنّ بهم فيغتمون إن فعلوا وإن تركوا. وقيل: (فزادهم الله مرضاً): أي وكلّهم الله إلى أنفسهم، وجمع عليهم هموم الدنيا، فلم يتفرّغوا من ذلك إلى اهتمام بالدين. وقيل: (فزادهم الله مرضاً): بأن طبع الله على قلوبهم؛ لعلمه بأنه لا يؤثّر فيها التذكير والإنذار. وقيل: (فزادهم الله مرضاً): هو دعاء عليهم من الله، ويكون معنى الكلام: زادهم الله شكاً ونفاقاً جزاء على كفرهم، وضعفاً عن الانتصار، وعجزاً عن القدرة. فعلى الأقوال السابقة يكون قوله تعالى: (فزادهم الله مرضاً) إخبار من الله عن المنافقين. وعلى القول الأخير: يكون دعاء منه سبحانه عليهم. (مرضاً): إعادة مرض منكرّاً؛ لكونه مغايراً للأوّل ضرورة أن المزيد يغاير المزيد عليه. قال ابن مسعود وابن عباس وبعض الصحابة: (مرضاً): أي ريبة وشكاً. وقال قتادة: أي ريبة وشكاً في أمر الله. وقال ابن زيد: أي رجسا. واعلم أنّ الاستخدام القرآنيّ للكلمتي (السقم، والمرض) يُظهر اشتراكهما في معنى وجود داءٍ، والملح المميّز لـ(لسقم): هو اختصاصه بداء الجسد دون النفس. بينما الملح المميّز لـ(لمرض): هو عموم دلالته على الداء، سواء ما يصيب الأبدان، أو ما يصيب النفوس، وكذا ما يخالط القلوب من شكٍّ وسوء اعتقاد.

(ولهم عذاب أليم): أي للمنافقين. (عذاب): العذاب: هو الألم المستمر، وماء عذب إذا استمر في الحلق سائغاً. واعلم أنّ لفظي (العذاب، والعقاب) بينهما تقارب دلاليّ؛ حيث يشتركان في معنى النكال والمجازاة، لكن يتميّز (العقاب) بأنّه قد يكون شديداً وقد يكون يسيراً، وأنّه يُنبئ عن الاستحقاق؛ لأنه لا يكون إلا عقب الذنوب، بينما يتميّز (العذاب) بملمحين هما: الشدّة، وكوّنه عامّاً فيمن يستحقّه ومن لا يستحقّه. (أليم): أي مؤلم موجه يخلص وجعه إلى قلوبهم، فهو شديد، وعظيم، وكثير؛ لأن الأليم قد يكون مؤلماً لقوّته، وشدّته، فضربة واحدة بقوّة تؤلم الإنسان، وقد يكون مؤلماً لكثرتّه، فقد يكون ضرباً خفيفاً، ولكن إذا كثر وتوالى ألم، وقد اجتمع في هؤلاء المنافقين الأمران؛ لأنهم في الدرك الأسفل من النار، وهذا ألم حسيّ، وقوله تعالى في أهل النار: {كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا وَقِيلَ لَهُمْ دُوفُوا عَذَابَ النَّارِ الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ} [السجدة: ٢٠] هذا ألم قلبيّ يحصل بتوبيخهم. (بما كانوا



يكذبون): ال(باء) للسببية، أي بسبب كذبهم، أو تكذيبهم، وفيه إشارة إلى قبح الكذب، وعاقبته السيئة؛ للتنفير منه، وفيه أيضا تحريض للمؤمنين على ما هم عليه من الصدق والتصديق. و(ما) مصدرية تؤول وما بعدها بمصدر، فيكون التقدير: بكونهم كاذبين، أو بكونهم مكذّبين؛ لأن في الآية قراءتين؛ الأولى: بفتح الياء، وسكون الكاف، وكسر الذال مخففة؛ ومعناها: يَكْذِبُونَ بقولهم: آمنا بالله، وباليوم الآخر، والقراءة الثانية: بضم الياء، وفتح الكاف، وكسر الذال مشددة، ومعناها: يُكْذِبُونَ الله، ورسوله، وقد اجتمع الوصفان في المنافقين، فهم كاذبون مكذّبون. والكذب: هو الإخبار عن الشيء بخلاف ما هو به، أو بعبارة أخرى: هو الإخبار بما يخالف الواقع. وكلمة (كانوا): مُقَحَّمَةٌ للمقابلة؛ لإفادة دوام كذبهم وتجدّده. واعلم أنّ لفظ (الإفك، والكذب) يشتركان في معنى الكذب، والفارق بينهما فارق في الدرجة، حيث اختصّ (الإفك) بوصف المبالغة في الكذب وشدّته، وذلك بتصوير الباطل في صورة الحقّ، أو تصوير الحقّ في صورة الباطل.

---

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (١١)}

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ هذا هو النوع الثاني من قبائح أفعال المنافقين.

وقال البقاعي: لما أخبر الله عن بواطن المنافقين أتبعه من الظاهر ما يدلّ عليه، فبيّن أنهم إذا نھوا عن الفساد العامّ ادّعوا الصلاح العامّ، بقوله: {وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا...}.

وقال أبو السعود: هذا شروع في تعديد بعض من مساوئ المنافقين المتفرّعة على ما حكى عنهم من الكفر والنفاق.

● تفسير الآية:

(وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض): (الواو): عاطفة. قال الزمخشري: معطوف على يكذبون، ويجوز أن يعطف على (يقول آمنا)؛ لأنك لو قلت: ومن الناس من إذا قيل لهم لا تفسدوا، كان صحيحاً، والأوّل أوجه. انتهى كلامه. (إذا): حرف توقيت بمعنى حينئذ، وهي تؤذن بوقوع الفعل المنتظر، وفيها معنى

الجزء. قال فاضل السامرائي: (إذا) في كلام العرب تستعمل للمقطوع بحصوله، كما في قوله: {إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ} [البقرة: ١٨٠]، ولا بد أن يحضر الموت، وكما في قوله: {فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ} [التوبة: ٥]، ولا بد للأشهر الحرم من أن تنسلخ، وتستعمل أيضا لكثير الحصول، كما في قوله تعالى {وَإِذَا حُيِّثُمُ بِحَيَّةٍ} [النساء: ٨٦]، أما (إن) فتستعمل لما قد يقع، ولما هو محتمل حدوثه أو مشكوك فيه أو نادر أو مستحيل، كما في قوله تعالى: {قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا} [القصص: ٧١]، هنا احتمال وافتراض، وكقوله: {وَإِنْ يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطًا} [الطور: ٤٤]، هو لم يقع ولكنه احتمال، وكقوله: {وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا} [الحجرات: ٩]، فالأصل أنه لا يقع ولكن هناك احتمال بوقوعه. وأما إذا جاءت (إذا)، و(إن) في الآية الواحدة فتستعمل (إذا) للكثير، و(إن) للأقل كما في قوله تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا... وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ} [النساء: ٦]، فالقيام إلى الصلاة كثيرة الحصول؛ لذلك جاء بـ(إذا)، أما كون الإنسان مريضاً أو مسافراً أو جنباً فهو أقل؛ لذا جاء بـ(إن). انتهى كلامه. (قيل): فعل ماض مجهول، وبنائوه للمجهول؛ إشارة إلى عصيانهم لكل قائل كائناً من كان. والقائل هنا مبهم؛ للعموم، أي ليعم أي قائل كان. وقيل: القائل: هو الله، أو الرسول، أو المؤمنون. (لهم): أي للمنافقين. قال سلمان الفارسي: ما جاء هؤلاء بعد. وقال غير: هم المنافقون الذين كانوا على عهد نبيِّنا ﷺ.. قال الطبري: وقد يحتمل قول سلمان عند تلاوة هذه الآية: «ما جاء هؤلاء بعد»: أن يكون قاله بعد فناء الذين كانوا بهذه الصفة على عهد رسولنا خيراً منه عمن جاء منهم بعدهم ولما يجيء بعد، لا أنه عني أنه لم يمض ممن هذه صفته أحد. (لا تفسدوا في الأرض): (لا): ناهية. (تفسدوا): الفساد ضدّ الصلاح. وحقيقة الفساد: العدول عن الاستقامة إلى ضدّها. والإفساد في الأرض: هو العمل فيها بما نهى الله عنه، وتضييع ما أمر الله بحفظه، وبعبارة أخرى: الإفساد: هو أن يسعى الإنسان فيها بالمعاصي الكفر فما دون، كما فسّره بذلك السلف؛ لقوله تعالى: {ظَهَرَ الْفُسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ} [الروم: ٤١]. قال ابن الجوزي: في المراد بالفساد هاهنا خمسة أقوال: الأول: أنه الكفر، قاله ابن عباس. الثاني: العمل بالمعاصي، قاله أبو العالية، ومقاتل. الثالث: أنه الكفر والمعاصي، قاله السدي عن أشياخه. الرابع: أنه ترك امتثال الأوامر، واجتناب النواهي، قاله مجاهد. الخامس: أنه النفاق الذي صادفوا به الكفار، وأطلعوهم على أسرار المؤمنين، ذكره شيخنا علي بن عبيد الله. انتهى كلامه. (في الأرض): المراد بـ(الأرض) هنا: نفسها، أو أهلها، أو كلاهما. أمّا إفساد الأرض

نفسها: فإن المعاصي سبب للقحط، ونزع البركات، وحلول الآفات في الثمار، وغيرها. وأمّا الفساد في أهلها: فإن هؤلاء المنافقين يأتون إلى اليهود، ويقولون لهم: {لَئِنْ أَخْرَجْتُمْ لَنَخْرُجَنَّ مَعَكُمْ وَلَا نُطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا وَإِنْ قُوتِلْتُمْ لَنَنْصُرَنَّكُمْ} [الحشر: ١١]، فيزدادوا استعداداً لرسولنا ﷺ. ومحاربة له، كذلك أيضاً من فسادهم في أهل الأرض: أنهم يعيشون بين المسلمين، ويأخذون أسرارهم، ويفشونها إلى أعدائهم، ومن فسادهم في أهل الأرض: أنهم يفتحون للناس باب الخيانة والتقية، بحيث لا يكون الإنسان صريحاً واضحاً، وهذا من أخطر ما يكون في المجتمع.

(قالوا إنما نحن مصلحون): (قالوا): أي المنافقون. (إنما) أداة حصر، و(نحن) مبتدأ. و(مصلحون) خبر. والجملة اسمية، والجملة الاسمية تفيد الثبوت، والاستمرار، فكأنهم يقولون: ما حالنا إلا الإصلاح، يعني: أنه ليس فيهم إفساد مطلقاً. ومعنى الآية: أي إذا نُهي المنافقون عن الفساد زعموا أنهم يريدون الإصلاح لا غير. وفي معنى (مصلحون) هنا خمسة أقوال: الأول: هو إنكار ما عُرفوا به من الفساد، وتقديره: ما فعلنا شيئاً يوجب الفساد. قاله ابن عباس. الثاني: أي نقصد الإصلاح بين المسلمين والكافرين. قاله ابن عباس أيضاً. الثالث: أنهم أرادوا مصادفة الكفار صلاح، لا فساد. قاله مجاهد، وقتادة. الرابع: أنهم أرادوا أن فعلنا هذا هو الصلاح، وتصديق محمد ﷺ هو الفساد. قاله السدي. الخامس: أنهم ظنوا أن مصادفة الكفار صلاح في الدنيا لا في الدين؛ لأنهم اعتقدوا أن الدولة إن كانت لنبينا ﷺ. فقد أمنوه بمبايعته، وإن كانت للكفار فقد أمنوهم بمصافتهم. قال الراغب: تصوّر المنافقون إفسادهم بصورة الإصلاح؛ لما في قلوبهم من المرض - كما قال: {أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا} [فاطر: ٨]. وقال القاشاني: كانوا يرون الصلاح في تحصيل المعاش، وتيسير أسبابه، وتنظيم أمور الدنيا لأنفسهم خاصة؛ لتوغلهم في محبة الدنيا، وانهماكهم في اللذات البدنية، واحتجاجهم بالمنافع الجزئية، والملاذ الحسية عن المصالح العامة الكلية، واللذات العقلية، وبذلك يتيسر مرادهم، ويتسهل مطلوبهم، وهم لا يحسّون بإفسادهم المدرك بالحس.

{أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ (١٢):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان قول المنافقين ربّما غرّ من سمعه من المؤمنين قال الله محدّراً من حالهم، مثبتاً لهم ما نفوه عن أنفسهم من الفساد، وقاصراً له عليهم: (ألا إنهم هم المفسدون).

• تفسير الآية:

(ألا إنهم هم المفسدون): هذا القول من الله تكذيب للمنافقين في دعواهم أنهم مصلحون. قال البغوي: أفسدوا أنفسهم بالكفر، وأفسدوا الناس بالتعويق عن الإيمان. (ألا): أداة تفيد التنبيه والتأكيد. و(إنهم): تأكيد أيضاً. (هم): ضمير فصل يفيد التوكيد أيضاً، فالجملة مؤكدة بثلاثة مؤكّدات، وهذا من أبلغ صيغ التوكيد. وأتى بـ(أل) في قوله: (المفسدون) الدالة على حقيقة الإفساد، وأنهم هم المفسدون حقّاً. قال الشوكاني: ردّ الله على دعوى المنافقين الإصلاح أبلغ ردّ؛ لِمَا يفيد حُرف التنبيه (ألا) من تحقّق ما بعده، وَلِمَا في (إنّ) من التأكيد، وما في تعريف الخبر (المفسدون) مع توسيط ضمير الفصل (هم) من الحصر المبالغ فيه بالجمع بين أمرين من الأمور المفيدة له، وردّهم إلى صفة الفساد التي هم متّصفون بها في الحقيقة ردّاً مؤكداً مبالغاً فيه بزيادة على ما تضمّنته دعواهم الكاذبة من مجرّد الحصر المستفاد من (إنما).

(ولكن لا يشعرون): قيل: لا يشعرون ما أعدّ الله لهم من العذاب. وقيل: لا يشعرون أنّ الله يخبر نبيّه بفسادهم، فدلّ هذا على أنّ مغبّة إفسادهم لا تعود إلا عليهم. وقيل: لا يشعرون أنهم مفسدون؛ لأنهم يظنون أنّ الذي هم عليه من إبطان الكفر صلاح، أو لأنّ الفساد أمر حسيّ يدرك بالشعور والإحساس، فلبلاذتهم وعدم فهمهم للأمور، لا يشعرون بأنّهم هم المفسدون دون غيرهم. و(يشعرون) فعل مضارع يدلّ على الحال أو الاستقبال أو أحياناً الدوام والثبات، يعني على الوصف، لما تقول: (زيد ينظم الشّعْر)، إمّا أن تقصد أنه ينظم الشعر الآن، أو هو من الشعراء، فإذا أرادوا نفي الحاضر يقولون: (زيد ما ينظم الشعر)، أي الآن، وإذا أرادوا نفي المستقبل قالوا (زيد لا الشعر)، أي ليس شاعراً، وفي كلمة (يشعرون) هنا قال الله مرّة (وما يشعرون)، ومرّة (لا يشعرون)؛ لأنّ الله يريد أن ينفي عن المنافقين الإحساس والشعور الآن، وفي المستقبل.

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ (١٣)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ هذا هو النوع الثالث من قبائح أفعال المنافقين.

قال البقاعي: لما بيّن الله حال المنافقين إذا أمروا بالصلاح العام، بيّن أنهم إذا دعوا إلى الصلاح الخاص الذي هو أس كل صلاح سمّوه سفهاً.

• تفسير الآية:

(وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس): (الواو) عاطفة. (إذا): حرف توقيت بمعنى حينئذ، وهي تؤذن بوقوع الفعل المنتظر، وفيها معنى الجزاء. (قيل): فعل ماض مجهول، وبنائوه للمجهول؛ إشارة إلى عصيانهم لكلّ قائل كائناً من كان. وفي القائلين لهم ثلاثة أقوال: الأوّل: أنهم أصحاب النبي ﷺ، قاله ابن عباس، ولم يعيّن أحداً من الصحابة. الثاني: أنهم معيّنون، وهم سعد بن معاذ، وأبو لبابة، وأسيد. ذكره مقاتل. الثالث: يجوز أن يكون القائل طائفة من المنافقين يشيرون عليهم بالإقلاع عن النفاق؛ لأنهم ضجروه وسمّوا كُلفه ومُتّقياته، وكَلَّتْ أذهانهم من ابتكار الحيل واختلاق الخطل. قاله ابن عاشور. الرابع: القائل هنا مبهم؛ للعموم، أي ليعمّ أيّ قائل كان. قاله غير واحد. (لهم): في المقول لهم قولان: الأوّل: أنهم اليهود. قاله ابن عباس، ومقاتل. الثاني: أنهم المنافقون. قاله مجاهد، وابن زيد، والجمهور، أي إذا قيل للمنافقين بطريق الأمر بالمعروف، إثر نهيهم عن المنكر؛ إتماماً للنصح، وإكمالاً للإرشاد: (آمنوا). (آمنوا): في الإيمان الذي دعوا إليه قولان: الأوّل: أنه التصديق بنبينا ﷺ، وهذا قول من قال: هم اليهود. الثاني: أنه العمل بمقتضى ما أظهره، وهذا قول من قال: هم المنافقون. وقوله تعالى: (آمنوا) حذف المؤنّ به لظهوره، أو أريد: افعلوا الإيمان. و(آمنوا) تحلية، وقوله قبلها: (لا تفسدوا) تخلية؛ لذلك قدّمت؛ لأنّ التخلية أوّلاً ثم التحلية، وهذا من تمام النصح والإرشاد، فإن كمال الإيمان بمجموع الأمرين: الإعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله: (لا تفسدوا)، والإتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله: (آمنوا). قال النسفي: نصحوهم من وجهين: أحدهما: تقييح ما كانوا عليه؛ لبعده عن الصواب وجّهه إلى الفساد. وثانيهما: تبصيرهم الطريق الأسدّ من اتّباع ذوي الأحلام. (كما آمن الناس): (الكاف)

للتشبيه، و(ما) مصدرية، أي كإيمان الناس. وفي المراد بالناس هاهنا ثلاثة أقوال: الأول: هم الصحابة الذين كانوا في المدينة، وإمامهم النبي ﷺ. قاله ابن عباس. الثاني: هم عبد الله بن سلام، ومن أسلم معه من اليهود. قاله مقاتل. الثالث: هم معاذ بن جبل، وسعد بن معاذ، وأسيد بن حضير، وجماعة من وجوه الأنصار، عددهم الكلبي. وإنما دخلت (الألف، واللام) على الناس وهم بعض الناس لا جميعهم؛ لأنهم كانوا معروفين بأعيانهم عند الذين خوطبوا بهذه الآية.

(قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء): (قالوا): أي أجاب المنافقون بأحق جواب وأبعده عن الحق والصواب، مقابلين للأمر بالمعروف بالإنكار المنكر، واصفين للمراجيح الزان بضد أوصافهم الحسان: (أنؤمن كما آمن السفهاء). والاستفهام هنا للنفي والتحقيق، والمعنى: لا نؤمن كما آمن السفهاء، أو هو استفهام للإنكار، قصدوا منه التبرؤ من الإيمان على أبلغ وجه، وجعلوا الإيمان المتبرأ منه شبيهاً بإيمان السفهاء؛ تشنيعاً له وتكريضاً بالمسلمين بأنهم حملهم على الإيمان سفاهة عقولهم، وهذا أبلغ من النفي المحض. (السفهاء): فيمن عنوا بالسفهاء ثلاثة أقوال: الأول: جميع الصحابة. قاله ابن عباس. الثاني: النساء والصبيان. قاله الحسن. الثالث: ابن سلام وأصحابه. قاله مقاتل. وهذا القول إنما كانوا يقولونه في خفاء فأطلع الله نبيه والمؤمنين على ذلك هذا إذا كان القائل هم أهل النفاق.

(ألا إنهم هم السفهاء): هذه الجملة مؤكدة بثلاثة مؤكّدات: (ألا)، و(إن)، وضمير الفصل (هم)، وهي ردّ من الله بأن السّفه ورقّة الخُلوم وفساد البصائر إنما هي في حيزهم وصفة لهم محصورة فيهم لا غير، وذلك لجمودهم على رأيهم وكفرهم مع أنّ بطلانه أظهر من الشمس ليس فيه لبس؛ ولأن حقيقة السّفه: هي جهل الإنسان بمصالح نفسه، وسعيه فيما يضرّها، وهذا منطبق على الكفار تماماً. وكلّ من لم يؤمن فهو سفيه، قال تعالى: {وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ} [البقرة: ١٣٠]. والسفيه يفسد من حيث يرى أنه يصلح، ويضيع من حيث يرى أنه يحفظ، فكذلك المنافق يعصي ربه من حيث يرى أنه يطيعه، ويكفر به من حيث يرى أنه يؤمن به، ويسيء إلى نفسه من حيث يحسب أنه يحسن إليها. وهذا الردّ غاية في البلاغة؛ لِمَا يفيد حُرْف التنبية (ألا) من تحقّق ما بعده، ولِمَا في (إن) من التأكيد، وما في تعريف الخبر (السفهاء) مع توسيط ضمير الفصل (هم) من الحصر المبالغ فيه بالجمع بين أمرين من الأمور المفيدة له، وردّهم إلى صفة السّفه التي هم متّصفون بها في الحقيقة ردّاً مؤكداً مبالغاً فيه بزيادة على ما تضمّنته اتّهامهم الكاذب من مجرّد الحصر المستفاد من (إنما). والسفيه: هو ضعيف الرأي

والبصيرة، قليل المعرفة بمواضع المنافع والمضار. وقيل: السفه: هو الذي ليس له رشد وعقل. وقيل: هو الذي لا يحسن التصرف. وقيل: السفه: هو سخافة العقل، وخفة الحلم.

(ولكن لا يعلمون): أي ليس لهم علم أصلاً لا بذلك ولا بغيره، ولا يتصور لهم علم؛ للرين الذي على قلوبهم؛ ولأن جهلهم مركب لا بسيط. والجهل المركب هو أسوأ الجهل؛ لأن صاحبه يرى الخطأ صواباً، وأمّا الجهل البسيط فهو: عدم العلم فحسب. قال مقاتل: أي لا يعلمون أنهم هم السفهاء. وقيل: أي لا يعلمون أنّ الله يطلع نبيه على ما يبتنون. وإنما قال سبحانه هنا: {لَا يَعْلَمُونَ}، وقال هناك {لَا يَشْعُرُونَ}؛ لأنّ الآية السابقة وصفتهم بالإفساد، وهو من المحسوسات التي تدرك بأدنى نظر، فيناسبه نفي الشعور الذي هو الإدراك بالمشاعر والحواس، أمّا هذه الآية فقد وصفتهم بالسفه، وهو ضعف الرأي والجهل بالأمر، وهذا لا يدركه الشخص في نفسه إلا بعد نظر وإمعان فكر وعقل، فيناسبه نفي العلم.

---

{وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ} (١٤):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: هذا هو النوع الرابع من أفعال المنافقين القبيحة.

وقال البقاعي: لما بين الله نفاق المنافقين وعلمته وسيرتهم عند دعاء الداعي إلى الحق بهذه الآيات، بين سيرتهم في أقوالهم في خداعهم، دليلاً على إفسادهم بقوله تعالى: (وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا).

#### • تفسير الآية:

(وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا): اللقاء: اجتماع بإقبال. (لقوا): أصله (لقيوا)، نقلت الضمة إلى القاف، وحذفت الياء؛ لالتقاء الساكنين، ومعنى (لقيته، ولاقيته): استقبلته قريباً. والمعنى: إذا قابل المنافقون المؤمنين، أو جلسوا إليهم. وقال ابن عاشور: ولقاؤهم الذين آمنوا: هو حضورهم مجلس النبي - ﷺ. ومجالس المؤمنين. (قالوا آمنا): أي كإيمانكم ظاهراً وباطناً، وأظهروا لهم الإيمان والموالة؛ غروراً منهم للمؤمنين، ونفاقاً ومصانعة وتقية، وليشركوهم فيما أصابوا من خير ومغنم.

(وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم إنما نحن مستهزئون): (خلوا): يقال: خلوت بفلان وإليه إذا انفردت به. وإنما عدّي بإلى، وهو يتعدّى بالباء، فيقال: خلوت به لا خلوت إليه؛ لتضمّنه معنى ذهبوا وانصرفوا ورجعوا وانتهوا، فيكون المعنى: رجعوا إليهم خالين بهم. وهذا قول بعض الكوفيين. وقال بعض البصريين: يقال: خلوت إلى فلان، إذا جعلته غائتك في حاجتك. وقيل: (إلى) هنا بمعنى (مع). وقيل: بمعنى (الباء). وقال السدي: (خلو): أي مضوا، فتكون (إلى) على بابها. (إلى شياطينهم): في المراد، بشياطينهم ثلاثة أقوال: أحدها: أنهم رؤوسهم في الكفر. قاله ابن مسعود، وابن عباس، والحسن، والسُّدِّي. الثاني: إخوانهم من المشركين. قاله أبو العالية، ومجاهد. الثالث: كهنتهم. قاله الضَّحَّاك، والكلبي. وسَمَّوا بالشياطين؛ لظهور تمرّدهم، وقد قيل: إنّ الشيطان كلّ مارد، أي كلّ عاتٍ من الجنّ، أو الإنس، أو غيرهما شيطان، وقد وصف النبي ﷺ. الكلب الأسود بأنه شيطان، وليس معناه شيطان الجنّ، بل معناه: الشيطان في جنسه؛ لأن أعتى الكلاب، وأشدّها قبحاً هي الكلاب السود، ويقال للرجل العاتي: هذا شيطان بني فلان، أي ماردهم وعاتيتهم. (إنّا معكم): معية معنوية لا حسّية، أي صَحَبٌ مقارنون لكم، تابعون لكم، على دينكم، وأنصاركم على من خالفكم، وأولياؤكم دون غيركم. وعبروا بالجملة الأسميّة الدالّة على الثبات على النفاق. (إنما نحن مستهزئون): وكأن شياطينهم سألوهم: فما بالكم إذا لقيتم المسلمين وافقتموهم؟ فأجابوا: (إنما نحن مستهزئون): أي طالبون للهزء ثابتون عليه فيما يظهر من الإيمان، سائحون بالمؤمنين، نظهر لهم أنّا مسلمون لنخادعهم. وأفاد قولهم (إنما نحن مستهزئون) ردّهم للإسلام ورفضهم للحقّ. وتعلّق قوله: {إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ} بقوله: {إِنَّا مَعَكُمْ}: أنه تأكيد له؛ لأن قوله: {إِنَّا مَعَكُمْ} معناه الثبات على الكفر، وقوله: {إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ} ردّ للإسلام، وردّ نقيض الشيء تأكيد لثباته، أو أنه بدل منه؛ لأن من حَقَّر الإسلام فقد عَظَّم الكفر، أو أنه استئناف، كأنهم اعترضوا عليه حين قالوا: {إِنَّا مَعَكُمْ}، فقالوا: إن صحّ ذلك فكيف توافقون أهل الإسلام؟ فقالوا: {إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَءُونَ}. واعلم أنّ لفظي (السخرية، والاستهزاء) متقاربان جدّاً في الدلالة، حيث يشتركان في معنى: طلب الهوان والحقارة، ولكن تتميز السخرية بالشدّة، ووجود سبب يدعو إليها، بينما يتميز الاستهزاء بأنه لا يقتضى وجود سبب يدعو إليه، وإنما هو إصاق للعيب والذمّ بمن لا يستحقّه حسداً أو حقداً.

ولاحظ أنّ مخاطبة المنافقين المؤمنين كانت بالجملة الفعلية: {قَالُوا آمَنَّا}، ومخاطبتهم شياطينهم كانت بالجملة الإسميّة محقّقة ب(إنّ): {قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ}؛ لأنه ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديراً بأقوى



الكلامين؛ لأنهم كانوا في ادّعاء حدوث الإيمان منهم لا في ادّعاء أنهم في الدرجة الكاملة منه، إمّا لأن أنفسهم لا تساعد على المبالغة؛ لأن القول الصادر عن النفاق والكراهة قلّما يحصل معه المبالغة، وإمّا لعلمهم بأنّ ادّعاء الكمال في الإيمان لا يروج على المسلمين، وأمّا كلامهم مع إخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد، وعلموا أنّ المستمعين يقبلون ذلك منهم، فلا جرّم كان التأكيد لاثقاً به.

واختلف العلماء فيمن نزلت هذه الآية على قولين: الأوّل: أنّها نزلت في عبد الله بن أبيّ وأصحابه. قاله ابن عباس. الثاني: أنّها نزلت في المنافقين وغيرهم من أهل الكتاب الذين كانوا يظهرون للنبي ﷺ من الإيمان ما يلقون رؤساءهم بضده. قاله الحسن.

**قال القاسمي:** اعلم أنّ مساق هذه الآية بخلاف ما سيقّت له أوّل قصّة المنافقين، فليس بتكرار؛ لأنّ تلك في بيان مذهبهم والترجمة عن نفاقهم، وهذه لبيان تباين أحوالهم وتناقض أقوالهم في أثناء المعاملة والمخاطبة حسب تباين المخاطبين.

**وقال ابن عاشور:** التقييد بقوله: {وَإِذْ لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا} تمهيد لقوله: {وَإِذَا خَلَوْا}، فبذلك كان مفيداً فائدة زائدة على ما في قوله: {وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ}، فليس ما هنا تكراراً مع ما هناك؛ لأنّ المقصود هنا: وصف ما كانوا يعملون مع المؤمنين وإيهامهم أنّهم منهم ولقائهم بوجوه الصادقين، فإذا فارقوهم وخلصوا إلى قومهم وقادتهم خلعوا ثوب التسترّ وصرّحوا بما يُطنون.

---

{اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ (١٥)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

**قال الرازي:** هذا هو النوع الرابع من أفعال المنافقين القبيحة.

**وقال البقاعي:** كأن سائلاً سأل بم جازى الله المنافقين على استهزائهم بالمؤمنين، فأتى الجواب من الله: (الله يستهزئ بهم).

## ● تفسير الآية:

(الله يستهزئ بهم): استئناف؛ ولأجل اعتبار الاستئناف قُدم اسم الله على الخبر الفعلي، وهو استئناف في غاية الجزالة والفخامة، وفيه: أنّ الله هو الذي يستهزئ بالمنافقين استهزاء العظيم الذي يصير استهزائهم في مقابلته كالعدم، وفيه أيضاً: أنّ الله هو الذي يتولّى الاستهزاء بهم انتقاماً للمؤمنين، ولا يحوج المؤمنين إلى أن يعارضوهم باستهزاء مثله. وهذا القول من الله ردّ على قول المنافقين: (إنما نحن مستهزئون). وإنما قال الله: (الله يستهزئ بهم)؛ لأن الفعل المضارع يفيد التجدد وقتاً بعد وقت، وهذا من نكايات الله فيهم. واستهزاء الله بالمنافقين يكون في الدنيا والآخرة. واختلف العلماء في المراد باستهزاء الله بالمنافقين في الدنيا على ستّة أقوال: الأول: هذا من باب تسمية العقوبة باسم الذنب، والعرب تستعمله كثيراً، فقبول اللفظ بمثله لفظاً وإن خالفه معنى، فهو كقوله تعالى: {وجزاء سيئة سيئة مثلها} [الشورى: ٤٠]، وقوله: {فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم} [البقرة: ١٩٤]. وهذا قول جماهير المفسرين. الثاني: أي يخطيء الله فعلهم، ويجهلهم في الإقامة على كفرهم. الثالث: هو استدراج الله لهم. قال ابن عباس: هو أنهم كلّما أحدثوا خطيئة جدّد لهم نعمة. الرابع: هو إيقاع استهزائهم بهم، وردّ خداعهم ومكرهم عليهم. الخامس: أي يقال لأحدهم في النار وهو في غاية الذل: {ذق إنك أنت العزيز الكريم} [الدخان: ٤٩]. السادس: أنه لما أظهرنا من أحكام إسلامهم في الدنيا خلاف ما أبطن لهم في الآخرة، كان كالاستهزاء بهم. وللعلماء ثلاثة أقوال في المراد باستهزاء الله بالمنافقين في الآخرة: الأول: أنه يفتح لهم باب من الجنة وهم في النار، فيسرعون إليه فيغلق، ثم يفتح لهم باب آخر، فيسرعون فيغلق، فيضحك منهم المؤمنون. روي هذا عن ابن عباس. الثاني: أنه إذا كان يوم القيامة جمعت النار لهم كما تجمد الإهالة في القدر، فيمشون فتتخسف بهم. روي هذا عن الحسن البصري. الثالث: أنه إذا ضرب بينهم وبين المؤمنين بسور له باب، باطنه فيه الرحمة، وظاهره من قبله العذاب، فيبقون في الظلمة، فيقال لهم: {ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا} [الحديد: ١٣] قاله مقاتل. قال العثيمين: واعلم أنّ الاستهزاء في هذه الآية على حقيقته؛ لأن استهزاء الله بهؤلاء المستهزين دالّ على كماله، وقوّته، وعدم عجزه عن مقابلتهم، فهو صفة كمال هنا في مقابل المستهزين، مثل قوله تعالى في سورة الطارق: {إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا ﴿١٥﴾ وَأَكِيدُ كَيْدًا ﴿١٦﴾}، أي أعظم منهم كيداً. واعلم أنّ الوصف الذي لا يكون كمالاً عند الإطلاق ولكنّه كمال عند التقييد فلا يجوز أن يوصف به الله إلا مقيداً، مثل:

الاستهزاء، والخذاع، والمكر، والكيد، فلا يصح أن تقول: إنَّ الله مستهزيء على سبيل الإطلاق، ولكن قل: إنَّ الله مستهزيء بمن يستهزيء به، أو وبرسله، أو بعباده الصالحين.

(وَيَمْدَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ): (وَيَمْدَهُمْ): في المراد به أربعة أقوال. الأول: يَمَكِّنْ لَهُمْ، قاله ابن مسعود. الثاني: يَمْلِي لَهُمْ، قاله ابن عباس. الثالث: يَزِيدُهُمْ، قاله مجاهد. الرابع: يَمْهَلُهُمْ، قاله الزجاج. قال أهل المعاني: قوله: (وَيَمْدَهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) كالتفسير لقوله: (الله يستهزئ بهم). واعلم أنَّ بين (يَمْدَ) الثلاثي، و(يَمْدَ) الرباعي فرقاً، فالغالب: أنَّ الرباعي يستعمل في الخير، والثلاثي يستعمل في الشرِّ، قال تعالى: {وَمَدَّ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ مَدًّا} [مريم: ٧٩]، وهذا في الشرِّ، وقال تعالى: {وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِطَاغِيَةٍ وَلَحْمٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ} [الطور: ٢٢]، وهذا في الخير، قال يونس بن حبيب: يقال مدَّ في الشرِّ، وأمدَّ في الخير، ومنه قوله تعالى: {وَأَمْدَدْنَكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ} [الإسراء: ٦]، وقوله تعالى أيضاً: {وَأَمْدَدْنَاهُمْ بِطَاغِيَةٍ وَلَحْمٍ} [الطور: ٢٢]، وقال الأخفش: مددت له إذا تركته، وأمددته إذا أعطيته، وقال الفراء واللحياني: مددت فيما كانت زيادته من مثله، يقال مدَّ النهر، ومنه قوله تعالى: {وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ} [لقمان: ٢٧]، وأمددت فيما كانت زيادته من غيره، ومنه قوله تعالى: {يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ} [آل عمران: ١٢٥]. وهنا قال تعالى: {وَيَمْدَهُمْ}، فهو في الشرِّ. (في طغيانهم): أضاف الطغيان لضمير المنافقين، ولم يقل: في الطغيان بتعريف الجنس؛ إشارة إلى تفضيع شأن هذا الطغيان وغرابته في بابه، وإنهم اختصَّوا به حتى صار يعرف بإضافته إليهم. وفي المراد بطغيانهم أقوال. الأول: أي في كفرهم، قاله الجمهور. الثاني: أي في ضلالتهم، قاله قتادة، والربيع. الثالث: أي في عتوهم وتكبرهم، قاله ابن قتيبة. الرابع: أي في تجاوزهم الحدَّ في الفساد، فالطغيان: هو مجاوزة الحدِّ، كقوله تعالى: {إِنَّا لَمَّا طَغَى الْمَاءُ حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ} [الحاقة: ١١]، قاله العثيمين. (يعمهُون): في المراد به سبعة أقوال: الأول: أي يتمادون، قاله ابن مسعود، وابن عباس، وبعض الصحابة. الثاني: أي يتردّدون، قاله ابن عباس أيضاً، ومجاهد، والربيع. الثالث: هو المتلدد، تلدد للرجل فهو متلدد: إذا لبث في مكانه حائراً متبليداً يتلقّت يميناً وشمالاً، قاله ابن عباس أيضاً. الرابع: أي يَعْمُونَ، قال القرطبي. الخامس: أي يركبون رؤوسهم فلا يبصرون، قاله ابن قتيبة. السادس: أي يتحيّرون، قال الزمخشري: العمّة مثل العمى إلا أنَّ العمى عامٌّ في البصر والرأي، والعمّة في الرأي خاصّة، وهو التحيّر والتردد. السابع: أي يخبطون خبط الذي لا بصيرة له أصلاً. والعمّة: هو الضلال، وقيل: العمه: هو انبهاًم الأمور التي فيها دلالات ينتفع بها عند فقد الحسّ، فلا يبقى له سبب يرجعه عن طغيانه، فلا يتعدّون حدّاً إلا عمهوا فلم يرجعوا عنه. وقيل: العمى: فقد

البصر وذهاب نور العين، أمّا العمّة: فهو الخطأ في الرأي، والمنافقون لم يفقدوا بصرهم وإنما فقدوا المنطق السليم، فهم في طغيانهم يعمهون، قال العثيمين: أي أنّ الله يبقي المنافقين ضالّين في طغيانهم الذي قد غمرهم يتردّدون حيارى ضلالاً، لا يجدون إلى المخرج منه سبيلاً؛ لأنّ الله قد طبع على قلوبهم وختم عليها، وأعمى أبصارهم عن الهدى، فلا يبصرون رشداً ولا يهتدون سبيلاً، فهم أبداً متزايدو الطغيان.

واعلم أنّ ألفاظ: (البغي، والطغيان، والظلم، والعُتُو، والعدوان) جميعها تشرك في معنى مجاوزة الحدّ، ولكنّها على درجات، فأشدّها الطغيان؛ لاشتimalه على مجاوزة الحدّ والمبالغة في الكبر والمعصية والشرّ والكفر، ويليه في الشدّة البغي؛ لاشتimalه على التعديّ والفساد والظلم، ثمّ العتو؛ لأنه مبالغة في الكبر أو الفساد أو الكفر، ثمّ العدوان؛ لأنه تعدّيّ لحدود الله وظلم صُراح، ثمّ الظلم وهو أدناها، وتتفاوت درجاته من صغائر الذنوب الى كبائرهما الى الشرك بالله.

واعلم أيضاً أنّ لفظي (العمّة، والعمى) بينهما تقارب دلاليّ، حيث يشتركان في معنى عدم الاهتداء، ويختصّ العمّة بالبصيرة، بينما يستعمل العمى في فقد حاسة البصر، وفقد البصيرة أيضاً، أي في الماديّات والمعنويّات.

---

{أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (١٦):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الألوسي: الكلام هنا يمكن أن يكون واقعاً موقع {أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ} [البقرة: ٥]؛ فإن السامع بعد سماع ذكرهم وإجراء تلك الأوصاف عليهم كأنه يسأل من أين دخل على هؤلاء هذه الهيئات؟ فيجيب: بأن أولئك المستبعدة إنما جسرُوا عليها؛ لأنهم اشتروا الضلالة بالهدى حتى خسرت صفقتهم وفقدوا الاهتداء للطريق المستقيم ووقعوا في تيه الحيرة والضلال. وقيل: هو فذلكة وإجمال لجميع ما تقدّم من حقيقة حالهم، أو تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الأبلغ والمدّ في الطغيان، أو مقرر لقوله تعالى: {وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ} [البقرة: ١٥].

## ● تفسير الآية:

(أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى): هذه الجملة مسوقة؛ لتقرير ما قبلها، وبيان لكمال جهالتهم فيما حكي عنهم من الأقوال والأفعال بإظهار غاية سماحتها، وتصويرها بصورة ما لا يكاد يتعاطاه من له أدنى تمييز فضلاً عن العقلاء. (أولئك): اسم إشارة أشير به إلى المتقدم ذكرهم الجامعين للأوصاف الذميمة من دعوى الإصلاح وهم المفسدون، ونسبة السّفه للمؤمنين وهم السفهاء، والاستخفاف بالمؤمنين بإظهار الموافقة وهم مع الكفار. وجاءت الإشارة بصيغة البُعْد؛ لبعد منزلة المنافق سفولاً؛ ولبعدهم عن الصواب. واختلف العلماء في المشار إليهم على ثلاثة أقوال: الأول: جميع الكفار. قاله ابن مسعود، وابن عباس. الثاني: أهل الكتاب. قاله قتادة، والسدي، ومقاتل. الثالث: المنافقون. قاله مجاهد، وعليه الجمهور. (الذين): اسم موصول. (اشتروا): قال ابن مسعود، وابن عباس، وبعض الصحابة: أي أخذوا، وعبّر بالشراء؛ لأنّ الشراء فيه أخذ. وقال قتادة: أي استحبّوا، وعبّر بالشراء؛ لأنّ الشراء يكون فيما يستحبّه مشترية. وقيل: أي اختاروا، وعبّر بالشراء؛ لأنّ الشراء فيه اختيار. وقيل: أي استبدلوا، وذلك لأنّ كلّ كافر بالله فإنه مستبدل بالإيمان كفرا باكتسابه الكفر الذي وجد منه بدلا من الإيمان الذي أمر به، قال الله فيمن اكتسب الكفر مكان الإيمان: {وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ} [البقرة: ١٠٨]، وذلك هو معنى الشراء؛ لأنّ كلّ مشترٍ شيئاً فإنما يستبدل مكان الذي يؤخذ منه من البذل آخر بديلاً منه. واعلم أنّ الاستعمال القرآنيّ غاير بين دلاليّ (شري، واشترى)، فجاءت الصيغة المجردة بمعنى: البيع، وجاءت الصيغة المزيدة بمعنى: الشراء. (الضلالة بالهدى): الباء هنا للعوض، مثلما تقول: اشتريت الثوب بدرهم، فالهدى المدفوع عوض عن الضلالة المأخوذة، كما أنّ الدرهم المدفوع عوض عن الثوب المأخوذ. وفي المراد بـ(الضلالة، والهدى) ثلاثة أقوال: الأول: الضلالة: الكفر، والهدى: الإيمان. روي هذا عن الحسن وقتادة والسدي. الثاني: الضلالة: الشكّ، والهدى: اليقين. الثالث: الضلالة: الجهل، والهدى: العلم. واعلم أنّ الفرق بين (الضلال، والفسق): أنّ الضلال قد يكون عن غير قصد وعن غير علم، أمّا الفسق فلا يكون إلا بعد علم وعن قصد. وفي كيفية استبدالهم الضلالة بالهدى أربعة أقوال: الأول: أنهم آمنوا ثم كفروا. قاله مجاهد. الثاني: أنّ اليهود آمنوا بنبيّنا ﷺ. قبل مبعثه، فلمّا بعث كفروا به. قاله مقاتل. الثالث: أنّ الكفار لما بلغهم ما جاء به نبيّنا من الهدى فردّوه واختاروا الضلال، كانوا كمن أبدل شيئاً بشيء. الرابع: أنهم غيّرُوا فطرة الله التي فطرهم عليها بالكفر. فإن قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على هدى؟ فالجواب: جعلوا لتمكّنهم من الهدى كأنه في

أيديهم، فإذا تركوه ومالوا إلى الضلالة فقد استبدلوا بها. وقيل: فكأنه لوضح ما قام على الهدى من الأدلة مع ما ركز منه في الفطر كان في أيديهم فباعوه بها.

(فما ربحت تجارتهم): ختم للمثل بما يشبه مبدأه في لفظة الشراء. والمعنى: أي ما زادت تجارتهم بل خسرت؛ لأنهم اشتروا ما يضرهم وهو الضلالة بما ينفعهم وهو الهدى، فلم يبق في أيديهم إلا الضلالة، وإن ظفروا بما ظفروا به من الأغراض الدنيوية؛ لأن الضالّ خاسر دائماً. وأسند الله الربح إلى التجارة؛ على عادة العرب في قولهم: ربحَ بَيْعُكَ، وخسرتَ صفقتك. وقيل: أسند الفعل إلى التجارة وهو لأربابها؛ لمشابهة التجارة الفاعل من حيث إنها سبب الربح والخسران. ولاحظ أنّ الله قال: (فما ربحت تجارتهم)، ولم يقل: (فما خسرت تجارتهم) مع أنّ الخسران أبلغ في التوبيخ؛ لأنّ هم المشتري للتجارة حصول الربح، وسلامة رأس المال، فبدأ بالأهمّ فيه، وهو نفى الربح، ثم أتى بما يدلّ على الخسران بقوله: (وما كانوا مهتدين)، فنفى ما هما المقصودان بالتجارة.

(وما كانوا مهتدين): الذي يطلبه التجار شيئان: سلامة رأس المال، والربح، وهؤلاء قد أضاعوا الأمرين معاً؛ لأن رأس مالهم كان هو الهدى، فلم يبق لهم مع الضلالة، وحين لم يبق في أيديهم إلا الضلالة، لم يوصفوا بإصابة الربح، وقد قيل: لما لم يكن قوله تعالى: (فما ربحت تجارتهم) مفيداً لذهاب رؤوس أموالهم، أتبعه بقوله: (وما كانوا مهتدين)، فأكمل المعنى بذلك، وتمّ به المقصود، وهذا النوع من البيان يقال له: التتميم. وعبرَ بـ(ما كانوا) دون (ما اهتموا)؛ لأن ما كانوا أبلغ في النفي؛ لإشعاره بأن انتفاء الاهتداء عنهم أمر متأصل سابق قديم؛ لأن كان تدلّ على اتّصاف اسمها بخبرها منذ المضي، فكان نفي الكون في الزمن الماضي أنسب بهذا التفریع. وفي معنى الآية ستّة أقوال: الأوّل: أي وما كانوا في العلم بالله مهتدين. الثاني: أي وما كانوا مهتدين من الضلالة إلى الحقّ. الثالث: أي وما كانوا مهتدين إلى تجارة المؤمنين. الرابع: أي وما كانوا مهتدين في فيما فعلوا من اشترائهم الضلالة، بل هم خاسرون في تجارتهم ضالّون في منهجهم. الخامس: أنه قد لا يربح التاجر، ويكون على هدى من تجارته، غير مستحق للذمّ فيما اعتمده، فنفى الله عنهم الأمرين، مبالغة في ذمّهم. السادس: أي وما كانوا مهتدين في سابق علم الله.

{مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ (١٧)}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الزمخشري: لما جاء القرآن بحقيقة صفة المنافقين عقبها بضرب المثل؛ زيادة في الكشف، وتتميمًا للبيان. وقال أيضا: لما وصف القرآن بأن المنافقين اشتروا الضلالة بالهدى، عَقِبَ ذلك بهذا التمثيل؛ ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضیئة ما حول المستوقد، والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه إيّاهم في الظلمات.

وقال الرازي: لما بين الله حقيقة صفات المنافقين عقبها بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان. أحدهما: هذا المثل.

وقال البيضاوي: لما جاء بحقيقة حال المنافقين عقبها بضرب المثل؛ زيادة في التوضيح والتقرير.

وقال البقاعي: لما كانت الأمثال ألصق بالبال وأكشف للأحوال مثل حالهم في هداهم الذي باعوه بالضلالة بالأمور المحسوسة؛ لأن للتمثيل بها شأنًا عظيمًا في إيصال المعاني حتى إلى الأذهان الجامدة وتقريرها فيها.

• تفسير الآية:

(مثلهم كمثل الذي استوقد نارا): أي مثل قصّتهم كقصّة الذي استوقد نارا. وقيل: أي وصف وحال استضاءة المنافقين بما أظهروه من الإيمان كمثل استضاءة الموقد نارا. وحذف لفظ (استضاءة)؛ لأنه معلوم عند سامعه بما أُظهِرَ من الكلام أنّ المثل إنما ضُرب لاستضاءة القوم بالإقرار دون أعيان أجسامهم. والمثل في القرآن له معنيان: الأوّل: مَثَلٌ: أي وَصَفٌ، أو حال، أو قصة، كقوله تعالى عن نفسه: {وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى} [النحل: ٦٠]، أي الوصف الأعلى، وكقوله سبحانه: {مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعدَ الْمُتَّقُونَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا} [الرعد: ٣٥]، أي وصف الجنة، أو قصّة الجنة. الثاني: المثل: هو نظم من التنزيل يعرض نمطا واضحا معروفاً من الكائنات أو الحوادث الكونيّة أو التاريخيّة عرضاً لافتاً للأنظار؛ ليشبّهه أو يقارن به سلوك بشري، أو فكرة مجرّدة، أو أي معنى من المعاني،

بقصد التوضيح أو الإقناع أو البرهان أو التأثير، أو لمجرد الاقتداء به، أو التنفير منه والابتعاد عنه، أو بقصد بيان الفارق بين أمرين متناقضين؛ للأخذ بأحدهما والابتعاد عن الآخر، أو للبرهان على صحة أحدهما وبطلان الآخر، قال تعالى: {وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ} [الحشر: ٢١]. وأما المثل في الأدب العربي فهو: قول محكي سائد يقصد به تشبيه حال الذي حكى فيه بحال الذي قيل لأجله، أي يشبه مضربه بمورده، مثل: (ربّ رمية من غير رام).<sup>٢٨</sup>. (كمثل الذي استوقد ناراً): هذا مثل ناري. (كمثل الذي): أي كوصف الذي. (استوقد ناراً): السين داخله للطلب، أي طلب من غيره أن يوقد له ناراً، أو طلب من غيره ما يوقد به النار بنفسه. وقيل: السين زائدة إعراباً؛ لإفادة معنى التوكيد، فيكون المعنى: أي أوقد، مثل استجاب بمعنى: أجب. ولا نعي بالمزيد اللغو الضائع، فإنّ القرآن كلّهُ هدى وبيان، بل ما لم يوضع لمعنى يراد منه، وإنما وضعت؛ لأن تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقاً وقوة وهو زيادة في الهدى غير قاذح فيه. (ناراً): أتت (ناراً) نكرة؛ للتعظيم.

(فلما أضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم): (أضاءت): أي أنارت ما حول المستوقد، ولم تذهب بعيداً؛ لضعفها، وهو كناية عما حصل للمنافقين من الأمانة بما قالوه من كلمة الإسلام من غير اعتقاد. قال الشوكاني: وإنما وصفت هذه النار بالإضاءة مع كونها نار باطل؛ لأن الباطل كذلك تسطع ذوائب لهب ناره لحظة ثم تحفت. تأمل قوله تعالى: (أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ) كيف جعل ضوءها خارجاً عنه، منفصلاً، ولو اتصل ضوءها به ولابسّه لم يذهب، ولكنّه كان ضوء مجاورة لا ملابسة ومخالطة، وكان الضوء عارضاً والظلمة أصلية، فرجع الضوء إلى معدنه، وبقيت الظلمة في معدنها، فرجع كلّ منهما إلى أصله اللائق به. (ما حوله): في (ما) قولان: الأوّل: أنها زائدة معنى، والتقدير: أضاءت حوله. الثاني: أنها موصولة بمعنى الذي، أي أضاءت الذي حوله. و(حوله): ظرف مكان للقريب. وحول الشيء: ما دار من جوانبه قريباً منه. و(الهاء) عائدة على المستوقد. وأفرد الضمير في (حوله) باعتبار لفظ (الذي) لا باعتبار معناه. وتأمل قوله تعالى: (أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ) كيف جعل ضوءها خارجاً عنه منفصلاً، ولو اتصل ضوءها به ولابسّه لم يذهب، ولكنّه كان ضوء مجاورة لا ملابسة ومخالطة، وكان الضوء عارضاً والظلمة أصلية، فرجع الضوء إلى معدنه، وبقيت الظلمة في معدنها، فرجع كلّ منهما إلى أصله اللائق به. (ذهب الله بنورهم): قال الله: (ذهب) ولم يقل (أذهب)؛ لأن معنى أذهب: أزاله وجعله ذاهباً. ومعنى ذهب به: استصحبه معه، والمعنى: أخذ الله نورهم، فهو أبلغ من الإذهاب. وقال: (ذهب الله بنورهم)، ولم يقل: ذهب نورهم،

<sup>٢٨</sup> - انظر: التريية بضرب الأمثال، لعبد الرحمن النحلوي، ص ١٩.



وفيه سرّ بديع: وهو انقطاع سرّ تلك المعية الخاصة التي هي للمؤمنين من الله. (بنورهم): عدّي الفعل ب(الباء)؛ لما فيها من معنى الاستصحاب والاستمساك، يقال: ذهب السلطان بماله إذا أخذه، وما أخذه الله وأمسكه فلا مرسل له. وأسند ذهاب النور إلى الله؛ لأنه حصل بلا سبب من ريح أو مطر أو إطفاء مطفيء. وقيل: إسناد الذهاب إلى الله إمّا؛ لأن الكلّ بفعله، أو لأن الإطفاء حصل بسبب خفيّ، أو أمر سماويّ كريخ أو مطر، أو للمبالغة. وجمع الضمير (بنورهم)؛ نظراً إلى المعنى لا إلى اللفظ؛ لئلا يتوهم أنّ بعضهم انتفع دون بعض. وأشار الله إلى نفي الضياء الذي هو مقتضى الظاهر بنفي النور وإذابه؛ لأنه أصله، وبنفي الأصل ينتفي الفرع، فلو قيل: ذهب الله بضوئهم لأوهم ذهاب الكمال وبقاء ما يسمّى نوراً، والغرض إزالة النور عنهم بالكلية. وإضافة النور إليهم لأدنى ملابسة؛ لأنه للنار في الحقيقة، لكن لما كانوا ينتفعون به صحّ إضافته إليهم. وعبر بالإضاءة أولاً؛ إشارة إلى قوة أولهم وانحاق آخرهم؛ لأن محطّ حالهم الباطل، والباطل له صولة ثمّ تضمحلّ عند من ثبت لها؛ ليتبين الصادق من الكاذب.

ولاحظ أنّ الله قال قبلها: (كلّما أضاء لهم مشوا فيه)، ثم قال: (ذهب الله بنورهم)، ولم يقل: (بضيائهم) مع ما فيه من بديع المطابقة؛ لأن الضياء أبلغ من النور ولا يلزم من ذهابه ذهاب النور، بخلاف عكسه، فذهاب النور أبلغ من نفي ذلك.

وعبر الله ب(النور) والمذكور في أوّل الآية (النار)؛ لأن النار شيئان، النور والحرارة، والنور هاهنا كان أجدى المنفعتين، أو لأن النور هو المقصود من الاستيقاد، لا الاستدفاء ونحوه. قال ابن القيم: قال سبحانه: (بنورهم)، ولم يقل: بنارهم؛ لأن النار فيها الإحراق والإشراق، فذهب بما فيه الإضاءة والإشراق، وأبقى عليهم ما فيه الأذى والإحراق، وكذلك حال المنافقين ذهب نور إيمانهم بالنفاق، وبقي في قلوبهم حرارة الكفر والشكوك والشبهات تغلي في قلوبهم.

وقال ابن القيم أيضاً: لما ذكر الله النور جعله واحداً، ولما ذكر الظلمات جمعها؛ لأن طريق الحقّ واحد، وهو الصراط المستقيم، وطرق الباطل متعدّدة متشعبة.

واعلم أنّ النحاة اختلفوا في جواب (لما)، وفي عود الضمير في (نورهم): فقيل: جواب (لما) محذوف وهو: (طَفِئَتْ)، والضمير في (نورهم) على هذا للمنافقين، والإخبار بهذا عن حال تكون في الآخرة، كما قال تعالى: {فَضْرِبَ بَيْنَهُمُ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ} [الحديد: ١٣]. وقيل: جوابه: قوله: (ذهب)، والضمير في (نورهم) عائد على (الذي)، وعلى هذا القول يتمّ تمثيل المنافق بالمستوقد؛ لأن بقاء المستوقد

في ظلمات لا يبصر كبقاء المنافق في حيرته وتردده. قال العثيمين: و(لما) حرف شرط، و(أضاءت) فعل الشرط، و(ذهب الله بنورهم) جواب الشرط. والمعنى: أنه بمجرد الإضاءة ذهب النور؛ لأن القاعدة: أن جواب الشرط يلي المشروط مباشرة.

(وتركهم في ظلمات لا يبصرون): هذا عطف على قوله تعالى: {ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ}، وهو أوفى بتأدية المراد، فيستفاد منه التقرير؛ لانتفاء النور بالكلية تبعاً لما فيه من ذكر الظلمة وجمعها وتنكيرها، وإيراد (لا يُبْصِرُونَ). و(تركهم): أي أبقاهم. (في ظلمات): الظلمات: جمع ظلمة. وجمع الظلمات؛ لقصد بيان شدة الظلمة. وجمع ظلمات من حيث المثل؛ لتضمنها ظلمات عديدة، أولها: ظلمة الليل؛ لأن استيفاد النار للإضاءة لا يكون إلا في الليل؛ لأنك إذا استوقدت ناراً بالنهار فإنها لا تضيء، والثانية: ظلمة الجو إذا كان غائماً، والثالثة: الظلمة التي تحدث بعد فقد النور، فإنها تكون أشد من الظلمة الدائمة. وفي المراد ب(الظلمات) هنا أربعة أقوال: أحدها: العذاب، قاله ابن عباس. الثاني: ظلمة الكفر. قاله مجاهد. الثالث: ظلمة يلقيها الله عليهم بعد الموت. قاله قتادة. الرابع: أنها نفاقهم. قاله السدي. وإنما نكرت (ظلمات) هنا ولم تضاف إلى ضميرهم كما أضيف (النور)؛ اختصاراً للفظ، واكتفاءً بما دل عليه المعنى.

واعلم أن (الظلمات) لا تأتي في القرآن إلا مجموعة؛ لأن طرقها متعددة، منها النفس والهوى والشهوات والشيطان والجليس...، ولا يأت لفظ (النور) في القرآن إلا مفرداً؛ لأن طريق الحق واحد. (لا يبصرون): تأكيد من حيث المعنى لقوله تعالى: (في ظلمات) دال على شدة الظلمة. وهذا يقتضي أنهم انتقلوا من نور المعرفة والبصيرة، إلى ظلمة الشك والكفر. وفي معنى (لا يبصرون) قولان: الأول: أي لم يأتهم بضياء يبصرون به. الثاني: أي لم يخرجهم منه، كما يقال تركته في الدار، إذا لم تخرجه منها، وكأن ما حصلوا فيه من الظلمة بعد الضياء أسوأ حالاً؛ لأن من طُفِئَتْ عنه النار حتى صار في ظلمة، فهو أقل بصرًا ممن لم يزل في الظلمة. والمراد: أنهم لا يبصرون الهدى والحق. وقال ابن عاشور: مفعول (لا يبصرون) محذوف؛ لقصد نفي عموم المبصرات.

واعلم أيضاً أن (الإبصار، والرؤية، والنظر): تشترك جميعها في توجه العين للشيء لإدراكه، لكن لكل منها درجة في الإدراك، أعلاها: (الرؤية) التي تتميز باليقين، ثم (الإبصار) الذي يتميز بالوضوح، وأدناها: (النظر) الذي قد يكون توجه العين إلى الشيء دون رؤيته، وقد يكون تدبراً مع رؤية الشيء.

ولاحظ اختلاف الضمائر في هذه الآية: (استوقد، وحوله) مفرد، (وبنورهم، وتركهم، ولا يبصرون) جمع، والسبب من وجهين: الأول: أنَّ الاسم الموصول (الذي) يفيد العموم، وإذا كان يفيد العموم فهو صالح للمفرد والجمع، فتكون الضمائر في (استوقد، وحوله) عادت إلى اسم الموصول باعتبار اللفظ، وأما (نورهم، وتركهم، ولا يبصرون) فعادت إلى الموصول باعتبار المعنى. الوجه الثاني: أنَّ الذي استوقد النار كان مع رفقة، فاستوقد النار له ولرفقته؛ ولهذا قال تعالى: (ذهب الله بنورهم...)، وعلى هذا الوجه تكون الآية ممثلة لرؤساء المنافقين مع أتباعهم؛ لأن رأس المنافقين هو الذي استوقد النار، وأراد أن ينفع بها أقرانه، ثم ذهبت الإضاءة، وبقيت الحرارة والظلمة، وتركهم جميعاً في ظلمات لا يبصرون. وقال الطبري: جاز تمثيل الجماعة من المنافقين بالمستوقد الواحد؛ لأن المراد من الخبر عن مثل المنافقين الخبر عن مثل استضاءتهم بما أظهروا بألستهم من الإقرار وهم لغيره مستبطنون من اعتقاداتهم الرديئة، وخلطهم نفاقهم الباطن بالإقرار بالإيمان الظاهر، والاستضاءة وإن اختلفت أشخاص أهلها معنى واحد لا معان مختلفة، فالمثل لها في معنى المثل للشخص الواحد من الأشياء المختلفة الأشخاص.

واعلم أنَّ العلماء اختلفوا فيمن نزلت هذه الآية على قولين: القول الأول: قال ابن عباس، وقتادة، والضحاك، ومقاتل، والسدي: نزلت في المنافقين. القول الثاني: قال سعيد بن جبير، ومُجَدِّد بن كعب، وعطاء، ويمان بن رثاب: نزلت في اليهود وانتظارهم خروج نبيِّنا ﷺ. وإيمانهم به واستفتاحهم به على مشركي العرب، فلمَّا خرج كفروا به.

واختلف العلماء أيضاً في فعل المنافقين الذي يشبه فعل (الذي استوقد ناراً) على خمسة أقوال: القول الأول: هي فيمن آمن ثم كفر بالنفاق، فإيمانه بمنزلة النار إذا أضاءت، وكفره بعد بمنزلة انطفائها وذهاب النور. القول الثاني: إنَّ ما يُظهر المنافق في الدنيا من الإيمان فيحقق به دمه ويحز ماله ويناكح ويخالط كالنار التي أضاءت ما حوله، فإذا مات صار إلى العذاب الأليم، فذلك بمنزلة انطفائها وبقيائه في الظلمات. وهذا المعنى مروى عن ابن مسعود، وابن عباس، وبعض الصحابة، وقتادة، والربيع، وعبد الرحمن بن زيد، والسدي. القول الثالث: إنَّ إقبال المنافقين إلى المسلمين وكلامهم معهم كالنار، وانصرافهم إلى مردتهم وارتكاسهم عندهم كذاهبها. وهذا قول مجاهد وغيره. القول الرابع: إنَّ المنافقين كانوا عند رسول الله ﷺ. والمؤمنين في منزلة بما أظهروه، فلمَّا فضحهم الله وأعلم بنفاقهم سقطت

المنزلة، فكان ذلك كله بمنزلة النار وانطفائها. القول الخامس: نطق المنافقين بلا إله إلا الله والقرآن كإضاءة النار، واعتقادهم الكفر بقلوبهم كانطفائها. قاله قتادة وغيره.

{صَمُّكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ (١٨)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قد يكون هذا تعليلاً لعدم إبصارهم الهدى. وقيل: إنّ هذا من المؤخّر الذي معناه التقديم، وأنّ معنى الكلام: أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى، فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين، صمّ بكم عمي فهم لا يرجعون، مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً...

• تفسير الآية:

(صمّ بكم عمي): خبر لمبتدأ محذوف، أي هم صمّ، و(صمّ): جمع أصمّ، والأصمّ: هو الذي لا يسمع، لكنّه هنا ليس على سبيل الإطلاق، بل أريد به شيء معيّن، أي هم صمّ عن الحقّ، فلا يسمعون، والمراد: نفي السمع المعنويّ، وهو السمع النافع لا الحسيّ وهو الإدراك؛ لأنّ كلّهم يسمعون القرآن، ويفهمون معناه، لكن لما كانوا لا يقبلونه ولا ينتفعون به صاروا كالصمّ الذين لا يسمعون، وذلك مثل قول الله تعالى: {وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ} [الأنفال: ٢١]. (بُكُمْ): جمع أبكم، وهو الذي لا ينطق، والمراد: أنهم لا ينطقون بالحقّ، وإنما ينطقون بالباطل. (عُمِّي): جمع أعمى، والمراد: أنهم لا يقبلون ولا ينتفعون بما يشاهدونه من الآيات التي تظهر على أيدي الرسول. قال ابن عباس: (صمّ بكم عمي) عن كلّ خير. وبهذا سُدّت طرق الحقّ أمامهم؛ لأنّ الحقّ إمّا مسموع، وإمّا مشاهد، وإمّا معقول، فهم لا يسمعون، ولا يشاهدون، كذلك أيضاً لا يؤخذ منهم حقّ؛ لأنهم لا ينطقون بالحقّ؛ لأنهم بُكُمْ، فهم لا ينتفعون بالحقّ من غيرهم، ولا ينفعون غيرهم بحقّ. إذاً وصف الله المنافقين بذلك ولم يكونوا صمّاً ولا بكماً ولا عمياً؛ لأنهم لما لم ينتفعوا بهذه الجوارح كانوا بمنزلة من عدمها فلم ينتفع بها.

واعلم أنّه لما كان في مقام إجابة الداعي إلى الإيمان قدّم السمع؛ لأنّه العمدة في ذلك، وثبّت بالقول؛ لأنّه يمكن الأصمّ الإفصاح عن المراد، وختم بالبصر؛ لإمكان الاهتداء به بالإشارة.

ولاحظ أنّ الله قال في سورة البقرة: {صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ} بدون حرف عطف أي هم جماعة واحدة، وفي سورة الأنعام قال: {صُمُّ وَبُكْمٌ} {صُمُّ وَبُكْمٌ (٣٩)} بحرف العطف، أي فيها احتمالان: أن يكونوا جماعة، أو أكثر من جماعة، قسم صمّ، وقسم بكم.

ولاحظ أيضا أنّ الله قال في سور البقرة: {صُمُّ بُكْمٌ عُمِيٌّ}، وفي سورة الأنعام قال: {صُمُّ وَبُكْمٌ} ولم يذكر صفة العمى؛ لأن الله وصف المنافقين في سورة البقرة بصفات متعدّدة، فذكر الإفساد والمخادعة والاستهزاء وشراء الضلالة بالهدى إضافة إلى صفة التكذيب، أمّا في سورة الأنعام فذكر صفة التكذيب بالآيات، صفة واحدة {وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ (٣٩)}.

(فهم لا يرجعون): لما كان المراد التعميم في كلّ رجوع لم يذكر المرجوع عنه. و(الفاء) هذه عاطفة، لكنّها تفيد السببية. (لا يرجعون): أي بسبب هذه الأوصاف الثلاثة لا يعودون عن غيِّهم، فلا ينتفعون بسماع الحقّ، ولا بمشاهدته، ولا ينطقون به، وإن شئت فقل: لا يعودون إلى الاقلاع عن ضلالاتهم، ولا يتوبون إلى الإنابة من نفاقهم، وإن شئت فقل: لا يؤمنون بوجه. وإن شئت فقل: لا يرجعون ما داموا على الحال التي وصفهم الله بها، وإن شئت فقل: لا يعودون إلى الهدى بعد أن باعوه، ولا عن الضلالة بعد أن اشتروها، فأيس المؤمنين من أن يبصر هؤلاء رشداً، أو يقولوا حقاً، أو يسمعوا داعياً إلى الهدى، أو أن يذكّروا فيتوبوا من ضلالتهم، كما آيس من توبة قادة كفّار أهل الكتاب والمشركين وأحبارهم الذين وصفهم بأنه قد ختم على قلوبهم وعلى سمعهم وغشّى على أبصارهم. قال ابن مسعود وبعض الصحابة: أي لا يرجعون إلى الإسلام. وقال ابن عباس، والربيع بن أنس: أي لا يرجعون إلى الهدى والخير، فلا يصيبون نجاة ما كانوا على ما هم عليه. وقال قتادة: أي لا يتوبون ولا يذكّرون. وقال مقاتل: أي لا يرجعون عن ضلالتهم. وقال القرطبي: أي لا يرجعون إلى الحقّ؛ لسابق علم الله فيهم. وأضاف عدم الرجوع إلى المنافقين؛ لأنهم انصرفوا عن الحقّ والهدى باختيارهم؛ لغلبة أهوائهم عن تصفّح الهدى بآلات التصفّح. قال ابن جزيّ: هذا إن أريد به المنافقون. وأمّا إن أريد به أصحاب النار: فمعناه: لأنهم متحيّزون في الظلمة لا يرجعون ولا يهتدون. وقال السعدي: (فهم لا يرجعون): لأنهم تركوا الحقّ بعد أن عرفوه، فلا يرجعون إليه، بخلاف من ترك الحقّ عن جهل وضلال؛ فإنه لا يعقل، وهو أقرب رجوعاً منهم. وقيل: أي لا يرجعون إلى النور الذي فقدوه؛ لأنهم نافقوا وطبّع على قلوبهم، فلا مجال للرجوع؛ ولهذا ختم الله الآية بقوله: (لا يرجعون).

{أَوْ كَصِيبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (١٩)}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الزمخشري: ثنى الله هنا في شأن المنافقين بتمثيل آخر؛ ليكون كشفًا لحالهم، وإيضاحًا غبّ إيضاح.

وقال الرازي: اعلم أنّ هذا هو المثل الثاني للمنافقين.

وقال أبو السعود: هذا تمثيل لحالهم إثر تمثيل؛ ليعمّ البيان منها كلّ دقيق وجليل، ويوفي حقها من التفتيح والتهويل، فإن تفننهم في فنون الكفر والضلال حقيق بأن يضرب في شأنه الأمثال.

• تفسير الآية:

(أَوْ كَصِيبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ): هذا مثل مائي. (أَوْ): حرف مردود على قوله تعالى: (مثلهم كمثل الذي استوقد ناراً). واختلف العلماء في (أَوْ) هنا على ستّة أقوال: القول الأوّل: (أَوْ) داخل هنا للتخيير، فكأنّ الله خيرنا بين أن نضرب لهم المثل الأوّل أو الثاني. قال النسفي: كيفية قصّة المنافقين مشبهة لكيفيتي هاتين القصّتين، وأنّ الكيفيتين سواء في استقلال كلّ واحدة منهما بوجه التمثيل، فبأيتهما مثّلتهما فأنت مصيب، وإن مثّلتهما بهما جميعاً فكذلك. القول الثاني: (أَوْ) داخل هنا للإيجام فيما قد علم الله تحصيله، فأجهم عليهم مالا يطلبون تفصيله، فكأنه قال: مثلهم كأحد هذين. القول الثالث: (أَوْ) هنا بمعنى (بل) التي هي للإضراب الانتقالي. القول الرابع: (أَوْ) هنا للتفصيل، ومعناه: بعضهم يشبه بالذي استوقد ناراً، وبعضهم يشبه بأصحاب الصيّب. القول الخامس: (أَوْ) هنا للشكّ في حقّ المخاطبين، وأمّا الله فلا يجوز أن يضاف إليه الشكّ في شيء. القول السادس: (أَوْ) هنا بمعنى (الواو)، وتأتي (أَوْ) دالة على مثل ما تدلّ عليه (الواو) إمّا بسابق من الكلام قبلها، وإمّا بما يأتي بعدها. قال ابن جرير: لما كانت (أَوْ) في هذا الموضع دالة على مثل الذي كانت تدلّ عليه (الواو) لو كانت مكانها، وضعها موضعها. وقال العثيمين: (أَوْ) هنا للتنويع؛ لأن المثل الثاني نوع آخر. انتهى كلامه. (كَصِيبٍ): الكاف: اسم بمعنى "مِثْل"، فالمعنى: أَوْ مِثْل صِيبٍ، ويجوز أن نقول: إنّ الكاف حرف تشبيه، والتقدير: أَوْ مِثْلهم كَصِيبٍ. قال ابن جرير: وجه حذف (المثل) من قوله (أَوْ كَصِيبٍ): لما كان قوله تعالى: (كمثل الذي استوقد ناراً) دالاً على أنّ معناه: كمثل صِيبٍ، فحذف المثل، واكتفى

بدلالة ما مضى من الكلام. وقيل: (كصيّب): أي كأصحاب صيّب، بدليل قوله بعدها: (يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق). وتنكير صيّب؛ للتنويع والتعظيم؛ ولأنه أريد به نوع من المطر شديد هائل. و(الصيّب): هو المطر النازل من السماء، وهذا مروى عن ابن عباس، وابن مسعود، ومجاهد، وقتادة، وعطاء، وابن زيد، وغيرهم. ويقال للسحاب: صيّب أيضاً، روي هذا عن ابن عباس، وقد يكون هو المعنى هنا؛ لأن الله قال: (فيه ظلمات ورعد وبرق)، ولم يقل معه ظلمات ورعد وبرق. وقال الزجاج: كلّ نازل من علّو إلى استفال فقد صاب يصوب. (من السماء): (من): لابتداء الغاية. والمراد ب(السماء) هنا: العلو، أي الأفق. وقيل: المراد به السحاب. والسماء: كلّ ما علاك فأظلك. وهي من أسماء الأجناس يكون واحداً وجمعاً. وتعريف (السماء) هنا للاستغراق لا للعهد الذهني، فيفيد أنّ السحاب أخذ بالآفاق كلّها. وفائدة ذكر نزوله من السماء مع كونه لا يكون إلا منها: أنه لا يختصّ نزوله بجانب منها دون جانب، والمعنى: أنه غمام مطبق أخذ بآفاق السماء، وفي هذا إشارة إلى قوّة المطر وشدّة انصبابه. (فيه ظلمات): (فيه): الضمير يعود على الصيّب في قول الجمهور، وعلى هذا تكون (فيه): أي معه ظلمات؛ لأن الظلمات تكون مصاحبة له. وقيل الضمير يعود على السحاب. وقيل: على الليل، فتكون (في) للظرفيّة على القولين. (ظلمات): جمع ظلمة، وجمعت هنا؛ لحصول أنواع مختلفة من الظلمات. وهذه الظلمات ثلاث: ظلمة الليل، وظلمة السحاب، وظلمة المطر. والدليل على أنّها ظلمة الليل: قوله تعالى بعد ذلك: (يكاد البرق يخطف أبصارهم)، وقوله تعالى: (كلما أضاء لهم مشوا فيه)، وهذا لا يكون إلا في الليل، والثاني: ظلمة السحاب؛ لأن السحاب الكثير يتراكم بعضه على بعض، فيحدث من ذلك ظلمة فوق ظلمة، والثالث: ظلمة المطر النازل؛ لأن المطر النازل له كثافة تُحدث ظلمة؛ هذه ثلاث ظلمات، وربما تكون أكثر، كما لو كان في الجو غبار. قال ابن جماعة: جمع الظلمات وأفرد الرعد والبرق؛ لأن المقتضى للرعد والبرق واحد وهو: السحاب، والمقتضى للظلمة متعدّد وهو: الليل والسحاب والمطر. (ورعد وبرق): أتت بلفظ المفرد لا بالجمع؛ لأنه لا يمكن اجتماع أنواع الرعد والبرق في السحاب الواحد. و(الرعد): هو الصوت الذي نسمعه من السحاب. وسمّي رعداً؛ لأنه يردد سامعه. وفي حقيقته أربعة أقوال: القول الأوّل: أنه صوت ملك يزجر السحاب، وقد روي هذا المعنى مرفوعاً إلى النبي ﷺ، وسيأتي قريباً، وبه قال عليّ، وابن عباس، ومجاهد، وفي رواية عن ابن عباس قال: الرعد: ملك يزجر السحاب بالتسبيح والتكبير، وفي رواية أخرى عنه قال: هو ملك يسوق السحاب كما يسوق الحادي الإبل، وفي رواية عن مجاهد: أنّ الرعد صوت ملك يُسَبِّح. القول الثاني:

الرعد: خلق من خلق الله سامع مطيع لربه، قاله قتادة. القول الثالث: الرعد: ريح تختنق بين السماء والأرض، روي ذلك عن ابن عباس. القول الرابع: الرعد: هو اصطكاك أجرام السحاب، وهذا قول الفلاسفة. و(البرق): هو النور الذي يلمع في السحاب، وفيه حقيقته ثلاثة أقوال: القول الأول: هو مخاريق من نور يسوق بها الملك السحاب. قاله عليّ .<sup>٢٩</sup> القول الثاني: هو سوط من نور يزجي به الملك السحاب. قاله ابن عباس، ومجاهد، وقالوا: البرق مصع الملك، والمصع: هو الضرب والتحريك. القول الثالث: هو تالؤ الماء. قاله ابن عباس. القول الرابع: هو نار تنقذ من اصطكاك أجرام السحاب لسيره وضرب بعضه لبعض. وهذا قول الفلاسفة. فالمنافقون عندهم ظلمات في قلوبهم، فهي ملوثة ظلمة من الأصل، أصابها صيب، وهو القرآن، فيه رعد، وبرق.

واختلف العلماء ما الذي يشبه الرعد مما يتعلّق بأحوال المنافقين على ثلاثة أقوال: الأول: أنه التخويف والوعيد الذي في القرآن. قاله ابن عباس. الثاني: أنه ما يخافون أن يصيبهم من المصائب إذا علم النبيّ والمؤمنون بنفاقهم. قاله مجاهد، والسدي. الثالث: أنه ما يخافونه من الدعاء إلى الجهاد، وقتال من يظنون موذته. واختلفوا أيضاً: ما الذي يشبه البرق من أحوالهم على أربعة أقوال: الأول: أنه ما يتبين لهم من مواعظ القرآن وحكمه. الثاني: أنه ما يضيئ لهم من نور إسلامهم الذي يظهرونه. الثالث: أنه مثل لما ينالونه بإظهار الإسلام من حقن دمائهم، فإنه بالإضافة إلى ما ادّخر لهم في الأجل كالبرق. الرابع: وعد القرآن، إلا أنه بالنسبة لما فيه من نور وهدى يكون كالبرق؛ لأن البرق ينير الأرض.

ولاحظ أن (ظلمات، ورعد، وبرق) جاءت منكرات؛ لأن المراد أنواع منها، كأنه قيل: فيه ظلمات داجية، ورعد قاصف، وبرق خاطف. والتثنية في الكلّ للتفخيم والتحويل.

وجاء في الحديث: "قَالَتِ الْيَهُودُ لِلنَّبِيِّ ﷺ: أَخْبِرْنَا مَا هَذَا الرَّعْدُ؟ قَالَ: مَلَكٌ مِنْ مَلَائِكَةِ اللَّهِ. عَزَّ وَجَلَّ. مُوَكَّلٌ بِالسَّحَابِ، بِيَدِهِ أَوْ فِي يَدِهِ مَخْرَاقٌ مِنْ نَارٍ، يَزْجُرُ بِهِ السَّحَابَ، يَسُوْقُهُ حَيْثُ أَمَرَ اللَّهُ. قالوا: فَمَا هَذَا الصَّوْتُ الَّذِي يُسْمَعُ؟ قَالَ: صَوْتُهُ. قالوا: صدقت...<sup>٢٩</sup>.

(يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق): هذه جملة مستأنفة، كأن قائلها قال: فكيف حالهم عند ذلك الرعد؟ فقيل: (يجعلون أصابعهم في آذانهم). وقال ابن عاشور: الأظهر أن تكون جملة: (يجعلون) حالاً اتضح بها المقصود من الهيئة المشبه بها؛ لأنها كانت جملة. انتهى كلامه. (يجعلون): الجعل هنا بمعنى:

<sup>٢٩</sup> - أخرجه أحمد والنسائي، وصححه غير واحد.



الإلقاء والوضع، كأنه قال: يضعون أصابعهم. والضمير في (يجعلون) يعود على أصحاب الصيِّب، ففيها حذف المضاف، والتقدير: أصحاب الصيِّب؛ لأنه ليس المشبَّه به هنا هو الصيِّب، وإنما المشبَّه به الذين أصابهم الصيِّب. و(أصابع): جمع أصبع. وقد قيل: إنّ في الآية مجازاً من وجهين: الأول: أنّ الأصابع ليست كلّها تجعل في الأذن. الثاني: أنه ليس كلّ الأصبع يدخل في الأذن. والتحقيق: أنه ليس في الآية مجاز، أمّا الأول: فلأن (أصابع) جمع عائد على قوله تعالى: (يجعلون)، فيكون من باب توزيع الجمع على الجمع، أي يجعل كلّ واحد منهم أصبعه في أذنه، وأمّا الثاني: فلأن المخاطب لا يمكن أن يفهم من جعل الأصبع في الأذن أن جميع الأصبع تدخل في الأذن، وإذا كان لا يمكن ذلك امتنع أن تحمل الحقيقة على إدخال جميع الأصبع، بل الحقيقة: أنّ ذلك إدخال بعض الأصبع، أي الأنامل، فعبر بالكلّ وأراد الجزئ؛ مبالغة في تحرّزهم، والظرفية (في آذانهم) لا تقتضي الإحاطة، فجعل بعض الإصبع في الأذن هو جعل للإصبع، وحينئذ لا مجاز في الآية، على أنّ القول الراجح: أنه لا مجاز في القرآن أصلاً؛ لأن معاني الآية تدرك بالسياق، وحقيقة الكلام ما دلّ عليه السياق وإن استعملت الكلمات في غير أصلها. وعدل عن الاسم الخاصّ لما يوضع في الأذن إلى الاسم العامّ، وهو الأصبع؛ لما في ترك لفظ السبابة من حسن أدب القرآن، وكون الكنايات فيه تكون بأحسن لفظ؛ لذلك ما عدل عن لفظ السبابة إلى المسبّحة والمهلّلة وغيرها من الألفاظ المستحسنة، ولم تأت بلفظ المسبّحة ونحوها؛ لأنها ألفاظ مستحدثة، لم يتعارفها الناس في ذلك العهد. (من الصواعق): (من) تتعلّق بقوله: (يجعلون)، وهي سببيّة: أي يجعلونها من أجل الصواعق؛ لئلا يسمعوها. و(الصواعق): جمع صاعقة: وهي ما تصعق، أي تُهلك من أصابته، وإنما سميت صاعقة؛ لأنها إذا أصابت قتلت، وهذه الصواعق معروفة بآثارها، فهي نار تنطلق من البرق، فإذا أصابت أحداً أو شيئاً أحرقت، وغالباً تسقط على النخيل وتحرقها، وترى فيها النار والدخان، وأحياناً تسقط على المنازل وتهدمها؛ لأنها كتلة نارية تنطلق بشدّة لها هواء تدفعه أمامها. وقيل: الصاعقة: هي صوت الرعد الشديد، ويشهد له قوله تعالى هنا: (يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق)، ولا يسدّون الأذان إلا من شدّة صوت الرعد. وقال الخليل: الصاعقة هي الواقعة من صوت الرعد يكون معها أحيانا قطعة نار تحرق من أتت عليه. وقال أبو زيد: هي نار تنقذ من السحاب إذا اصطكت أجرامها. و(الصواعق) هنا: عبارة عمّا في القرآن من الإنذار والخوف؛ ولهذا يقول الله عنهم في آية أخرى: {يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ} [المنافقون: ٤]، فيجعلون أصابعهم في آذانهم من هذه الصواعق.

(حذر الموت): يجوز أن يكون مصدراً، أي يحذرون حذر الموت، وهو مضاف للمفعول، ويجوز أن يكون مفعولاً لأجله، أي مخافة الهلاك، ولكنهم لا ينجون منها بهذا الفعل، إلا أنهم كالنعامة إذا رأت الصياد أدخلت رأسها في الرمل؛ لئلا تراه، وتظن أنها إذا لم تره تنجو منه! وكذلك الذين يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق لا يسلمون بهذا إذا أراد الله أن يصيبهم أصابهم؛ ولهذا قال تعالى: (والله محيط بالكافرين).

واعلم أن العلماء اختلفوا في المراد بقوله: (يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت) على قولين: الأول: أن المنافقين كانوا يفرّون من سماع القرآن؛ لئلا يأمرهم بالجهاد مخافة الموت. قاله الحسن والسدي. الثاني: أنه مثل لإعراضهم عن القرآن كراهية له. قاله مقاتل.

(والله محيط بالكافرين): هذه الجملة اعتراضية منبهة على أن ما صنعوا من سدّ الآذان بالأصابع لا يغني عنهم شيئاً، فإنّ القدر لا يدفعه الحذر، والحيل لا تردّ بأس الله. وأظهر في موضع الإضمار فقال: بالكافرين ولم يقل: بهم؛ لتعم إحاطة الله كلّ كافر. وفي معنى (والله محيط بالكافرين) ثلاثة أقوال: الأول: أنه تعالى لا يفوته أحد من الكافرين، فهو جامعهم يوم القيامة، قاله مجاهد. الثاني أن الإحاطة: الإهلاك، كقوله تعالى: {لَتَأْتُنِّي بِهِ إِلَّا أَن يُحَاطَ بِكُمْ} [يوسف: ٦٦]، وكقوله تعالى: {وَأُحِيطَ بِثَمَرِهِ} [الكهف: ٤٢]. الثالث: أنه لا يخفى عليه ما يفعلون. وفي هذا تهديد من الله للكافرين جميعاً.

---

{يَكَادُ الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٠):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال السمعاني: هذه الآية من تمام المثل الثاني.

وقال البقاعي: ثم استأنف الحديث عن بقية حال المنافقين فقال: (يكاد البرق...).

## ● تفسير الآية:

(يكاد البرق يخطف أبصارهم): هذه الجملة يجوز كونها حالا من ضمير (يجعلون)؛ لأن بها كمال إيضاح الهيئة المشبهة بها، ويجوز كونها استئنافاً بيانياً وقع جواباً عن سؤال مقدّر، كأنه قيل: فكيف حالهم مع ذلك البرق؟ فقيل: يكاد يخطف أبصارهم، أي: يأخذها بسرعة، وهذا تمثيل لشدة الأمر على المنافقين بشدته على أصحاب الصيّب. (يكاد): أي يقارب؛ لأن كاد من أفعال المقاربة وُضعت لمقاربة الخبر من الوجود؛ لتأخذ أسبابه وتعاوّد مبادئه لكنّه لم يوجد بعد؛ لفقد شرط أو لغرض مانع، فهي تدلّ على قرب وقوع الخبر، و(كاد) فعل ينفي المعنى مع إيجابه، ويوجهه مع نفيه، فهنا لم يخطف البرق الأبصار، ولكنّه قارب. (البرق): (اللام): للعهد الذكري. والمراد بالبرق: الإقرار الذي أظهره المنافقون بألستهم بالله وبرسوله. (يخطف أبصارهم): الخطف: هو الأخذ والانتزاع بسرعة، والسبب: أنهم لا يتمكّنون من رؤية النور الذي جاء به نبيّنا ﷺ، بل لكبريائهم وحسدكم للعرب يكاد هذا البرق يعمي أبصارهم؛ لأنه قويّ عليهم لا يستطيعون مدافعتة، ومقابلته. قال ابن عباس: (يكاد البرق يخطف أبصارهم): أي لشدة ضوء الحقّ، وقال أيضاً: أي يكاد محكم القرآن يدلّ على عورات المنافقين. وقال البغوي: يعني دلائل الإسلام ترعجهم إلى النظر لولا ما سبق لهم من الشقاوة. انتهى كلامه. ومن جعل القرآن مثلاً للتخويف، فالمعنى: أنّ خَوْفهم ممّا ينزل بهم يكاد يُذهب أبصارهم، ومن جعله مثلاً للبيان الذي في القرآن، فالمعنى: أنهم جاءهم من البيان ما بهرهم. (أبصارهم): أي الظاهرة. وذكر هنا البصر؛ لأنه هو الذي يدرك البرق، وعندما ذكر الرعد والصواعق ذكر السمع؛ لأنه هو الذي يدركها لا البصر.

(كلّما أضاء لهم مشوا فيه): استئناف بيانيّ أيضاً، كأنه قيل: كيف يصنعون في تارقي خفوق البرق، وسكونه؟ فأجيب: (كلّما أضاء لهم مشوا فيه). (كلّما): هذه كلمة تُفهم تكرر الأمر في عموم الأوقات. (أضاء): أي البرق. والمفعول محذوف تقديره: طريق أو ممشى. (لهم): أي لأصحاب الصيّب. (مشوا): أي ساروا. وإيثار المشي على ما فوقه من السعي والعدو؛ للإشعار بعدم استطاعتهم لهما. (فيه): قيل: في الطريق والممشى. وقيل: في محلّ ضوء البرق. قال الألوسي: وللإشارة إلى ضعف قواهم لمزيد خوفهم ودهشتهم لم يأت الله بما يدلّ على السرعة، ولما حذف مفعول (أضاء) وكانت النكرة أصلاً أشار إلى أنهم لفرط الحيرة كانوا يخبطون خبط عشواء ويمشون كلّ ممشى. والمعنى: أي كلّما أضاء لهم ولو شيئاً يسيراً مشوا في الطريق في ضوئه، فكأنّهم ينتهزون فرصة الإضاءة ولا يتأخّرون عنها طرفة عين.

(وإذا أظلم عليهم قاموا): أي إذا أصابهم بظلمة، وذلك أنّ الضوء إذا انطفأ بسرعة اشتدّت الظلمة بعده. وفاعل أظلم محذوف تقديره: الطريق، وقيل: البرق. (قاموا): أي وقفوا في أماكنهم على ما كانوا عليه من الهيئة متحيزين مترصدين لحفقة أخرى عسى يتسنى لهم الوصول إلى المقصد أو الالتجاء إلى ملجأ يعصمهم.

واعلم أنه عبّر مع الإضاءة بـ(كلّما)، ومع الظلام بـ(إذا)؛ لأنهم لما كانوا حراساً على المشي ذكر معه (كلّما)، لأنها تقتضي التكرار والكثرة. وعبّر في الإضاءة بـ(لهم)، وفي الظلام بـ(عليهم)؛ لأنّ النور ربح ومكسب، وفي الريح والمكسب يقال: له، وأمّا الظلام فخسارة ومغرم، وفي الخسارة والمغرم يقال: عليه. وبتعبير آخر: لأنّ النور إيجابيّ، والإيجابيّ له، والظلام سلبيّ، والسلبيّ عليه.

قال الشوكاني: هذا تمثيل لشدة الأمر على المنافقين بشدّته على أصحاب الصيّب، وما هم فيه من غاية التحير والجهل. وقال ابن عاشور: في هذا تشبيه لجزع المنافقين من آيات الوعيد بما يعتري القائم تحت السماء حين الرعد والبرق والظلمات، فهو يخشى استكراك سمعه، ويخشى الصواعق حذر الموت، ويعيشه البرق حين يلمع بإضاءة شديدة، ويعمي عليه الطريق بعد انقطاع لمعانه.

واختلف المفسّرون في المراد بقوله تعالى: (كلما أضاء لهم مشوا فيه...) على خمسة أقوال: الأوّل: أي كلّما أتى القرآن بما يحبّ المنافقون تابعوه، وكلّما أتاهاهم بما يكرهون تركوه. قاله ابن عباس والسديّ. الثاني: إضاءة البرق حصول ما يرجونه من سلامة نفوسهم وأموالهم فيسرعون إلى متابعتها، والظلمة حصول ما يخافونه من الأمر بالجهاد ونحوه، فيتخلّفون، قاله قتادة. الثالث: أنّه تكلمهم بالإسلام، ومشيههم فيه اهتدائهم به، فإذا تركوا ذلك سعيد وقفوا في ضلالة، قاله مقاتل. الرابع: إضاءته لهم: تركهم بلا ابتلاء ولا امتحان، ومشيههم فيه: إقامتهم على المسالمة بإظهار ما يظهرونه، والظلمة: ابتلاؤهم بأوامر الشرع، ووقوفهم ترك المسالمة. الخامس: أي كلّما أصاب المنافقون من الإسلام عزّاً اطمأنوا، فإنّ أصاب الإسلام نكبة قاموا ليرجعوا إلى الكفر.

(ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم): (الواو) عاطفة، فهذه الجملة معطوفة على ما قبلها من الجمل الاستثنائية. (لو): حرف امتناع لامتناع، امتنع الأوّل وهو مشيئة الذهاب، فامتنع الثاني وهو الذهاب بسمعهم وأبصارهم. (شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم): مفعول شاء محذوف؛ لأنّ الجواب يدلّ عليه. والمعنى: أي لو شاء الله لذهب بسمعهم بقاصف الرعد ولم يغنهم سدّ آذانهم، ولذهب بخاطف البرق

أبصارهم ولم يغنهم غَضُّهم لها، ولكن هذا إمهال من الله لهم. وقيل: أي لو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم الظاهرة كما ذهب بأسماعهم وأبصارهم الباطنة. وقيل: أي لذهب بما استفادوا من العزِّ والأمان الذي لهم بمنزلة السمع والبصر. وقال القرطبي: والمعنى: ولو شاء الله لأطلع المؤمنين على المنافقين، فذهب منهم عزُّ الإسلام بالاستيلاء عليهم وقتلهم وإخراجهم من بينهم. وقال ابن جُزَي: والمعنى: لو شاء الله لأوقع بهم العذاب والفضيحة. وقال العثيمين: أي لو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم دون أن تحدث الصواعق، ودون أن يحدث البرق؛ لأن الله على كلِّ شيء قدير. انتهى كلامه. واعلم أن الله خصَّ السمع والبصر بالذكر؛ لتقدّم ذكرهما في الآية أولاً، أو لأنهما أشرف ما في الإنسان. ووحد الله السمع وجمع البصر؛ لأن السمع مصدر يدلّ على القليل والكثير من جنسه.

(إنَّ الله على كلِّ شيء قدير): هذا تعليل لقوله تعالى: (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم)، ومعناه: أي لا يعجزه شيء في الأرض ولا في السماء شاءه أو لم يشئه. قال ابن جرير: إنما وصف الله نفسه بالقدرة على كلِّ شيء في هذا الموضع؛ لأنه حدّر المنافقين بأسه وسطوته، وأخبرهم أنه بهم محيط، وعلى إذهاب أسماعهم وأبصارهم قدير. قال ابن كثير: إنما وصف الله نفسه بالقدرة على كلِّ شيء في هذا الموضع؛ لأنه حدّر المنافقين بأسه وسطوته، وأخبرهم أنه بهم محيط، وعلى إذهاب أسماعهم وأبصارهم قدير. و(القادر) وصف لله بالقدرة. و(القدير) مبالغة في وصف الله سبحانه بالقدرة على كلِّ شيء، فلا يعجزه شيء ولا يخرج عن قدرته شيء. و(المقتدر): المهيم والمسيطر، وغلب استعماله في السياقات الدالة على الملك والعذاب.

واعلم أنّ محصول المثليين السابقين: أنّ الله شبّه في المثل الأوّل حيرة المنافقين وشدة الأمر عليهم بما يكابد من طَفِئَت نارة بعد إيقادها في ظلمة الليل، وفي المثل الثاني شبّه حالهم بحال من أخذتهم السماء في ليلة تكاثف ظلماتها بتراكم السحب، وانتساج قطراتها، وتواتر فيها الرعود الهائلة، والبروق المخيفة، والصواعق المختلفة المهلكة.

قال ابن جرير في المثليين: والمعنى: مثل استضاءة المنافقين بضوء إقرارهم بالإسلام مع استسراهم الكفر مثل إضاءة موقد نار بضوء ناره، على ما وصف الله من صفته، أو كمثّل مطر مظلم ودقّه تحدّر من السماء، تحمله مزنة ظلماء في ليلة مظلمة، وذلك هو الظلمات التي أخبر الله أنها فيه، فالصيّب مثل لظاهر ما أظهر المنافقون بألسنتهم من الإقرار والتصديق، والظلمات التي هي فيه مثل لظلمات ما هم

مستبطنون من الشكّ والتكذيب ومرض القلوب، وأما الرعد والصواعق، فمثل لما هم عليه من الوجل من وعيد الله إياهم على لسان رسوله ﷺ . في أي كتابه.

وقال الزمخشري: شبه الله المنافقين في التمثيل الأوّل بالمستوقد ناراً، وإظهاره الإيمان بالإضاءة، وانقطاع انتفاعه بانطفاء النار، وشبه الله دين الإسلام بالصيّب؛ لأنّ القلوب تحيا به حياة الأرض بالمطر، وما يتعلّق به من شبه الكفار بالظلمات، وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق، وما يصيب الكفرة من الأفزع والبلايا والفتن من جهة أهل الإسلام بالصواعق. وقال أيضاً: لما وصف الله وقوع المنافقين في ضلالتهم وما خبطوا فيه من الحيرة والدهشة، شبهت حيرتهم وشدة الأمر عليهم بما يكابد من طفئت ناره بعد إيقادها في ظلمة الليل، وكذلك من أخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق وخوف من الصواعق.

وقال الثعالبي: قال جمهور المفسرين: مثّل الله القرآن بالصيّب، فما فيه من الإشكال على المنافقين والعمى هو الظلمات، وما فيه من الوعيد والزجر هو الرعد، وما فيه من النور والحجج الباهرة هو البرق، وتخوفهم ورؤعهم وحذرهم هو جعل أصابعهم في آذانهم، وفضح نفاقهم، واشتهاز كفرهم، وتكاليف الشرع التي يكرهونها من الجهاد والزكاة ونحوه هي الصواعق.

وقال الشوكاني: ضرب الله المثل الأوّل للمنافقين؛ لبيان أنّ ما يظهرونه من الإيمان مع ما يبطنونه من النفاق لا يثبت لهم به أحكام الإسلام، كمثّل المستوقد الذي أضاءت ناره ثمّ طفئت، فإنه يعود إلى الظلمة، ولا تنفعه تلك الإضاءة اليسيرة، فكان بقاء المستوقد في ظلمات لا يبصر بقاء المنافق في حيرته وتردده. وقال أيضاً: قال ابن عباس: (أو كصيّب..): هو المطر، وهو مثل للمنافق في ضوئه يتكلّم بما معه من كتاب الله مراعاة الناس، فإذا خلا وحده عمل بغيره، فهو في ظلمة ما أقام على ذلك.

وقال العثيمين عند قوله تعالى: (أو كصيّب): هذا المثل ينطبق على منافقين لم يؤمنوا أصلاً، بل كانوا كافرين من قبل، كاليهود؛ لأنّ المنافقين منهم عرب من الخزرج، والأوس، ومنهم يهود من بني إسرائيل، فاليهود لم يدوقوا طعم الإيمان أبداً؛ لأنهم كفّار من الأصل، لكن أظهروا الإسلام خوفاً من النبي ﷺ . بعد أن أعزّه الله في بدر، فهؤلاء ليسوا على هدى كالأولين، الأولون استوقدوا النار، وصار عندهم شيء من النور بهذه النار، ثمّ انتكسوا، لكن هؤلاء من الأصل في ظلمات، فيكون هذا المثل غير المثل

الأول، بل هو لقوم آخرين، والمنافقون أصناف بلا شك، فالظاهر: أنّ القول الراجح: أنّ هذين مثلاً  
يتنزلان على صنفين من المنافقين.

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البيضاوي: لما عدد الله فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف أمورهم، أقبل عليهم بالخطاب على  
سبيل الالتفات؛ هزاً للسامع، وتنشيطاً له، واهتماماً بأمر العبادة، وتفخيماً لشأنها، وجبراً لكلفة العبادة  
بلذة المخاطبة.

وقال ابن جزي: لما قدّم الله اختلاف الناس في الدين وذكر ثلاث طوائف: المؤمنين، والكافرين،  
والمنافقين أتبع ذلك بدعوة الخلق إلى عبادته سبحانه، وجاء بالدعوة عامة للجميع؛ لأنّ نبينا . صلى الله  
عليه وسلم . بعث إلى جميع الناس.

وقال ابن عاشور: لما استوفى الله أحوالاً للمؤمنين وأضدادهم من المشركين والمنافقين لا جرم تهيأ المقام  
لخطاب عمومهم بما ينفعهم؛ إرشاداً لهم ورحمة بهم.

• تفسير الآية:

(يا أيها الناس اعبدوا ربكم): (يا): حرف نداء للبعيد يفيد التنبيه، وقد ينادى به القريب؛ تنزيلاً له منزلة  
البعيد، إمّا إجلالاً كما في قول الداعي: (يا الله، يا رب)، وإمّا تنبيهاً على غفلته وسوء فهمه، وقد  
يُقصد به التنبيه على أنّ ما يعقبه أمرٌ خطير يُعنى بشأنه. و(أي): هو المنادى. و(ها): تنبيه وإشارة إلى  
المقصود، وهي بمنزلة (ذا) في الواحد. وأكّد الله الكلام هنا بالتنبيه بالنداء وبالتوضيح بتعيين الخطاب  
بالناس؛ تنبيهاً على أنّ ما يأتي بعده أمور مهمّة يحقّ لها تسمير الذبول والقيام على ساق الجدّ. وكل ما  
نادى الله له عباده أمور عظام، وخطوب جسام، وهم عنها غافلون، فاقتضت الحال أن ينادوا بالاكّد  
الأبلغ. (الناس): اختلف العلماء فيمن غني بهذا الخطاب على أربعة أقوال: الأوّل: أنه عامّ في جميع  
الناس، قاله ابن عباس. الثاني: أنه خطاب لليهود دون غيرهم، قاله الحسن ومجاهد. الثالث: أنه خطاب

للكفار من مشركي العرب وغيرهم، قاله السدّي، وهذا القول يدلّ عليه قوله تعالى بعدها: (وإن كنتم في ريب ممّا نزلنا). الرابع: أنه خطاب للمنافقين واليهود، قاله مقاتل. (اعبدوا ربكم): لما كانت العبادة المختلّة بشرك أو غيره ساقطة، أمر الله إخلاصها له، فقال: (اعبدوا ربكم): أي تذللوا له بالطاعة، وذلك بفعل الأوامر، واجتناب النواهي ذلّاً تامّاً ناشئاً عن المحبة والتعظيم لله وحده لا غير. وقال ابن عباس: (اعبدوا): في المراد بالعبادة هاهنا قولان. أحدهما: التوحيد. الثاني: الطاعة. والمراد بعبادة المؤمنين: ازديادهم منها، وإقبالهم وثباتهم عليها؛ لأنّ الازدياد من العبادة عبادة. والمراد بعبادة الكافرين: إخلاصها لله وحده لا شريك له. (ربكم): الربّ: هو الخالق، المالك، المدبّر لشؤون خلقه. خَلَقَ، فَمَلَكَ، فَدَبَّرَ. وإفراد اسم الربّ دلّ على أنّ المراد ربّ جميع الخلق وهو الله، إذ ليس ثمة ربّ يستحقّ هذا الاسم بالإفراد والإضافة إلى جميع الناس إلا الله، فالعدول إلى الإضافة هنا (ربكم)؛ لأنها أخصر طريق في الدلالة على هذا المقصد.

(الذي خلقكم والذين من قبلكم): أمر الله الناس في هذه الآية بعبادته ثم ذكر فيها بعضاً من أفراد ربوبيّته؛ ليبرهن لهم على استحقاقه للعبادة وحده دونما سواه. ووجه العدول عن غير طريق الإضافة من طرق التعريف نحو العلميّة، إذ لم يقل: اعبدوا الله؛ لأنّ في الإتيان بلفظ الربّ إيذاناً بأحقّيّة الأمر بعبادته، فإنّ المدبّر لأمر الخلق هو جدير بالعبادة؛ لأنّ فيها معنى الشكر وإظهار الاحتياج؛ ولأنّ (خلقكم) صفة موضحة مميّزة؛ لأنّ المشركين كانوا يسمّون الآلهة أرباباً. وقدّم الله من موجبات عبادته وملزمات حقّ الشكر له خلقهم أحياء قادرين أولاً؛ لأنّ خلقهم سابقة أصول النعم ومقدّماتها، والسبب في التمكن من العبادة والشكر وغيرهما؛ ولأنّ جميع النعم مترتبة عليه؛ ولأنّ الكفار مقرونّ به، فامتدّ عليهم بما يعترفون به فلا ينكرونه، وهو أنّ الله هو الخالق، قال تعالى: {وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ} [الزخرف: ٨٧]. وقدّم سبحانه التنبيه على خلقهم وإن كان متأخراً بالزمان؛ لأنّ علم الإنسان بأحوال نفسه أظهر؛ ولأنّهم المواجهون بالأمر بالعبادة، فتنبههم أولاً على أنفسهم أكّد وأهم. وخصّ الله خلقه لهم من بين سائر صفاته؛ إذ كانت العرب مُقرّة بأنّ الله خلقها، فذكر ذلك حجةً عليهم، وتقريعاً لهم. وقيل: ليذكّرهم بذلك نعمته عليهم. وقال أبو حيّان: نبّه الله بوصف الخلق على استحقاقه العبادة دون غيره، أو على امتنانه عليهم بالخلق على الصورة الكاملة، والتميز عن غيرهم بالعقل، والإحسان إليهم بالنعم الظاهرة والباطنة، أو على إقامة الحجّة عليهم بهذا الوصف الذي لا يمكن أن يشرك معه فيه غيره. و(خلقكم): أي أوجدكم من العدم. والخلق: هو ابتداء شيء لم يسبق إليه. وكلّ شيء خلقه الله فهو



مبتدئه على غير مثال سابق له. وفي أصل معنى الخلق وجهان: الأول: التقدير، يقال خلقت الأديم للسقاء إذا قدرته قبل القطع. الثاني: الإنشاء، والاختراع، والإبداع. وقوله تعالى: (الذي خلقكم) صفة كاشفة تبين بعض معنى الربوبية، وليست صفة احترازية؛ لأنه ليس لنا ربان أحدهما خالق والثاني غير خالق، بل ربنا هو الخالق. (والذين من قبلكم): أي وخلق الذين من قبلكم. و(من) ابتدائية متعلقة بمحذوف، أي كانوا من قبلكم. وقيل: زائدة للتوكيد. والمراد ب(من قبلهم): سائر الأمم الماضية. وإنما ذكر من قبلهم؛ لأنه أبلغ في التذكير، وأقطع للجحد، وأحوط في الحجة؛ ولينبههم على الاعتبار بأحوالهم من إثابة المطيع، ومعاقبة العاصي؛ وليعلموا أنّ الذي أُمات من قبلهم وهو خَلَقَهُمْ يَمِيتُهُمْ؛ وليفكروا فيمن مضى قبلهم كيف كانوا، وعلى أيّ الأمور مضوا من إهلاك من أهلك؛ وليعلموا أنهم يُتِلون كما ابتلوا.

(لعلكم تتقون): (لعلّ): حرف ترجّح في المحبوبات، وتوقّع وإشفاق في المحذورات، ولا تستعمل إلا في الممكن، فلا يقال: لعلّ الشباب يعود. و(لعلّ) متعلقة ب(اعبدوا) لا ب(الذي خلقكم)؛ لأن من ذرّاه الله لجهنم لم يخلقه ليتقي؛ ولأن الذي تُودوا لأجله هو الأمر بالعبادة، فناسب أن يتعلّق بها ذلك. قال ابن عطية: و(لعلكم) متعلقة بقوله: (اعبدوا ربكم)، ويتّجه تعلّقها ب(خلقكم)، أي لما ولد كلّ مولود على الفطرة فهو إن تأمله متأمل توقّع له ورجا أن يكون متّقياً. وفي (لعلّ) هنا ثلاثة أقوال: الأول: أنّ (لعلّ) على بابها من التّرجّي والتوقّع، والتّرجّي والتوقّع إنما هو في حيّز البشر، فكأنه قيل لهم: افعلوا ذلك على الرجاء منكم والطمع أن تتّقوا. الثاني: أنّ العرب استعملت (لعلّ) مجرّدة من الشكّ بمعنى لام كي، فالمعنى لتتّقوا. الثالث: أن تكون (لعلّ) بمعنى التعرّض للشيء، كأنه قيل: افعلوا ذلك متعرّضين لأن تتّقوا. (تتقون): مفعول تتقون محذوف تقديره: الشرك، أي: لعلكم تتقون الشرك، قاله ابن عباس، وقال الضحاك: لعلكم تتقون النار. وقال مجاهد: لعلكم تطيعون الله. وقيل: لعلكم تتقون ما نهاكم عنه ربكم.

{الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن عاشور: لما أوجب الله عبادته أنه خالق الناس كلهم أتبع ذلك بصفة أخرى تقتضي عبادتهم إيّاه وحده، وهي نعمه المستمرة عليهم مع ما فيها من دلائل عظيم قدرته، فإنه مكن لهم سبل العيش...

• تفسير الآية:

(الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً): (الذي): هذه معطوفة على قوله تعالى: (الذي خلقكم)، وهو عطف صفة على صفة، لا عطف ذات على ذات؛ لأن الله واحد سبحانه وبحمده. قال السمعاني: هذا راجع إلى ما تقدّم، يعني: اعبدوا الذي جعل لكم الأرض فراشاً. (جعل) هنا بمعنى: صيّر؛ لتعديه إلى مفعولين. وقيل: بمعنى أوجد، ويكون انتصاب فراشاً على الحالية، أي أوجد الأرض حالة كونها مفترشة لكم فلا تحتاجون للسعي في جعلها كذلك. وعبر سبحانه هنا بـ(جعل) وفيما تقدّم بـ(خلق)؛ لاختلاف المقام، أو تفتناً في التعبير كما في قوله تعالى: {خُلِقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ} [الأنعام: ١]. (لكم): تفيد الاختصاص، والامتنان. قال أبو حيان: الأرض مستقر بني آدم وغيرهم من الحيوانات، والجبال والحزون مستقر لبعض الادميين بيوتاً أو حصوناً ومنازل، أو لبعض الحيوانات وحشاً وطيراً يفترشون منها أوكاراً، ويكون الامتنان على هذا مشتملاً على كل من جعل الأرض له قراراً، وغلب خطاب من يعقل على من لا يعقل، أو يكون خطاب الامتنان وقع على من يعقل؛ لأن ما عداهم من الحيوانات معدّ لمنافعهم ومصلحتهم، فخلقها من جملة المنّة على من يعقل. (الأرض): أصل معناها: ما سفلى، في مقابلة معنى السماء الذي هو ما علا. وإنما سميت الأرض أرضاً؛ لسعتها، من قولهم: أرضت القرحة: إذا اتسعت. وقيل: لانحطاطها عن السماء. وقيل: لأن الناس يرضونها بأقدامهم. وهي سبع أرضين، بدليل قوله تعالى: {اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ} [الطلاق: ١٢]، وهي ليست مثلها في الكُنْهِ والذات والحقيقة، وليست مثلها في السعة، فما بقي إلا العدد، فهي مثلها في العدد. وفي الحديث: قال رسول الله ﷺ: "قال موسى: يا ربّ علّمني شيئاً أذكرك وأدعوك به. قال: قل يا موسى: لا إله إلا الله، قال: كلّ عبادك يقولون هذا. قال: يا موسى لو أنّ السموات السبع وعامرهنّ

غيري والأرضين السبع في كِفَّة، ولا إله إلا الله في كِفَّة، مالت بجنّ لا إله إلا الله<sup>٣٠</sup>، وفي الحديث الآخر: قال عليه الصلاة والسلام: "من ظلم قيد شبر طوقه من سبع أرضين"<sup>٣١</sup>. (فراشاً): أي بساطاً. وقيل: مقاما. وقيل: مناما. وقيل: قراراً. وقيل: مهاداً، أي ممهّدة. وقيل: وطاء، أي مُوطّاة يستقرّ الإنسان عليها استقراراً كاملاً مهياً له يستريح فيها ليست نشزاً، وليست مؤلمة عند النوم عليها، أو عند السكون عليها، أو ما أشبه ذلك، بل هي صالحة للنوم، والسكن، والبناء، والغرس، والسفر، وغير ذلك، والله قد وصف الأرض بأوصاف متعدّدة، وصفها بأنها فراش، وبأنها ذلول، وبأنها بساط، وبأنها مهاد، وبأنها قرار. وما في الأرض ممّا ليس بفراش كالجبال والبحار فهو من مصالح ما يفتش منها؛ لأن الجبال كالأوتاد والبحار يركب فيها إلى سائر منافعها. وإنما سمّيت الأرض أرضاً؛ لسعتها. وقيل: لانخطاطها عن السماء، وكلّ ما سفل أرض. وقيل: لأن الناس يرضونها بأقدامهم. وقيل: لأنها تأرض ما في بطنها، أي تأكل ما فيها. (والسماء بناء): (السماء): قال الألوسي: اختار سبحانه لفظ السماء على السموات؛ موافقة للفظ الأرض، وليس في التصريح بتعددها هنا كثير نفع. (بناء): قال ابن عباس: البناء هاهنا بمعنى السقف. أي جعلها الله بمنزلة البناء، وبمنزلة السقف، والسماء للأرض كالسقف للبيت؛ ولهذا قال تعالى: {وَجَعَلْنَا السَّمَاءَ سَقْفًا مَحْفُوظًا} [الأنبياء: ٣٢]. وحذف (لكم) عند ذكر السماء؛ إيجازاً. قال ابن جرير: وإنما سمّيت السماء سماءً؛ لعلوها على الأرض وعلى سكانها من خلقه، وكلّ شيء كان فوق شيء آخر فهو لما تحته سماء. وقال أيضاً: إنما ذكر الله السماء والأرض فيما عدّد عليهم من نعمه؛ لأنّ منهما أفواتهم وأرزاقهم ومعاشهم، وبهما قوام دنياهم، فأعلمهم أنّ الذي خلقهما وخلق جميع ما فيهما وما هم فيه من النعم هو المستحقّ عليهم الطاعة، والمستوجب منهم الشكر والعبادة دون الأصنام والأوثان التي لا تضرّ ولا تنفع. وقال البقاعي: وفي تخصيص الأرض والسماء بالذكر نكتة أخرى وهي: التمهيد لما سيأتي من قوله: (وأنزل من السماء ماء..). وقال الألوسي: قدّم سبحانه حال الأرض؛ لما أنّ احتياج الناس إليها وانتفاعهم بها أكثر وأظهر، أو لأنه تعالى لما ذكر خلقهم ناسب أن يعقبه بذكر أوّل ما يحتاجونه بعده وهو المستقرّ، أو ليحصل العروج من الأدنى إلى الأعلى، أو لأنّ خلق الأرض متقدّم على خلق السماء كما يدلّ عليه ظواهر كثير من الآيات، أو لأنّ الأرض لكونها مسكن النبيّين ومنها خلقوا أفضل من السماء، وفي ذلك خلاف مشهور.

<sup>٣٠</sup> - أخرجه النسائي، وابن حبان، والحاكم وصحّحه، وضعفه الألباني.

<sup>٣١</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

(وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً): (وَأَنْزَلَ): عطف على (جعل). والإنزال: هو الإهواء بالأمر من علو إلى سُفْلٍ. والمراد بـ(السَّمَاءِ) هنا: السحاب. وقيل: العلو؛ لأن الماء الذي هو المطر ينزل من السحاب، والسحاب بين السماء، والأرض، وبهذا نعرف أنَّ السماء يطلق على معنيين. الأوّل: البناء الذي فوقنا. الثاني: العلو. وخصّه سبحانه بالنزول من السماء في كثير من الآيات؛ تنويعاً بشأنه؛ لكثرة منفعته ومزيد بركته. (ماء): أي مطراً. ونكّر (ماء)؛ لأن المنزل لم يكن عامّاً فتدخل عليه الألف واللام، وإنما هو ما صدق عليه الاسم.

(فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ): (فَأَخْرَجَ): من الإخراج: وهو إظهار من حجاب. وفي سوقه بالفاء تحقيقاً للتسبب في الماء. (به): أي بسببه. وذكر الله الماء؛ لأنه سبب في خروج الثمار ومادّة لها مع أنه سبحانه قادر على أن ينشئ الأجناس كلّها بلا أسباب، ولكن له في إنشاء الأشياء مدرجا لها من حال إلى حال، وناقلا من مرتبة إلى مرتبة حكما ودواعي يحدّد فيها لخلقها عبرا وأفكارا صالحة، وزيادة طمأنينة، وسكون إلى عظيم قدرته وغرائب حكمته، ليس ذلك في إنشائها بغتة من غير تدريج وترتيب. (من الثمرات): (من) للتبويض، بدليل قوله تعالى: (فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ)؛ ولأن المنكرين (ماء، ورزقا) يكتنفانه. قاله الزمخشري. وقال ابن عاشور: (من) هنا ليست للتبويض؛ إذ ليس التبويض مناسبا لمقام الامتنان، بل هي هنا إمّا لبيان الرزق المخرج، وإمّا زائدة إعرابا؛ لتأكيد تعلق الإخراج بالثمرات. (الثمار): (أل) للجنس، أو للاستغراق. و(الثمار): جمع ثمرة، وجمعت باعتبار أنواعها. وهو جمع قلّة. وعبر بجمع القلّة؛ تنبيها على قلّته مقارنة بثمار الجنة. قال البقاعي: وأتي الله بجمع القلّة في الثمر ونكّر الرزق مع المشاهدة؛ لأنهما بالغان في الكثرة إلى حدّ لا يحصى؛ تحقيراً لهما في جنب قدرته إجلالاً له سبحانه ومحمده. (رزقاً لكم): أي عطاء، وهو مفعول لأجله، أو مفعول لـ(أخرج). وقيل: (رزقا): أي غذاء وأقواتا، وقيل: أي طعاما لكم، وعلفا لدوابكم. وقد نبّه الله الناس بذلك على قدرته وسلطانه، وذكرهم به نعمه لديهم، وأنه هو خالقهم ورازقهم دون ما جعلوه له ندّاً. (لكم): تفيد الاختصاص، والامتنان. قال البقاعي: وفي قوله: (لكم): إشعار بأنّ في الرزق تكملة لدوائهم ومصيراً إلى أن يعود بالجزاء منهم.

واعلم أنّما قدّم الله ذكر نعمة خلق الأرض فراشاً لهم على ما بعدها؛ لأنها من أعظم ما تدعو إليه حاجتهم؛ ولأنّ نظر النفوس إلى ما تحتها أسبق لها من نظرها إلى ما علا عليها، ثمّ أتبع ذلك بنعمة

جعل السماء كالقبة المضروبة عليهم، والسقف للبيت الذي يسكنونه، ثم امتنّ عليهم بإنزال الماء من السماء، وإخراج النبات من الأرض، كلّ ذلك؛ ليكون لهم معتبراً ومتسلّماً إلى النظر الموصل إلى التوحيد والاعتراف، ونعمة يعرفونها فيقابلونها بلازم الشكر، ويتفكّرون في خلق أنفسهم وخلق ما فوقهم وتحتهم، وأنّ شيئاً من هذه المخلوقات لا يقدر على إيجاد شيء منها، فيتيقنوا عند ذلك أنّ لا بدّ لها من خالق ليس كمثلهما، حتى لا يجعلوا المخلوقات له أنداداً وهم يعلمون أنّها لا تقدر على نحو ما هو عليه قادر.

قال القرطبي: دلّت هذه الآية على أنّ الله أغنى الإنسان عن كلّ مخلوق؛ ولهذا قال عليه السلام مشيراً إلى هذا المعنى: "والله لأنّ يأخذ أحدكم حَبْلَهُ فَيَخْتِطِبَ على ظهره خير له من أن يسأل أحداً أعطاه أو منعه"<sup>٣٢</sup>.

وقال الرازي: ذكر الله في هذه الآية وسابقتها خمسة أنواع من الدلائل، اثنين من الأنفس، وثلاثة من الآفاق، فبدأ أولاً بقوله: (خَلَقَكُمْ) وثانياً: بقوله: (وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ)، وثالثاً: بكون الأرض فراشاً، ورابعاً: بكون السماء بناء، وخامساً: بالأمور الحاصلة من مجموع السماء والأرض، وهو قوله: (وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقاً لَكُمْ)؛ ولهذا الترتيب أسباب: السبب الأوّل: أنّ أقرب الأشياء إلى الإنسان نفسه، وعلم الإنسان بأحوال نفسه أظهر من علمه بأحوال غيره، وإذا كان الغرض من الاستدلال إفادة العلم، فكلّ ما كان أظهر دلالة كان أقوى إفادة، وكان أولى بالذكر؛ فلهذا السبب قدّم ذكر نفس الإنسان، ثم ثناه بالذين من قبله، ثم ثلث بالأرض؛ لأن الأرض أقرب إلى الإنسان من السماء، والإنسان أعرف بحال الأرض منه بأحوال السماء، وإنما قدّم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه؛ لأن ذلك كالأمر المتولّد من السماء والأرض، والأثر متأخّر عن المؤثّر؛ فلهذا السبب أخر الله ذكره عن ذكر الأرض والسماء. السبب الثاني: أنّ خلق المكلفين أحياء قادرين أصل لجميع النعم، وأمّا خلق الأرض والسماء والماء فذاك إنّما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحياة والقدرة والشهوة، فلا جرم قدّم ذكر الأصول على الفروع. السبب الثالث: أنّ كلّ ما في الأرض والسماء من دلائل الصانع فهو حاصل في الإنسان، وقد حصل في الإنسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما؛ لأن الإنسان حصل فيه الحياة والقدرة والشهوة والعقل، وكلّ ذلك ممّا لا يقدر عليه أحد سوى الله، فلمّا كانت وجوه الدلائل له ههنا أتمّ كان أولى بالتقديم.

<sup>٣٢</sup> - أخرجه مسلم.

واعلم أن الله ذكر أمر السموات والأرض في كتابه في مواضع كثيرة، وهذا يدل على عظم شأنهما، وعلى أن الله فيهما أسراراً عظيمة، وحكماً بالغة.

(فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون): أتت الفاء؛ لترتيب هاته الجملة على الكلام السابق. قال النسفي: دخول الفاء؛ لأن الكلام يتضمن الجزاء، أي الذي حُفكم بهذه الآيات العظيمة والدلائل النيرة الشاهدة بالوحدانية فلا تتخذوا له شركاء. (فلا تجعلوا): أي لا تُصَيِّروا. ومتعلق (فلا تجعلوا) قيل: (اعبدوا ربكم): أي اعبدوا ربكم فلا تجعلوا له أنداداً؛ لأن أصل العبادة وأساسها التوحيد، وأن لا يجعل لله ند ولا شريك. وقيل متعلقها: (لعلكم تتقون): أي لعلكم تتقون فلا تجعلوا له أندادا. وقيل متعلقها: (الذي جعل لكم...) أي هو الذي خصكم بهذه الآيات العظيمة والدلائل النيرة الشاهدة بالوحدانية، فلا تجعلوا له أندادا. قال البقاعي: لما أمر الله الناس بعبادته، وذكرهم بما يعلمون أنه فاعله وحده، حسن النهي عن أن يشرك به ما لا أثر له في شيء من ذلك. وقال القاسمي: هذا النهي متفرع على مضمون ذلك الأمر، كأنه قيل: إذا أمرتم بعبادة من هذا شأنه من التفرد بهذه الأفعال الجليلة، فلا تجعلوا له أنداداً تعبدونهم كعبادته. (لله أنداداً): (لله): إيقاع الاسم الجليل موقع الضمير؛ لتعيين المعبود بالذات بعد تعيينه بالصفات، وتعليل الحكم بوصف الألوهية التي عليها يدور أمر الوحدانية واستحالة الشراكة، والإيدان باستتباعها لسائر الصفات. (أندادا) جمع ندّ. وفي الإتيان بالجمع: تشنيع عليهم، حيث جعلوا أنداداً لمن يستحيل أن يكون له ند واحد. والند: المثل والنظير والمشابه في العبادة، ولا يقال إلا للمثل المخالف المناوئ، وناددت الرجل: خالفته ونافرته، من ندّ نداً إذا نفر. قال ابن عباس: أي أشباها. وقال مجاهد: أي عدلاء. وقال أبو العالية: أي عدلاء وشركاء. وقال أبو عبيدة: أي أضدادا. وفيما أريد بالأنداد هنا قولان: الأوّل: عن ابن مسعود، عن ناس من الصحابة: (أندادا): أي أكفء من الرجال تطيعونهم في معصية الله. الثاني: قال ابن زيد: هي الآلهة التي جعلوها مع الله، وجعلوا لها مثل ما جعلوا له. قال الألوسي: وفي تسمية ما يعبده المشركون من دون الله أنداداً والحال أنهم ما زعموا أنها تماثله في ذاته تعالى وصفاته ولا تخالفه في أفعاله، وإنما عبدوها؛ لتقربهم إليه سبحانه زلفى إشارة إلى استعارة تهكمية حيث استعير النظير المصادر للمناسب المقرّب كما استعير التبشير للإنذار. (وأنتم تعلمون): جملة حالية. والمراد منها: بيان قبح كفرهم بعد علمهم. والخطاب هنا للكفار، والمنافقين، وقيل: لأهل الكتاب. والمعنى: أي وأنتم تعقلون، فعبر عن العقل بالعلم. وقيل: أي وأنتم من أهل العلم والمعرفة، ومعنى العلم الذي نسبه إليهم أنه علم تقوم به عليهم الحجّة، وليس بالعلم الذي هو ضدّ الجهل. وقيل: إنّ مفعول تعلمون

محذوف؛ للدلالة على عدم اختصاص ما هم عليه من العلم بنوع واحد من الأنواع الموجبة للتوحيد. والتقدير: وأنتم تعلمون أنّ الله وحده هو الخالق دوغما سواه. وهذا قول ابن عباس، وقتادة. وقيل: التقدير: وأنتم تعلمون أنّ الله لا ندّ له ولا ضدّ، وهذا قول مجاهد. وقيل: التقدير: وأنتم تعلمون أنّ الله لا يماثل. وقيل: التقدير: وأنتم تعلمون ما بين الله وبين آلهتكم من التفاوت. وقيل: التقدير: وأنتم تعلمون أنّ آلهتكم لا تفعل مثل أفعاله سبحانه. وقيل: وأنتم تعلمون أنّ الله لا شبيه له في التوراة والإنجيل. وهذا قول ابن عباس أيضا، وهو يخرج على قول من قال: الخطاب لأهل الكتاب. وقيل: التقدير: وأنتم تعلمون أنه لا يدّ الله في الخلق والرزق وإنزال المطر وما أشبه ذلك من معاني الربوبية ومقتضياتها؛ لأنّ المشركين يقرّون بأنّ الخالق هو الله، والرازق هو الله، والمدبّر للأمر هو الله إقراراً تامّاً، ويعلمون أنه لا إله مع الله في هذا، لكن في العبادة ينكرون التوحيد، يشركون، يجعلون مع الله إلهاً آخر، وينكرون على من وحّد الله، حتى قالوا في الرسول ﷺ: {أَجْعَلِ الْآلِهَةَ إِلَهاً وَاحِداً إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ} [ص:٥]. وإقرارهم بالخلق، والرزق أنّ الله منفرد به يستلزم أن يجعلوا العبادة لله وحده، فإن لم يفعلوا فهم متناقضون؛ ولهذا قال العلماء: توحيد الألوهية متضمّن لتوحيد الربوبية، وتوحيد الربوبية مستلزم لتوحيد الألوهية، يعني من أقرّ بتوحيد الربوبية لزمه أن يقرّ بتوحيد الألوهية، ومن أقرّ بتوحيد الألوهية فإنه لم يقرّ بها حتى كان قد أقرّ بتوحيد الربوبية.

وإذا تأمل الإنسان في العالم وجده كالبيت العامر فيه كلّ ما يحتاج إليه، فالسمااء مرفوعة كالسقف، والأرض مفروشة بالبساط، والنجوم كالمصابيح، والإنسان كمالك البيت، وفي البيت ضروب النبات المهمة لمنافعه، وأصناف الحيوان مصروفة في مصالحه، فيجب على الإنسان المسخّر له هذه الأشياء شكر الله تعالى عليها بعبادته وحده دوغما سواه.

{وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣):}

• سبب نزول الآية:

قالت اليهود: هذا الذي يأتينا به مُحَمَّد لا يشبه الوحي، وإنّا لفي شك منه، فنزلت هذه الآية، وهذا مروي عن ابن عباس ومقاتل.

قال القرطبي: لما سمع المشركون القرآن قالوا: ما يشبه هذا كلام الله، وإنّا لفي شك منه؛ فنزلت الآية.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال القرطبي: ووجه اتصال هذه الآية بما قبلها: أنّ الله لما ذكر في الآية الأولى الدلالة على وحدانيّته وقدرته ذكر بعدها الدلالة على نبوّ نبيّه، وأنّ ما جاء به ليس مُفْتَرَى من عنده.

وقال أبو حيّان: لما احتجّ الله على الكافرين بما يثبت الوحدانيّة، ويبطل الشرك، عقبه بما هو الحجّة على إثبات نبوّ نبيّنا مُحَمَّد ﷺ. وما يدفع الشبهة في كون القرآن معجزة، فتحداهم بأن يأتيوا بسورة من سوره، فقال سبحانه: (وإن كنتم).

وقال البقاعي: لما أثبتت الأدلّة السابقة وجوب وحدانيّة الله وجب امتثال ما دعت إليه، ولم يبق لمتعنّت شبهة إلا أن يقول: لا أفعل حتى أعلم أنّ هذا الكتاب الذي تقدّم أنه الهدى كلام الله، قال الله مبيناً إنه من عنده: (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا..).

وقال الألوسي: لما قرّر سبحانه أمر توحيده بأحسن أسلوب أعقبه بما يدلّ على تصديق رسوله مُحَمَّد.

• تفسير الآية:

(وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا): قال: (وإن كنتم في ريب)، ولم يقل: (وإن ارتبتم)؛ لما فيه من المبالغة في تنزيه ساحة التنزيل عن شائبة وقوع الريب فيه. قال بعض العلماء: والخطاب هنا لمن جعل لله أنداداً؛ لأن الله تعالى قال: (فلا تجعلوا لله أنداداً وأنتم تعلمون)\* (وإن كنتم في ريب). وقد علم الله أنهم شاكون. قال الطبري: هذا من الله احتجاج لنبيّه مُحَمَّد ﷺ. على مشركي قومه من العرب ومنافقيهم



وكفّار أهل الكتاب وضالّهم. وقال ابن الجوزي: (إنّ) هنا لغير شكّ؛ لأن الله علم أنّ الكافرين مرتابون، ولكن هذا عادة العرب، يقول الرجل لابنه: إن كنت ابني فأطعني. وقيل: إنّها هنا بمعنى (إذ)، قال أبو زيد: ومنه قوله تعالى: {وَدَرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ} [البقرة: ٢٧٨]. وقال ابن جزي: ذكر حرف (إنّ) إشارة إلى أنّ الريب بعيد عند العقلاء في مثل هذا الأمر الساطع البرهان. وقال بعض العلماء: الخطاب هنا لليهود، أي إن كنتم يا معشر اليهود في شكّ في القرآن أنه ليس من الله فأتوا بسورة من التوراة وقابلوها بالقرآن، فتجدوها موافقة له، فتعلموا بذلك أنّ محمّداً لم يختلقه من تلقاء نفسه، وأنّ القرآن نزل من الله، واستعينوا بأخباركم ورهبانكم على ذلك إن كنتم صادقين فيما تشكّون فيه. (في ريب): (في): ووجه الإتيان بـ(في) الدالّة على الظرفيّة: الإشارة إلى أنّهم قد امتلكهم الريب وأحاط بهم إحاطة الظرف بالمظروف، واستعارة (في) لمعنى الملابس شائعة في كلام العرب، كقولهم: هو في نعمة. (ريب): معنى كونهم في ريب منه: هو ارتيابهم في كون القرآن وحياً من الله. وأتى ريب نكرة؛ للإشعار بأنّ حقّه إن كان أن يكون ضعيفاً قليلاً؛ لسطوع ما يدفعه وقوّة ما يزيله. و(الريب): يفسّره كثير من الناس بالشكّ، ولا شكّ أنّه قريب من معنى الشكّ، لكنه يختلف عنه بأنّ (الريب) يُشعر بقلق مع الشكّ، وأنّ الإنسان في قلق عظيم ممّا وقع فيه الشكّ، وذلك؛ لأنّ ما جاء به الرسول حقّ والشاكّ فيه لا بدّ أن يعتريه قلق من أجل أنّه شكّ في أمر لا بدّ من التصديق به، بخلاف الشكّ في الأمور الهيئية، فلا يقال: (ريب)، وإنما يقال في الأمور العظيمة التي إذا شكّ فيها الإنسان وجد في داخل نفسه قلقاً واضطراباً. وتقدّم الكلام عنه في بداية السورة. (مّا نزلنا): (من): قال أبو حيّان: (من) تحتل ابتداء الغاية والسببية، ولا يجوز أن تكون للتبعيض. و(ما) موصولة كانت أو موصوفة عبارة عن الكتاب الكريم لا عن القدر المشترك بينه وبين أبعاضه. (نزلنا): في هذا التفات من الغيبة (اعبدوا ربكم) إلى التكلّم (نزلنا). وأتى الله هنا بضمير الجمع مع أنّه واحد سبحانه؛ تعظيماً لنفسه. وإنما قال: (نزلنا) على لفظ التنزيل دون الإنزال؛ لأنّ المراد النزول على سبيل التدرّج، وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان؛ لأنّ المخالفين كانوا يقولون: لو كان هذا من عند الله ومخالفاً لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجومًا سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث. والمراد بالمنزل هنا: القرآن؛ لأنّ الله أنزله على نبيّه محمّد ﷺ. والتنزيل: التدرّج، والتنجيم، لا دفعة واحدة. قال تعالى: {وَفَرَّانًا فَفَرَّقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا} [الإسراء: ١٠٦]. (على عبدنا): (على) قال الألوسي: وفي تعدّي (نزلنا) بـ(على): إشارة إلى استعلاء المنزل على المنزل عليه وتمكّنه منه وأنه صار كاللباس له بخلاف (إلى)؛ إذ لا

دلالة لها على أكثر من الانتهاء والوصول. (عبدنا): هو مُحَمَّد رسول الله ﷺ. وفي ذكر نبينا بعنوان العبودية مع الإضافة إلى ضمير الجلالة: تنبيه على عظم قدره، واختصاصه به، وانقياده لأوامر ربه، وفي ذلك غاية التشريف والتنويه بقدره. والعبودية نوعان: الأول: عبودية عامة، وهي التي بمعنى الملك والخضوع، فالخلق كله ملك لله نافذ فيهم أمر الله. الثاني: عبودية خاصة، وهي التي يراد بها التشريف والتكريم، وهي من أوصاف أشرف العباد. والله يصف رسوله مُحَمَّدًا بالعبودية الخاصة في المقامات العالية: في الدفاع عنه، كما في هذه الآية، وفي بيان تكريمه بالإسراء بالمعراج، قال تعالى: {سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ} [الإسراء: ١]، وفي بيان تكريمه بإنزال القرآن، قال تعالى: {تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ} [الفرقان: ١]. وأفضل أوصاف رسولنا هي العبودية، والرسالة؛ ولهذا قال ﷺ: "لَا تُطْرُونِي كَمَا أَطَرَتِ النَّصَارَى ابْنَ مَرْيَمَ، فَإِنَّمَا أَنَا عَبْدُهُ، فَقُولُوا: عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ"<sup>٣٣</sup>. والعبودية: هي التذلل للمحبوب والمعظم. واعلم أَنَّ لفظي: (عَبْد، ومملوك) بينهما تقارب دلالي، حيث يشتركان في معنى الذل والخضوع، ولكن شتآن بينهما، فالعبودية تتضمن نوعين: عبودية الإنسان لله، وبها يسمو ويعلو قَدْرُهُ، وعبودية الإنسان للإنسان، وهي ليست كذلك. أمَّا (المملوك) فيقتصر على معنى واحد هو العبودية للبشر.

(فأتوا بسورة من مثله): الفاء هنا واقعة في جواب الشرط. و(أتوا): أمرٌ يقصد به التحدي والتعجيز، وإثبات أَنَّ القرآن منزل من عند الله لا من كلام البشر، يعني: إذا كنتم في شك من هذا القرآن فإننا نتحداكم أن تأتوا بسورة واحدة من مثله، وهذه غاية التبكيت، ومنتهى إزاحة العلل. وقوله: (بسورة): يعلم كل سورة في القرآن، طويلة كانت أم قصيرة؛ لأنها نكرة في سياق الشرط. والسورة: هي القطعة من القرآن تشتمل على آيات ذوات فاتحة وخاتمة. وإنما سُميت السورة سورة إن كان (واوها) أصلية؛ لأنها يرتفع بها قارئها وحافظها من منزلة إلى منزلة، ويشرف فيها على ما لم يكن عنده من العلم كإشرافه على سور البناء. وقيل: لتمامها وكَمَالِهَا، يقال للناقاة التامة: السورة. وقيل: لشرفها وارتفاعها في القدر، تقول العرب: له سورة في المجد، أي شرف وارتفاع. وقيل: لأنها مشتملة على كلماتها وآياتها كاشتمال سور البلد عليها. وقيل: لأنها محتوية على فنون من العلم، وأجناس من الفوائد. وقيل: إن كان (واوها) ليست أصلية بل منقلبة عن همزة؛ فلأنها بقية من القرآن وقطعة منه: يقال: أَسَارَتْ في الإناء سُورًا، أي أبقيت فيه بقية، ودخل فلان في سائر الناس، أي في بقاياهم. (من مثله): في عود الضمير ثلاثة أقوال: القول الأول: أنه عائد على رسولنا ﷺ. والمعنى: من أبناء جنسه وأهل مدرته، من أمي لا يحسن الكتابة،

<sup>٣٣</sup> - أخرجه البخاري.

وعلى الفطرة الأصلية، ولم يدارس العلماء، ولم يجالس الحكماء، ولم يؤثر عنه قبل ذلك تعاطي الأخبار، ولم يرحل من بلده إلى غيره من الأمصار. وعلى هذا القول تكون (من) لابتداء الغاية. القول الثاني: أنه عائد على التوراة والإنجيل. والمعنى: أنها تصدّقه. القول الثالث: أنه عائد على القرآن الكريم، وهذا قول الجمهور، وعلى هذا تكون (من) زائدة إعراباً. والمعنى: من مثله في حسن النظم، وبديع الرصف، وعجيب السرد، وغرابة الأسلوب وإيجازه وإتقان معانيه، وفي غيوبه من إخباره بما كان وبما يكون، وفي احتوائه على الأمر، والنهي، والوعد، والوعيد، والقصص، والحكم، والمواعظ، والأمثال، وفي صدقه وسلامته من التبديل والتحريف، وفي أنه لا يخلق على كثرة الردّ، ولا تملّهُ الأسماع، ولا تفنى عجائبه، ولا تنتهي غرائب، ولا تنزل طلاوته على تواليه، ولا تذهب حلاوته من لهوات تاليه، وفي دوام آياته وكثرة معجزاته. ورجّح كثير من أهل العلم قول الجمهور، ومّا يدل على رجحان قولهم ما يلي: أولاً: أنه هو الملائم لقوله تعالى: (وادعوا شهداءكم). ثانياً: أنه مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكر في يونس: {فَأْتُوا بِشُورَةٍ مِّثْلِهِ}. [يونس: ٣٨]. ثالثاً: أنّ البحث إنما وقع في المنزل لا في المنزل عليه؛ لأنه قال: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا} فوجب صرف الضمير إليه. قال حسام النعيمي: في آية سورة البقرة عندما قال: (من مثله) افترض أنّ له مثل، إذاً هناك من استطاع أن يأتي بهذا المثل، وليس المهم أن تأتي بمستطيع، لكن المهم أن تأتي بما جاء به، فلماذا تدعو المستطيع إلا ليأتي بالنص؟ لماذا تدعو المستطيع في سورة البقرة طالما أنه افترض أنّ له مثل، وإنما صحّ أن يأتي بقوله: (وادعوا شهداءكم) ليشهدوا إن كان هذا القول مثل هذا القول، فالموقف إذا يحتاج إلى شاهد محكم ليشهد بما جاءوا به وليحكم بين القولين، أمّا في آية سورة يونس وهوود فالآية تقتضي أن يقول: (وادعوا من استطعتم) ليفتري مثله، إذا فقله تعالى: (وادعوا شهداءكم) أعمّ وأوسع؛ لأنه تعالى طلب أمرين: دعوة الشهداء ودعوة المستطيع ضمناً، أمّا في آية سورة يونس وهوود فالدعوة للمستطيع فقط.

(وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين): هذه معطوفة على قوله تعالى: (فاتوا بسورة..). (وادعوا): الدعاء: النداء والاستعانة، أي دعاء استصراخ. وفي معناه هنا قولان: الأوّل: أي استعينوا من المعونة، قاله السدّي والقرّاء. الثاني: أي استغيثوا من الاستغاثة، وهذا قول ابن قتيبة. قال الثعلبي: وإنما ذكر الاستعانة بلفظ الدعاء على عادة العرب في دعائهم القائل في الحروب والشدائد. قال الشاعر:

فلما التقت فرساننا ورجالهم دعوا يا لكعب واعتزينا لعامر

(شهداءكم): في شهادتهم ثلاثة أقوال. الأول: أي الذين تشهدون لهم بالألوهية، وتعبدهم كما تعبّدون الله، قاله ابن عباس والسدي ومقاتل والفراء. قال ابن قتيبة: وسمّوا شهداء؛ لأنهم يشهدونهم، ويحضرهم، وقال غيره: لأنهم عبدوهم ليشهدوا لهم عند الله. وهذا يرجّحه قوله: (من دون الله). الثاني: أنهم أعوانهم، روي هذا عن ابن عباس أيضاً. الثالث: أنّ معناه: فأتوا بأناس يشهدون ما تأتون به مثل القرآن، روي هذا عن مجاهد. وقيل: أي علماءكم. قال ابن كيسان: فإن قيل: كيف ذكر الشهداء ها هنا، وإنما يكون الشهداء ليشهدوا أمراً، أو ليخبروا بأمر شهدوه، وإنما قيل لهم: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ}؟ فالجواب: أنّ المعنى: استعينوا بمن وجدتموه من علمائكم، وأحضروهم ليشاهدوا ما تأتون به، فيكون الردّ على الجميع أوكّد في الحجّة عليهم. انتهى كلامه. وفي الآية إدماج توبيخهم على الشرك في أثناء التعجيز عن المعارضة، وهذا الإدماج من أفانين البلاغة أن يكون مراد البليغ غرضين، فيقرن الغرض المسوق له الكلام بالغرض الثاني. (من دون الله): أي ممّا سوى الله. (إن كنتم صادقين): أي إن كنتم صادقين في قولكم: إنّ هذا القرآن ليس من عند الله، قاله ابن عباس. وقال القرطبي: أي صادقين فيما قلتم من أنكم تقدرون على المعارضة؛ لقولهم في آية أخرى: {لَوْ نَشَاءُ لُفُلْنَا مِثْلَ هَذَا} [الأنفال: ٣١]. وقال البغوي: أي إن كنتم صادقين في قولكم: إنّ محمداً ﷺ. يقوله من تلقاء نفسه. والجواب على هذا التحدي: أنه لا يمكن أن يأتوا بسورة من مثله مهما أتوا من المعاونين والمساعدين. والصدق: خلاف الكذب، وهو: مطابقة الخبر للواقع أو للاعتقاد أو لهما.

وفي ذكر هذه الآية المتعلقة برسالة نبينا محمد ﷺ. إشارة إلى كلمتي التوحيد، وهما شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، لكن شهادة أن لا إله إلا الله: توحيد القصد، والثاني: توحيد المتابعة، فكلاهما توحيد، لكن الأول: توحيد القصد بأن يكون العمل خالصاً لله، والثاني: توحيد المتابعة بأن لا يتابع في عبادته سوى رسول الله. وإذا تأملت القرآن وجدت أنه يأتي بما يدلّ على التوحيد، ثمّ بما يدلّ على الرسالة، ومن أمثلة ذلك قوله تعالى: {أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَّا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ} [المؤمنون: ٦٨]، ثمّ قال تعالى: {أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ فَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ} [المؤمنون: ٦٩]، وهذا مطرّد في القرآن الكريم.

واعلم أنّ التحدي بالقرآن جاء على وجوه: أحدها: قوله تعالى: {فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ} [القصص: ٤٩]. وثانيها: قوله تعالى: {قُلْ لِّئِنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا

الْقُرْآنَ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا} [الإسراء: ٨٨]. وثالثها: قوله تعالى: {فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ} [هود: ١٣]. ورابعها: قوله تعالى: {فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ}، ونظير هذا كمن يتحدّى صاحبه بتصنيفه فيقول اثنتي بمثله، اثنتي بنصفه، اثنتي بربعه، اثنتي بمسألة منه، فإن هذا هو النهاية في التحدي وإقامة الحجة وإزالة العذر.

قال فاضل السامرائي: تحدّى الله الكفار والمشركين بالقرآن في أكثر من موضع، فقال تعالى في سورة البقرة: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (٢٣)، وقال في سورة يونس: {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (٣٨)، وفي سورة هود: {أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (١٣). وينبغي أن نلاحظ الفرق في المعنى بين (من مثله)، و(مثله)، ثم كل آية تنطبع بطابع الفرق هذا، فإذا قلنا مثلاً: إنّ لهذا الشيء أمثلاً فيقول: (اثنتي بشيء من مثله)، فهذا يعني أننا نفترض وجود أمثال لهذا الشيء، أمّا عندما نقول: (اثنتي بشيء مثله)، فهذا لا يفترض وجود أمثال لكنّه محتمل أن يكون لهذا الشيء مثيل وقد لا يكون، فإن كان موجوداً اثنتي به، وإن لم يكن موجوداً فافعل مثله. هذا هو الفرق الرئيس بينهما. هذا الأمر طبع الآيات كلّها. قال تعالى في سورة البقرة: (وإن كنتم في ريب)، وفي آيتي سورة يونس وهود قال تعالى: (أم يقولون افتراه)، وبلا شك (إن كنتم في ريب) هي أعمّ من (أم يقولون افتراه)؛ لأنّ مظنة الافتراء هي أحد أمور الريب، فقد قالوا: هو ساحر، وقالوا: يعلمه بشر، وقالوا: افتراه، فأمر الريب أعمّ من الافتراء، والافتراء واحد من أمور الريب. هذا أمر، والأمر الآخر: أننا نلاحظ أنّ الهيكلية قبل الدخول في التفصيل (وإن كنتم في ريب) أعمّ من قوله: (افتراه)، و(من مثله) أعمّ من (مثله)، لماذا؟ لو لاحظنا المفسرين نجد أنهم وضعوا احتمالين لقوله تعالى: (من مثله)، فمنهم من قال: (من مثله)، أي من مثل القرآن، وآخرون قالوا: (من مثله)، أي من مثل هذا الرسول الأمّي الذي ينطق بالحكمة، أي فاتوا بسورة من القرآن من مثل رجل أمّي كالرسول؛ وبناء عليه فإنّ (من مثله) أعمّ؛ لأنّه تحتل المعنيين، أمّا (مثله) فلا تحتل إلا معنى واحداً وهو مثل القرآن ولا تحتل المعنى الثاني.

{فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ (٢٤):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن الجوزي: لما تحدّى الله المخالفين بما في الآية الماضية فسكتوا عن الإجابة، قال: (فإن لم تفعلوا...).

وقال أبو حيان: لما كان أمره تعالى إيّاهم بالإتيان بسورة من مثله أمر تهكّم وتعجيز؛ لأنهم غير قادرين على ذلك، انتقل إلى إرشادهم، إذ ليسوا بقادرين على المعارضة، وأمرهم باتّقاء النار التي أعدت لمن كذب.

• تفسير الآية:

(فإن لم تفعلوا): أي فإن عجزتم عن الإتيان بسورة من مثله فيما مضى. ولما كان العجز عن المعارضة قبل التأمل كالشكوك فيه لديهم؛ لاتكالمهم على فصاحتهم واعتمادهم على بلاغتهم، سيق الكلام معهم على حسب حسابهم، فجاء بـ(إن) التي للشكّ دون (إذا) التي للوجوب، أو تهكّمًا بهم كما يقول الواصل بالغلبة لخصمه: إن غلبتك لم أبق عليك، وكذلك تحميماً لهم؛ لشكّهم في المتيقّن الشديد الوضوح.

(ولن تفعلوا): هذه الجملة اعتراض بين جزئي الشرطيّة ظاهراً، مقرّر لمضمون مُقدّمها، ومؤكّد لإيجاد العمل بتاليها، وحسن هذا الاعتراض أنّ لفظ الشرط للتردد، فقطع التردد بقوله: (ولن تفعلوا). وهذه معجزة باهرة حيث أخبر الله بالغيب الخاصّ علّمه به سبحانه، وقد وقع الأمر كذلك. والمعنى: أي ولا يمكنكم أن تفعلوا ذلك أبداً في المستقبل. وإنما قال هذا؛ لبيان المعجزة؛ لأن القرآن كان معجزةً لنبيّنا ﷺ. حيث عجز الكلّ عن الاتيان بمثله. وفيه قطع لطمع كلّ إنسان أن يأتي بسورة من مثل القرآن العظيم، وفيه أيضاً إثارة لهممهم، وتحريك لنفوسهم؛ ليكون عجزهم بعد ذلك أبدع، وهذا من الغيوب التي أخبر بها القرآن قبل وقوعها. قال ابن كيسان: قوله تعالى: (ولن تفعلوا) توقيف لهم على أنه الحقّ، وأنهم ليسوا صادقين فيما زعموا من أنه كذب، وأنه مفترى وأنه سحر وأنه شعر، وأنه أساطير الأولين، وهم يدعون العلم ولا يأتون بسورة من مثله. و(لا، ولن) أختان في نفى المستقبل، إلا أنّ في (لن) تأكيداً وتشديداً. و(لن) هنا للتأييد؛ لأن المقام مقام تحدّي وتعجيز، ولم ولن يأتي أحد بمثل القرآن العظيم ولا بسورة من مثله. وفي هذا أعظم دلالة على صحّة نبوة نبيّنا ﷺ. فقد أخبر الله أنهم لن يفعلوا. قال

الزخشي: وفي هذا دليلان على إثبات نبوة نبيّنا: الأوّل: صحّة كون المتحدّى به معجزاً. الثاني: الإخبار بأنهم لن يفعلوا، وهو غيب لا يعلمه إلا الله. وقال ابن كثير: وهذه معجزة، وهو أنّ الله أخبر خبراً جازماً قاطعاً أنّ هذا القرآن لا يعارض بمثله أبد الآبدين، وكذلك وقع الأمر لم يعارض من لدنه إلى زماننا هذا، ولا يمكن. وعبر القرآن هنا عن الـ(إتيان) بـ(الفعل)؛ لأن الإتيان فعل من الأفعال، تقول: أتيت فلاناً، فيقال لك: نعم ما فعلت، والفائدة فيه: أنه جار مجرى الكناية التي تعطيك اختصاراً ووجازة تغنيك عن طول المكتّى عنه، ألا ترى أنّ الرجل يقول: ضربت زيداً في موضع كذا على صفة كذا، وشتّمته ونكلت به، ويعدّ كَيْفِيَّاتٍ وأَفْعَالاً، فتقول: بئسما فعلت، ولو ذكرت ما أنبته عنه لطال عليك، وكذلك لو لم يعدل عن لفظ الإتيان إلى لفظ الفعل؛ لاستطيل أن يقال: فإن لم تأتوا بسورة من مثله.

(فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة): الفاء هنا واقعة في جواب الشرط، وهو: (إن لم تفعلوا)، يعني: فاتقوا أن تصلّوا النار بتكذيبكم رسولي بما جاءكم به من عندي أنه من وحيي وتنزيلي، بعد تبيينكم أنه كتابي ومن عندي، وقيام الحجّة عليكم بأنه كلامي ووحبي، بعجزكم وعجز جميع خلقي عن أن يأتوا بمثله. وقيل المعنى: فاتقوا النار بالإيمان بالله وكتبه ورسله والقيام بفرائضه واجتناب نواهيه. قال الزخشي: ومعنى اشتراطه في اتقاء النار انتفاء إتيانهم بسورة من مثله: أتمّ إذا لم يأتوا بها وتبيّن عجزهم عن المعارضة، صحّ عندهم صدق رسولنا، وإذا صحّ عندهم صدقه ثمّ لزموا العناد ولم ينقادوا ولم يشايعوا، استوجبوا العقاب بالنار، فقليل لهم: إن استبنتم العجز فاتركوا العناد، فوضع فأتقوا النار موضعاً؛ لأنّ اتقاء النار لصيقه وضميمه ترك العناد، من حيث أنه من نتائجه؛ لأنّ من اتقى النار ترك المعاندة. ولما كانت هذه الآية مدنيّة نزلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى في سورة التحريم: {نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ} [التحريم: ٦]، وسمّوه صحّ تعريف النار، ووقوع الجملة صلة بإزائها فإنها يجب أن تكون قصّة معلومة. (التي): اسم موصول صفة للنار. (وقودها) مبتدأ. (الناس) خبر المبتدأ، والجملة صلة الموصول. والوقود: هو ما يلقي في النار لإضرارها كالخطب ونحوه. وفي الآخرة وقود النار هم الناس، والحجارة، فالنار تحرقهم، وتلتهب بهم. (الناس): عموم الناس، ومعناه الخصوص فيمن سبق عليه القضاء أنه يكون حطباً لها. ونار جهنم توقد بنفس ما يحرق ويحمى بالنار، وبأنها لإفراط حرّها وشدة ذكائها إذا اتّصلت بما لا تشتعل به نار، اشتعلت وارتفع لهبها. قال الألوسي: وبدأ سبحانه بالناس؛ لأنهم هم الذين يدركون الألم، أو لكونهم أكثر إيقاداً من الجماد؛ لما فيهم من الجلود واللحوم والشحوم، أو لأن في ذلك مزيداً من التخويف. (والحجارة): قدّم الناس على الحجارة؛ لأنهم العقلاء الذين يدركون الآلام والمعذبون، أو

لكونهم أكثر إيقاداً للنار من الجماد؛ لما فيهم من الجلود واللحوم والشحوم والعظام والشعور، أو لأن ذلك أعظم في التخويف. وفي المراد بـ(الحجارة) هنا ثلاثة أقوال: القول الأول: أي حجارة الكبريت، روي ذلك عن ابن مسعود وغيره. القول الثاني: أي جميع الحجارة. القول الثالث: المراد بها الحجارة المعبودة، يعني الأصنام، روي ذلك عن الربيع بن أنس وغيره، ويدلّ على هذا قول الله تعالى: {إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ} [الأنبياء: ٩٨]. قال بعض العلماء: وحُصَّت حجارة الكبريت بأنها وقود جهنم؛ لأنها تزيد على جميع الأحجار بخمسة أنواع من العذاب: سرعة الانتقاد، وتنن الرائحة، وكثرة الدخان، وشدة الالتصاق بالأبدان، وقوة حرّها إذا حميت. وحكمة إلقاء حجارة الأصنام في النار: أنّ ذلك تحقير لها، وزيادة إظهار خطأ عبدتها فيما عبدوا، وتكرّر لحسرتهم على إهانتها، وحسرتهم أيضاً على أنّ كان ما أعدّوه سبباً لعزّهم وفخرهم سبباً لعذابهم، وما أعدّوه لنجاتهم سبباً لعذابهم. وحكمة اقتران المشركين مع آلهتهم في الوقود: أنهم لما اعتقدوا في حجارته المعبودة من دون الله أنّها الشفعاء والشهداء الذين يستنفعون بهم، ويستدفعون المضار عن أنفسهم بمكائهم، جعلها الله عذابهم فقرّهم بها تحمّاة في نار جهنم؛ إبلاغاً في إيلاهم، وإغراقاً في تحسيرهم. وإنما ذكر الله الحجارة؛ لبيان قوّة نار جهنم وشدّتها، إذ هي محرقة حتى للحجارة، وفي هذا تحويل لشأن النار وتنفير عمّا يجرّ إليها. وليس في قوله تعالى: (وقودها الناس والحجارة) دليل على أنّ ليس في النار غير الناس والحجارة، بدليل ما ذكر في غير موضع من كوّن الجنّ والشياطين فيها، وجاء في الحديث: "كلُّ مؤمّد في النار"<sup>٣٤</sup>، وفي تأويله وجهان: أحدهما: أنّ كلّ من آذى الناس في الدنيا عدّبه الله في الآخرة بالنار. الثاني: أنّ كلّ ما يؤذي الناس في الدنيا من السباع والهوم وغيرها في النار مُعدّ لعقوبة أهل النار.

(أعدّت للكافرين): استئناف لم يُعطف؛ لقصد التنبيه على أنه مقصود بالخبريّة؛ لأنه لو عطف لأوهم العطف أنه صفة ثانية أو صلة أخرى، وجعله خبراً أهول وأفخم وأدخل للروع في قلوب المخاطبين، وهو تعريض بأنّ النار أعدّت للكافرين ابتداءً؛ لأن المحاورة معهم. وقيل: الجملة حال لازمة. (أعدّت): الأظهر أنّ الضمير في أعدّت عائد إلى النار التي وقودها الناس والحجارة، ويحتمل عوده إلى الحجارة كما قال ابن مسعود، ولا منافاة بين القولين في المعنى؛ لأنهما متلازمان. والمعدّ لها هو: الله. ومعنى (أعدّت): أي جعلت عُدّة لعذابهم وأرصدت وهيئت لذلك. وهذا يدلّ على أنّ النار موجودة الآن؛ لأن الفعل هنا فعل ماضٍ، والفعل الماضي يدلّ على وجود الشيء، ومّا يدلّ على ذلك أيضاً قوله تعالى: {وَأَعْتَدْنَا لَهُمْ

<sup>٣٤</sup> - أخرجه السيوطي وضعفه.



عَذَابِ السَّعِيرِ} [الملك: ٥]، وقوله تعالى: {النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا} [غافر: ٤٦]، وقول النبي ﷺ: "وأريت النار فلم أر منظرا أفظع من ذلك"<sup>٣٥</sup>، وقوله: "اطَّلعت في النار فرأيت أكثر أهلها النساء"<sup>٣٦</sup>، وقوله: "اشتكت النار إلى ربِّها فقالت: ربِّ أكل بعضي بعضاً..<sup>٣٧</sup> وحديث ابن مسعود قال: "سمعنا وجبة، فقلنا: ما هذه؟ فقال رسول الله: هذا حجر ألقي به من شفيع جهنم منذ سبعين سنة، الآن وصل إلى قعرها"<sup>٣٨</sup>. (للكافرين): أي لكل كافر سواء كفر بالرسالة، أو كفر باللوهية، أو بغير ذلك. وإنما قال الله: (للكافرين) ولم يقل: (لكم) وإن كان المخاطبون كفارا؛ لأنه تعالى علم أن فيهم من يؤمن؛ وليعمّ التخويف جميع الكفار. وإنما خوَّفهم بالنار إذا لم يأتوا بمثل القرآن؛ لأنهم إذا كذَّبوه، وعجزوا عن الاتيان بمثله، ثبتت عليهم الحجّة، وصار الخلاف عنادا، وجزاء المعاندين النار. وظاهر قوله تعالى: (أعدت للكافرين): أن غير الكافرين لا يدخلها، وليس كذلك، بدليل ما ذكر الله في غير موضع من الوعيد للمذنبين وبالأحاديث الثابتة. قال أبو حيان: إنما نصّ على الكافرين؛ لانتظام المخاطبين فيهم، إذ فعلهم كفر، وقد ثبت في الأحاديث الصحيحة إدخال طائفة من أهل الكبائر النار، لكنّه اكتفى بذكر الكفار؛ تغليباً للأكثر على الأقل، أو لأن الكافرين يشمل من كفر بالله وكفر بأفعاله، أو لأن من أخرج منها من المؤمنين لم تكن معدّة له دائماً بخلاف الكفار. انتهى كلامه. وذهب بعض أهل التأويل إلى أن هذه النار المخصوصة بالحجارة هي نار الكافرين خاصّة، وأنّ لغيرهم من مستحقّي العذاب نار غيرها.

واعلم أنّ: (أعدّ، واعتدّ) يشتركان في معنى التهيئة، ولكن يختصّ (أعدّ) بتعدّد معانيه، ممّا يشير الى اتّساع المدى الدلاليّ له، حيث يرد مع الجنة، والنار، والرزق، والأجر، والمغفرة، والعدّة، وآلة الحرب، بينما اقتصر استعمال (أعدّ) في القرآن على النار والعذاب في أكثر المواضع (١٤ مرة)، ونادر استعماله مع الرزق (مرة واحدة)، ومع المجلس أو المتكأ (مرة واحدة) أيضاً، وهذا يعني أنّ (أعدّ) أخصّ من (أعدّ).

<sup>٣٥</sup> - أخرجه الشيخان.

<sup>٣٦</sup> - أخرجه البخاري.

<sup>٣٧</sup> - أخرجه البخاري.

<sup>٣٨</sup> - أخرجه مسلم.

{وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (٢٥):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن كثير: لما ذكر تعالى ما أعدّه لأعدائه من الأشقياء الكافرين به وبرسله من العذاب والنكال، عطف بذكر حال أوليائه من السعداء المؤمنين به وبرسله.

وقال الشوكاني: لما ذكر الله وعيد الكافرين المكذبين للرسول ﷺ . ذكر وعد المؤمنين به؛ ليجمع بين الترغيب والترهيب، والوعد والوعيد، والبشارة والندارة؛ لما في ذلك من تنشيط المؤمنين لطاعته، وتثبيط الكافرين عن معصيته، فقال صارفاً وجه الخطاب بالرحمة إلى نبي الرحمة: (وبشر...).

#### • تفسير الآية:

(وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات): هذه الجملة وإن كانت مصدرة بالإنشاء فلا يقدح ذلك في عطفها على ما قبلها، والمعتمد بالعطف هنا: هو جملة وصف ثواب المؤمنين، فهي معطوفة على وصف عقاب الكافرين في الآية السابقة. وقيل: هي معطوفة على قوله: (فاتقوا)، وتغاير المخاطبين لا يضر، كقوله: {يُؤَسِّفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنْبِكِ} [يوسف: ٢٩]. وقيل: هي معطوفة على قوله: (فإن لم تفعلوا). وفي الآية حث للكافرين على الإيمان. والخطاب في قوله تعالى: (وبشر) إما لرسولنا ﷺ . أو لكل من يتوجه إليه الخطاب، يعني بشر أيها النبي أو بشر أيها المخاطب من اتصفوا بهذه الصفات بأن لهم جنات. قال الألوسي: فيه رمز إلى أنّ الأمر لعظمته حقيق بأن يتولى التبشير به كل من يقدر عليه. و(البشارة): هي الإخبار بما يسرُّ، وسميت بذلك؛ لتغيّر بشرة المخاطب بالسرور؛ لأن الإنسان إذا أخبر بما يسرُّه استنار وجهه، وطابت نفسه، وانشرح صدره. وقد تستعمل البشارة في الإخبار بما يسوء، كقوله تعالى: {فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [آل عمران: ٢١] إمّا تهكماً بهم، وإمّا لأنهم يحصل لهم من الإخبار بهذا ما تتغيّر به بشرتهم، وتَسْوَدُّ به وجوههم وتُظْلِم، كقوله تعالى في عذابهم يوم القيامة: {ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ} (٤٨) ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (٤٩) [الدخان]. (الذين آمنوا): أي بما يجب الإيمان به ممّا أخبر الله به، ورسوله مع القبول، والإذعان. قال الألوسي: وتعليق

التبشير بالاسم الموصول؛ للإشعار بأنه معلّل بما في حيّز الصلة من الإيمان والعمل الصالح. (وعملوا الصالحات): (الواو) عاطفة. وفي عطف العمل الصالح على الإيمان دلالة على تغييرهما، وإشعار بأن مدار استحقاق البشارة مجموع الأمرين، فإن الإيمان أساس والعمل الصالح كالبناء عليه ولا غناء بأساس لا بناء به. (وعملوا): العمل: يشمل القول والفعل. (الصالحات): الموصوف بالصالحات محذوف تقديره الأعمال، أي وعملوا الأعمال الصالحات، والمعنى: أي استمروا على العمل الصالح طيلة حياتهم، فأطاعوا الله، وأقاموا حدوده، وأدّوا فرائضه، واجتنبوا محارمه. والعمل الصالح: هو العمل الصادر عن محبة، وتعظيم الله، المتضمن للإخلاص لله، والمتابعة لرسول الله، فما لا إخلاص فيه فهو فاسد، وما لم يكن على الاتّباع فهو مردود لا يقبل. قال معاذ . ﷺ: العمل الصالح: هو الذي فيه أربعة أشياء: (العلم، والنية، والصبر، والإخلاص). انتهى كلامه. والعمل الصالح يدخل في مسمى الإيمان، فلا إيمان بلا عمل صالح، فالإيمان: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح. والعمل يصدق على القول والفعل، وليس العمل مقابل القول، بل الذي يقابل القول: الفعل، وإلا فالقول والفعل كلاهما عمل؛ لأن القول عمل اللسان، والفعل عمل الجوارح. قال أهل العلم: العمل الصالح: هو ما كان خالصاً صواباً، أي خالصاً لله، صواباً على طريقة رسول الله. قال السعدي: ووصفت أعمال الخير بالصالحات؛ لأن بها تصلح أحوال العبد، وأمور دينه ودنياه، وحياته الدنيوية والأخروية، ويزول بها عنه فساد الأحوال، فيكون بذلك من الصالحين، الذين يصلحون لمجاورة الرحمن في جنّته. و(الألف واللام) في الصالحات للجنس لا للعموم. والفرق بين (لام) الجنس إذا دخلت على المفرد، وبينها إذا دخلت على الجمع، أنها في المفرد يحتمل أن يراد بها واحد من الجنس، وفي الجمع لا يحتمله. والجمع في (الصالحات)؛ لإفادة أنّ المراد بها جملة من الأعمال الصالحة. واقتران العمل الصالح بالإيمان لحصول الثواب يدلّ دلالة واضحة على أنّ العمل الصالح يدخل في مسمى الإيمان، فالإيمان اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح.

واعلم أنّ: (الاستبشار، والبهجة، والحبور، والسرور، والفرح) قد وردت في كتاب الله، وأنّ (الاستبشار، والبهجة، والحبور) تأتي مترادفة؛ حيث تشترك هذه في الحسن والجمال وظهور أثر ذلك على ظاهر الانسان، ولعلّ في (الحبور) ملمحاً زائداً هو: النعمة. بينما يتميّز (السرور) بكونه خفياً؛ لاشتقاقه من السرّ، فهو فرح خالص مكتوم في القلب. ويختلف (الفرح) عنها بدلالاته عن معنى مغاير هو: البطر، فهو مذموم إن صاحبه، وإن لم يصاحبه بطر فهو محمود.

(أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ): لما ذكر الله المبشر اتبعه ذكر المبشر به. (أَنَّ): للتوكيد. ولكن لاحظ أَنَّ الله قال هنا: (أَنَّ)، وفي سورة النساء قال (بِأَنَّ)، {بَشِّرِ الْمُنَافِقِينَ بِأَنَّ لَهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا (١٣٨)}، قال فاضل السامرائي: لأن الله فصل في عذاب المنافقين في عشرة آيات من قوله: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا ثُمَّ يُكَنِّ اللَّهُ لِيَعْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا} [النساء: ١٣٧]، أما هنا فهي الآية الوحيدة التي ذكر فيها كلاماً عن الجزاء وصفات المؤمنين، إذاً (بِأَنَّ) أكثر من (أَنَّ)، فالباء الزائدة تناسب الزيادة في ذكر المنافقين وجزائهم، وقال تعالى في سورة الأحزاب: {وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا (٤٧)}؛ لأنه تعالى فصل في السورة جزاء المؤمنين وصفاتهم. انتهى كلامه. (لهم): أي للذين آمنوا وعملوا الصالحات. وتقديم الخبر؛ لقرب مرجع الضمير وهو أسرّ للسامع، والشائع التقديم إذا كان الاسم نكرة كقوله: {إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا} [الأعراف: ١١٣]. و(اللام) في (لهم) للاستحقاق والملكية الأبدية، والاختصاص دون من كفر، أي أَنَّ للمؤمنين خاصة عند الله جَنَّاتٌ متعدّدة لا يموتون فيها ولا يخرجون منها بل هم في خلود أبديٍّ سرمديٍّ، قال عليه الصلاة والسلام للتي سألت عن ابنها: "أَجَنَّةٌ وَاحِدَةٌ هِيَ؟! إِنَّهَا جَنَانٌ كَثِيرَةٌ، وَإِنَّهُ فِي الْفِرْدَوْسِ الْأَعْلَى"<sup>٣٩</sup>، وفي رواية: "إِنَّهَا جَنَانٌ فِي جَنَّةٍ، وَإِنَّ ابْنَكَ أَصَابَ الْفِرْدَوْسَ الْأَعْلَى"<sup>٤٠</sup>. (جَنَّاتٍ): جمع جَنَّةٍ. وجمعها مع التنكير؛ لاشتمالها على جنان كثيرة، في كلّ منها مراتب ودرجات متفاوتة بحسب تفاوت الأعمال وأصحابها. وتنويعها إمّا للتنويع أو للتعظيم. والجنان على ما روي عن ابن عباس سبع: "جنة الفردوس، وجنة عدن، وجنة النعيم، ودار الخلد، وجنة المأوى، ودار السلام، وعِلِّيُّون"<sup>٤١</sup>. والجنة في اللغة: البستان كثير الأشجار بحيث تغطّي الأشجار أرضه، فتجتنّ بها. وإنما سمّيت دار الثواب جَنَّةً؛ لما فيها من البساتين الكثيرة العظيمة التي تجنّ من فيها، أي تستره. وقيل: سمّيت بذلك؛ لأن الله سَتَرَ في الدنيا ما أعدّ فيها للبشر من أفنان النعم كما قال تعالى: {فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مِمَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ} [السجدة: ١٧]. ومادة (الجيم، والنون) تدلّ على الخفاء، ومن ذلك الجنّ، والجنين. والمراد بـ(الجنة) شرعاً: الدار التي أعدّها الله للمتّقين، فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. قال الزمخشري: الجنة اسم لدار الثواب كلّها، وهي مشتملة على جنان كثيرة مرتّبة مراتب على حسب استحقاق العاملين، لكلّ طبقة منهم جَنَّةٌ من تلك الجنان، انتهى كلامه. وجنة الخلد فوق السموات لا

<sup>٣٩</sup> - أخرجه البخاري.

<sup>٤٠</sup> - أخرجه الترمذي وقال: حديث حسن صحيح.

<sup>٤١</sup> - انظر تفسير أبي السعود. قال الألوسي: لم يقف على ثبوته الحفاظ.

فيها، بدليل أنّ سقفها عرش الرحمن، وأنها عرض السموات والأرض. قال نبينا . عليه الصلاة والسلام .: "إذا سألتكم الله الجنة فاسألوه الفردوس، فإنه أعلى الجنة، وأوسط الجنة، وسقفها عرش الرحمن"<sup>٤٢</sup>، وقال الله تعالى: {وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ} [آل عمران: ١٣٣]. (تجري من تحتها الأنهار): (تجري): أي تسيح من تحتها الأنهار في غير أخايد، متماسكة بقدرة الله، في أرض حصابها الدرّ والياقوت. والجري: هو إسراع حركة الشيء ودوامها. وإنما جيء ذكر الجنات مشفوعاً بذكر الأنهار الجارية؛ لأن أنزة البساتين، وأكرمها منظراً، ما كانت أشجاره مظلمة، والأنهار في خلالها مطردة، وفي ذلك النعمة العظمى، واللذة الكبرى. (من تحتها): ظرف مكان. قال العلماء: من تحت أشجارها وغروسها وقصورها، ولم يجر لها ذكر؛ لأن الجنات دالة عليها، وليس من تحت سطحها؛ لأن جريانها من تحت سطحها لا حظ فيه لعيون من فوقها إلا بكشف الساتر بينها وبينه. (الأنهار): جمع نهر. والنهر: هو المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر. وإنما سمي النهر نهرًا؛ لسعته. و(اللام): للجنس أو للعهد الذهني. وأنهار الجنة أربعة أنواع: أنهار (الماء، واللبن، والعسل، والخمر)، يفجرونها كيف شاءوا، ويصرفونها أين أرادوا. قال تعالى: {مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ وَأَنْهَارٌ مِّن لَّبَنٍ لَّمْ يَتَغَيَّرَ طَعْمُهُ وَأَنْهَارٌ مِّنْ خَمْرٍ لَّذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ وَأَنْهَارٌ مِّنْ عَسَلٍ مُصَفًّى} [محمد: ١٥].

(كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا): هذه جملة مستأنفة، أو صفة ثانية لـ(جنات) أخرت عن الأولى؛ لأن جريان الأنهار من تحتها وصف لها باعتبار ذاتها، وهذه الصفة الثانية باعتبار سكانها. ولما كانت الجنان معروفة بالثمار ساق وصفها بذلك مساق ما لا شك فيه بخلاف جري الأنهار. (كلما): أداة شرط تفيد التكرار، وهي كلمة تُفهم تكرر الأمر في عموم الأوقات. (رزقوا): أي أعطوا، وقيل: أطمعوا. ولما كان الرزاق معلوماً بُني الفعل لمن لم يسم فاعله. قال فاضل السامرائي: الله ينسب النعمة والخير إلى نفسه، ولا ينسب الشر لنفسه، قال تعالى: {وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا} [الإسراء: ٨٣]، أما في الجنة حيث لا حساب ولا عقاب قال تعالى: {كُلَّمَا رُزِقُوا} على البناء لمن لم يسم فاعله. انتهى كلامه. (منها): أي من الجنات، وقيل من أشجارها. (من ثمرة): أي من أي ثمرة. و(من) لا ابتداء الغاية، أو بيانية، وقيل: تبعيضية؛ لأنهم إنما يرزقون بعض ثمار الجنة. وقيل: صلة للتوكيد. قال عليه الصلاة والسلام: "إني رأيت الجنة، فتناولت عنقودا، ولو أصبته لأكلت منه ما بقيت

<sup>٤٢</sup> - أخرجه البخاري.

الدنيا"<sup>٤٣</sup>. وجمع سبحانه بين (مِنْهَا) و(مِنْ ثَمَرَةٍ) ولم يقل: (من ثمرها) بَدَلْ ذلك؛ لأن تعلق (مِنْهَا) يفيد أن سكانها لا يحتاجون لغيرها؛ لأن فيها كل ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين. (رزقا): أي عطاء. وتنكير (رزقا)؛ للتنوع أو للتعظيم، أي نوعاً لذيذاً غير ما يعرفونه.

(قالوا هذا الذي رزقنا من قبل): (هذا): إشارة إلى الجنس، أي هذا من الجنس الذي رزقنا منه من قبل، والكلام يحتمل أن يكون تعجباً، وهو قول ابن عباس، ويحتمل أن يكون خبراً من بعضهم لبعض، قاله جماعة من المفسرين. والإخبار عنه ب(الذي) الخ، على جعله عينه؛ مبالغة، أو تقدير: مثل الذي رزقناه من قبل، فهو من باب ما الخبر شبه به المبتدأ، وإنما احتيج إلى هذا الإضمار؛ لأن الحاضر بين أيديهم في ذلك الوقت يستحيل أن يكون عين الذي تقدّم إن رزقوه، ثم هذه المثلية المقدّرة حذفت؛ لاستحكام الشبه، حتى كأن هذه الذات هي الذات. (من قبل): (قبل) بينى على الضمّ في مثل هذا الموضع، لأنها تضمّنت معنيين، أحدهما: معناها في ذاتها، وهو السبق. والآخر: معنى ما بعدها؛ لأن التأويل: هذا الذي رزقنا من قبله، فهو وإن لم يصف ففيه معنى الإضافة، فلما أدّت عن معنيين قويت فحملت أثقل الحركات الضمّ، والعرب إذا وجدت الحرف مؤدّياً عن معنيين ألزموه الضمّ، كقولهم: (نحن)، ألزموه الضمّ؛ لأنه يؤدّي معنى التثنية والجمع، وكذلك (قطُّ) يؤدّي عن زمانين كقوله: ما رأيته قطُّ، معناه من أوّل أوقاتي إلى الساعة. وفي معنى الآية أربعة أقوال: الأوّل: أي هذا الذي وعدنا في الدنيا، وهذا ضعيف، فالإشارة إلى المرزوق في الجنة؛ لتشابه ثمارها بقرينة قوله: (وَأَتُوا بِهِ) أي أتتهم الملائكة، والولدان برزق الجنة. الثاني: أي هذا الذي طعمنا من قبل، فرزق الغداة كرزق العشيّ. روي هذا عن ابن عباس والضحاك ومقاتل. الثالث: هذا الذي رزقنا من قبل في الدنيا. قاله مجاهد وابن زيد. الرابع: أن ثمر الجنة إذا جُنّي حُلِفَه مثله، فاذا رأوا ما حُلِفَ الجنى اشتبه عليهم، فقالوا: (هذا الذي رزقنا من قبل). قاله يحيى بن أبي كثير وأبو عبيدة. وترديدهم هذا القول، ونطقهم به عند كلّ ثمرة يرزقونها دليل على تناهي الأمر في استحكام الشّبه، وأنّه الذي يستملي تعجّبهم، ويستدعي استغرابهم، ويفرط ابتهاجهم.

(وَأَتُوا بِهِ متشابهاً): (وَأَتُوا بِهِ): أي جيء إليهم بما رزقوا به من ثمار الجنة. وحذف الفاعل؛ للعلم به، وهم: الخدم والولدان. (متشابهاً): منصوب على الحال. والحكمة في التشابه: ليظنّ أنه متشابه في الطعم، فيصير فضله في ذلك بالذوق نعمة أخرى. وفي معناه خمسة أقوال: أحدها: أنه متشابه في المنظر واللون،

<sup>٤٣</sup> - أخرجه البخاري.

مختلف في الطعم. روي هذا عن ابن مسعود، وعن ناس من الصحابة، ومجاهد وأبو العالية والضحاك والسدي ومقاتل. الثاني: أي متشابه في اللون والطعم. قاله مجاهد، ويحيى بن سعيد. الثالث: أنه يشبه ثمار الدنيا في الخلقة والاسم، غير أنه أحسن في المنظر والطعم. قاله قتادة وابن زيد والربيع بن أنس. الرابع: أي متشابه في الاسم فقط. قاله ابن عباس وابن زيد. الخامس: أنه متشابه في جودته، لا رديء فيه. قاله الحسن وابن جريج وقتادة. وقوله: (وأتوا به متشابهاً) مع قوله: (هذا الذي رزقنا من قبل) كقوله: (وكذلك يفعلون) مع قوله: (وجعلوا أعزة أهلها أذلة) [النمل: ٣٤]، وما أشبه ذلك من الجمل التي تساق في الكلام معترضة للتقرير. وقيل: موقع قوله: (وأتوا به متشابهاً) من نظم الكلام: أن الله لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه الأرزاق في قوله: (قالوا هذا الذي رزقنا من قبل)، فالله صدقهم في تلك الدعوة بقوله: (وأتوا به متشابهاً). وقيل: (وأتوا به متشابهاً) هذا إظهار لعذرهم في توهم اتحاد الثمر. فإن قال قائل: ما وجه الامتنان بمتشابهه، وكلما تنوعت المطاعم واختلفت ألوانها كان أحسن؟! فالجواب: إن قلنا: إنه متشابه المنظر مختلف الطعم، كان أغرب عند الخلق وأحسن، فإنك لو رأيت تفاحة فيها طعم سائر الفاكهة، كان نهاية في العجب، وإن قلنا: إنه متشابه في الجودة جاز اختلافه في الألوان والطعوم، وإن قلنا: إنه يشبه صورة ثمار الدنيا مع اختلاف المعاني كان أطرف وأعجب، وكل هذه مطالب مؤثرة.

(ولهم فيها أزواج مطهرة): وقوله: (ولهم فيها أزواج مطهرة): صفة ثالثة، وقوله: (ولهم فيها أزواج مطهرة) صفة رابعة للجنات، وأوردت الجملة الأولى (قالوا هذا الذي رزقنا من قبل)، وكذا الثانية: (وأتوا به متشابهاً) بالجملة الفعلية؛ لإفادة التجدد، وأوردت هاتان بالإسمية؛ لإفادة الدوام. وجوز بعضهم أن هاتين الجملتين مستأنفتان. وترك العاطف في البعض مع إirاده في البعض؛ للتنبيه على جواز الأمرين في الصفات. ولما ذكر الله المسكن الذي هو محل اللذة، وأتبعه المطعم المقصود بالذات، وكانت لذة الدار لا تكمل إلا بأنس الجار لا سيما المستمتع به قال: (ولهم فيها أزواج مطهرة)، ولما ذكر الفاكهة ذكر الأزواج؛ لأن في كل منهما تفكهماً، لكن كل واحد من نوع غير الآخر، هذا تفكهماً في المذاق والطعم، وهذا تفكهماً آخر من نوع ثان؛ لأن بذلك يتم النعيم. (لهم): تفيد الاستحقاق والملكية الأبدية والاختصاص. (فيها): أي في الجنات. (أزواج): جمع زوج، وهو ما يكون معه آخر، فيقال زوج للرجل والمرأة؛ لأن كل واحد منهما بدون الآخر فرد، وبالأخر زوج. والتثنية زوجان. وزوجة بالتاء المربوطة قليل، فقد ثبت في اللغة التفريق بينهما بزيادة الهاء، يقال: الرجل زوج المرأة، والمرأة زوجة الرجل؛ وليست باللغة العالية، بدليل قوله تعالى

هنا: {وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ}، ولم يقل: زوجات. وزوجات أهل الجنة من الآدميات ومن الحور العين. ويطلق الزوج على الذكر، والأنثى؛ ولهذا يقال للرجل: "زوج"، وللمرأة: "زوج"، وهو في الأصل اسم لما له قرين من جنسه، وليس في مفهومه اعتبار التوالد الذي هو مدارُّ بقاء النوع حتى لا يصحَّ إطلاقه على أزواج أهل الجنة؛ لخلودهم فيها، واستغنائهم عن الأولاد. فإن اشتهى الولد أتاها كما يشتهي، قال عليه الصلاة والسلام: "الْمُؤْمِنُ إِذَا اشْتَهَى الْوَلَدَ فِي الْجَنَّةِ كَانَ حَمْلُهُ وَوَضْعُهُ وَسِنُّهُ فِي سَاعَةٍ كَمَا يَشْتَهِي"<sup>٤٤</sup>. (مطهرة): وهنا أطلق الله وصف (مطهّرات) ولم يقيده؛ ليشمل جميع أنواع التطهير. وعبرَ بالتفعيل؛ إلماماً بأنه عمِلَ فيه عمَلٌ ما يبالغ فيه بحيث لا مطمع في الزيادة. قال أبو السعود: مطهرة أبلغ من طاهرة ومتطهرة؛ للإشعار بأن مُطَهَّرًا طهرهنّ، وما هو إلا الله سبحانه وتعالى. انتهى كلامه. ولما كنّ نساء الجنة على خلق واحد لا نقص فيه أشار إليه بتوحيد الصفة (مطهرة)، وأكد ذلك بالتعبير بالتفعيل بحيث لا مطمع في الزيادة. و(مطهرة) هذا يشمل طهارة الظاهر، والباطن؛ فهنّ مطهّرات من الأذى والقدر والريبة والمكابر، فلا بول، ولا غائط، ولا مني ونحوه، ولا حيض، ولا نفاس، ولا استحاضة، ولا عرق، ولا بخر، ولا مخاط، ولا بزاق، مطهرة من كلّ شيء ظاهر حسّي، مطهرة أيضاً من الأقدار الباطنة، كالغلّ، والحدق، والكراهية، والبغضاء، والغيرة، والكيد، وغير ذلك. قال السعدي: لم يقل الله: مطهرة من كذا؛ ليشمل جميع أنواع التطهير، فهنّ مطهّرات الأخلاق، مطهّرات الخلق، مطهّرات اللسان، مطهّرات الأبصار. انتهى كلامه. و(مطهرة) أبلغ من طاهرة؛ لأنه للتكثير. فإن كنّ الزوجات من الحور فمعنى التطهر: خلقهنّ على الطهارة، لم يعلق بهنّ دنس ذاتيّ ولا خارجيّ. وإن كنّ من بني آدم، فالمراد: إذهاب كلّ شين عنهنّ من العيوب الذاتية والحسيّة والمعنويّة. واعلم أنّ لفظي (زوج، وامرأة) بينهما تقارب دلاليّ؛ إذ يشتركان في الدلالة على العلاقة بين الرجل والمرأة، ولكن يختصّ لفظ (زوج) بلمح المشكلة والمجانسة؛ ولذلك جاء في سياق النعمة والخير، بينما يختصّ لفظ (امرأة) بلمح الأنوثة؛ لذلك جاء في سياق ذكر الحمل والولادة وما هو من مقتضيات صفة الأنوثة.

(وهم فيها خالدون): تقديم الظرف (فيها) أفاد حصر إقامة المؤمنين في الجنات. ولما ذكر الله مسكن المؤمنين ومطعمهم ومنكحهم، وكانت هذه الملاذ لا تبلغ درجة الكمال مع خوف الزوال أعقب ذلك بما يزيل ما ينغص إنعامه من ذكر الخلود في دار الكرامة. وهذه الآية دالة على كمال التنعم والسرر. و(خالدون): أي ماكثون في جنة الخلد لا يموتون فيها، ولا يخرجون منها، وهذا هو تمام السعادة، فإن

<sup>٤٤</sup> - أخرجه الترمذي في سننه (٢٥٦٣)، وصحّحه الألباني في صحيح الجامع (٦٦٤٩).



أهل الجنة مع هذا النعيم، في مقام أمين من الموت والانقطاع، فلا آخر له ولا انقضاء، بل في نعيم سرمدٍ أبديٍّ على الدوام. ولم يقل: (أبدا)؛ لأن سياق الامتنان أغنى عن تقييده بالتأييد والدوام.

{إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ (٢٦):}

#### • سبب نزول الآية:

عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: لما ضرب الله المثلين السابقين للمنافقين قال المنافقون: الله أعلى وأجل من أن يضرب هذه الأمثال، فأنزل الله هذه الآية.

وعن قتادة قال: إنَّ الله حين ذكر في كتابه الذباب والعنكبوت قال أهل الضلالة: ما أراد الله من ذكر هذا؟ فأنزل الله: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا}.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البيضاوي: لما كانت الآيات السابقة متضمنة لأنواع من التمثيل، عَقَّبَ ذلك ببيان حسنه، وما هو الحق له والشرط فيه.

وقال ابن عاشور: اشتملت الآيات السابقة على تحديّ البلغاء بأن يأتوا بسورة مثل القرآن، فلمّا عجزوا عن معارضة النظم سلكوا في المعارضة طريقة الطعن في المعاني، فلبّسوا على الناس بأن في القرآن من سخيف المعنى ما ينزه عنه كلام الله؛ ليصلوا بذلك إلى إبطال أن يكون القرآن من عند الله بإلقاء الشك في نفوس المؤمنين وبذر الخصيب في تنفير المشركين والمنافقين، فردّ الله عليهم.

#### • تفسير الآية:

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا): من العرب من يحذف إحدى الياءين في الفعل، فيقول: (يَسْتَحْيِي)، ومنهم من يقيها فيقول: (يَسْتَحْيِي). و(لا يستحيي): أي لا يترك، فعبر

بالحياء عن الترك، قاله الزمخشري وغيره؛ لأن الترك من ثمرات الحياء؛ لأن الإنسان إذا استحيا من فعل شيء تركه، فيكون من باب تسمية المسبب باسم السبب، ومعناه: أن الله لا يترك ضرب المثل ببعوضة فما فوقها إذا علم أن فيه عبرة لمن اعتبر، وحجة على من جحد. وقيل: معنى (لا يستحيي): أي لا يخشى، وسميت الخشية حياء؛ لأنها من ثمراته، والخشية والاستحياء يقوم أحدهما مقام الآخر، كقوله تعالى: {وَتَخَشَى النَّاسَ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ} [الأحزاب: ٣٧]، أي تستحي من الناس والله أحق أن تستحي منه، وهذا اختيار الطبري. وقيل: (لا يستحيي): أي لا يمتنع. واختلف العلماء في تأويل ما في هذه الآية من ذكر الحياء على أقوال: القول الأول: قيل: خرج على لفظ الكفار، فهو من باب المشاكلة والمقابلة وإطباق الجواب على السؤال، حيث قال الكفرة: ما يستحي رب محمد أن يضرب الأمثال بالذباب والعنكبوت. القول الثاني: قيل: هو جارٍ على سبيل التمثيل بشيء لا يستحي منه، والذي يستحي منه ما يكون قبيحا في نفسه، ويكون لفعله عيب في فعله، فأخبر الله أن ضرب المثل منه ببعوضة فما فوقها ليس بقبيح ولا نقص ولا عيب، حتى يستحي منه. (أن يضرب): قال ابن عباس: أي يذكر شبها. وقيل: ضرب المثل: هو اعتماده وصنعه. وقيل: أي يصف. وقيل: أي يبين. وقيل: أي يضع، من ضربت عليهم الذلة. وقيل: أي يجعل. وفائدة المثل: أن يبين للمضروب له الأمر الذي ضرب لأجله، فينجلي غامضه، فالتمثيل إنما يصار إليه؛ لما فيه من كشف المعنى، ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب، وإدناء المتوهم من المشاهد، فإن كان المتمثل له عظيماً كان المتمثل به مثله، وإن كان حقيراً كان المتمثل به كذلك، فليس العظم والحقارة في المضروب به المثل إذاً. ومعنى الآية: أن الله لا يمنعه الحياء من أن يضرب مثلاً ولو كان مثلاً بشيء حقير ما دام يثبت به الحق، فالعبرة بالغاية. وفي الآية إثبات صفة الحياء لله، وقد جاء في الحديث: "إن ربكم حيي كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفراً"<sup>٤٥</sup>. ولا تماثل صفات الله صفات المخلوقين. ولا يعلم كيفية صفات الله إلا هو. (مثلاً ما): المثل: الشبه، يقال: هذا مثل هذا ومثله، كما يقال: شبهه وشبهه، فيكون المعنى: إن الله لا يستحي أن يذكر أو يصف شبهاً لما شبه به. و(ما) هنا للتقليل، وتكون بعوضة منصوبة على البدل؛ كما تقول: لأضرب ضرباً ما، فيصدق بأدنى شيء. وقيل: (ما) في نحو هذا الموقع لمعنى الاستغراق، فهي هنا لشمول الأدنى والأعلى من الأمثال. وقيل: (ما) بمعنى (الذي)؛ لأن معنى الكلام: إن الله لا يستحي أن يضرب الذي هو بعوضة في الصغر والقلة فما فوقها مثلاً. وقيل: (ما) زائدة للتأكيد، وبعوضة بدل من مثل. وقيل:

<sup>٤٥</sup> - أخرجه أبو داود، والترمذي، وابن ماجه، وصححه الحاكم، والألباني، وضعفه غير واحد.

(ما): اسمية إبهامية، وهي التي إذا اقترنت باسم نكرة أبعثته إبهاماً، وزادته شياعاً وعموماً، كقولك: (أعطني كتاباً ما)، تريد أي: كتاب كان، كأنه قيل: مثلاً ما من الأمثال، أي مثل كان، فهي صفة لما قبلها. وقيل: هي حرفية مزيدة؛ لتقوية النسبة وتوكيدها، كأنه قيل: لا يستحي أن يضرب مثلاً حقاً، أو البتة. (بعوضة): عطف بيان لـ(ما): أي مثلاً بعوضة، وقيل: بدل من مثل، وقيل: إنها منصوبة بنزع الخافض، والتقدير: أن يضرب مثلاً ما بين بعوضة، فحذف لفظ بين، تقول العرب: (له عشرون ما ناقة فجمل)، أي ما بين ناقة وجمل. وقال بعض الكوفيين: نصب (بعوضة) على تقدير إسقاط حرف الجر، والمعنى: أن يضرب مثلاً ما من بعوضة. والبعوضة معروفة، وسميت بعوضة؛ لصغرها، ويضرب بها المثل في الحقارة. (فما فوقها): فيه معناه قولان. أحدهما: أي فما فوقها في الكبر؛ لأنه ضرب المثل في القرآن بالذباب والعنكبوت، وهما أكبر من البعوض، قاله ابن عباس، وقتادة، وابن جريج، والفراء. الثاني: أي فما فوقها في الصغر، فيكون معناه: فما دونها، قاله أبو عبيدة. وهذا من أسماء الأضداد يذكر الفوق، ويراد به دونه، كما يذكر الورا ويراد به الأمام، كقوله تعالى: {وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا} [الكهف: ٧٩]، أي أمامهم، وكقوله تعالى: {وَيَذَرُونَهُمْ يَوْمًا ثَقِيلًا} [الإنسان: ٢٧] أي أمامهم. وذكر البعوضة فما فوقها من بين أفراد المثل إنما هو بطريق التمثيل دون التعيين والتخصيص، فلا يُجَلَّ بالشيوع بل يقرره ويؤكد بطريق الأولوية. قال الربيع بن أنس، في قوله تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا}: هذا مثل ضربه الله للدنيا، إن البعوضة تحيا ما جاعت، فإذا سمنت ماتت، وكذلك مثل هؤلاء القوم الذين ضرب الله لهم هذا المثل في القرآن، إذا امتلأوا من الدنيا رياءً أخذهم الله عند ذلك، قال تعالى: {فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ} [الأنعام: ٤٤]. وتقدم ما روي عن ابن مسعود وبعض الصحابة، وما روي عن قتادة عند حديثنا عن سبب النزول.

(فأما الذين آمنوا فيعلمون أنه الحق من ربهم): هذا شروع في تفصيل ما يترتب على ضرب المثل من الحكم إثر تحقيق حقيقة صدوره عن الله. وتقديم بيان حال المؤمنين؛ لشرفه. (فأما): أما حرف تفصيل، يفصل ما أجمل، ويؤكد ما به صُدِّر، ويتضمن معنى الشرط؛ ولذلك يجاب بالفاء. وتصدير الجملتين بـ(أما) التي معناها الشرط مشعر بالتوكيد؛ إذ هي أبلغ من: (فالذين آمنوا يعلمون..). ولاحظ أن الله جعل تفصيل الناس في هذه الآية قسمين؛ لأن الناس بالنسبة إلى التشريع والتنزيل قسمان ابتداء: مؤمن، وكافر. والمقصود من ذكر المؤمنين هنا: الثناء عليهم بثبات إيمانهم وتأسيس الذين أرادوا إلقاء الشك عليهم

فيعلمون أن قلوبهم لا مدخل فيها لذلك الشك. والمراد بالذين كفروا هنا: إمّا خصوص المشركين كما هو مصطلح القرآن غالباً، وإمّا ما يشملهم ويشمل اليهود بناء على ما سلف في سبب نزول الآية. (فيعلمون): أي فيعرفون أنّ المثل الذي ضربّه الله، لما ضربّه له، فالمؤمنون عادتْهم الإنصاف، والعمل على العدل والتسوية، والنظر في الأمور بناظر العقل، إذا سمعوا بمثل هذا التمثيل علموا أنه الحقّ الذي لا تمرّ الشبهة بساحته، والصواب الذي لا يرتع الخطأ حوله. ولعلّ الاكتفاء بحكاية علمهم المذكور عن حكاية اعترافهم بموجبه؛ للإشعار بقوة ما بينهما من التلازم وظهوره المغني عن الذكر. (أنه): الضمير في (أنّه): للمثل، وهو قول الجمهور، وهو الأظهر؛ لدلالة قوله تعالى: (ماذا أراد الله بهذا مثلاً)، فميّز الله المشار إليه هنا بالمثل؛ ولأنّ التقسيم ورد على شيء واحد، فظهر أنه عائد على المثل. وقيل: لترك الاستحياء. وقيل: للقرآن. (الحق): (الحق): (اللام): للدلالة على أنه مشهود له بالحقيّة، وأنّ له حكماً ومصالح. و(الحق): هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره، وهو المقابل للباطل، ويطلق على الأقوال والعقائد والأديان والمذاهب باعتبار اشتماله على ذلك. قال البيضاوي: الحقّ يعمّ الأعيان الثابتة، والأفعال الصائبة، والأقوال الصادقة، من قولهم حقّ الأمر إذا ثبت، ومنه: ثوب محقّق، أي مُحْكَم النسيج. (من رحم): (من): من لا ابتداء الغاية. (رحم): التعرّض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميرهم؛ لتشريفهم، وللإيدان بأنّ ضربَ المثل تربيةً لهم، وإرشادٌ إلى ما يوصلهم إلى كما لهم اللائق بهم. والمعنى: أي أنّ المثل كلامُ الله ومن عنده فيؤمنون به، ويرون أنّ فيه آيات بيّنا؛ لأنّ الذين آمنوا ممّن بادر فأجاب، وكان ضرب المثل تأكيد دعوة وموعظة لمن حصل منه توقّف حصل للذين آمنوا استبصار بنور الإيمان في ضرب المثل، فصاروا عالمين بموقع الحقّ فيه.

(وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً): كما استبصر في المثل الذين آمنوا استغلق معناه على الذين كفروا وجهلوه، فاستفهموا عنه استفهام إنكار. قال الألوسي: لم يقل سبحانه: وأما الذين كفروا فلا يعلمون؛ ليقابل سابقه؛ لما في هذا من المبالغة في ذمّهم والتنبيه بأحسن وجه على كمال جهلهم؛ لأنّ الاستفهام إمّا لعدم العلم أو للإنكار وكلّ منهما يدلّ على الجهل دلالة واضحة. وقيل: إنّ (يقولون) لا تدلّ صريحاً على العلم وهو المقصود والكافرون منهم الجاهل والمعاند، (فَيَقُولُونَ) أشمل وأجمع. وقيل: لم يقل سبحانه هناك: وأما الذين آمنوا فيقولون؛ إشارة إلى أنّ المؤمنين اكتفوا بالخضوع والطاعة من غير حاجة إلى التكلّم، وأما الكافرون لخبثهم وعنادهم فلا يطيقون الأسرار؛ لأنه كإخفاء الجمر في الحلفاء. قال أبو حيّان: أخبر الله عن المؤمنين بالعلم (يعلمون)؛ لأنه الجزم المطابق للدليل، وأخبر عن الكافرين

بالقول (فيقولون)، وهو اللفظ الجاري على اللسان، وجعل متعلّقه الجملة الاستفهاميّة الشاملة للاستغراق والاستبعاد والاستهزاء، وهي قوله: (ماذا أراد الله). (ماذا): قيل: (ما)، و(ذا) اسم واحد للاستفهام في موضع نصب بـ(أراد) تقديره: أيّ شيء أراد الله. وقيل: (ما) اسم تامّ في موضع رفع بالابتداء، و(ذا) بمعنى الذي وهو خبر الابتداء، ويكون التقدير: ما الذي أراده الله بهذا مثلاً. ومعنى كلامهم هذا: الإنكار بلفظ الاستفهام، فلفظ كلامهم هذا الاستفهام، ومعناه الاستبعاد والاستهزاء والتكذيب. (أراد الله): فيه إثبات صفة الإرادة لله، فالله موصوف بالإرادة على الحقيقة. (بهذا مثلاً): في كلمة (هذا) استحقار من الكفار للمشار إليه.

(يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً): إسناد الضلال والهداية إلى الله إسناد حقيقي لا إسناد إلى السبب؛ لأن الضلال والهداية بيده سبحانه. وقدّم الإضلال على الهداية مع تقدّم حال المهتدين على حال الضالّين فيما قبله؛ ليكون أوّل ما يقرع أسماع المخالفين من الجواب أمراً فظيلاً يسوؤهم، ويفتّ في أعضادهم، وهو السرّ في تخصيص هذه الفائدة بالذكر. ووضع الفعلان (يضلّ، ويهدي) موضع المصدر؛ للإشعار بالاستمرار التجديدي، والمضارع يستعمل له كثيراً، ففي التعبير به هنا: إشارة إلى أنّ الإضلال والهداية لا يزالان يتجدّدان ما تحدّد الزمان. (يضلّ به كثيراً): الإضلال: هو الصرف عن الحقّ إلى الباطل. قال الألويسي: ووصف كلّ من القيلتين بالكثرة بالنظر إلى أنفسهم، وإلا فالمهتدون قليلون بالنسبة إلى أهل الضلال. انتهى كلامه. و(به): أي بالمثل. (كثيراً): أي جمعا كثيراً من الناس. (ويهدي به كثيراً): الهداية هي التوفيق للحقّ. (به): أي بالمثل. وتكرير (به) مع جواز الاكتفاء بالأوّل؛ لزيادة تقرير السببيّة وتأكيدها. (كثيراً): أي جمعا كثيراً من الناس. وفي معنى هذه الجملة ثلاثة أقوال: أحدها: معناه: يضلّ بالتكذيب بأمثاله التي ضربها لهم كثيراً، ويهدي بالتصديق بها كثيراً. الثاني: أنه امتحنهم بأمثاله، فضلّ قوم فجعل ذلك إضلالاً لهم، واهتدى قوم فجعله هدايةً لهم. الثالث: أنه إخبار عمّن ضلّ ومن اهتدى. قال الفراء، وابن قتيبة: قوله: (يضلّ به كثيراً) هذا من تمام الكلام الذي قبله، قال الفراء: كأنّ الكافرين قالوا: ماذا أراد الله بمثل لا يعرفه كلّ أحد، يضلّ به هذا، ويهدي به هذا؟! ثم استؤنف الكلام والخبر عن الله فقال الله: (وما يضلّ به إلا الفاسقين). وقال السدّي ومقاتل: إنه مبتدأ من قول الله تعالى. ويدلّ على أنه من قول الله قوله: (وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا)، وهذا لا يكون من قول المنافقين؛ لأنهم لا يقرّون أنّ هذا المثل يهدي به أحد. ويدلّ عليه أيضا قوله تعالى: {وَلْيَقُولُوا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْكَافِرُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ} [المدثر: ٣١]. قال البقاعي: ثم وصل بذلك ذكر ثمره المثل عند

الفريقين جواباً لسؤال من سأل منهم، فقال: (يضلّ به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضلّ به إلا الفاسقين). وقال القاسمي: هذا جواب من الله عن تلك المقالة الباطلة، وردّ لها ببيان أنّ المثل مشتمل على حكمة جليلة، وغاية جميلة، هي كونه ذريعة إلى هداية المستعدين للهداية، وإضلال المنهمكين في الغواية. واختار هذا القول العثيمين حيث قال: والجملة استثنائية؛ لبيان الحكمة من ضرب المثل بالشيء الحقير؛ ولهذا ينبغي الوقوف على قوله تعالى: (ماذا أراد الله بهذا مثلاً). واعلم أنّ لفظي (جمّ، وكثير) بينهما تقارب دلالي؛ حيث يشتركان في ملمح الكثرة، ولكن يتميّز لفظ (جمّ) بملمح الشدّة والاجتماع.

(وما يضلّ به إلا الفاسقين): هذا من قول الله لا على لسان المخالفين بلا خلاف؛ لأنهم قد ضلّوا به، ولا يقرّون على أنفسهم بالفسق، وهو تكملة للجواب والردّ، وزيادة تعيين لمن أريد إضلالهم، ببيان صفاتهم القبيحة المستتبعة له، وإشارة إلى أنّ ذلك ليس إضلالاً ابتدائياً، بل هو تثبيت على ما كانوا عليه من فنون الضلال وزيادة فيه. (الفاسقين): أي الخارجين عن طاعة الله إلى معصيته؛ لأن أصل الفسق في كلام العرب: هو الخروج عن الشيء، يقال: فسقت الرُّطبة إذا خرجت من قشرها. قال البيضاوي: للفسق طبقات ثلاث: الأولى: التغايي: وهو ارتكابها أحياناً مستقيحاً لها. الثانية: الانهماك في تعاطيها. الثالثة: المثابرة عليها مع جحود قُبْحها، وهذه الطبقة من مراتب الكفر، فما لم يبلغها الفاسق لا يُسلب عنه اسمُ المؤمن؛ لاتصافه بالتصديق الذي عليه يدور الإيمان. انتهى كلامه. والمراد بالفسق هنا: الخروج المطلق الذي هو الكفر، قال تعالى: {إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ} [الكهف: ٥٠]. والفسق قد يراد به الكفر كما هو هنا، وكقوله تعالى: {وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ} [السجدة: ٢٠]، وقد يراد بالفسق ما دون الكفر، كقوله ﷺ: "سَبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوقٌ"<sup>٤٦</sup>. وتخصيص الإضلال بالفاسقين مرتباً على صفة الفسق وما أجرى عليهم من القبائح؛ للإيذان بأن ذلك هو الذي أعدّهم للإضلال وأدّى بهم إلى الضلال، فإن كفرهم وعدولهم عن الحق وإصرارهم على الباطل صرفت وجوه أنظارهم عن التدبّر والتأمّل حتى رسخت جهالتهم وازدادت ضلالتهم فأنكروا وقالوا ما قالوا. قال العثيمين: إنّ إضلال من ضلّ ليس لمجرّد المشيئة، بل لوجود العلة التي كانت سبباً في إضلال الله العبد؛ لقوله تعالى: {فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ}. [الصف: ٥] انتهى كلامه. وفي المراد بالفاسقين هنا ثلاثة أقوال: أحدها: أنهم اليهود، قاله ابن عباس ومقاتل. الثاني: المنافقون، روي ذلك عن ابن مسعود عن بعض الصحابة. الثالث: جميع الكفار. قال ابن كثير: والمراد به من الآية

<sup>٤٦</sup> - متفق عليه.

الفاسق: الكافر، بدليل أَنَّ الله وصفهم بقوله تعالى: {الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ}، وهذه الصفات صفات الكفار المباينة لصفات المؤمنين.

{الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ (٢٧)}:

• مناسبة الآية لسابقتها:

قال الطبري وغيره: هذا وصف من الله للفاسقين الذين عناهم في الآية السابقة.

• تفسير الآية:

(الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه): يحتمل في هذه الجملة النصب والرفع، فالنصب من وجهين: إمّا على الاتّباع، وإمّا على القطع، أي أذمّ الذين، والرفع من وجهين: إمّا على القطع، أي هم الذين، وإمّا على الابتداء، ويكون الخبر الجملة من قوله: (أولئك هم الخاسرون)، وعلى هذا الإعراب تكون هذه الجملة كأها كلام مستأنف لا تعلّق لها بما قبلها إلا على بعد، فالأولى من هذا الإعراب: الاتّباع، فهذه الجملة صفة للفاسقين المذكورين في ختم الآية السابقة؛ لتقرير اتّصافهم بالفسق؛ لأنّ هاتاه الخلال من أكبر أنواع الفسوق بمعنى الخروج عن أمر الله تعالى. (ينقضون): النقض: هو حلّ الشيء بعد إبرامه. وينصرف النقض إلى كلّ شيء بحسبه، فنقض البناء: تفريق جمعه بعد إحكامه، ونقض الحبل: حلّه، ونقض العهد: الإعراض عن المقام على أحكامه. وجعل الله التخلّي عن الميثاق والوعد نقضاً؛ لأنّ نقض الإنسان لعهد ربّه يدلّك على عظمة ما أتى به الإنسان من أخذ العهد وتوثيقه ثمّ حلّ هذا العهد والتخلّي عنه، فهو أبلغ من القطع؛ لأنّ فيه إفساداً لما عمله الإنسان بنفسه من ذي قبل. (عهد الله): هو ما عهد به أي ما أوصى برعيه وحفاظه. وفي المراد بهذا العهد تسعة أقوال: أحدها: أنّه وصيّة الله إلى خلقه، وأمره لهم بطاعته، ونهيهم لهم عن معصيته في كتبه المنزلّة وعلى ألسنة أنبيائه المرسلّة. ونقضهم له: تركهم العمل به. الثاني: أنّه العهد الذي أخذه الله عليهم حين أخرجهم من أصلاب آبائهم في قوله: {وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ} [الأعراف: ١٧٢]. ونقضهم

له: كفر بعضهم بربوبيّته، وبعضهم بحقوق نعمته. الثالث: ما أخذه الله عليهم في الكتب المنزلة من الإقرار بتوحيده والاعتراف بنعمه والتصديق لأنبياؤه ورسله، وبما جاؤوا به. ونقضهم له: نبذه وراء ظهورهم، وتبديل ما في كتبهم من وصفه . ﷺ .. الرابع: ما أخذه الله على الأنبياء ومتّبعيهم أن لا يكفروا بالله ولا بالنبي، وأن ينصروه ويعظموه. ونقضهم له: إنكارهم لنبوّته وتغييرهم لصفته. الخامس: إيمانهم بنبيّنا ورسالته قبل بعثه. ونقضهم له: جحدهم لنبوّته ولصفته. السادس: ما جعله في عقول الناس من الحجّة على توحيده وتصديق رسوله، بالنظر في المعجزات الدالّة على إعجاز القرآن وصدقه ونبوّة رسولنا. ونقضهم له: تركهم النظر في ذلك وتقليدهم لأبائهم. السابع: الأمانة المعروضة على السماوات والأرض التي حملها الإنسان. ونقضهم لها: تركهم القيام بحقوقها. الثامن: ما أخذه على بني إسرائيل من أن لا يسفكوا دماءهم ولا يخرجوا أنفسهم من ديارهم، ونقضهم له: عودهم إلى ما نكروا عنه. التاسع: الإيمان والتزام الشرائع. ونقضهم له: كفرهم بعد الإيمان. (من بعد ميثاقه): في (من) هنا قولان: الأوّل: أنّها زائدة. الثاني: أنّها لا ابتداء الغاية، كأنه قال: ابتداء نقض العهد من بعد ميثاقه. (بعد ميثاقه): الميثاق: إمّا اسم لما يقع به الوثيقة والإحكام، وإمّا مصدر بمعنى التوثيق كالميعاد بمعنى الوعد، فعلى الأوّل إن رجع الضمير إلى العهد كان المراد بالميثاق: ما وثّقوه به من القبول والالتزام، وإن رجع إلى لفظ الجلالة كان المراد به: آيائه وكتبه وإنذار رسوله . عليهم السلام . والمضاف محذوف على الوجهين، أي من بعد تحقّق ميثاقه، وعلى الثاني إن رجع الضمير إلى العهد، والميثاق مصدر من المبني للفاعل، فالمعنى: من بعد أن وثّقوه بالقبول والالتزام، أو من بعد أن وثّقهم الله بإنزال الكتب وإنذار الرسل، وإن كان مصدراً من المبني للمفعول، فالمعنى: من بعد كونه مؤثّقاً إمّا بتوثيقهم إياه بالقبول، وإمّا بتوثيقه تعالى إياه بإنزال الكتب وإنذار الرسل. واعلم أنّ ألفاظ (عقد، وعهد، وميثاق) بينها تقارب دلاليّ؛ حيث تشترك في معنى الالتزام والمحافظة، ولكنّها تتدرّج في الشدّة: فأعلاها الميثاق، ثم العقد، ثم العهد.

(ويقطعون ما أمر الله به أن يوصل): أي يقطع الكفار كلّ ما أمر الله به أن يوصل. وفي الذي أمر الله به أن يوصل: سبعة أقوال: الأوّل: أي الرحم وحقوق القربات التي أمر الله بوصلها، قاله ابن عباس وقتادة والسدّي. الثاني: أي نصره الرسل . عليهم الصلاة والسلام . وقطعه بالتكذيب، قاله الحسن. الثالث: أي الإيمان بالله، وأن لا يفرّق بين أحد من رسله، فأمنوا ببعض وكفروا ببعض، قاله مقاتل. الرابع: أي أن يوصل القول بالعمل، فقطعوا بينهما، بأن قالوا ولم يعملوا. الخامس: الإشارة إلى دين الله وعبادته في الأرض، وإقامة شرائعه وحفظ حدوده، فهي عامّة في كلّ ما أمر الله به أن يوصل. وهذا قول الجمهور.



السادس: أي أنّ الله أمرهم أن يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين، فهم انقطعوا عن المؤمنين واتّصلوا بالكفار.  
السابع: أي أنهم نَحَوْا عن التنازع وإثارة الفتن، وهم كانوا مشغولين بذلك.

(ويفسدون في الأرض): لما قَصَرَ الفعل ليكون أعمّ قال: (في الأرض). وفي المراد بفسادهم في الأرض ثلاثة أقوال: الأول: استدعائهم الناس إلى الكفر، قاله ابن عباس. الثاني: العمل بالمعاصي، قاله السدي، ومقاتل. الثالث: قطعهم الطريق على من جاء مهاجراً إلى نبينا - ﷺ -؛ ليمنعوا الناس من الإسلام. وقال العثيمين: أي يسعون لما به فساد الأرض فساداً معنوياً كالمعاصي، وفساداً حسيّاً كتخريب الديار وقتل الأنفس.

(أولئك هم الخاسرون): (أولئك): اسم إشارة للبعيد، وجيء بها لبيان حقارة الكافرين، وبعدهم عن ربهم، وبعدهم عن الحق والهدى. (هم): ضمير الفصل الذي يفيد توكيد خسارتهم وحصرها فيهم. وحصر الخاسرين عليهم باعتبار كمالمهم في الخسران، حيث أهملوا العقل عن النظر ولم يقتنعوا المعرفة المفيدة للحياة الأبدية والمسرة السرمديّة، واشتروا النقص بالوفاء، والفساد بالصلاح، والقطيعة بالصلة، والثواب بالعقاب، فضاع منهم رأس المال والربح، وحصل لهم الضرر الجسيم، وهذا هو الخسران العظيم. قال السعدي: حصر الخسارة فيهم؛ لأن خسارتهم عامّة في كلّ أحوالهم؛ ليس لهم نوع من الربح؛ لأن كلّ عمل صالح شرطه الإيمان، فمن لا إيمان له لا عمل له، وهذا الخسار هو خسار الكفر. (الخاسرون): الخاسر: هو الذي فاتته الربح، وذلك لأن هؤلاء فاتهم الربح الذي ربحه من لم ينقض عهد الله من بعد ميثاقه، ولم يقطع ما أمر الله به أن يوصل؛ لأنهم استبدلوا النقص بالوفاء، والقطع بالوصل، والفساد بالصلاح وعقابها بثوابها. وقيل: (الخاسرون): أي الهالكون. قال ابن عباس: كلّ شيء نسبته الله إلى غير أهل الإسلام من اسم مثل (خاسر)، فإنما يعني به الكفر، وما نسبته إلى أهل الإسلام فإنما يعني به الذنب. وقال مقاتل: أي الخاسرون في الآخرة. وقال الطبري: أي الناقصون أنفسهم حظوظها بمعصيتهم الله من رحمته، كما يخسر الرجل في تجارته بأن يوضع من رأس ماله في بيعه. وقال الثعلبي: أي المغبونون بالعقوبة وفوت المثوبة. وقال القرطبي: الخاسر: هو الذي نقص نفسه حظّها من الفلاح والفوز. وقال الرازي: في هذا الخسران وجوه: أحدها: أنهم خسروا نعيم الجنة؛ لأنه لا أحد إلا وله في الجنة أهل ومنزل، فإن أطاع الله وجده، وإن عصاه ورثه المؤمنون، فذلك قوله تعالى: {أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ الَّذِينَ يَرِثُونَ الَّذِينَ هُمُ فِيهَا خَالِدُونَ} [المؤمنون: ١٠١]، وقال: {إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَأَهْلِيَهُمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ}

[الشورى: ٤٥]. ثانيها: أنهم خسروا حسناتهم التي عملوها؛ لأنهم أحبطوها بكفرهم فلم يصل لهم منها خير ولا ثواب، والآية في اليهود ولهم أعمال في شريعتهم، وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعملهم المخلصون فحبط ذلك كله. ثالثها: أنهم إنما أصروا على الكفر خوفاً من أن تفوتهم اللذات العاجلة، ثم إنها تفوتهم إما عند ما يصير الرسول ﷺ. مأذوناً في الجهاد، أو عند موتهم.

{ كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٨):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال: البقاعي: لما دعا الله عباده إلى التوحيد ودلّ عليه، وأنذر من أعرض، وبشّر من أقبل، وذكر حال الفريقين في قبول الأدلة التي زبدتها الأمثال تعجّ من حال المدبر ووجهه، وأنكر عليه، ودلّل له على استحقاقه للالوهية دونما سواه وأنذره؛ لعله يستبصر، قال سبحانه: { كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ }.

وقال ابن عاشور: ثني عنان الخطاب إلى الناس الذين خوطبوا بقوله آنفاً: { يأيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم } [البقرة: ٢١]، بعد أن عقّب بأفانين من الجمل المعترضة من قوله: { وبشّر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري } [البقرة: ٢٥] إلى قوله: { الخاسرون } [البقرة: ٢٧]، فالمناسبة بين موقع هاته الآية بعد ما قبلها هي مناسبة اتحاد الغرض، بعد استيفاء ما تخلّل واعترض. وقال أيضاً: ومن بديع المناسبة وفائق التفنن في ضروب الانتقالات في المخاطبات: أن كانت العلل التي قرن بها الأمر بعبادة الله في قوله: { يأيها الناس اعبدوا ربكم } [البقرة: ٢١] هي العلل التي قرن بها إنكار ضدّ العبادة، وهو الكفر به تعالى في قوله هنا: { كيف تكفرون بالله }، فقال فيما تقدّم: { الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون } (٢١) الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء (٢٢)، وقال هنا: { وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون } (٢٨) هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً ثم استوى إلى السماء (٢٩)، وكان ذلك مبدء التخلّص إلى ما سيرد من بيان ابتداء إنشاء نوع الإنسان وتكوينه وأطواره.

(كيف تكفرون بالله): هذا التفات إلى خطاب المذكورين، مبني على إيراد ما عدّد من قبائحهم السابقة؛ لتزايد السخط الموجب للمشافهة بالتوبيخ والتقريع. والاستفهام إنكاري بمعنى إنكار الواقع، واستبعاده، والتعجب منه؛ لأنّ معهم ما يصرف عن الكفر، ويدعو إلى الإيمان. والإنكار إذا وجّه إلى المخاطب كان أبلغ من توجيهه إلى الغائب وأردع له لجواز أن لا يصله. قال أبو حيّان: (كيف): اسم استفهام عن حال، وصحبه معنى التقرير والتوبيخ، فخرج عن حقيقة الاستفهام. وقيل: صحبه الإنكار والتعجب، أي إنّ من كان بهذه المثابة من القدرة الباهرة والتصرّف التام والمرجع إليه آخراً فيثيب ويعاقب، لا يليق أن يكفر به. انتهى كلامه. والكفر بالله: هو الإنكار والتكذيب، مأخوذ من كَفَر الشيء إذا ستره، ومنه الكُفْرَى لغلاف طلع النخل. والمعنى: كيف تجحدونه، وتكذبون به، وتستكبرون عن عبادته، وتتكفرون البعث مع أنكم تعلمون نشأتكم؟! وأتى سبحانه بـ(تكفرون) ولم يأت بالماضي وإن كان الكفر قد وقع منهم؛ لأنّ الذي أنكر الدوام، والمضارع هو المشعر به؛ ولئلا يكون في الكلام توبيخ لمن وقع منه الكفر ممّن آمن منهم.

(وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم): (الواو): واو الحال، وقد مضمرة. قال الزجاج: التقدير: وقد كنتم، ثم حذفتم. وعبر عن الحال قبل الوجود بالموت بجامع ما يشتركان فيه من عدم الإحساس. وفي معنى هذه الجملة ستة أقوال: الأول: {وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا}: أي لم تكونوا شيئاً، {فَأَحْيَاكُمْ}: أي خلقكم، {ثُمَّ يُمِيتُكُمْ} عند انقضاء آجالكم، {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ} يوم القيامة. وهذا قول ابن عباس وابن مسعود. الثاني: {وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا}: أي في القبور، {فَأَحْيَاكُمْ}: أي للسؤال في القبر، {ثُمَّ يُمِيتُكُمْ}: أي في قبوركم بعد سؤالكم، {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ}: أي عند نفخ الصور للنشور؛ لأن حقيقة الموت ما كان عن حياة. وهذا قول أبي صالح. الثالث: {وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا}: أي في أصلاب آبائكم، {فَأَحْيَاكُمْ}: أي أخرجكم من بطون أمهاتكم، {ثُمَّ يُمِيتُكُمْ}: أي الموتة التي لا بدّ منها، {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ}: أي للبعث يوم القيامة. وهذا قول قتادة. الرابع: {وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا}: أي أنّ الله حين أخذ الميثاق على آدم وذريته، أحياهم في صلبه وأكسبهم العقل وأخذ عليهم الميثاق، ثم أماتهم بعد أخذ الميثاق عليهم، ثم أحياهم وأخرجهم من بطون أمهاتهم، فقلوه: {وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا}: أي بعد أخذ الميثاق، {فَأَحْيَاكُمْ}: بأن خلقكم في بطون أمهاتكم، ثم أخرجكم أحياء، {ثُمَّ يُمِيتُكُمْ}: أي بعد أن تنقضي آجالكم في الدنيا، {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ}: أي بالنشور للبعث يوم القيامة. وهذا قول ابن زيد. الخامس: أنّ الموتة الأولى: هي مفارقة نطفة الرجل جسده إلى رحم المرأة، فهي مَيِّتَةٌ من حين فراقها من جسده إلى أن ينفخ الروح فيها، ثم يحييها بنفخ الروح فيها فيجعلها بشراً

سويّاً، ثم يميتة الموتة الثانية بقبض الروح منه، فهو ميّت إلى يوم ينفخ في الصور، فيرد في جسده روحه، فيعود حيّاً لبعث القيامة، فذلك موتتان وحياتان. السادس: {وَكُنْتُمْ أََمْواتاً}: أي خايمي الذكر دارسي الأثر، {فَأَحْيَاكُمْ} بالظهور والذكر، {ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ} عند انقضاء آجالكم، {ثُمَّ يُحْيِيكُمْ} للبعث.

(ثم إليه ترجعون): أي بعد الإحياء الثاني ترجعون إلى الله، فينبئكم بأعمالكم، ويجازيكم عليها. وشبه الحضور للحساب برجوع السائر إلى منزله باعتبار أنّ الله خلق الخلق، فكأنهم صَدَروا من حضرته، فإذا أحياهم بعد الموت فكأنهم أَرَجَعَهُم إليه، وهذا إثبات للحشر والجزاء. و(الهاء) في قوله: {ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ} تعود على الله؛ لأن الضمائر السابقة عائدة عليه تعالى. وقيل: عائدة على الجزاء على الأعمال. وقيل: عائدة على الموضع الذي يتولّى الله الحكم بينكم فيه. وقيل: عائدة على الإحياء المدلول عليه بقوله: (فأحياكم). وقيل: تعود على الأحياء للخلود في الجنة، أو في النار، أي ثم إلى الأحياء ترجعون. وفي قوله تعالى: {تُرْجَعُونَ} على البناء للمفعول دون (يرجعكم) المناسب للسياق: مراعاة لتناسب رؤوس الآي، مع وجود التناسب المعنوي للسياق. وتقديم المتعلّق على عامله مفيد القصر، وهو قصر حقيقي سيق للمخاطبين؛ لإفادتهم ذلك إذ كانوا منكبين ذلك. قال الزمخشري: عطف الأوّل (فأحياكم) ب(الفاء)، وما بعده ب(ثم)؛ لأن الإحياء الأوّل قد تعقب الموت بغير تراخ، وأمّا الموت فقد تراخى عن الإحياء، والإحياء الثاني كذلك متراخ عن الموت إن أريد به النشور تراخياً ظاهراً، وإن أريد به إحياء القبر فمنه يكتسب العلم بتراخيه، والرجوع إلى الجزاء أيضاً متراخ عن النشور. واعلم أنّ صيغ: (أموات، وموتى، وميتون) وردت في القرآن، فصيغة (أموات) جمع تكسير مفردة "ميت" بسكون الياء، ولا يُستعمل إلا لما انقضى أجله وفارقه الروح. وأمّا صيغة (موتى) جمع تكسير مفردة (ميت) بكسر الياء وتشديد هاء، وهو يستعمل في الدلالة على ما فارقه الروح، وأيضاً لما ستفارقه الروح في المستقبل، لكن السياقات القرآنية حدّدت معناه في الموت الحقيقي ومفارقة الروح للبدن، ولعلّ فيه مبالغة أكثر مما في الجمع (أموات)، أمّا صيغة جمع المذكر السالم (ميتون) فهي جمع ميت، وجميع سياقاته في القرآن تحدّد معناه فيما يُنتظر موته في المستقبل.

{هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (٢٩):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن كثير: لما ذكر تعالى دلالة من خلق الناس وما يشاهدونه من أنفسهم، ذكر دليلاً آخر مما يشاهدونه من خلق السموات والأرض.

وقال العثيمين: لما ذكر الله أنه قادر على الإحياء والإماتة، بيّن منته على العباد بأنه خلق لهم ما في الأرض جميعاً؛ لأنّ الأرض وجميع ما فيها لبني آدم منافع، أمّا في الدين، فدليل على وحدانيّة ربّهم، وأمّا في الدنيا فمعاش وبلاغ لهم إلى طاعته وأداء فرائضه.

• تفسير الآية:

(هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً): هذا معطوف على قوله تعالى: {وَكُنْتُمْ}، وترك الحرف إمّا لكونه كالنتيجة له، أو للتنبيه على الاستقلال في إفادة ما أفاده، وذكر أنه بيان نعمة أخرى مترتبة على الأولى، وأريد بترتيبها: أنّ الانتفاع بها يتوقّف عليها، فإن النعمة إمّا تسمّى نعمة من حيث الانتفاع بها. (هو): مكّي من اسم الله، عائد على اسمه في قوله تعالى: (كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ). (خلق): أي أنشأ عينه، وأخرجه من حال العدم إلى حال الوجود، عن علم وتقدير، على ما اقتضته حكمة الله وعلمه. (لكم): اللام هنا لها معان: المعنى الأوّل: الإباحة، كما تقول: "أَبْحَثْ لَكَ"؛ لأن الآية سبقت في معرض الامتنان. المعنى الثاني: التعليل: أي خلق لأجلكم؛ لتستفعلوا به في مصالح الدين والدنيا. المعنى الثالث: إنه دليل على التوحيد والاعتبار. قال القرطبي: وهذا القول هو الصحيح، ويدلّ عليه ما قبله وما بعده من نصب العيّز: الإحياء والإماتة والخلق والاستواء إلى السماء وتسويتها؛ أي الذي قدّر على إحيائكم وخلقكم وخلق السموات والأرض، لا تبعد منه القدرة على الإعادة. (ما في الأرض جميعاً): (ما): اسم موصول تعّم كل ما في الأرض، فهو مخلوق للناس من الأشجار، والزرع، والأنهار، والجبال، وكل شيء. وقد أخذ العلماء من قوله تعالى: (خَلَقَ لَكُمْ): أنّ الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما صحّ الدليل بتحريمه. (جميعاً): تأكيد للعموم، وهو منصوب على الحال.

(ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات): أي بعد أن خلق الله لنا ما في الأرض جميعاً استوى إلى السماء. والسماء: لفظها لفظ الواحد، ومعناها، معنى الجمع، بدليل قوله: (فسواهن). (استوى إلى السماء): اختلف العلماء في تفسيرها، فقال بعضهم: أي أقبل عليها، كما تقول: كان فلان مقبلاً على فلان ثم استوى عليّ يشاتمني واستوى إليّ يشاتمني، بمعنى: أقبل عليّ وإليّ يشاتمني، ولم يكن ذلك من الله بتحوّل، ولكنه بمعنى فعله. وقال بعضهم: (استوى): أي عمد إليها. وقال بعضهم: الاستواء: هو العلوّ، والعلوّ: هو الارتفاع، أي علا عليهنّ وارتفع فدبرهنّ بقدرته وخلقهنّ سبع سموات، ومّن قال ذلك: الربيع بن أنس، وهو اختيار الطبريّ. وقال بعضهم: الاستواء هنا بمعنى: القصد، وإذا كان القصد تاماً قيل: استوى؛ لأن الاستواء كلّه يدلّ على الكمال، كما قال تعالى: {وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى} [القصص: ١٤]: أي كمل. قال السعديّ: (استوى): ورد في القرآن على ثلاثة معاني: فتارة لا تعدّى بالحرف، فيكون معناها: الكمال والتمام، كما في قوله تعالى: {وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى} [يوسف: ٢٢]. وتارة تكون بمعنى: علا وارتفع، وذلك إذا عدّيت بـ(على) كما في قوله تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ} [الأعراف: ٥٤]، وكما في قوله تعالى: {لِيَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ} [الزخرف: ١٣]. وتارة تكون بمعنى: قصد وذلك إذا عدّيت بـ(إلى)، كما في هذه الآية. وقال العثيمين: من نظر إلى أنّ هذا الفعل (استوى) عدّي بـ(إلى) قال: إنّ (استوى) هنا ضمّن معنى قصد، ومن نظر إلى أنّ الاستواء لا يكون إلا في علوّ جعل (إلى) بمعنى (على)، لكن هذا ضعيف؛ لأن الله لم يستوِ على السماء أبداً، وإنما استوى على العرش، فالصواب: أنّ الاستواء هنا بمعنى: القصد التام والإرادة الجازمة. انتهى كلامه. والسماء كانت دخاناً، ثم سواها الله سبع سموات، قال تعالى: {ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا...} [فصلت: ١١]. والاستواء كان بعد أن خلقها دخاناً، وقبل أن يسويها سبع سموات. و(السماء): أي العلوّ. (فسواهن سبع سموات): الضمير في (فسواهن) ضمير مبهم، وسبع سموات تفسير له، وفائدته: أنّ المبهم إذا تبين كان أفخم وأعظم من أن يبيّن أولاً؛ لأنه إذا أجهّم تشوّفت النفوس إلى الاطلاع عليه، وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوّف. (فسواهن): أي جعلها سوية طباقاً غير متناثرة، وقويّة متينة. قال ابن جرير: تسوية الله سماواته: هو تقويمه إياهنّ على مشيئته، وتديبره لهنّ على إرادته، وتفتيقهنّ بعد ارتاقهنّ. وقيل: أي أنقن خلقهن كقوله تعالى: {فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ} [الانفطار: ٧]. وقوله تعالى: (سَبْعَ سَمَوَاتٍ) فيه التصريح بأن السموات سبع، وأمّا الأرض، فلم يأت في القرآن ذكر عددها صريحاً، لكن قال تعالى: {لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ}

[الطلاق: ١٢] أي في العدد؛ لأنها ليست مثلها في شيء من الوصف، كالكنه والحقيقة والذات والقوة والسعة، فما بقي إلا العدد فهي مثلها في العدد، وفي الحديث: "يا موسى لو أن السموات السبع وعامهنّ غيري، والأرضين السبع في كفة، ولا إله إلا الله في كفة مالت بهنّ لا إله إلا الله"<sup>٤٧</sup>.

(وهو بكلّ شيء عليم): هذا اعتراض تذييليّ مقرّر لما قبله، من خلق السموات والأرض وما فيها على هذا النمط البديع المنطوي على الحكم الفائقة، والمصالح اللائقة، فإن علمه عزّ وجلّ بجميع الأشياء يستدعي أن يخلق كلّ ما يخلقه على الوجه الرائق. والمعنى: أي وسع علم الله كلّ شيء، علم ما كان وما سيكون، وما لم يكن لو كان كيف يكون، فهو علم شامل كامل مطلق، و(العليم): جاء على بناء: فعيل؛ للمبالغة في وصفه بكمال العلم، ومن علمه عزّ وجلّ أنه علم كيف يخلق السموات والأرض وما فيهنّ بإبداع وإحكام.

واعلم أنّ الاستخدام القرآنيّ لكلمتي: (بَرَأَ، وَخَلَقَ) يُظهر اشتراكهما في معنى إيجاد الأشياء، إلا أنّ الملمح الدلاليّ لكلمة (بَرَأَ) هو: تمييز الأشياء بعضها من بعض بإعطائها هيئات متفاوتة؛ كي تتباين، في حين أنّ الملمح الدلاليّ للدليل لكلمة (خَلَقَ) هو: استخدامها في معنى التقدير.

واعلم أيضاً أنّ جميع هذه الألفاظ: (البديع، الباري، الخالق، المصور، الفاطر) لها ملمح دلاليّ مشترك وهو الإيجاد، سواء كان هذا الإيجاد إحداثاً أم تقديرًا. و(البديع) مشتقّ من الإبداع وهو: الإنشاء على غير مثال ولا اقتداء بسابق، وفيه معنى: الإحكام والإنقان. و(الباري) في اللغة: الخالق، ويختصّ بالموجد على الحقيقة وهو الله، كما يختصّ بمعنى: التسوية والترتيب وتمييز المخلوقات بعضها عن بعض. و(الخالق) له معانٍ متعدّدة، يكون بمعنى: التقدير، ويستعمل في الخير والشرّ، وقد يوصف به غير الله. و(المصور) يختصّ بملمح إعطاء المخلوق صورة من الصور، وفيه معنى: الإنقان. و(الفاطر) يختصّ بملمح القابليّة للهداية والإيمان.

واعلم أيضاً أنّ العلماء اختلفوا أيّهما خلق الله أولاً السموات أم الأرض، على ثلاثة أقوال: الأول: أنّ الله خلق السموات وما فيهنّ قبل خلق الأرض وما فيها، وهذا مروى عن قتادة والسديّ؛ لقوله تعالى: {أَأَنْتُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ السَّمَاءُ بَنَاهَا (٢٧) رَفَعَ سَمَكَهَا فَسَوَّاهَا (٢٨) وَأَعْطَشَ لَيْلَهَا وَأَخْرَجَ ضُحَاهَا (٢٩) وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا (٣٠)} [النازعات]. الثاني: أنّ الله خلق الأرض وما فيها قبل

<sup>٤٧</sup> - أخرجه أحمد، والحاكم وصححه، ووافقه الذهبي.

خلق السموات وما فيها، وهذا قول الجمهور؛ لقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ} [البقرة: ٢٩]، وقوله تعالى: {قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ تَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ} (٩) وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلنَّاسِ لِيَوْمٍ (١٠) ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (١١) فَفَضَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا. (١٢) [فصلت]. وعن عبد الله بن سلام - رضي الله عنه - قال: "إنَّ الله بدأ الخلق يوم الأحد، فخلق الأرضين في الأحد والاثنين، وخلق الأقوات والرواسي في الثلاثاء والأربعاء، وخلق السموات في الخميس والجمعة، وفرغ في آخر ساعة من يوم الجمعة، فخلق فيها آدم على عجل، فتلك الساعة التي تقوم فيها الساعة"<sup>٤٨</sup>. الثالث: أنَّ الله خلق الأرض أولاً ثمَّ السموات، ثمَّ دحا الأرض بعد ذلك، وهذا مروي عن ابن عباس، حيث أنه أجاب رجلاً قال له: آيتان في كتاب الله تخالف إحداهما الأخرى، فقال له: إنما أتيت من قبل رأيك، اقرأ: {قُلْ أَنتُمْ لَكُمْ تَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ} حتى بلغ {ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ}، وقوله تعالى: {وَالْأَرْضَ بَعْدَ ذَلِكَ دَحَاهَا} خلق الله الأرض قبل أن يخلق السماء، ثمَّ خلق السماء، ثمَّ دحا الأرض بعدما خلق السماء، وجعل فيها الرواسي والأنهار وغير ذلك.

{وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} (٣٠):

#### ● مناسبة الآية للتي قبلها:

قال أبو حيان: مناسبتها لما قبلها: أنه لما امتنَّ الله على الناس بخلق ما في الأرض لهم، وكان قبله إخراجهم من العدم إلى الوجود، أتبع ذلك ببدء خلقهم، وامتنَّ عليهم بتشريف أبيهم وتكرمه وجعله خليفة وإسكانه دار كرامته، وإسجاد الملائكة؛ تعظيماً لشأنه، وتنبيهاً على مكانه واختصاصه بالعلم الذي به كمال الذات وتمام الصفات، ولا شك أنَّ الإحسان إلى الأصل إحسان إلى الفرع، وشرف الفرع بشرف الأصل.

<sup>٤٨</sup> - رواه ابن جرير الطبري في تفسيره.



وقال الألوسي: لما امتنَّ الله على من تقدّم بما تقدّم أتبع ذلك بنعمة عامّة وكرامة تامّة.

• تفسير الآية:

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً). (الواو) عاطفة. (إِذْ): قال النحاة: (إِذْ، وَإِذَا) حرفا توقيت، (إِذْ) للماضي، و(إِذَا) لما يستقبل. قال المبرد: إِذَا جاء (إِذْ) مع المستقبل كان معناه: الماضي، نحو قوله تعالى: {وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ} [الأنفال: ٣٠]، {وَإِذْ تَقُولُ} [الأحزاب: ٣٧] يريد: وَإِذْ مَكَرَ، وَإِذْ قُلْتَ. وَإِذَا جاء (إِذَا) مع الماضي كان معناه: الاستقبال، كقوله تعالى: {فَإِذَا جَاءَتِ الطَّامَّةُ} [النازعات: ٣٤] و{وَإِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ} [النصر: ١]، أي يجيء. فإن قيل: إِذَا كانت (إِذْ) لما مضى، فكيف جاز {وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى} [المائدة: ١١٦]، {وَإِذْ يَتَحَاوُونَ فِي النَّارِ} [غافر: ٤٧]؟ والجواب: أنّ هذا خرج على تقدير الاستقبال في المعنى، وفي اللفظ على صورة الماضي؛ لأن ما تحقّق كونه، فهو بمنزلة ما قد كان، كقوله تعالى: {وَنَادَى أَصْحَابُ الْجَنَّةِ} [الأعراف: ٤٤]، {وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ} [الأعراف: ٥٠] وأشباهه. وفي قوله: (وَإِذْ) ثلاثة أوجه: الأول: أنه صلة زائدة، وتقدير الكلام: وقال ربك للملائكة، وهذا قول أبي عبيدة وابن قتيبة. الثاني: ذهب بعضهم إلى أنّ (إِذْ) بمعنى: (قد)، والتقدير: وقد قال ربك. الثالث: أنّ (إِذْ) كلمة مقصورة، وليست بصلة زائدة، وهذا قول الجمهور. وفيها لأهل التأويل قولان: أحدهما: أنّ الله لما ذكّر خلقه نعمة عليهم بما خلقه لهم في الأرض، ذكّرهم نعمة على أبيهم آدَمَ. وهذا قول المفضلّ، أي أنّ (إِذْ): مفعول لفعل محذوف، والتقدير: اذكر إِذْ قال. الثاني: أنّ الله ذكر ابتداء الخلق فكأنه قال: وابتدأ خلقكم (إِذْ قال ربك للملائكة إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)، وهذا من المحذوف الذي دلّ عليه الكلام. قال أبو السعود: وتوجيه الأمر بالذكر إلى الوقت دون ما وقع فيه من الحوادث مع أنها المقصودة بالذات؛ للمبالغة في إيجاب ذكرها، لما أن إيجاب ذكر الوقت إيجابٌ لذكر ما وقع فيه بالطريق البرهاني؛ ولأن الوقت مشتملٌ عليها، فإذا استُحضِر كانت حاضرةً بتفاصيلها، كأنها مشاهدةٌ عياناً. انتهى كلامه. والخطاب في قوله تعالى: (ربك) لنبيّنا ﷺ .. وإضافة ربّ لنبيّنا ومخاطبته بالكاف تشريف من الله له، وإظهار لاختصاصه به. وقيل: الخطاب هنا لنبيّنا ولكلّ من يتأتّى خطابه. والربوبية هنا من أقسام الربوبية الخاصة. قال ابن جرير: والتقدير: اذكروا فعلي بأبيكم آدَمَ، إِذْ قُلْتَ للملائكة إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً. قال أبو حيّان: وإسناد القول إلى الربّ في غاية من المناسبة والبيان؛ لأنه لما ذكر أنه خلق لهم ما في الأرض، كان في ذلك صلاح لأحوالهم

ومعايشهم. وقال ابن عاشور: وأسندت حكاية هذا القول إلى الله بعنوان الرب؛ لأنه قول منبئ عن تدبير عظيم في جعل الخليفة في الأرض، ففي ذلك الجعل نعمة تدبير مشوب بلطف وصلاح، وذلك من معاني الربوبية. (للملائكة): اللام للتعدية، أي تعدية القول للمقول له. وتقديم الجار والمجرور في هذا الباب مطرد لما في المقول من الطول غالباً، مع ما فيه من الاهتمام بما قُدم والتشويق إلى ما أُجّر. و(الملائكة): جمع مَلَك، وأصله مَأَلَك؛ لأنه مشتق من الألوكة، وهي الرسالة، لكن صار فيها إعلال بالنقل، أي نقل حرف مكان حرف آخر، مثل أشياء أصلها شيئا. و(الملائكة): عالم غيبي خلقهم الله من نور، وجعل لهم وظائف، وأعمالاً مختلفة، فمنهم الموكّل بالوحي كجبريل، وبالقطر، والنبات كميكايل، وبالنفخ في الصور كإسرافيل، وبأرواح بني آدم كملك الموت، إلى غير ذلك من الوظائف والأعمال. وفي المعنى هؤلاء الملائكة قولان: الأول: أنهم جميع الملائكة. قاله السدي عن أشياخه، وهو قول الجمهور؛ لعموم اللفظ، وعدم المخصص الصحيح. الثاني: أنهم الملائكة الذين كانوا مع إبليس حين أُهبط إلى الأرض لمقاتلة الجن الذين أفسدوا في الأرض. ذكره أبو صالح عن ابن عباس. (إي): (إن): حرف تأكيد يفيد تأكيد هذا الخبر، وهو جعل خليفة في الأرض، و(الياء) ياء المتكلم وهو الله سبحانه. (جاعل): أي خالق، أو مستخلف في الأرض، أو مصير فيها. وقال الحسن وقتادة: جاعل بمعنى: فاعل. (في الأرض): تقديم الظرف (في الأرض)؛ لما فيه من الاهتمام بما قُدم والتشويق إلى ما أُجّر. والمراد بالأرض هنا: الأرض كلّها، وهو قول الجمهور. وقيل: أرض مكة خاصة. (خليفة): اتفق العلماء على أنّ المراد به آدم. عليه الصلاة والسلام. وذريته. قال البقاعي: لما كانت خلافة آدم. عليه السلام. كاملة في جميع الأرض بنفسه وبذريته وَحَدَّ لذلك مع أنه يصح أن يراد به الجنس. والخليفة: هو القائم مقام غيره، من قولهم: خَلَفَ فلانٌ فلاناً. والخلفُ بتحريك اللام من الصالحين، والخلفُ بتسكينها من الطالحين، وفي التنزيل: {فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ} [مريم: ٥٩]، وفي الحديث: "يَحْمِلُ هَذَا الْعِلْمَ مِنْ كُلِّ خَلْفٍ عُذُولُهُ"<sup>٤٩</sup>. واختلف العلماء في معنى (خليفة) هنا على ثلاثة أقوال: الأول: أنه خليفة عن الله في إقامة شرعه، ودلائل توحيده، والحكم في خلقه. وهذا قول ابن مسعود ومجاهد. الثاني: أي قوم يَخْلُفُ بعضهم بعضاً من ولد آدم في إقامة الحق وعمارة الأرض. وهذا قول ابن عباس والحسن. الثالث: أي يخلف من سبقه. روي نحو هذا عن ابن عباس وأبي العالية ومقاتل. قال ابن عباس: أول من سكن الأرض الجن، فأفسدوا فيها، وسفكوا فيها الدماء، وقتل بعضهم بعضاً، فبعث الله إليهم إبليس في

<sup>٤٩</sup> - رواه السفاريني الحنبلي. المصدر: القول العلي. ص ٢٢٧. خلاصة حكم المحدث: صحيح.

جند من الملائكة، فقتلوهم، حتى ألحقوهم بجزائر البحار وأطراف الجبال، ثم خلق الله آدم فأسكنه إياها. قال العثيمين: أما القول الأول، فيحتمل أن الله أراد من هذه الخليفة آدم وذريته أن يجعل منهم الخلفاء يخلفون الله في عباده بإبلاغ شريعته، والدعوة إليها، والحكم بين عباده، لا عن جهل بالله، ولا عن عجز، ولكنّه يمنّ على من يشاء من عباده، كما قال تعالى: {يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ} [ص: ٢٦]: أي هو خليفة يخلف الله في الحكم بين عباده، وعلى هذا الاحتمال تكون (خليفة) هنا بمعنى المفعول. والقول الثاني: أنهم يخلفون من سبقهم؛ لأن الأرض كانت معمورة قبل آدم، وعلى هذا الاحتمال تكون (خليفة) هنا بمعنى الفاعل. والقول الثالث: أنه يخلف بعضهم بعضاً، بمعنى: أنهم يتنازلون، هذا يموت، وهذا يحيى، وعلى هذا التفسير تكون (خليفة) صالحة لاسم الفاعل، واسم المفعول. وكلّ هذا محتمل، وكلّ هذا واقع، لكن قول الملائكة: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) يرجح أنهم خليفة لمن سبقهم، وأنه كان على الأرض مخلوقات قبل ذلك تسفك الدماء بغير حقّها، وتفسد فيها، فسألت الملائكة ربّها: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) كما فعل من قبلهم. انتهى كلامه. واختلف العلماء أيضاً: ما المقصود في إخبار الله الملائكة بخلق آدم على ثمانية أقوال: الأول: أن الله علم في نفس إبليس كبراً، فأحبّ أن يطلع الملائكة عليه، وأن يظهر ما سبق عليه في علمه. رواه الضحاك عن ابن عباس، والسدي عن أشياخه. الثاني: أن الله أراد أن يبلو طاعة الملائكة. قاله الحسن. الثالث: أن الله لما خلق النار خافت الملائكة، فقالوا: ربنا لمن خلقت هذه؟ قال: لمن عصاني، فخافوا وجود المعصية منهم، وهم لا يعلمون بوجود خلق سواهم، فقال لهم: {إني جاعل في الأرض خليفة}. قاله ابن زيد. الرابع: أن الله أراد إظهار عجز الملائكة عن الإحاطة بعلمه، فأخبرهم حتى قالوا: أتجعل فيها من يفسد فيها؟ فأجابهم: إني أعلم ما لا تعلمون. الخامس: أن الله أراد تعظيم آدم بذكره بالخلافة قبل وجوده؛ ليكونوا معظّمين له إن أوجده. قال الواحدي: وإخبار الله الملائكة بهذا يكون على جهة البشارة لهم بمكان آدم كما جرت به سنته بالبشارة بالأنبياء قبل خلقهم وقبل إرسالهم، ولا يكون ذلك على جهة المشاورة معهم؛ لامتناع المشاورة في وصفه؛ لوجوب كونه عالماً لا يخفى عليه شيء. السادس: أن الله أراد إعلام الملائكة بأنه خلقه ليسكنه الأرض، وإن كان ابتداء خلقه في السماء. السابع: ليسألوا ذلك السؤال ويجابوا بما أجيئوا به فيعرفوا حكمته في استخلافهم قبل كونهم؛ صيانة لهم عن اعتراض الشبهة في وقت استخلافهم. الثامن: ليعلم عباده المشاورة في أمورهم قبل أن يقدموا عليها، وإن كان هو سبحانه بعلمه وحكمته البالغة غنياً عن المشاورة.

(قالوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يَفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ): الظرفُ الأوَّل (فيها) متعلِّقٌ بـ(تَجْعَلُ)، وتقديمه؛ لما فيه من الاهتمام بما قُدِّمَ والتشويق إلى ما أُخِّر. والظرف الثاني (فيها) متعلِّقٌ بـ(يَفْسِدُ)، وفائدته: تأكيد الاستبعاد؛ لأن في استخلاف المفسدِ في محلِّ إفساده من البعد ما ليس في استخلافه في غيره. (يفسد فيها): أي بالمعاصي. (ويسفك الدماء): أي بغير حقِّها. وهذا تخصيص بعد تعميم؛ لبيان شدة مفسدة القتل. والسفك: هو صبُّ الدم خاصَّةً دون غَيْرِهِ من الماء والمائع، بل لا يستعمل (السفك) إلا في الدم المحرَّم، أي يقتل النفوسَ المحرَّمةَ بغير حقٍّ، والتعبير عنه بسفك الدماء؛ لأنه أقبح أنواع القتل وأفظعه. و(السفح) مثل (السفك) إلا أنه مستعمل في كلِّ مائع على وجه التضييع؛ ولذلك قالوا في الزنى: إنه سفاح؛ لتضييع مائه فيه. (ويسفك الدماء): حُذف الراجع إلى (مَنْ)، أي يسفك الدماء فيهم. وقول الملائكة هذا ليس على وجه الاعتراض على الله، ولا على وجه الحسد لبني آدم، وإنما هو سؤال استعلام واستكشاف عن الحكمة في ذلك بعدما أعلمهم شيئاً من حالهم. قال الماوردي: اختلف العلماء في قول الملائكة هذا، هل هو على طريق الاستفهام أو على طريق الإيجاب؟ على وجهين: أحدهما: أنهم قالوه استفهاماً واستخباراً حين قال لهم: (إني جاعلٌ في الأرض خليفة)، فقالوا: يا ربنا أَعْلَمْنَا، أجاعل أنت في الأرض مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ؟ فأجابهم: إني أعلم ما لا تعلمون، ولم يخبرهم. الثاني: أنه إيجاب، وإن خرجت الألف مخرج الاستفهام، وعلى هذا الوجه في جوابهم بذلك قولان: أحدهما: أنهم قالوه ظناً وتوهماً؛ لأنهم رأوا الجنَّ من قبلهم، قد أفسدوا في الأرض، وسفكوا الدماء، فتصوَّروا أنه إن استخلف استخلف في الأرض مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ، وقالوا هذا استعظماً لفعلهم، أي كيف يفسدون فيها، ويسفكون الدماء، وقد أنعمت عليهم واستخلفتهم فيها فقال: (إني أعلم ما لا تعلمون)، أو أنهم قالوه تعجباً من استخلافه لهم، أي كيف تستخلفهم في الأرض وقد علمت أنهم يفسدون فيها ويسفكون الدماء؟! فقال: (إني أعلم ما لا تعلمون). الثاني: أنَّ الله أعلم الملائكة أنَّ الخليفة سيكون من ذرِّيَّتِهِ قوم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، فتعجبوا من استخلاف الله لهم، فقال لهم: (إني أعلم ما لا تعلمون). وقال القرطبي: قد علمنا قطعاً أنَّ الملائكة لا تعلم إلا ما أُعْلِمَتْ، ولا تَسْبِقُ القول، وذلك عامٌّ في جميع الملائكة؛ لأن قوله تعالى: {لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ} [الأنبياء: ٢٧] خرج على جهة المدح لهم، فكيف قالوا: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا}؟ ف قيل: المعنى أنهم لما سمعوا لفظ خليفة فهموا أنَّ في بني آدم من يفسد؛ إذ الخليفة المقصود منه الإصلاح وترك الفساد، لكن عمَّمو الحكم على الجميع بالمعصية، فبينَ الربِّ تعالى أنَّ فيهم من يفسد ومن لا يفسد، فقال تطبيهاً لقلوبهم: {إِنِّي أَعْلَمُ}، وحقَّق ذلك بأن

عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ، وكشف لهم عن مكنون علمه. وقيل: إِنَّ الملائكة قد رأت وعلمت ما كان من إفساد الجنّ وسفكهم الدماء، فجاء قولهم: (أَتَجْعَلُ فِيهَا) على جهة الاستفهام المحض: هل هذا الخليفة على طريقة من تقدّم من الجنّ أم لا؟ قاله أحمد بن يحيى ثعلب. وقال ابن زيد وغيره: إِنَّ الله أعلم الملائكة أَنَّ الخليفة سيكون من ذرّيته قوم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء، فقالوا لذلك: هذه المقالة، إمّا على طريق التعجّب من استخلاف الله من يعصيه، أو من عصيان الله من يستخلفه في أرضه ويُنعم عليه بذلك، وإمّا على طريق الاستعظام والإكبار للفصلين جميعاً: الاستخلاف، والعصيان. وقال قتادة: كان الله أعلم الملائكة أنه إذا جعل في الأرض خلقاً أفسدوا وسفكوا الدماء، فسألوا حين قال تعالى: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} أهو الذي أعلمهم أم غيره. انتهى كلام القرطبي. وعن ابن مسعود وابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة، وابن زيد وابن قتيبة: "أَنَّ الله قال للملائكة: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً} قالوا: ربنا وما يكون ذلك الخليفة؟ قال: يكون له ذرّيّة يفسدون في الأرض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضاً"، حينها قالت الملائكة: (أَتَجْعَلُ فِيهَا من يفسد فيها ويسفك الدماء). وقال بعض أهل المعاني: في الآية إضمار واختصار، معناه: أَتَجْعَلُ فِيهَا من يفسد فيها ويسفك الدماء؟ أم تجعل فيها من لا يفسد فيها ولا يسفك الدماء؟ كقوله تعالى: {أَمَّنْ هُوَ قَانِثٌ آَنَاءَ اللَّيْلِ} [الزمر: ٩]، يعني كمن هو غير قانت.

(ونحن نسبّح بحمدك ونقدّس لك): كَأَنَّ الملائكة بقولهم هذا قابلوا الفساد المذكور والذي أعظمه الإشراك بالتسييح، وقابلوا سفك الدماء الذي هو تلويث النفس بأقبح الجرائم بتطهير النفس عن الآثام، لا تمدّحاً بذلك ولا إظهاراً للمنة بل بيانا للواقع. وقال آخرون: معناه التمدّح ووصف حالهم، وذلك جائز لهم.

(ونحن نسبّح): حذف المفعول؛ ليعمّ تنزيه الله من كلّ ما لا يليق به. والتسييح: هو التنزيه من السوء على جهة التعظيم. ولا يجوز أن يسبّح عيّرُ الله، وإن كان منزهاً؛ لأن التسييح صار علماً في الدين على أعلى مراتب التعظيم التي لا يستحقّها إلا الله تعالى. والذي يُنَزّه الله عنه: النقص مطلقاً؛ يعني أنّ كلّ صفة نقص لا يمكن أن يوصف الله بها أبداً، لا وصفاً دائماً، ولا خبراً، وينزّه الله عن النقص في كماله، فلا يمكن أن يكون في كماله نقص، فقدّرتة مثلاً لا يمكن أن يعترّيه عجز، وقوّته لا يمكن أن يعترّيه ضعف، وعلمه لا يمكن أن يعترّيه نسيان، وهلم جرّاً، وينزّه الله عن مماثلة المخلوقين، قال تعالى: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١]. واختلف أهل التأويل في المراد بتسييح الملائكة على أربعة أقوال: الأوّل: قال ابن مسعود وابن عباس: تسييحهم: صلاتهم. الثاني: قال المفضّل: تسييحهم: رفع الصوت بالذكر. الثالث: قال قتادة: تسييحهم: قولهم سبحان الله، أي والحال أننا نُنَزِّهك يا الله. الرابع: قال مُجَدِّدُ بن

القاسم الأنباري: أي الخضوع والذلّ. (بحمدك): الباء هنا للمصاحبة، فيكون المعنى: أي تسييحاً مصحوباً بالحمد مقروناً به، فتكون الجملة متضمنة لتنزيه الله عن النقص، وإثبات الكمال لله بالحمد؛ لأن الحمد: هو وصف المحمود بالكمال محبة وتعظيماً، فإن وصفت مرةً أخرى بكمال فسّمه ثناءً. والتسييح تخلية فيأتي أولاً، والحمد تخلية فيأتي ثانياً، والمعنى: ننزهك يا الله عن صفات النقص حال إثباتنا لك صفات الكمال المطلق من كلّ وجه، أو المعنى: أتأ إذا سبّحناك فحمدك سبّحناك، يعني ليس تسييحنا تسييحاً من غير استحقاق بل تستحقّ بحمدك وجلالك هذا التسييح. وقيل: (الباء) للسببية، فيكون المعنى: أي بسبب حمدك، والحمد هو الثناء، والثناء ناشيء عن التوفيق للخير والإنعام على المثنى، فنزل الناشيء عن السبب منزلة السبب فقال: ونحن نسبح بحمدك، أي بتوفيقك وإنعامك. واعلم أنّ (الحمد، والشكر) بينهما تقارب دلاليّ؛ حيث يشتركان في معنى عام هو: الثناء بالجميل. ويتميّز كلّ منهما بملامح دلالية فارقة: فالحمد: يكون على النعمة والعطاء، وعلى الصفات الذاتية، ويكون على النعمة الواصلة إليك أو إلى غيرك، وفيه محبة وإجلال، ويكون باللسان دون غيره. أمّا الشكر: فلا يكون إلّا على النعمة والعطاء، ولا يكون إلّا على النعمة الواصلة إليك، ويكون بالقلب واللسان والجوارح، وليس فيه معنى المحبة والإجلال. (ونقدّس لك): وفعل (قدّس) يتعدّى بنفسه، فالإتيان بـ(اللام) مع مفعوله في الآية؛ لإفادة تأكيد حصول الفعل، نحو شكرت لك، ونصحت لك. وقيل: (اللام) هنا للاختصاص، فتفيد الإخلاص، وهي أيضاً للاستحقاق؛ لأن الله أهل لأن يقدّس تقديساً مطلقاً لا مثيل له. وقيل: هي مزيدة، والمعنى: نقدّسك. وقيل: هي صلة للفعل، كما في (سجدت لله). وقيل: هي للبيان، كما في (سُقياً لك)، فتكون متعلقةً بمحذوف، أي نقدّس تقديساً لك. وفي معنى التقديس هنا ستة أقوال: الأوّل: أي نتطهّر لك من أعمال بني آدم، قاله ابن عباس، واختاره العثيمين وقال: والتطهير أمر زائد على التنزيه؛ لأن التنزيه تبرئة وتخلية، والتطهير أمر زائد، فيجمع الإنسان بين تنزيه الله عزّ وجلّ عن كلّ عيب ونقص، وتطهيره، أي أنه لا أثر إطلاقاً لما يمكن أن يعلق بالذهن من نقص. الثاني: أي نوقع التطهير لك، بمعنى أنك يا ربنا في الغاية من الطهارة والعلو في كلّ صفة. الثالث: أي نعظّمك ونكبرك، واللام زائدة للتوكيد. قاله مجاهد. الرابع: أي نصليّ لك. قاله قتادة، والسدي عن أشياخه. الخامس: أي نظهّر أنفسنا لك ابتغاء مرضاتك. قاله الضحّاك وغيره. السادس: أي نظهّر قلوبنا عن الالتفات إلى غيرك. قال ابن عاشور: معنى (ونحن نسبح بحمدك ونقدّس لك): أي نحن نعظّمك وننزهك، والأوّل بالقول والعمل، والثاني باعتقاد صفات الكمال المناسبة للذات العلية، فلا يتوهم التكرار

بين (نسيح، ونقدس). وقال أيضا: وأوثر الجملة الاسمية في قوله تعالى: (ونحن نسيح بحمدك ونقدس لك)؛ لإفادة الدلالة على الدوام والثبات، أي هو وصفهم الملازم لجبلتهم. وقال أيضا: وتقديم المسند إليه على الخبر الفعلي دون حرف النفي يحتمل أن يكون للتخصيص؛ بحاصل ما دلّت عليه الجملة الاسمية من الدوام، أي نحن الدائمون على التسييح والتقدّيس دون هذا المخلوق، والأظهر: أنّ التقديم لمجرد التقوى نحو هو يعطي الجزيل. انتهى كلامه.

(قال إني أعلم ما لا تعلمون): أي قال الله لملائكته: (إني أعلم ما لا تعلمون). وليس المراد به بيان أنه تعالى يعلم ما لا يعلمون من الأشياء كائناً ما كان، فإن ذلك ممّا لا شبهة لهم فيه حتى يفتقروا إلى التنبيه عليه، لا سيّما بطريق التوكيد، بل بيان أنّ في جعل خليفة معاني مستدعية لاستخلافه، إذ هو الذي خفي عليهم وبنوا عليه ما بنوا من التعجب والاستبعاد. وفي المراد ب(ما لا يعلمون) هنا تسعة أقوال: الأول: قال ابن مسعود: أي ممّا يؤول إليه أمر إبليس. الثاني: قال ابن عباس، ومجاهد، والسدي عن أشياخه: أي من إضمار إبليس العزم على المعصية، وما اطلع عليه من كبره. قال ابن عباس: كان إبليس قد أعجب ودخله الكبر لما جعله خازن السماء وشرّفه، فاعتقد أنّ ذلك لمزّة له، فاستخف الكفر والمعصية في جانب آدم. عليه السلام.، وقالت الملائكة: {وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ} وهي لا تعلم أنّ في نفس إبليس خلاف ذلك، فقال الله تعالى لهم: {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ}. الثالث: قال قتادة: لما قالت الملائكة: {أَجْعَلْ فِيهَا} وقد علم الله أنّ فيمن يستخلف في الأرض أنبياء وفضلاء وأهل طاعة قال لهم {إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} أي أعلم من أمر هذه الخليفة التي سيكون منها النبيون، والصدّيقون، والشهداء، والصالحون ما لا تعلمون، وستغيّر الحال، ولا تكون كالتّي سبقت. قال ابن عاشور: أي ما لا تعلمون من جدارة هذا المخلوق بالخلافة في الأرض. الرابع: أي قول الملائكة فيما بينهم. قال الربيع بن أنس: لما عرفت الملائكة أنّ الله جاعل في الأرض خليفة قالوا فيما بينهم: لن يخلق الله خلقاً إلا كنّا نحن أعلم منهم وأكرم. الخامس: قال الزجاج: أي أعلم عواقب الأمور، فأنا أبتلي من تظنون أنه مطيع، فيؤدّيه الابتلاء إلى المعصية كإبليس، ومن تظنون به المعصية فيطيع. السادس: قال ابن زيد: أي أعلم أي أملاً جهنم من الجنة والناس. السابع: قال الزمخشري: أي أعلم من المصالح في ذلك ما هو خفيّ عليكم. الثامن: قال القرطبي: ويحتمل أن يكون المعنى: أي أعلم ما لا تعلمون ممّا كان وممّا يكون وممّا هو كائن، فهو عامّ. انتهى كلامه. التاسع: قال بعض العلماء: لم يذكر الله متعلّق قوله: (تعلمون)؛ ليفيد التعميم، ويذهب السامع عند ذلك كلّ مذهب، ويعترف بالعجز ويقرّ بالقصور.

{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ  
(٣١):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن كثير: هذا مقام ذكّر الله فيه شرف آدم على الملائكة بما اختصّه من علم أسماء كلّ شيء دونهم، وهذا كان بعد سجودهم له، وإنما قدّم هذا الفصل على ذلك؛ لمناسبة ما بين المقام وعدم علمهم بحكمة خلق الخليفة حين سألوا عن ذلك، فأخبرهم تعالى بأنه يعلم ما لا يعلمون، ولهذا ذكر الله هذا المقام عقيب هذا؛ ليبين لهم شرف آدم بما فضل به عليهم في العلم، فقال تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}.

وقال البقاعي: لما أعلم الله الملائكة أنّ الأمر على خلاف ما ظنّوا شرع في إقامة الدليل عليه، فقال سبحانه: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}.

وقال القاسمي: لما بيّن الله للملائكة أولاً على وجه الإجمال والإبهام، أنّ في الخليفة فضائل غائبة عنهم؛ ليستشرفوا إليها، أبرز لهم طرفاً منها؛ ليعاينوه جهرّة، ويظهر لهم بديع صنعه وحكمته، وتنزاح شبهتهم بالكليّة، فقال: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}.

وقال السعدي: لما كان قول الملائكة . عليهم السلام .، فيه إشارة إلى فضلهم على الخليفة الذي يجعله الله في الأرض، أراد الله، أن يبيّن لهم من فضل آدم، ما يعرفون به فضله، وكمال حكمة الله وعلمه فقال: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}.

• تفسير الآية:

{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}: هذا مقامٌ ذكّر الله فيه شرف آدم . عليه السلام . على الملائكة . عليهم السلام . بما اختصّه من علم أسماء كلّ شيء دونهم، وهذا كان بعد سجودهم له، وإنما قدّم هذا الفصل على ذلك؛ لمناسبة ما بين المقام وعدم علمهم بحكمة خلق الخليفة حين سألوا عن ذلك، فأخبرهم تعالى بأنه يعلم ما لا يعلمون؛ ولهذا ذكر الله هذا المقام عقيب هذا؛ ليبين لهم شرف آدم بما فضل به عليهم في العلم. قال ابن عاشور: وعطف ذكر آدم بعد ذكر مقالة الله للملائكة وذكر محاورتهم يدلّ على أنّ هذا الخليفة هو آدم، وأنّ آدم اسم لذلك الخليفة، وهذا الأسلوب من بديع الإجمال والتفصيل والإيجاز.



(وعَلَّمَ): عطف على (قال ربك). والفاعل هو الله. وهذا يفيد أنّ الله أكرم آدم بعلم لا تعلمه الملائكة. وهذا ردّ على قول الملائكة لبعضهم: لن يخلق الله خلقاً أعلم منا. وتعليمه هنا: قيل: إنه إلهام عَلَّمَهُ ضرورةً. وقيل: بل تعليمٌ بقول، إمّا بواسطة مَلَكٍ، أو بتكليم قبل هبوطه الأرض. (آدم): إبراز اسمه عليه السلام؛ للتنصيص عليه، والتنويه بذكره. وآدم هو أبو البشر. وآدم اسم وليس وصفاً. وفي سبب تسميته بـ(آدم) قولان: الأوّل: لأنه خلق من أديم الأرض وهو وجهها، فسَمِّيَ بما خلق منه. قاله ابن عباس وابن جبير والزجاج. الثاني: أنه من الأدمة في اللون، فزعم الضحاك: أنها السُمرة. وزعم النَّضر: أنها البياض، وأنّ آدم كان أبيض، مأخوذ من قولهم: ناقة أدماء، إذا كانت بيضاء. قال العثيمين: والظاهر: أنّ هذا اسم له وليس وصفاً، وهو مشتقّ لغة من الأدمة، وهي لون بين البياض الخالص والسود. وفي الحديث: "إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ مِنْ قَبْضَةٍ قَبَضَهَا مِنْ جَمِيعِ الْأَرْضِ، فَجَاءَ بَنُو آدَمَ عَلَى قَدَرِ الْأَرْضِ، جَاءَ مِنْهُمْ الْأَحْمَرُ، وَالْأَبْيَضُ، وَالْأَسْوَدُ، وَبَيْنَ ذَلِكَ، وَالسَّهْلُ، وَالْحَزْنُ، وَالْخَبِيثُ، وَالطَّيِّبُ"°. (الأسماء): جمع اسم، و(أل) فيها للعموم، بدليل قوله تعالى: (كَلَّهَا). وفي الأسماء التي علّمه قولان. الأوّل: علّمه كلّ الأسماء، بدليل قوله: (كَلَّهَا). وهذا قول ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وقتادة. الثاني: علّمه أسماء معدودة لمسمّيات مخصوصة، ثم اختلفوا في تعيينها على سبعة أقوال: الأوّل: علّمه أسماء الملائكة، قاله أبو العالية. الثاني: علّمه أسماء الأجناس دون أنواعها، كقولك: إنسان وملك وجنّي وطائر. قاله عكرمة. الثالث: علّمه أسماء ما خلق من الأرض من الدوابّ والهوام والطيور. قاله الكلبي ومقاتل وابن قتيبة. الرابع: علّمه أسماء ذرّيته. قاله ابن زيد. الخامس: علّمه أسماء النجوم. قاله حميد الشامي. السادس: علّمه أسماء الله. السابع: علّمه جميع اللغات. قال ابن جرير: هي أسماء ذرّيته، وأسماء الملائكة، دون أسماء سائر أجناس الخلق؛ لأن الله قال: {ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ}، يعني بذلك أعيان المسمّين بالأسماء التي علّمها آدم، ولا تكادُ العرب تكسّي بـ(الهاء، والميم) إلا عن أسماء بني آدم والملائكة، وأمّا إذا كانت عن أسماء البهائم وسائر الخلق سوى من وصفناها، فإنّها تكسّي عنها بـ(الهاء والألف، أو بالهاء والنون)، فتقول: (عرضهنّ، أو عرضها). قال ابن كثير: وهذا الذي رجّح به ليس بلازم، فإنه لا ينفي أن يدخل معهم غيرهم، ويعبر عن الجميع بصيغة من يعقل؛ للتغليب. والصحيح: أنه علّمه أسماء الأشياء كلّها؛ ذواتها وصفاتها وأفعالها. ويدل عليه حديث: "يجتمع المؤمنون يوم القيامة، فيقولون: لو استشفعنا إلى ربنا، فيأتون آدم، فيقولون: أنت أبو الناس، خلقتك الله بيده، وأسجد لك ملائكته، وعلمك أسماء كلّ شيء...".° وقال العثيمين:

° - أخرجه أبو داود، وسكت عنه، وصححه الألباني.

° - أخرجه البخاري.

الأظهر أنها أسماء لمسميات حاضرة، بدليل قوله تعالى: (ثمّ عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء)، وهذه الأسماء ما يحتاج إليها آدم وبنوه في ذلك الوقت.

(ثمّ عرضهم على الملائكة): (ثم): قيل: عطفه بـ(ثم)؛ لأن بين ابتداء التعليم وبين العرض مهلة، وهي مدة تلقين الأسماء لآدم أو مدة إلهامه وضع الأسماء للمسميات. وقال ابن عاشور: والأظهر أنّ (ثم) هنا للتراخي الرتبّي كشأنها في عطفها الجمل؛ لأن رتبة هذا العرض وظهور عدم علم الملائكة، وظهور علم آدم، وظهور أثر علم الله وحكمته، كلّ ذلك أرفع رتبة في إظهار مزية آدم واستحقاقه الخلافة، من رتبة مجرد تعلّمه الأسماء لو بقي غير متّصل به ما حدث من الحادثة كلها. (عرضهم): عرض الشيء: إظهاره، ومنه عرض الشيء للبيع. وفي المعروض قولان: الأوّل: أنه عرض المسميات، بدليل قوله تعالى: (أنبئوني بأسماء هؤلاء)؛ ولأن الميم علامة جمع العاقل، فلم تعلم الملائكة أسماء تلك المسميات، فعن ابن عباس، عن ابن مسعود عن ناس من الصحابة: أي ثمّ عرض الخلق على الملائكة، وعن مجاهد: أي ثمّ عرض أصحاب الأسماء على الملائكة. الثاني: أنه عرض الأسماء. وفي زمن عرضهم قولان: الأوّل: أنه عرضهم بعد أن خلقهم. الثاني: أنه صوّرهم بقلوب الملائكة ثمّ عرضهم.

(فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين): القائل هو الله. (أنبئوني): أي أخبروني، وإنما استنبأهم الله وقد علم عجزهم عن الإنباء على سبيل التبكيت. قال ابن عاشور: الأمر في قوله: (أنبئوني) أمر تعجيز بقرينة كون المأمور يعلم أنّ الأمر عالم بذلك، فليس هذا من التكليف بالمحال كما ظنّه بعض المفسرين. وقال العثيمين: هل قوله تعالى هنا: (أنبئوني) أمر يراد به قيام المأمور بما وُجّه إليه، أو هو تحديّ؟ الظاهر: أنه تحديّ، بدليل قوله تعالى: (إن كنتم صادقين)، وأراد الله بذلك أن يعرف الملائكة أنهم ليسوا محيطين بكلّ شيء علماً، وأنهم يفوتهم أشياء يفضلهم آدم فيها. انتهى كلامه. (بأسماء هؤلاء): أي بمسميات من عرضهم عليهم. (إن كنتم صادقين): أي إن كنتم تعلمون لم أجعل في الأرض خليفة، قاله ابن عباس، واختاره ابن جرير. وعن ابن مسعود، وعن ناس من الصحابة: (إن كنتم صادقين) أنّ بني آدم يفسدون في الأرض ويسفكون الدماء. وعن الحسن وقتادة: (إن كنتم صادقين) أيّ لم أخلق خلقاً إلا كنتم أعلم منه. وقال السديّ: (إن كنتم صادقين) أيّ أجعل في الأرض من يفسد فيها. وقال العثيمين: (إن كنتم صادقين) أنّ لديكم علماً بالأشياء. وقيل: معناه أخبروني ولا تقولوا إلا حقّاً وصدقاً. وقيل: معناه إن

كنتم صادقين في قولكم: أنه لا شيء مما يتعبد به الخلق إلا وأنتم تصلحون وتقومون به. وقيل: معناه إن كنتم صادقين في أنكم أولى بالاستخلاف في الأرض منهم.

{قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (٣٢)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال أبو حيان: لما سأل الله الملائكة، ولم يكن عندهم علم بالجواب، وكانوا قد سبق منهم قولهم: {أتجعل فيها من يفسد فيها..}، أرادوا أن يجيبوا بعدم العلم إلا ما علمهم، فقدموا بين يدي الجواب تنزيه الله؛ اعتذاراً وأدباً منهم في الجواب.

• تفسير الآية:

(قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا): استئناف واقع موقع الجواب، كأنه قيل: فماذا قالوا إذ ذاك؟ فقيل: (قالوا سبحانك). والغرض من هذا الجواب: الاعتراف بالعجز عن أمر الخلافة، والقصور عن معرفة الأسماء. والقائل هم الملائكة. وافتتاح كلامهم بالنسب يحث على الاعتذار عن الجرأة في الاستفسار والجهل بحقيقة الحال، ووقوف في مقام الأدب والتعظيم لذي العظمة المطلقة. (قالوا): أي متبرئين من العلم. (سبحانك): سبحان مصدر لا تصرف له، ومعناه: نسبحك، كأنهم قالوا: نسبحك تسبيحاً، أي ننزهك تنزيهاً يجلّ عن الوصف عن أن ننسب إليك نقصاً في علم أو صنع. قال ابن عباس: أي تنزيهاً لك عن أن يعلم الغيب أحدٌ سواك. وهذا جوابهم عن قوله: (أَنْبِئُونِي) فأجابوا أنهم لا يعلمون إلا ما أعلمهم به. وقال أبو حيان: (سبحانك): أي تنزيهك عن الادّعاء، وعن الاعتراض. (لا علم لنا إلا ما علمتنا): اعتراف من الملائكة بحقيقة الأمر، وهو أنهم ليس لهم علم أصلاً إلا ما علمهم الله، و(إلا ما علمتنا) دليل على أنه لا سبيل إلى علم شيء من الأشياء إلا بتعليم الله. وهو خبر مراد منه: الاعتراف بالعجز، لا الإخبار عن حالهم؛ لأنهم يوقنون أنّ الله يعلم ما تضمنه كلامهم. قال الطبري: هذا خبر من الله جلّ ذكره عن ملائكته بالأوبة إليه، وتسليم علم ما لم يعلموه له، وتبريهم من أن يعلموا أو يعلم أحد شيئاً إلا ما علمه تعالى ذكره. وقال الحرالي: وفي هذا المعنى: إظهار لفضلهم وانقيادهم وإذعانهم توطئة لما يتصل به

من إباء إبليس. وقال الواحدي: ولو قالوا: (لا علم لنا بهذا) لكان جواباً، ولكن لا يكون متضمناً تعظيم الله والاعتراف بأن جميع علمهم من عنده سبحانه وبحمده.

(إنك أنت العليم الحكيم): هذه الجملة مؤكدة بـ(إن)، وضمير الفصل: (أنت). وهي تذييل يؤكد مضمون الجملة السابقة، وفيها إشارة إلى تحقيق الملائكة لقوله تعالى: (إني أعلم ما لا تعلمون). ولما نفى الملائكة العلم عن أنفسهم أثبتوه الله على أكمل أوصافه، وأردفوه بالوصف بالحكمة لما تبين لهم ما تبين. و(العليم) اسم من أسماء الله، وهو بمعنى العالم. وجاء على صيغة (فَعِيل)؛ للمبالغة في العلم، فالعليم من صفات المبالغة التامة في العلم، والمبالغة التامة لا تتحقق إلا عند الإحاطة بكل المعلومات، وما ذاك إلا هو سبحانه وتعالى، فلا جرم ليس العليم المطلق إلا هو. والمعنى: إنك ذو العلم الكامل الواسع الشامل المحيط بالماضي والحاضر والمستقبل من غير تعليم، إذ كان من سواك لا يعلم شيئاً إلا بتعليم غيره إيّاه. قال ابن عباس: العليم: الذي قد كمل في علمه. وقُدِّم الوصفُ بالعلم على الوصف بالحكمة؛ لمناسبة ما تقدّم من {أَنْتَ يُؤْنِي}، و{سُبْحَنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا}؛ ولأن الحكمة لا تبعد عن العلم؛ وليكون آخر مقالتهم مخالفاً لما يتوهم من أولها. واعلم أنّ الاستخدام القرآني للأوصاف الثلاثة: (عالم، وعليم، وعالَم) يفيد اشتراكها جميعها في معنى: الوصف بالعلم، غير أنّ البنية الصرفية لكل واحد منها تجعل له ملمحاً دلاليّاً متميّزاً، فالعالم: اسم فاعل من (علم)، وهو يفيد الاتِّصاف بالعلم. والعليم: صيغة مبالغة تفيد المبالغة في الوصف بالعلم، أي المحيط بظواهر الأمور وبواطنها. والعالَم: صيغة مبالغة تفيد كثرة العلم. (الحكيم): اسم من أسماء الله. قال ابن عباس: الحكيم: الذي قد كمل في حكمه. وقال قتبية: الحكيم: أي الحاكم. وقال الخطّابي: أي المَحْكَم للأمر كيلا يتطرق إليه الفساد، ومنه سُمِّيَتْ حَكَمَةُ اللّجَام؛ لأنها تمنع الفرس من الجري الشديد. وقيل: أي المَصِيبُ للحقِّ، ومنه سُمِّيَ القاضي حاكماً؛ لأنه يصيب الحق في قضائه، وهذا قول أبي العباس المبرّد. وقال العثيمين: أي ذو الحكمة، والحُكْم والسلطان التام، فلا معقّب لحكمه؛ لأن الحكيم مشتقّة من الحكم، والحكمة. انتهى كلامه. وحذف متعلّق الاسمين الكريمين؛ لإفادة العموم. وقد خصّهما البعض فقال: أي العليم بما أمرت ونهيت، والحكيم فيما قضيت وقدرت. و(الحكمة): هي وضع الشيء في موضعه اللائق به، وتكون في شرع الله، وفي قدر الله. أمّا الحكمة في شرعه: فإن جميع الشرائع مطابقة للحكمة في زمانها، ومكانها، وأحوال أممها، فما أمر الله بشيء، فقال العقل الصريح: "ليته لم يأمر به"، وما نهى عن شيء، فقال: "ليته لم ينه عنه". وأمّا الحكمة في قدره: فما من شيء يقدره الله إلا وهو مشتمل على الحكمة إمّا عامّة وإمّا خاصّة. والله ذو الحكمة البالغة التي تعجز عن إدراكها

عقول العقلاء، وإن كانت قد تدرك شيئاً منها. واعلم أنّ الحكمة تكون في نفس الشيء، فوقوعه على الوجه الذي حكم الله تعالى به في غاية الحكمة، وتكون الحكمة في الغاية المقصودة منه، فأحكام الله الكونية والشرعية كلّها لغايات محمودة قد تكون معلومة لنا وقد تكون مجهولة. وحكم الله نوعان: شرعيّ وقدريّ، فأما الشرعيّ: فوحيه الذي جاءت به رسله. وأما حكمه القدريّ: فهو ما قضى به قدرّاً على عباده من شدّة، ورخاء، وحزن، وسرور، وغير ذلك. والفرق بين الحكم الشرعيّ والكونيّ: أنّ الشرعيّ لا يلزم وقوعه ممّن حكم عليه به؛ ولهذا يكون العصاة من بني آدم وغيرهم المخالفون لحكم الله الشرعيّ. وأما الحكم القدريّ فلا معارض له، ولا يخرج أحد عنه، بل هو نافذ في عباده على كلّ حال. واعلم أنه إذا كان السياق في العلم وما يقتضي العلم، فإنه يقدّم العلم، فيقول الله: (والله عليم حكيم)، وأما إذا كان السياق في التشريع أو في الجزاء، فإنه يقدّم الحكمة، فيقول الله: (والله حكيم عليم).

قال النبي ﷺ: "خلق الله آدم وطوله ستون ذراعاً، ثمّ قال: اذهب فسلم على أولئك النفر من الملائكة فاستمع ما يحيونك، فإنها تحييتك وتحيّة ذريّتك. فقال: السلام عليكم، فقالوا: السلام عليكم ورحمة الله، فزادوه: ورحمة الله، فكلّ من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص حتى الآن"<sup>٥٢</sup>.

قال النبي ﷺ: قال ليلة عرج به: "إذا أنا ببيوسف، إذا هو قد أُعطي شطرَ الحُسن"<sup>٥٣</sup>، قال السهيلي وغيره: معناه: أنه كان على النصف من حُسن آدم؛ لأن الله خلق آدم بيده، فكان في غاية نهايات الحسن البشري؛ ولهذا يدخل أهل الجنة الجنة على طول أبيهم آدم وحسنه.

---

{قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٣٣):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الواحدي: قال المفسّرون: لما ظهر عجز الملائكة . عليهم السلام . قال الله: {يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ}.

---

<sup>٥٢</sup> - متفق عليه.

<sup>٥٣</sup> - أخرجه مسلم.

## ● تفسير الآية:

(قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم): قال أبو حيان: الجملة المفتحة بالقول إذا كانت مرتباً بعضها على بعض في المعنى، فالأصح في لسان العرب: أنها لا يؤتى فيها بحرف ترتب، اكتفاء بالترتيب المعنوي. وقال ابن عاشور: لما دخل هذا القول في جملة المحاورة جرّدت الجملة من (الفاء). (قال): القائل هو الله. قال الألوسي: نادى سبحانه آدم. عليه السلام. باسمه العَلَم كما هو عادته جلّ شأنه مع أنبيائه ما عدا نبيّنا. ﷺ. حيث ناداه في كتابه بـ(يأيها النبي، ويأيها الرسول)؛ لعلو مقامه ورفعة شأنه. وقال ابن عاشور: ابتداء خطاب آدم بندائه مع أنه غير بعيد عن سماع الأمر الإلهي؛ للتنويه بشأنه وإظهار اسمه في الملاء الأعلى حتى ينال بذلك حسن السمعة مع ما فيه من التكريم عند الأمر؛ لأن شأن الأمر والمخاطب إذا تلطّف مع المخاطب أن يذكر اسمه ولا يقتصر على ضمير الخطاب حتى لا يساوي بخطابه كلّ خطاب. انتهى كلامه. والمعنى: أنّ الله طلب من آدم أن يخبر الملائكة بأسماء من عرضهم الله على ملائكته، وذلك بعدما علمه الله أسماءهم؛ ليعلموا أنه أعلم بما سألمهم عنه؛ تنبيهاً على فضله وعلوّ شأنه. قال الألوسي: ولم يقل سبحانه: (أنبئني) كما وقع في أمر الملائكة. عليهم السلام. مع حصول المراد معه أيضاً، وهو ظهور فضل آدم؛ إبانة لما بين الرتبين من التفاوت، وإنباء للملائكة بأنّ علمه. عليه السلام. واضح لا يحتاج إلى ما يجري مجرى الامتحان، وأنه حقيق أن يعلم غيره، أو لتكون لآدم منّة التعليم كاملة حيث أقيم مقام المفيد وأقيموا مقام المستفيدين منه، أو لئلا تستولي عليه الهيبة، فإن إنباء العالم ليس كإنباء غيره. والمراد بالإنباء هنا: الإعلام لا مجرد الإخبار كما تقدّم. واعلم أنّ (الخبر، والنبأ) بينهما تقارب دلاليّ؛ إذ يشتركان في ملمح العلم بالشيء، ولكن يميّز النبأ بأنه أخصّ من الخبر بلمحّين فارقين هما: الفائدة العظيمة، والأهميّة.

(فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون): هذا عطف على جملة محذوفة تقديرها: (فأنبأهم بها)، وحذفت؛ لفهم المعنى. (فلما أنبأهم أي فلما أنبأ آدم الملائكة. (بأسمائهم): أي بأسماء من عرضهم الله على ملائكته، وسمّى كل شيء باسمه. وإظهار الأسماء في موقع الإضمار؛ لإظهار كمال العناية بشأنها مع الإشارة إلى أنه. عليه السلام. أنبأهم بها على وجه التفصيل دون الإجمال. (قال): أي قال الله: (ألم أقل لكم): الاستفهام هنا للتقرير، والمعنى: قلت لكم، كقوله تعالى: {أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ}، والمعنى: قد شرحنا لك صدرك. (إني أعلم غيب

السموات والأرض): إيراد ما لا تعلمون بعنوان الغيب مضافاً إلى السموات والأرض؛ للمبالغة في بيان كمال شمول علم الله المحيط، وغاية سعته. وقال الله فيما تقدّم (أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ)، ثم قال هنا (أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ)؛ تدرّجاً من الحمل إلى ما هو مبين بعض بيان، ومبسوط بعض بسط، أي ما غاب فيهما. والذي يعلم الغيب يعلم الشهادة من باب أولى. والغيب نوعان: الأوّل: غيب نسبيّ: وهو ما غاب عن بعض الخلق دون بعض. الثاني: غيب عامّ: وهو ما غاب عن الخلق عموماً. (وأعلم ما تبدو): أي ما تظهرون. وأعلم أنّ (بدا، وبرز، وظهر) تشترك جميعها في معنى الوضوح والانكشاف، لكن يختصّ البدو بلمح البيان، بينما يختصّ البروز بلمح الشدّة والبأس، ويختصّ الظهور بإطلاقه على معنى آخر وهو الغلبة والقوّة. (وما كنتم تكتمون): أي تخفون. قال الألوسي: وتغيير الأسلوب بقوله: (كنتم) لعلّه لإفادة استمرار الكتمان. فالمعنى: أعلم ما تبدو قبل أن تبدوه، وأعلم ما تستمرون على كتمانها. وقيل: إنّ كلمة (كنتم) زائدة إعراباً؛ لتفيد تأكيد علم الله لما كنتم. ولا يخفى ما في الآية من الإيجاز، إذ كان الظاهر: (أعلم غيب السموات والأرض وشهادتهما، وأعلم ما كنتم تبدوون وما كنتم تكتمون وما ستبدون وتكتمون)، إلا أنه سبحانه اقتصر على غيب السموات والأرض؛ لأنه يعلم منه شهادتهما بالأولى، واقتصر من الماضي على المكتوم؛ لأنه يعلم منه البادي كذلك، وعلى المبدأ من المستقبل؛ لأنه قبل الوقوع خفيّ، فلا فرق بينه وبين غيره من خفياته. انتهى كلامه. وفي الذي أبدوه قولان. أحدهما: أنه قولهم: {أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا}، ذكره السديّ عن أشياخه. الثاني: أنه ما أظهره من السمع والطاعة لله حيث مرّوا على جسد آدم، فقال إبليس: إنّ فضل هذا عليكم ما تصنعون؟ فقالوا: نطيع ربنا، فقال إبليس في نفسه: لئن فضّلت عليه لأهلكنه، ولئن فضّل عليّ لأعصيته، قاله مقاتل. وفي الذي كنتموه قولان. أحدهما: أنه اعتقاد الملائكة أنّ الله لا يخلق خلقاً أكرم منهم، قاله الحسن، وأبو العالية، وقتادة. الثاني: أنه ما أسره إبليس من الكبر والعصيان، رواه السديّ عن أشياخه، وبه قال مجاهد، وابن جبير، ومقاتل.

{وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيّان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: أنّ الله لما شرف آدم بفضيلة العلم وجعله معلماً للملائكة وهم مستفيدون منه مع قولهم السابق: (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء)، أراد الله أن يكرم هذا الذي استخلفه بأن يسجد له ملائكته؛ ليظهر بذلك مزية العلم على مزية العبادة.

• تفسير الآية:

(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ): هذا معطوف على قوله تعالى: (وَإِذَا قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ). (وَإِذْ): أي اذكر إذ قلنا، ومثل هذا التعبير يتكرر كثيراً في القرآن، والعلماء يقدّرون لفظ: (اذكر)، وهم بحاجة إلى هذا التقدير؛ لأن (إِذْ) ظرفية، والظرف لا بدّ له من شيء يتعلّق به إمّا مذكوراً، وإمّا محذوفاً. وإعادة (إِذْ) بعد حرف العطف المغني عن إعادة ظرفه تنبيه على أنّ الجملة مقصودة بذاتها؛ لأنها متميزة بهذه القصة العجيبة، فجاءت على أسلوب يؤذن بالاستقلال والاهتمام، ولأجل هذه المراجعة لم يؤت بهذه القصة معطوفة بفاء التفریع. (قلنا): القائل هو الله. وجاء الضمير هنا بصيغة الجمع من باب تعظيم الله لنفسه، لا للتعدد. وهنا المقام مقام إيراد أمر يناسب العظمة، وأيضاً في السجود تعظيم، فلما أمر بفعله لغيره أشار إلى كبريائه الغنية عن التعظيم. وعدل عن الغيبة: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ) إلى التكلّم: (وَإِذْ قُلْنَا) ثم إلى كونه في مظهر العظمة: (قلنا)؛ إعلاماً بأنه أمر فصل لا فسحة في المراجعة فيه. وكان هذا القول قبل خلق آدم، قال تعالى في سورة [ص]: {إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢)}. (للملائكة): في هؤلاء الملائكة قولان: أحدهما: جميع الملائكة. قاله السديّ عن أشياخه. الثاني: هم الذين كانوا مع إبليس في الأرض. قاله ابن عباس. قال السمعاني: والأوّل أصح؛ لقوله تعالى: {فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ} [الحجر: ٣٠]. (اسجدوا لآدم): إظهار لفظ الملائكة ولفظ آدم هنا دون الإتيان بضميريهما كما في قوله: (قالوا سبحانك)، وقوله: (فلما أنبأهم)؛ لتكون القصة المعطوفة مُعَنَوَنَةً بمثل عنوان القصة المعطوف عليها؛ إشارة إلى جدارة المعطوفة بأن تكون قصة مقصودة غير مندمجة في القصة التي قبلها. وفي الحكمة من الأمر بالسجود لآدم أقوال: الأوّل: أنّ الملائكة لما استعظموا بتسبيحهم وتقديسهم، أمرهم الله بالسجود لغيره؛ ليريهما استغناءه



عنهم وعن عبادتهم. الثاني: أنَّ الملائكة عَيَّرُوا آدم واستصغروه ولم يعرفوا خصائص الصُّنْع به، فأَمَرُوا بالسجود له؛ تكريماً له. الثالث: أَمَرَ الله الملائكة بالسجود لآدم معاقبةً لهم على قولهم: {أَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا}. الرابع: أَمَرَهُم بالسجود ردَّ على قول الملائكة لبعضهم: لن يخلق الله خلقاً أَكْرَمَ مِنَّا. الخامس: لما أَنبأهم آدم بالأسماء، وعَلَّمَهُم ما لا يعلموا أَمَرَهُم بالسجود له؛ تعظيماً له، واعترافاً بفضلِهِ، واعتذاراً عما قالوا فيه. وهذه كرامة عظيمة من الله لآدم. وهذا السجود لم يكن سجود عبادة بالإجماع. وفي المراد بالسجود هنا ثلاثة أقوال: الأوَّل: هو مجرَّد التذلل والانقياد. الثاني: هو وضع الجبهة على الأرض؛ لأنَّه الظاهر من السجود في العُرف والشرع، وكان السجود لله، وإنما كانوا مستقبلين لآدم عند السجود، وإنما كان آدم قِبْلَةً لسجودهم؛ تفخيماً لشأنه، أو سبباً لوجوبه. قال الشعبي: إنما كان آدم كالقِبْلَةِ، ومعنى لآدم إلى آدم. الثالث: إنما أَمَرَ الله الملائكة بالسجود لآدم قبل أن يخلقه، فالسجود امتثال لأمر الله، والسجود له، قاله مقاتل. والقرآن يرد هذا القول. قال تعالى: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} [ص: ٧٢]. الرابع: هو وضع الجبهة على الأرض، وكان السجود لآدم بأمر الله. وهذا قول الجمهور، وهو الصحيح؛ لقوله تعالى: {فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ} [الحجر: ٢٩]؛ ولقوله تعالى: {قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيدِي} [ص: ٧٥]؛ ولأنَّ تعديّة (اسجدوا) لاسم آدم (باللام) دالٌّ على أَنَّهُمْ كَلَّفُوا بالسجود لذاته، وهو أصل دلالة لام التعليل إذا علّق بمادة السجود، مثل قوله تعالى: {لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ} [فصلت: ٣٧]؛ ولأنَّه لو كان السجود لله ما امتنع إبليس عنه. قال قتادة: أَكْرَمَ الله آدم أن أسجد له ملائكته، وكانت الطاعة لله، والسجدة لآدم. وفي صفة السجود المطلوب منهم قولان: الأوَّل: الانحناء والميل المساوي للركوع. قال علي بن أبي طالب وابن مسعود وابن عباس: إنما كان سجود تحية كسجود أبوي يوسف. عليهم السلام. لا سجود عبادة. الثاني: أَنَّهُ على صفة سجود الصلاة، وهو الأظهر. قال ابن عباس: تعبَّدَهُم الله بالسجود لآدم، والعبادة في ذلك لله. وقال العثيمين: أي اسجدوا سجوداً حقيقياً عبوديةً لله، وتكريماً لآدم، وليس المراد به هنا الركوع؛ لأنَّ الله فَرَّقَ بين الركوع والسجود، كما في قوله تعالى: {تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا} [الفتح: ٢٩]. انتهى كلامه.

(فسجدوا إلا إبليس وأبى واستكبر وكان من الكافرين): أي امتثلوا جميعهم ما أَمَرُوا به من غير تأخير، فالفاء هنا للترتيب والتعقيب. قال ابن عاشور: وعطف (فسجدوا) بفاء التعقيب يشير إلى مبادرة الملائكة بالامتثال، ولم يصدَّهم ما كان في نفوسهم من التخوف من أن يكون هذا المخلوق مظهر فساد

وسفك دماء؛ لأنهم منزّهون عن المعاصي. واعلم أنّ المحرّم إذا أمر الله به كان عبادة كما في هذه الآية، وكما في قصّة إبراهيم، حين أمره الله أن يذبح ابنه إسماعيل . عليهما السلام . فامتثلا أمر الله. (إلا إبليس): هو الشيطان. واستثناء إبليس من ضمير الملائكة استثناء منقطع؛ لأن إبليس لم يكن من جنس الملائكة. قال ابن عباس: إبليس أبلسه الله من الخير كلّ، وجعله شيطانا رجيمًا عقوبة لمعصيته. وقال آخرون: بل هو استثناء متّصل؛ لأن إبليس من الملائكة. وفي إبليس قولان: الأوّل: أنه اسم أعجميّ ليس بمشتق؛ ولذلك لا يصرف. الثاني: أنه مشتق من الإبلّاس وهو اليأس، قال ابن عباس: إبليس أبلسه الله من الخير كلّ، وجعله شيطانا رجيمًا عقوبة لمعصيته. وقال العثيمين: سمّي إبليساً؛ لأنه أبلّس من رحمة الله، أي أيّس منها يأساً لا رجاء بعده، قال تعالى في أهل النار: {إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابٍ جَهَنَّمَ خَالِدُونَ (٧٤) لَا يُفْتَرُ عَنْهُمْ وَهُمْ فِيهِ مُبْلِسُونَ (٧٥)} [الزخرف]، أي آيسون من رحمة الله ونعيمه. انتهى كلامه. (أبي): أي امتنع من السجود لآدم. فالإباء: هو الامتناع فيما حقّه الإجابة. ووصف الله إبليس هنا بمثل ما وصف به الذين ضرب به لهما مثالا في الاستكبار والحسد والاستنكاف عن طاعة الله واتباع رسله، فهذا وإن كان من الله خبراً عن إبليس، فإنه تقرير لأمثاله من خلق الله الذين يتكبرون عن الخضوع لأمر الله، والانقياد لطاعته فيما أمرهم به وفيما نهاهم عنه، والتسليم له فيما أوجب لبعضهم على بعض من الحقّ، ومنهم الكفّار الخلّص، والمنافقون، والكفّار من أهل الكتاب. وفي الحديث: "إذا قرأ ابن آدم السجدة فسجد اعتزل الشيطان يبكي، يقول: يا ويله، وفي رواية أي كُرِبَ: يا ويلى، أمر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة، وأمرْتُ بالسجود فأبيتُ فلي النار. وفي رواية: فعصيتُ فلي النار"<sup>٥٤</sup>. (واستكبر): أي صار ذا كِبَرٍ، فتعظّم وتكبر عن طاعة الله في السجود لآدم، فالاستكبار: الاستعظام، فكأن إبليس كره السجود في حقّه، واستعظمه في حقّ آدم. ولم يبيّن الله هنا موجب استكبار إبليس في زعمه، ولكنّه بيّنه في مواضع أخر كقوله: {قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ} [الأعراف: ١٢]. قال ابن عباس: إذا كانت خطيئة الرجل في كِبَرٍ فلا ترجمه، وإذا كانت في خطيئته في معصية فارجمه، فإن خطيئة آدم في معصية، وخطيئة إبليس في كِبَره. وقال سهل بن عبد الله: ترك الأمر عند الله أعظم من ارتكاب النهي؛ لأن آدم نهي عن أكل الشجرة فأكل منها فتاب عليه، وإبليس أمر أن يسجد لآدم فلم يسجد فلم يتب عليه. وقال ابن عاشور: إنّ مادة الاتّصاف بالكِبَر لم تحيى منها الا بصيغة (الاستفعال، أو التفعّل)؛ إشارة إلى أنّ صاحب صفة الكِبَر لا يكون الا متطلباً الكبر، أو متكلفاً

<sup>٥٤</sup> - أخرجه مسلم.

له، وما هو بـكبير حقًا. انتهى كلامه. والكبر: هو بَطَرُ الحقِّ، أي رَدُّه، وغمط الناس، أي احتقارهم وانتقاصهم. قال عليه الصلاة والسلام: "الكِبَرُ بَطَرُ الْحَقِّ، وَعَمَطُ النَّاسِ"<sup>٥٥</sup>. وقَدَّم الإِباءَ على الاستكبار وإن كان متأخراً عنه في الترتيب؛ لأن الإِباءَ من الأفعال الظاهرة بخلاف الاستكبار فإنه من أفعال القلوب، أو لأن المقصود: الإخبار عنه بأنه خالف حاله حال الملائكة، فناسب أن يبدأ أولاً بتأكيد ما حكم به عليه في الاستثناء أو بإنشاء الإخبار عنه بالمخالفة، فبدأ بذلك على أبلغ وجه. (وكان من الكافرين): في معناها أربعة أقوال: الأول: أي وصار إبليس من الكافرين، كقوله تعالى: {فَكَانَ مِنَ الْمَغْرِقِينَ} [هود: ٤٣]، أي صار من المغرقين. قاله قتادة. الثاني: أي كان قبل إبليس قوم كفَّار، كان إبليس منهم. الثالث: أي أنه كان من الكافرين، وليس قبله كافراً، كما كان من الجنِّ، وليس قبله جِنٌّ، وكما تقول: كان آدم من الإنس، وليس قبله إنسيٌّ. قاله الحسن. الرابع: أي أنه كان في علم الله كافراً. قاله مقاتل. قال العثيمين: زعم بعض العلماء أنَّ المراد: كان من الكافرين في علم الله؛ بناءً على أنَّ (كان) فعل ماضٍ، والمضني يدلُّ على شيء سابق، لكن هناك تخریجاً أحسن من هذا وهو: أن نقول: إنَّ (كان) تأتي أحياناً مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقُّق اتِّصاف الموصوف بهذه الصفة، ومن ذلك قوله تعالى: {وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا}، وقوله تعالى: {وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا}، وقوله تعالى: {وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا}، وما أشبهها، هذه ليس المعنى أنه كان فيما مضى، بل لا يزال، فتكون (كان) هنا مسلوبة الزمان، ويراد بها تحقيق اتِّصاف الموصوف بما دلَّت عليه الجملة، وهذا هو الأقرب، وليس فيه تأويل، ويُجرى الكلام على ظاهره. انتهى كلامه. فإن قيل: كيف جمع (من الكافرين) ولم يكن في ذلك الوقت كافر غير إبليس؟ فيقال: إنَّ الله علم أنه يكون بعد إبليس كافرون. وقيل: كان من القوم الذين إذا فعل واحد منهم مثل فعله كان مثله. ولاحظ أنَّ الكلام عن الشيطان هنا جاء مجملاً: (أبى واستكبر وكان من الكافرين)، وجاء في بقية السور مفصلاً؛ لأنه لما تقدَّم التفصيل في السورة المكيَّة أجمله في السورة المدنيَّة ومنها سورة البقرة؛ اكتفاء بما تقدَّم علمه من التفصيل في المكيَّات.

واعلم أنَّ العلماء اختلفوا في إبليس هل هو من الملائكة أم هو من غيرهم على قولين: القول الأول: قال بعضهم: كان إبليس من حيٍّ من أحياء الملائكة، يقال لهم (الجنِّ)، خلقوا من نار السموم من بين الملائكة، وكان اسمه الحارث، وكان خازناً من خزان الجنة، وخلقت الملائكة من نور غير هذا الحيِّ، وخلقت الجنِّ الذين ذكروا في القرآن من مارج من نار، وهو لسان النار الذي يكون في طرفها إذا

<sup>٥٥</sup> - أخرجه مسلم.

التهبت، وهذا مروى عن ابن عباس. ومروى عنه أنه قال: كان إبليس قبل أن يركب المعصية من الملائكة اسمه عزازيل، وكان من سكان الأرض وكان من أشدّ الملائكة اجتهاداً وأكثرهم علماً، فذلك دعاه إلى الكبر، وكان من حيّ يسمّون جنّاً. وعن ابن عباس، وعن مرة، عن ابن مسعود، وعن ناس من أصحاب النبي ﷺ: جعل إبليس على ملك السماء الدنيا، وكان من قبيلة من الملائكة يقال لهم: الجنّ، وإنما سمّوا الجنّ؛ لأنهم خزّان الجنة، وكان إبليس مع ملكه خازناً. قال ابن عباس: وقوله تعالى: {كَانَ مِنَ الْجِنِّ} [الكهف: ٥٠] إنما يسمّى بالجنان أنه كان خازناً عليها، كما يقال للرجل: مكّيّ، ومدنيّ، وكوفيّ، وبصريّ. وعن ابن عباس، قال: إنّ من الملائكة قبيلة من الجنّ، وكان إبليس منها، وكان يسوس ما بين السماء والأرض، فعصى فمسخه الله شيطاناً رجيماً، ولو لم يكن من الملائكة لم يؤمر بالسجود. وقال محمد بن إسحاق: أمّا العرب فيقولون: ما الجنّ إلا كلّ من اجتنّ فلم يُر. قال ابن جرير: غير مستنكر أن يكون الله خلق أصناف ملائكته من أصناف من خلقه شتّى، فخلق بعضاً من نور، وبعضاً من نار، وبعضاً ممّا شاء من غير ذلك، وليس في ترك الله الخبر عمّا خلق منه ملائكته، وإخباره عمّا خلق منه إبليس ما يوجب أن يكون إبليس خارجاً عن معناهم؛ إذ كان جائزاً أن يكون خلق صنفاً من ملائكته من نار كان منهم إبليس، وأن يكون أفرد إبليس بأن خلقه من نار السموم دون سائر ملائكته، وكذلك غير مخرجه أن يكون كان من الملائكة بأن كان له نسل وذريّة؛ لِمَا رُكِبَ فيه من الشهوة واللذة التي تُرعت من سائر الملائكة؛ لِمَا أراد الله به من المعصية، وأمّا خبر الله عن أنه من الجنّ، فغير مدفوع أن يسمّى ما اجتنّ من الأشياء عن الأبصار كلّها جنّاً، فيكون إبليس والملائكة منهم؛ لاجتنانهم عن أبصار بني آدم، وقوله تعالى: {إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ} [الكهف: ٥٠] أي كان من الملائكة، وذلك أنّ الملائكة اجتنّوا فلم يروا، وقد قال الله: {وَجَعَلُوا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْجَنَّةِ نَسَبًا} وَلَقَدْ عَلِمَتِ الْجِنَّةُ إِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ} [الصافات: ١٥٣]، وذلك لقول قريش: إنّ الملائكة بنات الله، فيقول الله: إن تكن الملائكة بناتي فإبليس منها، وقد جعلوا بيني وبين إبليس وذريّته نسباً. القول الثاني: عن سعد بن مسعود، قال: كانت الملائكة تقاتل الجنّ، فسبى إبليس، وكان صغيراً، فكان مع الملائكة فتعبّد معها، فلمّا أمروا بالسجود لآدم سجدوا، فأبى إبليس، فلذلك قال الله: {إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ}. وقال الحسن: ما كان إبليس من الملائكة طرفة عين قط، وإنه لأصل الجنّ كما أنّ آدم أصل الإنس، وقول الله في إبليس: {إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ} [الكهف: ٥٠] إلجاء إلى نسبه. وقال ابن زيد: إبليس أبو الجنّ، كما أنّ آدم أبو الإنس. وعن شهر بن حوشب في قوله تعالى: {كَانَ مِنَ الْجِنِّ}، قال: كان إبليس من الجنّ الذين

طردتهم الملائكة، فأسره بعض الملائكة فذهب به إلى السماء. ومن أدلتهم: أنّ الله أخبر في كتابه أنه خلق إبليس من نار السموم ومن مارج من نار، ولم يخبر عن الملائكة أنه خلقها من شيء من ذلك، بل خلقهم من نور؛ ولأنّ لإبليس نسل وذرية، والملائكة لا تتناكح ولا تتناسل، قال تعالى في إبليس: {أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي} [الكهف: ٥٠]؛ ولأنّ الملائكة معصومون والجنّ ليسوا كذلك، قال تعالى في الملائكة: {لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ} [التحریم: ٦]. قال ابن كثير: وأما دخول إبليس في خطاب الله للملائكة حين أمرهم بالسجود لآدم؛ لأنّ إبليس وإن لم يكن من عنصر الملائكة إلا أنه كان قد تشبّه بهم، وتوسّم بأفعالهم؛ فلهذا دخل في الخطاب لهم، وذم في مخالفة الأمر، قال تعالى: {قَالَ مَا مَنَّكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ} [الأعراف: ١٢].

{وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ} (٣٥):

#### ● مناسبة الآية لما قبلها:

قال ابو حيان: ومناسبتها لما قبلها: أنّ الله لما شرف آدم برتبة العلم وبإسجاد الملائكة له، امتنّ عليه بأن أسكنه الجنة.

#### ● تفسير الآية:

(وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة): عطف على قوله تعالى: (وإذ قلنا للملائكة): (قلنا): القائل هو الله عزّ وجلّ، وأتى بضمير العظمة؛ تعظيما لنفسه. (يا آدم): تصدير الكلام بالنداء؛ لتنبية المأمور لما يلقى إليه من الأمر، وتحريكه لما يخاطب به؛ إذ هو من الأمور التي ينبغي أن يتوجّه إليها. (اسكن): قال القرطبي: لا خلاف أنّ الله أخرج إبليس عند كفره وأبعده عن الجنة، وبعد إخراجه قال لآدم: (اسكن أنت وزوجك)، وقال أيضا: في قوله تعالى: (اسكن) تنبيه على الخروج؛ لأنّ السكْنَى لا تكون ملكاً؛ ولهذا قال بعض العارفين: السكْنَى تكون إلى مدّة ثم تنقطع، فدخلهما في الجنة كان دخول سَكْنَى لا دخول إقامة. وقال أبو حيان: قالوا: ومعنى الأمر هنا إباحة السكْنَى والإذن فيها؛ لأنّ الاستقرار في المواضع الطيبة لا تدخل تحت التعبّد، وقيل: هو أمر وجوب وتكليف؛ لأنه أمر بسكْنَى الجنة، وبأن

يأكل منها، ونهاه عن شجرة واحدة. وقال الثعالبي: (اسكن) لفظه لفظ الأمر ومعناه الإذن. وقال الألوسي: (اسكن): الأمر هنا يحتمل أن يكون للإباحة، ويحتمل أن يكون للوجوب كما أن النهي فيما بعد للتحريم. وقال أيضا: (اسكن): أمر من السكني، بمعنى اتّخاذ المسكن، لا من السكون بمعنى ترك الحركة؛ إذ ينافيه ظاهراً قوله (حَيْثُ شِئْتُمَا)، وذكر متعلّقه بدون في، وليس بمكان مبهم. وقال أيضا: إثارة (اسكن) على (اسكنّا)؛ للتنبيه على أنه . عليه السلام . المقصد بالحكم في جميع الأوامر وهي تبع له كما أنها في الخلقة كذلك؛ ولهذا قال بعض المحققين: لا يصحّ إيراد زوجك بدون العطف بأن يكون منصوباً على أنه مفعول معه. (أنت): قال الواحدي: (أنت) تأكيد للضمير الذي في الفعل، وإنما أكّد به؛ ليحسن العطف عليه، فإنّ العرب لا تكاد تعطف إلا على ظاهر، يقولون: اخرج أنت وزيد، ولا يكادون يقولون: اخرج وزيد، إلا في الضرورة. وقال البيضاوي: (أنت) تأكيد أكّد به المستكن؛ ليصحّ العطف عليه، وإنما لم يخاطبهما أولاً؛ تنبيهاً على أن آدم هو المقصود بالحكم، والمعطوف عليه (زوجك) تبع له. وقال الألوسي: (أنت) تأكيد للمستكن في (اسْكُنْ). وقال العثيمين: (اسكن) فعل أمر، وفعل الأمر لا يمكن أن يظهر فيه الفاعل؛ لأنه مستتر وجوباً، وعلى هذا ف(أنت) الضمير المنفصل تأكيد للضمير المستتر. (وزوجك): لغة القرآن (زوج). قال الفراء: أهل الحجاز يقولون لامرأة الرجل: زوج، ويجمعونها: الأزواج. وتميم وكثير من قيس وأهل نجد يقولون: زوجة، ويجمعونها: زوجات. وقال الأصمعي: ولا تكاد العرب تقول زوجة، وحكى الفراء أنه يقال: زوجة. وقال الواحدي: (أنت): لفظه مذكّر، ومعناه مؤنث، وذلك أن الإضافة تلزم هذا الاسم في أكثر الكلام، وكانت مبيّنة له، فكان طرح الهاء أخفّ مع الاستغناء بدلالة الإضافة. انتهى كلامه. وزوجة آدم هي أمنا حواء - ﷺ .، كما ثبت ذلك في صحيح البخاري وغيره، وقد خلقها الله من ضلع آدم، قال الله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا } [النساء: ١]، وقال تعالى: { هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا } [الأعراف: ١٨٩]. وقال نبينا - ﷺ .: «استوصوا بالنساء خيراً، فإن المرأة خلقت من ضلع أعوج، وإنّ أعوج شيء في الضلع أعلاه، فإن ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، فاستوصوا بالنساء خيراً»<sup>٥٦</sup>. وسمّيت حواء بهذا الاسم؛ لأنها خلقت من حيّ، وهو آدم، وقد جعلها الله زوجة له، والله يحكم ما يشاء ويختار. وهذا قول ابن عباس وابن مسعود. وقال بعضهم: سمّيت بذلك؛ لأنها أم كلّ حيّ. وقال بعضهم: سمّيت بذلك؛ لأنه كان في شفتها حوّة، أي حمرة.

<sup>٥٦</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

واختلف العلماء في أيّ وقت خلقت له، على قولين: الأول: أنها خلقت بعد دخول آدم الجنة، قاله ابن مسعود، وابن عباس، وهو قول الجمهور، واستدلوا بقوله تعالى: {هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا} [الأعراف: ١٨٩]. قال ابن عباس: لما خلق الله آدم، ألقى عليه النوم، فخلق حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى، فلم تؤذ به شيء، ولو وجد الأذى ما عطف عليها أبداً، فلما استيقظ قيل له: يا آدم ما هذه؟ قال: حواء. الثاني: أنها خلقت من ضلع آدم قبل دخوله الجنة. قاله كعب الأحبار، ووهب، وابن إسحاق، وهو قول بعض المفسرين، وأنها خلقت من وقت ما علم الله الأسماء وأنبأهم هو إياها، قالوا: نام نومة فخلقت من ضلعه الأقصر قبل دخول الجنة، واستدلوا بقوله تعالى: {وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ} [البقرة: ٣٥]، أي أنّ توجه الأمر بالسكنى على زوج آدم دليل على أنها كانت موجودة قبل الأمر بسكنى الجنة. (الجنة): اختلف العلماء في الجنة التي سكنها آدم على قولين: الأول: أنها جنة الخلد، وهذا يدل على أنها مخلوقة الآن. الثاني: أنها جنة أعدّها الله لهما، قيل: هي بأرض فلسطين، وقيل: هي بين فارس وكرمان، وقيل: هي في عدن، وقيل: هي في السماء. والذي عليه الجمهور: أنها جنة الخلد؛ لأن الألف واللام في الجنة لا تفيد العموم؛ لأن سكنى جميع الجنان محال، فلا بدّ من صرفها إلى المعهود السابق، والمعهود: دار الثواب. قال الواحدي: والمراد بقوله: ﴿الْجَنَّةُ﴾ جنة الخلد من قبل أنّ التعريف فيها بالألف واللام يجعلها كالعلم على جنة الخلد، فلا يجوز العدول عنها بغير دلالة، ألا ترى أنك لو قلت: نسأل الله الجنة، لم يكن ذلك إلا جنة الخلد. وقال الألوسي: والمقصود بالجنة هنا دار الثواب للمؤمنين يوم القيامة؛ لأنها المتبادر عند الإطلاق؛ ولسبق ذكرها في السورة، وفي ظواهر الآثار ما يدلّ عليه، ومنها: ما في الصحيح من محاجة آدم وموسى . عليهما السلام<sup>٥٧</sup>. وقال العثيمين: ظاهر الكتاب والسنة: أنها جنة الخلد، وليست سواها؛ لأن (أل) هنا للعهد الذهني. انتهى كلامه. فإن قيل: كيف يكون القول الصحيح: أنها جنة الخلد مع أنّ من دخل جنة الخلد لا يخرج منها، وهذه أخرج منها آدم؟ فالجواب: قال السمعاني: إنّما ذلك الوعد في حق من يدخلها للثواب، وآدم إنّما دخلها بالكرامة دون الثواب. وقال العثيمين: أنّ من دخل جنة الخلد لا يخرج منها بعد البعث لا قبله. انتهى كلامه.

<sup>٥٧</sup> - عن أبي هريرة قال: قال رسول الله: "اِخْتَجَّ آدَمُ وَمُوسَى، فَقَالَ لَهُ مُوسَى: أَنْتَ آدَمُ الَّذِي أَخْرَجْتَكَ خَطِيئَتِكَ مِنَ الْجَنَّةِ؟! فَقَالَ لَهُ آدَمُ: أَنْتَ مُوسَى الَّذِي اصْطَفَاكَ اللَّهُ بِرِسَالَاتِهِ وَبِكَلَامِهِ، ثُمَّ تَلَوْنِي عَلَى أَمْرِ قُدْرٍ عَلَيَّ قَبْلَ أَنْ أُخْلَقَ؟! فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَحَجَّ آدَمُ مُوسَى، مَرَّتَيْنِ" أخرجه البخاري.

(وَكُلَّا مِنْهَا رَغَدَا حَيْثُ شَتَّمَا): (كلا): أمر بمعنى الإباحة والإكرام. وفيه دليل على أنّ الخطاب لهما بعد وجود حواء؛ لأن الأمر بالأكل للمعدوم فيه بعد، إلا على تقدير وجوده. ووجه الخطاب إليهما؛ تعميماً للتشريف والترفيه، ومبالغة في إزالة العِلل والأعذار، وإيداناً بتساويهما في مباشرة المأمور به، فإن حواء أسوء لآدم في الأكل بخلاف السكنى، فإنها تابعة له فيه. وقوله تعالى هنا: (وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا) وفي الأعراف: (فَكُلَا) بالفاء؛ لأن السكنى في سورة البقرة: للإقامة، وفي سورة الأعراف لا تتخذ المسكن، فلما نسب الله القول إليه تعالى: (وَقُلْنَا يَا آدَمُ) ناسب زيادة الإكرام بالواو الدالة على الجمع بين السكنى والأكل؛ ولذلك قال فيه: (رغدا)، وقال: (حيث شتتما)؛ لأنه أعم، وفي الأعراف: (و يا آدم)، فأتى بالفاء الدالة على ترتيب الأكل على السكنى المأمور باتخاذها؛ لأن الأكل بعد الاتخاذ، و(من حيث) لا يعطي عموم معنى (حيث شتتما). (منها): أي من هذه الجنة. (رغداً): وصف للمصدر، أي أكلا رغدا، والرغد: هو الواسع من العيش، الهنيء الذي لا يُعَيِّ صاحبه، وليس فيه تنغيص، يقال: أرغد فلان: إذا أصاب واسعاً من العيش الهنيء. وهو مروي عن ابن عباس وابن مسعود. وقيل: رغدا: أي لا حساب عليهما فيه. قاله مجاهد. وقيل: رغدا: أي واسع. قاله أبو عبيدة. وقيل: أي السالم من الإنكار. (حيث شتتما): أي في أي مكان من هذه الجنة، ونقول أيضاً: وفي أي زمان؛ لأن قوله تعالى: (كُلَا) فعل مطلق لم يقيد بزمن. قال البغوي: (حيث شتتما): أي كيف شتتما، ومتى شتتما، وأين شتتما. قال القاسمي: أطلق لهما الأكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة المزيحة للعلّة، حين لم يحظر عليهما بعض الأكل ولا بعض المواضع الجامعة للمأكولات من الجنة، حتى لا يبقى لهما عذر في تناول مما منعا منه.

(وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ): (ولا تقربا): نهي المراد منه الابتلاء والاختبار. أي لا تأكلا منها، بدليل قوله تعالى: {فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} [طه: ١٢١]، فآدم عصى ربه بالأكل منها، لا بأن قربها؛ ولأن الإباحة في الأكل وقعت لا في القرب. وفي النهي عن القرب سدّ للذريعة، وقطع للوسيلة. قال الألوسي: ظاهر هذا النهي التحريم، والمنهي عنه الأكل من الشجرة، إلا أنه سبحانه نهي عن قربانها مبالغة؛ ولهذا جعل جلّ شأنه العصيان المرتب على الأكل مرتباً عليه، وعدل عن فتأثما إلى التعبير بالظلم الذي يطلق على الكبائر، ولم يكتف بأَن يقول: ظالمين، بل قال: (مِنَ الظَّالِمِينَ) بناء على ما ذكروا أنّ قولك: زيد من العالمين، أبلغ من زيد عالم؛ لجعله غريقاً في العلم أباً عن جدّ، وإن قلنا: بأن (تكونا) دالة على الدوام



ازدادت المبالغة. وقال القاسمي: إنما علّق النهي بالقربان منها، مبالغة في تحريم الأكل، ووجوب الاجتناب عنه؛ لأن القرب من الشيء مقتضى الألفة، والألفة: داعية للمحبة، ومحبة الشيء تعمي وتصمّ، فلا يرى قبيحاً، ولا يسمع نهيًا، فيقع، والسبب الداعي إلى الشرّ منهّي عنه، كما أنّ السبب الموصل إلى الخير مأمور به. وقال بعض أرباب المعاني: قوله تعالى: (وَلَا تَقْرَبُوا) فيه إشعار بالوقوع في الخطيئة والخروج من الجنة، وأنّ سكناها فيها لا يدوم؛ لأن المخلّد لا يحظر عليه شيء ولا يؤمر ولا يُنهى. قال القرطبي: والدليل على هذا: قوله تعالى (إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً)، فدلّ على خروجهما منها. (هذه الشجرة): إشارة للحاضر القريب من المخاطب. وأشار الله إلى شجرة بعينها. قال القاسمي: أي هذه الحاضرة من الشجر. و(أل) فيها للعهد الحضوريّ؛ لأن كلّ ما جاء ب(أل) بعد اسم الإشارة فهو للعهد الحضوريّ؛ إذ إنّ اسم الإشارة يعني الإشارة إلى شيء قريب. والشجر: هو ما كان له ساق من النبات، وواحدة شجرة. والنجم: اسم لما لا يقوم على ساق، قال تعالى: {وَالنَّجْمُ وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ} [الرحمن: ٦]. وفي نوع الشجرة التي نهيّا عنها ستّة أقوال: الأول: أنها السنبلة، وهو قول ابن عباس، وعبد الله ابن سلام، وكعب الأحبار، ووهب بن منبّه، وقتادة، وعطية العوفي، ومحارب بن دثار، ومقاتل. الثاني: أنها الكرم، روي هذا عن ابن مسعود، وابن عباس، وسعيد بن جببر، وجعدة بن هبيرة. الثالث: أنها التين، روي هذا عن الحسن، وعطاء بن أبي رباح، وابن جريج. الرابع: أنها شجرة يقال لها: شجرة العلم، قاله أبو صالح عن ابن عباس. الخامس: أنها شجرة الكافور، نقل هذا عن علي بن أبي طالب. السادس: أنها النخلة، روي هذا عن أبي مالك. قال الطبري: لم يضع الله لعباده المخاطبين بالقرآن دلالة على أيّ أشجار الجنة كان نهي آدم أن يقربها بنصّ عليها باسمها ولا بدلالة عليها، ولو كان الله في العلم بأيّ ذلك من أيّ رضا لم يُخلّ عباده من نصب دلالة لهم عليها يصلون بها إلى معرفة عينها؛ ليطيعوه بعلمهم بها، كما فعل ذلك في كلّ ما بالعلم به له رضا. وقال ابن عطية: وليس في شيء من هذا التعيين ما يعضّده خبر، وإنما الصواب: أن يُعتقد أنّ الله نهي آدم عن شجرة فخالف هو إليها وعصى في الأكل منها. انتهى كلامه. ولا ثمة طائل من معرفة نوعها؛ لعدم الدليل، ولا فائدة في معرفتها؛ إذ لو كان ثمة فائدة أو حكمة لمعرفة نوعها لذكره الله، كما قال في يونس: عليه السلام: {وَأَنْبِئْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِنْ يَقْطِينٍ} [الصافات: ١٤٦]. قال العلماء: يتميّز ورق اليقطين بكثرته وكبره، فكان يحمي يونس من حرارة الشمس، وهو صارف للذباب، فلا يحبّه ولا يقربه، فكان حماية ليونس، ويتميّز ثمره بأنه يؤكل بمجرد أن يظهر، فلا حاجة لانتظاره حتى ينضج، ويؤكل نيئاً ومطبوخاً، كما يتميّز اليقطين بأنه سهل المأخذ،

وسهل الهضم، ويمنع العطش، ويعدل المزاج، فيشعر آكله بالسعادة والانسجام، علاوة على ذلك أنه يدفع الحرارة وخاصّة مأوّه؛ ومناسبة شجرة اليقطين لحال يونس نصّ عليها القرآن؛ ليبين حكمة الله في ذلك. (فتكونا من الظالمين): فيها وجهان من التأويل: الأول: أن يكون (فتكونا) في نيّة العطف على قوله: (وَلَا تَقْرَبَا)، فيكون تأويله: ولا تقربا هذه الشجرة، ولا تكونا من الظالمين. الثاني: أن يكون: (فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) بمعنى جواب النهي، فيكون تأويله: لا تقربا هذه الشجرة، فإنكما إن قربتماها كنتما من الظالمين. و(من الظالمين): أي من المعتدين إلى غير ما أذن لهم وأبيح لهم فيه. وقيل: أي من الظالمين لأنفسهم بالمعصية. وقيل: أي من الظالمين لأنفسكما بإخراجكما من دار النعيم إلى دار الشقاء. وقيل: أي من الظالمين بالفضيحة بين الملائ الأعلی. وقيل: أي من الظالمين بمتابعة إبليس. وقيل: أي من الظالمين بإلزام النفس ما يشقّ عليها من التوبة والتلافي. والظلم أصله: وضع الشيء في غير موضعه. والظلم في أحكام الشرع على مراتب: أعلاها: الشُّرْكُ، ثم ظُلْمُ المعاصي، وهي مراتب أيضا. قال أبو حيان: وفي قوله: (فتكونا من الظالمين) دلالة على أنّ النهي كان على جهة الوجوب لا على جهة الندب؛ لأن تارك المندوب لا يسمّى ظلماً.

---

{فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ (٣٦)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: ثم بين الله أنهما أسرعوا الواقعة بقضية خلقهما على طبائع الشهوة لما نهي عنه، فقال: {فَأَزَلَّهُمَا...}.

• تفسير الآية:

(فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا): (الفاء) عاطفة على قوله تعالى: (وَلَا تَقْرَبَا)، وقيل: استئنافية. (أَزَلَّهُمَا) بتشديد اللام، بمعنى استزلهما، أي أوقعهما في الخطيئة والزلل، من قولك: زلّ الرجل في دينه: إذا هفا فيه وأخطأ فأتى ما ليس له إتيانه فيه، وأزله غيره: إذا سبّب له ما يزلّ من آجله في دينه أو دنياه؛ ولذلك أضاف الله إلى إبليس خروج آدم وزوجته من الجنة، فقال: (فَأَخْرَجَهُمَا)؛ لأنه هو الذي سبّب لهما الخطيئة التي

عاقبهما الله عليهما بإخراجهما من الجنة. قال ابن عباس: (فأزلهما): أي فأغواهما. وقيل: إن معنى أزلهما: من زلّ عن المكان إذا تنحّى. قال القاسمي: (فأزلهما): أي: أذهبهما عن الجنة، وأبعدهما، يقال: زلّ عن مرتبته، وزلّ عني ذاك، إذا ذهب عنك، وزلّ من الشهر كذا. انتهى كلامه. وإزال الشيطان إياهما كان بحلفه لهما كذبا وصدّقه، قال تعالى: {وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِِنَ النَّاصِحِينَ} [الأعراف: ٢١]. واختلف أهل العلم في الكيفية التي فعلها الشيطان في إزالتهما على قولين: القول الأوّل: قال ابن عباس، ووهب بن منبّه، وأكثر المفسرين: أنه خلص إليهما، واستدّلوا بقوله تعالى: {وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِِنَ النَّاصِحِينَ} [الأعراف: ٢١] والمقاسمة ظاهرها المشافهة. قال ابن عباس والسدي: إنّ إبليس احتال حتى دخل إليهما الجنة، وكان الذي أدخله الحيّة. وقال الحسن: إنّ إبليس وقف على باب الجنة، وناداهما. القول الثاني: قال محمد بن إسحاق: لم يخلص إليهما، وإنما أوقع الشهوة في أنفسهما، ووسوس لهما من غير مشاهدة؛ لقوله تعالى: {فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ} [الأعراف: ٢٠]. قال الطبري: وقد رويت أخبار من الصحابة والتابعين وغيرهم في صفة استئزال إبليس آدم وزوجته حتى أخرجهما من الجنة، وأولى ذلك بالحقّ عندنا، ما كان لكتاب الله موافقا، وقد أخبر الله عن إبليس أنه وسوس لآدم وزوجته. وقال النسفي: وقد توصّل إبليس إلى إزالتهما بعدما قيل له: {فَاخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّكَ رَجِيمٌ} [ص: ٧٧]؛ لأنه منع عن دخولها على جهة التكرمة كدخول الملائكة، لا عن دخولها على جهة الوسوسة؛ ابتلاء لآدم وحواء. قال الماوردي: واختلف العلماء في معصية آدم بأكله من الشجرة، على أي وجه وقعت منه، على أربعة أقوال: الأوّل: أنه أكل منها وهو ناسٍ للنهي؛ لقوله تعالى: {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ} [طه: ١١٥]، وزعم صاحب هذا القول، أنّ الأنبياء يلزمهم التحفّظ والتيقّظ؛ لكثرة معارفهم وغلوّ منازلهم ما لا يلزم غيرهم، فيكون تشاغله عن تذكّر النهي تضييعاً صار به عاصياً. القول الثاني: أنه أكل منها وهو سكران فصار مؤاخذاً بما فعله في السُّكْرِ، وإن كان غير قاصدٍ له، كما يؤخّذ به لو كان صاحياً. وهذا قول سعيد بن المسيّب. القول الثالث: أنه أكل منها عامداً عالماً بالنهي، وتأوّل قوله: {وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَسِيَ} [طه: ١١٥] أي فزلّ؛ ليكون العمدُ في معصيةٍ يستحقّ عليها الذمّ. الرابع: أنه أكل منها على جهة التأويل، فصار عاصياً بإغفال الدليل؛ لأنّ الأنبياء لا يجوز أن تقع منهم الكبائر؛ ولقوله تعالى في إبليس: {فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ} [الأعراف: ٢٢]، وهو ما صرفهما إليه من التأويل. (الشيطان): قال ابن عطية: ولا خلاف بين العلماء أنّ إبليس اللعين هو متولّي إغواء آدم. عليه السلام .. قال البقاعي: قال الحرالي: ذكر الله الإزال منه باسمه الشيطان لا باسمه إبليس؛ لِمَا في معنى الشيطنة

من البعد والسرعة التي تقبل التلافي؛ ولَمَّا في معنى الإبلّاس من قطع الرجاء، فكان في ذلك بشرى استدراك آدم بالتوبة. (عنها): في الضمير ستّة أقوال: الأول: أنه يعود إلى الجنّة؛ لأنها أوّل مذكور، وعلى هذا فالفعل مضمّن معنى أبعدهما: أي: أبعدهما عن الجنة. قال العثيمين: (عنها): أي عن الجنّة؛ ولهذا قال تعالى: (فأخرجهما ممّا كانا فيه). الثاني: أنه يعود إلى الطاعة، أي أخرجهما من الطاعة إلى المعصية، بدليل قوله: {وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ} [طه: ١٢١]. الثالث: أنه يعود إلى الشجرة؛ لأنها أقرب مذكور؛ ولتبيين سبب الزلّة وسبب الخروج من الجنة؛ إذ لو لم يجعل الضمير عائداً إلى الشجرة لخلت القصّة عن ذكر سبب الخروج، فعلى هذا يكون تقدير الكلام: {فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا} أي: بسببها، كما قال تعالى: {يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ} [الذاريات: ٩] أي: يصرف بسببه من هو مأفوك؛ ولهذا قال تعالى: {فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ}. قال الشوكاني: و(عَنْهَا) متعلّق بقوله: (أزلهما) على تضمينه معنى أصدر، أي أصدر الشيطان زلّتهما عنها، أي بسببها، يعني الشجرة. وقال ابن عاشور: و(عن) في أصل معناها: أي أزلهما إزلاً ناشئاً عن الشجرة، أي عن الأكل منها، وتقدير المضاف دلّ عليه قوله: {ولا تقربا هذه الشجرة}، وليست (عن) للسببية. الرابع: أنه يعود على الحالة التي كانوا عليها من التفكّه والرفاهيّة والتبوّء من الجنّة، حيث شاء، ومتى شاء، وكيف شاء، بدليل قوله: (فأخرجهما ممّا كانا فيه). الخامس: أنه يعود على السماء. السادس: أنه يعود على الرتبة والمنزلة. واعلم أنّ الاستعمال القرآنيّ للفظين: (خطأ، وزلل) يفيد أنهما متقاربان دلاليّاً؛ حيث يشتركان في معنى: الوقوع في الإثم عن غير عمد. إلّا أنهما يختلفان في ملمح دلاليّ واحدٍ، فال(الزّلل) دائماً يكون بفعلٍ فاعليّ خارجيّ، ولعلّ الأصل اللغويّ للمادة وهو (الانزلاق) يشير إلى معنى الاستدراج والغواية في الزلل. أمّا (الخطأ) فيكون من قبيل النفس لا بمؤثّر خارجيّ.

(فأخرجهما ممّا كانا فيه): (الفاء) عاطفة. وهذه الجملة تأكيد لمضمون الجملة الأولى (أزلهما)، إن كان معناه زال عن المكان، وإن لم يكن معناه كذلك، فهو تأسيس؛ لأن الإخراج فيه زيادة على مجرّد الصرف والإبعاد ونحوهما؛ لأن الصرف عن الشجرة والإبعاد عنها قد يكون مع البقاء في الجنّة، بخلاف الإخراج لهما عمّا كانا فيه من النعيم والكرامة، أو من الجنة. (أخرجهما ممّا كانا فيه): أي من النعيم؛ لأنهما لم يصبحا أهلاً للبقاء فيه، وقد كانا في أحسن ما يكون من الأماكن، يدلّ عليه التعبير بلفظ مبهم، وهو هنا الاسم الموصول (ما)، فإنه أبلغ في الدلالة على فخامة الخيرات التي كانا يتقلّبان فيها ممّا لو قيل: فأخرجهما من النعيم أو من الجنّة؛ لأن من أساليب البلاغة في الدلالة على عظم الشيء أن يعبر عنه

بلفظ مبهم كما هنا؛ لكي تذهب نفس السامع في تصوّر عظمته وكماله إلى أقصى ما يمكنها أن تذهب إليه. قال ابن عاشور: المراد من الموصول وصلته التعظيم. ونسب الإخراج إلى الشيطان؛ لأنه هو الذي تسبّب فيه. قال القرطبي: لم يقصد إبليس إخراج آدم من الجنة، وإنما قصد إسقاطه من مرتبته وإبعاده كما أبعد هو؛ فلم يبلغ مقصده ولا أدرك مراده، بل ازداد سُخْنة عَيْنٍ وَغَيْظَ نَفْسٍ وَحَيَّةَ ظَنٍّ، قال الله في آدم: {ثُمَّ أَجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ} [طه: ١٢٢]، فصار عليه السلام خليفة الله في أرضه بعد أن كان جاراً له في داره.

(وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو): (الواو) عاطفة. قال ابن عاشور: وعطف (وقلنا اهبطوا) بالواو دون الفاء؛ لأنه ليس بمتفرّع عن الإخراج بل هو متقدّم عليه، ولكن ذكر الإخراج قبل هذا؛ لمناسبة سياق ما فعله الشيطان وغروره بآدم؛ فلذلك قدّم قوله: (فأخرجهما) إثر قوله: (فأزلهما الشيطان). انتهى كلامه. (قلنا): أي قال الله لهما، وأتى بضمير الجمع للتعظيم. (اهبطوا): الهبوط: هو النزول من أعلا إلى أسفل، ويأتي بمعنى التحوّل من مكان إلى آخر، قال تعالى: {اهْبِطُوا مِصْرًا} [البقرة: ٦١]. قال أبو حيّان: لما كان أمراً بالهبوط من الجنة إلى الأرض، وكان في ذلك انخراط رتبة المأمور، لم يؤنسه بالنداء، ولا أقبل عليه بتنوييه بذكر اسمه، بخلاف قوله تعالى: (وقلنا يا آدم اسكن). والضمير في (اهبطوا) للجمع؛ ولهذا قال تعالى: (بعضكم لبعض عدو). والفرق بين استعمال الجمع هنا والمثنى في سورة (طه) {وَقَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ} (١٢٣): أنّ الخطاب هنا لآدم وحواء وإبليس، وأمّا في سورة (طه) فالخطاب لآدم وإبليس: (لا تظمأ، فوسوس إليه، فتشقى، فعصى آدم ربه). واختلف العلماء في المعنى بقوله: (اهْبِطُوا) على ستّة أقوال. الأوّل: المعنى به آدم وحواء والحیة. قاله أبو صالح عن ابن عباس. الثاني: المعنى به آدم وحواء وإبليس والحیة. حكاه السديّ عن ابن عباس. الثالث: المعنى به آدم وإبليس. قاله مجاهد. الرابع: المعنى به آدم وحواء وإبليس. قاله مقاتل. الخامس: المعنى به آدم وحواء وذريّتهما. قاله الفراء. السادس: المعنى به آدم وحواء فحسب، ويكون لفظ الجمع واقعاً على التشنية، كقوله: {وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ} [الأنبياء: ٧٨]. ذكره ابن الأنباري، وهو العلة في قول مجاهد أيضاً. واختلف العلماء أيضاً هل أهبطوا جملة أو متفرّقين؟ على قولين: الأوّل: أنهم أهبطوا جملة، لكنهم نزلوا في بلاد متفرّقة، قاله كعب الأحبار، ووهب بن منبّه. قال ابن جرير: هبوطهم كان في وقت واحد، بدليل: جمع الله إليّهم في الخبر. الثاني: أنهم أهبطوا متفرّقين، فهبط إبليس قبل آدم. وقد روي عن جماعة من الصحابة أنّ آدم أهبط إلى أرض الهند، منهم علي بن أبي طالب، وابن عباس، وجابر بن عبد الله. وروي عن ابن عباس

أنه قال: أهبط آدم إلى أرض بين مكة، والطائف. وروي عنه أيضا: أن آدم أهبط بالهند، وحواء بجدة، فجاء في طلبها حتى أتى جمعا، فازدلفت إليه حواء، فلذلك سميت المزدلفة. وروي عنه: أن الحية أهبطت بأصفهان، وأهبط إبليس بميسان. وروي عن ابن عمر أنه قال: أهبط آدم بالصفاء، وحواء بالمروة. وروي عن مقاتل أنه قال: أهبط آدم بالهند، وحواء بجدة، وإبليس بالأبلة. وقيل: كان هذا الهبوط الأول من الجنة إلى سماء الدنيا. قال القرطبي: لم يكن إخراج الله تعالى آدم من الجنة وإهباطه منها عقوبة له؛ لأنه أهبطه بعد أن تاب عليه وقبل توبته، وإنما أهبطه إماما تأديبا، وإماما تغليظا للمحنة. والصحيح في إهباطه وسكنه في الأرض: ما قد ظهر من الحكمة الأزلية في ذلك، وهي نشر نسله فيها ليكلفهم ويمتحنهم، ويرتب على ذلك ثوابهم وعقابهم الأخرى إذ الجنة والنار ليستا بدار تكليف، فكانت تلك الأكلة سبب إهباطه من الجنة.

(بعضكم لبعض عدو): في العداوة المذكورة هاهنا ثلاثة أقوال: الأول: أن ذرية بعضهم أعداء لبعض. قاله مجاهد. الثاني: أن إبليس عدو لآدم وحواء، وهما له عدو. قاله مقاتل. الثالث: أن إبليس عدو للمؤمنين، وهم أعداؤه، قاله الزجاج. (عدو): العدو: خلاف الصديق، وهو من عدا إذا ظلم. وسمي العدو عدوًا؛ لمجاوزة الحد في مكروه صاحبه. وفي الآية تحذير من الشيطان. قال ابن جرير: عداوة إبليس آدم وذريته هي حسده إياه واستكباره، وأما عداوة آدم وذريته إبليس، فعداوة المؤمنين إياه لكفره بالله وعصيانه لربه في تكبره عليه ومخالفته أمره، وأما عداوة ما بين آدم وذريته، والحية، فهي ما دل عليها قول رسولنا ﷺ: "ما سألناهم منذ حاربناهم، فمن ترك شيئا منهم خيفة فليس منا"<sup>٥٨</sup>. قال القرطبي: فإن قيل: كيف قال (عدو) ولم يقل أعداء؟ ففيه جوابان. أحدهما: أن (بعضًا، وكُلًّا) يُخبر عنهما بالواحد على اللفظ وعلى المعنى، وذلك في القرآن؛ قال الله: {وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا} [مريم: ٩٥] على اللفظ، وقال تعالى: {وَكُلُّ أُنثَى ذَاخِرٍ} [النمل: ٨٧] على المعنى. والجواب الآخر: أن (عدوًا) يفرد في موضع الجمع، قال تعالى: {وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا} [الكهف: ٥٠] بمعنى أعداء، وقال تعالى: {يَحْسَبُونَ كُلَّ صِحْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمْ الْعَدُوُّ} [المنافقون: ٤]. وقال ابن فارس: العدو اسم جامع للواحد، والاثنتين، والثلاثة، والتأنيث، وقد يُجمع. وقال الشوكاني: إنما أخبر عن قوله: (بعضكم) بقوله: (عدوًا) مع كونه مفردًا؛ لأن لفظ (بعض)، وإن كان معناه محتملاً للتعدد، فهو مفرد، فروعِي جانب اللفظ، وأخبر عنه بالمفرد.

<sup>٥٨</sup> - أخرجه أبو داود وسكت عنه، وصححه الألباني.

(ولكم في الأرض مستقرّ ومتاع إلى حين): (ولكم): ضميره راجع إلى ما رجع إليه ضمير (اهبطوا) على التقادير كلّها. (في الأرض): أي أرض الدنيا. (مستقر): المراد بالمستقرّ: موضع الاستقرار، ومنه قوله تعالى: {أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا} [الفرقان: ٢٤]، وقد يكون المستقر بمعنى: الاستقرار، ومنه قوله تعالى: {إِلَىٰ رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ} [القيامة: ١٢] فالآية محتملة للمعنيين. وفي المراد به هنا قولان: القول الأوّل: وجه الأرض، وهو قول الجمهور. عن أبي العالية في قوله: {وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ} قال: هو قوله: {الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا} [البقرة: ٢٢]. وعن الربيع في قوله: {وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ} قال: هو قوله: {جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا} [غافر: ٦٤]. وعن ابن زيد: {وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ} قال: مقامهم فيها. القول الثاني: المراد بالمستقرّ هنا القبور. حكاه السدي عن ابن عباس. والقول الأوّل هو الصحيح؛ لقوله بعدها: (ومتاع إلى حين) والمتاع لا يكون في القبور؛ ولأنه تعالى خاطبهم بذلك عند الإهباط، وذلك يقتضي حال الحياة. (ومتاع): المتاع في كلام العرب: هو كلّ ما استمتع به من شيء. (إلى حين): ويتعلّق إلى بمحذوف، أي ومتاع كائن إلى حين، أي إلى أجل. واختلف العلماء في المراد به على أربعة أقوال: الأوّل: قال السديّ: حدّثني من سمع ابن عباس: (وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ) قال: الحياة. الثاني: عن ابن عباس: أي إلى أجل قد علمه الله. الثالث: عن السديّ: أي بلاغ إلى الموت. الرابع: عن مجاهد: أي إلى يوم القيامة إلى انقطاع الدنيا. الخامس: عن الربيع: أي إلى أجل. وأصل معنى الحين في اللغة: الوقت البعيد، ومنه قوله تعالى: {هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ} [الإنسان: ١]، ويطلق الحين على الساعة، ومنه قوله تعالى: {أَوْ تَقُولَ حِينٌ تَرَى الْعَذَابَ} [الزمر: ٥٨]، ويطلق الحين على القطعة من الدهر، ومنه قوله تعالى: {فَدَرَّهُمْ فِي عَمْرِهِمْ حَتَّىٰ حِينٍ} [المؤمنون: ٥٤]، أي حتى تفنى آجالهم، ويطلق الحين على السنّة، أو نصفها، ومنه قوله تعالى: {تُؤْتَىٰ أُكُلُهَا كُلَّ حِينٍ} [إبراهيم: ٢٥]، ويطلق الحين على الصباح والمساء، ومنه قوله تعالى: {حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ} [الروم: ١٧]. قال الأزهريّ: الحين اسم كالوقت يصلح لجميع الأزمان طالت أو قصرت. انتهى كلامه. وفي قوله تعالى: (ومتاع إلى حين) إشعار بانقطاع هذا المتاع. قال ابن عطية: وفي قوله تعالى: {إِلَىٰ حِينٍ} فائدة لأدم. عليه السلام؛ ليعلم أنه غير باق في الدنيا، ومنقول إلى الجنة التي وعد بالرجوع إليها، وهي لغير آدم دالّة على المعاد. قال البقاعيّ: قال الحراليّ: وفي إيهام الحين إشعار باختلاف الآجال في ذرة الفريقين، فمنهم الذي يناله الأجل صغيراً، ومنهم الذي يناله كبيراً.

{فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٣٧)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال غير واحد: لما ذكر الله خطيئة آدم ذكر بعدها توبته، فقال سبحانه: (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه).

• تفسير الآية:

(فتلقى آدم من ربه كلمات): (الفاء) استئنافية، وجيء بها؛ إيداناً بمبادرة آدم بطلب العفو. (فتلقى): قيل: معناه: قَبِلَ وأخذ ورضي من الله كلمات حينما ألقى الله إليه هذه الكلمات، وعمل بها. قال ابن جرير: والمعنى: فَلَقَى الله آدم كلمات توبة، فتلقاها آدم من ربه وأخذها عنه تائباً، فتاب الله عليه بقبوله إياها وقبوله إياها من ربه. وقال ابن عاشور: وهي إمّا كلمات لقنها آدم من قِبَل الله؛ ليقولها طالباً المغفرة، وإمّا كلمات إعلام من الله إياه بأنه عفا عنه بعد أن أهبطه من الجنة؛ اكتفاء بذلك في العقوبة. وقيل: معنى (فتلقى): أي فَهِمَ وَفَطِنَ. وقيل: معناه: تَلَقَّنَ. وحكى مكّي: أنه ألهمها فانتفع بها. وقال الثعلبي: حَقَّظَ حين لَقْنِ، وأفهم حين ألهم. وقال السمعاني: التلقي: هو قبول عن فطنة وفهم دليل، فتلقى: أي فتعلّم: {قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [الأعراف: ٢٣]. وقال القاسمي: أي استقبلها بالأخذ والقبول، والعمل بها حين عِلْمِهَا. وقال ابن عاشور: التلقي: استقبال إكرام ومسرة، قال تعالى: {وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ} [الأنبياء: ١٠٣]، ووجه دلالة على ذلك: أنه صيغة تفعل من لقيه، وهي دالة على التكلف لحصوله وإنما يتكلف لقاء الأمر المحبوب، بخلاف لاقى فلا يدلّ على كون الملاقى محبوباً، بل تقول لاقى العدو، فالتعبير بتلقى هنا مؤذن بأن الكلمات التي أخذها آدم كلمات نافعة له، فعلم أنها ليست كلمات زجر وتوبيخ، بل كلمات عفو ومغفرة ورضى، ومما يدلّ على ذلك: عَطَفُ (فتاب عليه) بالفاء، إذ لو كانت كلمات توبيخ لما صحّ التسبب. وتلقي آدم للكلمات إمّا بطريق الوحي أو الإلهام. انتهى كلامه. وقال الألوسي: في التعبير بالتلقي إيماء إلى أنّ آدم - عليه السلام - كان في ذلك الوقت في مقام البعد. (من ربه): فيه إضافة الربوبية إلى آدم، وهي الربوبية الخاصة. (كلمات): هذه الكلمات هي قوله تعالى: {قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [الأعراف: ٢٣]. روي هذا عن مجاهد، وسعيد بن جبير، وأبي



العالية، والربيع بن أنس، والحسن، وقتادة، ومُجَدِّد بن كعب القرظي، وخالد بن معدان، وعطاء الخراساني، وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم، واختاره ابن جرير. وما ذكر غير ذلك ليس عليه دليل صحيح.

(فتاب عليه): الفاعل هو الله، (فتاب عليه): أي فقال آدم الكلمات، فتاب الله عليه، أي وقَّفه للتوبة، وقبلها منه، ورفع المؤاخذة عنه. والتوبة من العبد إلى ربه: هي إنابته إلى طاعته، وأوبته إلى ما يرضيه بتركه ما يسخطه. وتوبة الله على عبده: هو أن يرزقه ذلك، ويؤوب من غضبه عليه إلى الرضا عنه، ومن العقوبة إلى العفو والصفح عنه. واقتصر القرآن على ذكر التوبة على آدم دون حواء مع اشتراكهما في الذنب بالإجماع؛ لأن الكلام من أول القصة معه، فاستمرَّ على ذلك، واستغنى بالتوبة عليه عن ذكر التوبة عليها؛ لكونها تابعة له، كما استغنى بنسبة الذنب إليه عن نسبته إليها في قوله تعالى: {وَعَصَى ءَادَمُ رَبَّهُ فَغَوَى} [طه: ١٢١]. وقيل: لأن المرأة حُرمة ومستورة، فأراد الله السَّتر لها؛ ولذلك لم يذكرها في قوله تعالى: {وَعَصَى ءَادَمُ رَبَّهُ فَغَوَى}. وقال آخرون: إذا كان معنى فعل الاثنين واحداً جاز أن يذكر أحدهما ويكون المعنى لهما، كقوله تعالى: {وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ} [التوبة: ٦٢]، ولم يقل: يرضوهما، وكقوله تعالى: {فَلَا يُخْرِجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى} [طه: ١١٧]، ولم يقل: فتشقيا.

(إنه هو التواب الرحيم): (إنه): تأكيد. (هو): ضمير فصل يفيد هنا الحصر والتوكيد. (التواب): صيغة مبالغة من تاب، وذلك لكثرة التائبين، وكثرة توبة الله عليهم، ولذلك سَمَّى الله نفسه التواب. (الرحيم): أي ذو الرحمة الواسعة الواصلة إلى من شاء من عباده. وهذه الجملة تعليل لقوله تعالى: (فتاب عليه)؛ لأن التوبة مقتضى هذين الاسمين العظيمين: (التواب، والرحيم)، ومن رحمة الله بالمذنب توفيقه للتوبة، وقبول التوبة منه. قال الألوسي: وقدّم التواب؛ لظهور مناسبته لما قبله. وقيل: في ذكر الرحيم بعده إشارة إلى أنّ قبول التوبة ليس على سبيل الوجوب، بل على سبيل الترحّم والتفضّل. وقال القاسمي: في الجمع بين هذين الاسمين العظيمين: (التواب، والرحيم) وعدّ للتائب بالإحسان مع العفو.

{قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبَعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ  
(٣٨):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أعلموا في الآية السابقة بالعداوة اللازمة كأنه قيل: فما وجه الخلاص منها؟ فقيل: اتباع شرعنا.

• تفسير الآية:

(قلنا اهبطوا منها جميعاً): استئناف مبني على سؤال ينسحب عليه الكلام، كأنه قيل: فماذا وقع بعد قبول توبته؟ فقيل: قلنا: (اهبطوا منها جميعاً). ولم يأت بحرف العطف؛ لأن بين قوله: (قلنا اهبطوا منها جميعاً)، وقوله: (وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو) شبه كمال الاتصال؛ لتنزل الأولى من الثانية منزلة التوكيد اللفظي. (قلنا): القائل هو الله، وأتى بضمير الجمع؛ للتعظيم. وقيل: الخطاب هنا لآدم وحواء، والواو ضمير جمع، وعبر به عن اثنين؛ لأن آدم وحواء هما أبوا بني آدم، فوجه الخطاب إليهما بصيغة الجمع باعتبارهما مع ذريتهما، هذا هو الظاهر، وأما حمله على أنّ أقلّ الجمع اثنين، وأنّ ضمير الجمع هنا بمعنى ضمير التثنية فبعيد؛ لأن كون أقلّ الجمع اثنين شاذّ في اللغة العربية؛ وأما قوله تعالى: {إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا} [التحریم: ٤] فإنّ الأفصح في المتعدّد إذا أضيف إلى متعدّد أن يكون بلفظ الجمع وإن كان المراد به اثنين. وقيل: الخطاب لآدم وحواء وذريتهما، أعلمهم الله أنه يبتليهم بالطاعة ويجازيهم بالجنة عليها، وبالنار على تركها، وإنّ هذا الابتلاء وقع عند الهبوط إلى الأرض. (اهبطوا): كرّر الأمر بالهبوط؛ للتأكيد المحض، لأن سبب الهبوط كان أوّل مخالفة، فكّرّر تنبيهاً على ذلك. وقيل: كرّره على جهة التعليل. وقيل: كرّر؛ إيداناً بتحتّم مقتضاه وتحقّقه لا محالة، ودفعاً لما عسى يقع في أمّنته عليه السلام من استتباع قبول التوبة للعفو عن ذلك، وإظهاراً لنوع رافّة به عليه السلام لما بين الأمرين من الفرق النير، كيف لا والأوّل مشوّب بضرب سخطٍ مذيّل ببيان أنّ مهبطهم دارٌ بليّةٍ وتعاذٍ لا يخلدون فيها، والثاني مقرون بوعد إتياء الهدى المؤدّي إلى النجاة. وقيل: كرّره؛ توطئة؛ ليبيّن عليه كلاماً جديداً. وقيل: كرّر الأمر بالهبوط؛ لما علّق بكلّ أمر منهما حكماً غير حكم الآخر، فعلق بالأوّل العداوة، وبالثاني إتيان الهدى. وقيل: كرّر الأمر بالهبوط؛ لأنّ الهبوط الثاني غير الأوّل، فالأوّل من الجنة إلى

السماء، والثاني من السماء إلى الأرض. وقال الرازي: وعندي فيه وجه أقوى، وهو أنّ آدم وحواء لما أتيا بالزّلة أمرا بالهبوط فتابا بعد الأمر بالهبوط، ووقع في قلبهما أنّ الأمر بالهبوط لما كان بسبب الزّلة، فبعد التوبة وجب أن لا يبقى الأمر بالهبوط، فأعاد الله الأمر بالهبوط مرّة ثانية؛ ليعلما أنّ الأمر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزّلة حتى يزول بزوالها، بل الأمر بالهبوط باقٍ بعد التوبة؛ لأن الأمر به كان تحقيقاً للوعد المتقدّم في قوله: {إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً}. وقال ابن عاشور: كرّرت جملة (قلنا اهبطوا)، فاحتمل تكريرها أن يكون؛ لأجل ربط النظم في الآية القرآنيّة من غير أن تكون دالة على تكرير معناها في الكلام الذي خوطب به آدم، فيكون هذا التكرير؛ لمجرّد اتصال ما تعلّق بمدلول (وقلنا اهبطوا) وذلك قوله: (بعضكم لبعض عدو). انتهى كلامه. (جميعاً): تأكيد معنوي؛ لأنه حال من حيث الإعراب.

(فإمّا يأتينكم مني هدى): لما كان الهدى الذي هو البيان، لا يستلزم الاهتداء قال تعالى: (فإمّا يأتينكم مني هدى). (فإمّا): أصلها: (فإنّ ما) أدغمت النون في (ما)، و(إن): شرطية، و(ما) زائدة معنى وهو التوكيد. (يأتينكم): فعل مضارع مؤكّد بنون التوكيد؛ ولذلك لم يكن مجزوماً، بل كان مبنياً على الفتح؛ لاتصاله بنون التوكيد لفظاً وتقديراً. قال الزجاج: هذه (إن) التي للجزاء، ضمّت إليها (ما) والأصل في اللفظ (إنّ ما) مفصولة، ولكنّها مدغمة، وكتبت على الإدغام، فاذا ضمّت (ما) إلى (إنّ) لزم الفعل النون الثقيلة أو الخفيفة، وإنما تلزمه النون؛ لأن (ما) تدخل مؤكّدة، ودخلت النون مؤكّدة أيضاً. وقال ابن عطية: (إنّ) في قوله: (فإمّا) هي للشرط دخلت ما عليها مؤكّدة؛ ليصح دخول النون المشدّدة، فهي بمثابة لام القسم التي تجيء لتجيء النون. وقال أبو حيّان: أتى بأداة الشرط وهي تدخل على ما يتردّد في وقوعه، والذي أنبهم زمان وقوعه، وإتيان الهدى واقع لا محالة؛ لأنه أنبهم وقت الإتيان، أو لأنه آذن ذلك بأن توحيد الله ليس شرطاً فيه إتيان رسل منه، ولا إنزال كتب بذلك، بل لو لم يبعث رسلاً ولا أنزل كتباً لكان الإيمان به واجباً، وذلك لما ركّب فيهم من العقل ونصب لهم من الأدلّة ومكّن لهم من الاستدلال. (مني): متعلّق بآتينكم. وهذا شبيه بالالتفات؛ لأنه انتقل من الضمير الموضوع للجمع إلى الضمير الخاصّ بالمتكلّم المفرد. وأتي بالضمير الخاصّ هنا؛ للرمز إلى أنّ اللائق بمن هدى التوحيد الصرف وعدم الالتفات إلى الكثرة. أو لأن الهدى لا يكون إلا من الله وحده، فناسب الضمير الخاصّ كونه لا هادي إلا هو تعالى، فأعطى الخاصّ الذي لا يشاركه فيه غيره الضمير الخاصّ الذي لا يحتمل غيره تعالى. وفي قوله: (مني) إشارة إلى أنّ الخير كلّ منه سبحانه. (هدى): قال أبو حيّان: نكر الهدى؛ لأن

المقصود هو المطلق ولم يسبق فيه عهد فيعرف. وفي المراد بالهدى هنا ستة أقوال: الأول: أي الرسول. قاله ابن عباس ومقاتل. الثاني: أي الكتاب. الثالث: أي رشد وبيان شريعة. الرابع: بيان ودعوة. الخامس: أي التوفيق للهداية، وهذا يعارضه قوله بعده: (فمن تبع هداي). السادس: أي الأنبياء والرسل والبيان. قاله أبو العالية. قال الطبري: وقول أبي العالية في ذلك وإن كان وجهاً من التأويل تحتمله الآية، فأقرب إلى الصواب منه عندي وأشبه بظاهر التلاوة: أن يكون تأويلها: فإِذَا يَأْتِيَنكُمْ مِنِّي يَا مَعْشَرَ مَنْ أَهْبَطْتَهُ إِلَى الْأَرْضِ مِنْ سَمَائِي: بيان من أمري وطاعتي ورشاد إلى سبيلي وديني، وذلك بالوحي الذي يوحيه الله إلى أنبيائه ورسله.

(فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون): جاء هنا بالفعل المجرد (تَبَعَ)، وهو يدلُّ على مجرد الوصف بالاتباع. أمّا في آية طه فاقترض السياق أن يُستعمل الفعل المزيد (اتَّبَعَ) بوزن (افْتَعَلَ) وهو يفيد التجدد والتكلف، أي وجود مشقة في الفعل، وذلك لأن الآية في سورة (طه) جاءت عقب ذكر عداوة إبليس لآدم، فناسب ذلك تجديد الاتباع للهدى والاجتهاد في بلوغه، وعُبر عن ذلك بالفعل المزيد (اتَّبَعَ) الدالّ على التجديد والقوة والقصد، فقال: {فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ (١٢٣)}. (هداي): فيه تنزيل الهدى منزلة الإمام المتبع المقتدى به. قال أبو العالية: أي اتَّبَعَ بياني. واتباعه: تصديق أخباره، وامتنال أحكامه. ونسب الله الهدى لنفسه سبحانه ولم يُطلقه؛ ليخصّ عباده من رقب الذلة لغيره. وأضافه إليه؛ لأنه هو الذي شرعه لعباده؛ ولأنه موصل إليه. قال الألوسي: وضع المظهر موضع المضمّر في (هداي)؛ إشارة للعليّة؛ لأن الهدى بالنظر إلى ذاته واجب الاتباع، وبالنظر إلى أنه أضيف إليه تعالى إضافة تشريف أخرى وأحقّ أن يتبع. وقيل: لم يأت به ضميراً؛ لأنه أعمّ من الأول؛ لشموله؛ لِمَا يحصل بالاستدلال والعقل. ولم يقل: الهدى؛ لئلا تتبادر العينية أيضاً؛ لأن النكرة في الغالب إذا أعيدت معرفة كانت عين الأول مع ما في الإضافة إلى نفسه تعالى من التعظيم ما لا يكون لو أتى به معرفاً باللام. انتهى كلامه. (فلا خوف عليهم): هذا هو الأمن من المرهوب. وأتى بلفظ الجمع؛ مراعاة للمعنى لا للفظ. والخوف لا يكون إلا على شيء في المستقبل؛ ولهذا يقال لمن يتوقّع أمراً مرعباً، أو مروعاً: (إنه خائف). قال السمرقندي: الخوف ثلاثة: الأول: خوف الأبد، وهذا يكون أمناً للمسلمين. الثاني: خوف العذاب على الانقطاع، وهذا يكون أمناً للتائبين. الثالث: خوف الحشر والحساب، وهذا يكون أمناً للمحسنين. (ولا هم): (هم): ضمير فصل، وفيه إشارة إلى اختصاصهم بانتفاء الحزن، وأنّ غيرهم يحزن، ولو لم يشر إلى هذا المعنى لكان ولا يحزنون، كافياً. (يحزنون): الحزن لا يكون إلا على شيء في الماضي؛ ولهذا يقال لمن

أصيب بمصيبة: (إنه محزون). والمكروه إن كان قد مضى أحدث حزنا، وإن كان منتظرا أحدث خوفا، فنفاها الله عمّن آمن به وعمل صالحا، وإذا انتفيا حصل ضدّهما، وهو الأمن والسرور. وللمفسرين في هذه الجملة عشرة أقوال: الأول: لا خوف عليهم فيما يستقبلون من العذاب ولا يحزنون عند الموت. الثاني: لا يتوقعون مكروهاً في المستقبل، ولا هم يحزنون لفوات المرغوب في الماضي والحال. الثالث: لا خوف عليهم فيما يستقبلهم، ولا هم يحزنون فيما خلفه. الرابع: لا خوف عليهم فيما بين أيديهم من الآخرة، ولا هم يحزنون على ما فاتهم من الدنيا. الخامس: لا خوف عليهم من عقاب، ولا هم يحزنون على فوات ثواب. السادس: لا خوف عليهم فيما بين أيديهم من الدنيا، ولا هم يحزنون على ما فاتهم منها. السابع: لا خوف عليهم يوم القيامة، ولا هم يحزنون فيها. الثامن: أي لا خوف عليهم في الجنة ولا حزن. التاسع: ما قاله ابن زيد: لا خوف عليهم أمامهم، فليس شيء أعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت، فأمنهم الله منه، ثم سلّاهم عن الدنيا، ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا. العاشر: لا خوف حين أطبقت النار، ولا حزن حين ذبح الموت في صورة كبش على الصراط، فقبل لأهل الجنة والنار: خلود لا موت. وقيل: ليس في الآية دليل على نفي أهوال يوم القيامة وخوفها على المطيعين؛ لِمَا وصفه الله ورسوله من شدائد القيامة، إلا أنه يخفّفه عن المطيعين، وإذا صاروا إلى رحمته فكأنهم لم يخافوا. ولكن هذا يردّه قوله تعالى في المطيعين: {لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَقُ الْأَكْبَرُ} [الأنبياء: ١٠٣]. قال الرازي: والآية تدلّ على أنّ المكلف الذي أطاع الله لا يلحقه خوف في القبر، ولا عند البعث، ولا عند حضور الموقف، ولا عند تطاير الكتب، ولا عند نصب الموازين، ولا عند الصراط، كما قال الله: {لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَقُ الْأَكْبَرُ}. والخوف: هو اضطراب النفس من توقع شيء ضارّ. والحزن: هو توجّع القلب على شيء مضى. والخوف ضدّه الأمن. والحزن ضدّه السرور. قال الرازي: وقدّم عدم الخوف على عدم الحزن؛ لأن زوال ما لا ينبغي مقدّم على طلب ما ينبغي. وقال البقاعي: لما كان الخوف أشدّ؛ لأنه يزداد بمرّ الزمان، والحزن يخفّ، قدّمه. وقال الألوسي: قدّم الله انتفاء الخوف؛ لأن انتفاء الخوف فيما هو آت أكثر من انتفاء الحزن على ما فات؛ ولهذا صدر بالنكرة التي هي أدخل في النفي، وقدّم الضمير إشارة إلى اختصاصهم بانتفاء الحزن وأنّ غيرهم يحزن. وقال أيضا: وذكر بعض الناس: أنّ العدول عن لا خوف لهم أو عندهم إلى لا خوف عليهم؛ للإشارة إلى أنهم قد بلغت حالهم إلى حيث لا ينبغي أن يخاف أحد عليهم. قال الحرالي: جاء في الحزن بلفظ (هم)؛ لاستبطانه، وبالفعل؛ لأنه باد من باطن تفكّرهم في فائتهم، وجاء نفي الخوف منعزلاً عن فعلهم؛ لأنه من خوف باد عليهم من غيرهم.

واعلم أنّ: (الحَشْيَةَ، والخوف، والرُّعْبَ، والرَّهْبَةَ، والرَّوْعَ، والفَرْقَ، والفرع، والوَجَلَ) تشترك جميعها في معنى توقُّع المكروه، وانقباض النفس لذلك، وتشترك أربعة منها في ملمح الشدّة، وهي: (الرُّعْبَ، والرَّهْبَةَ، والفَرْقَ، والفرع)، وتشترك ثلاثة منها في معنى الاضطراب، وهي: (الرَّهْبَةَ، والفَرْقَ، والفرع)، وتتميّز بعض هذه الألفاظ بملامح دلاليّة فارقة، ف(الحشية) تمتاز بملمح العلم بموجبات الخوف، وفيها انقياد وامثال. و(الرعب) يمتاز بملمح الهيئة الناشئة عن أمر خارق للمألوف. و(الرهبة) تمتاز بملمح الاضطراب والضعف معاً. و(الروع) يصحبه إنكار وقلق. و(الفَرْق) فيه جبن واضطراب معاً. و(الوجل) فيه سكون ظاهريّ.

واعلم أيضاً أنّ هذه الألفاظ: (الأسف، والأسى، والبث، والحزن، والحسرة، والغمّ) تفرق في أمور، ف(الأسف) في القرآن يجمع بين الحزن، والغضب، والجزع، ودوام هذه الحال وشدّتها. و(الأسى): هو حزن شديد فيه جزع وذهول وهو مستنكر. و(البث): هو أشدّ الحزن، وسمّي كذلك؛ لأن من صعوبته لا يطيق حمله فيثته، أي ينشره. و(الحزن): هو مفهوم عامّ يشمل الثقيل منه والخفيف وما يذهل الإنسان وما لا يذهله. و(الحسرة): هي أشدّ الحزن ويصحبها الندم وانكشاف الحال والضعف والإعياء مع ملمح الدوام. و(الغم): هو حزن شديد ثقيل يذهل صاحبه ويطبق عليه.

{وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٣٩):}

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: لما وعد الله متّبع الهدى بالأمن من العذاب والحزن عقّبه بذكر من أعدّ له العذاب الدائم.

وقال البقاعي: لما بشر الله المؤمنين الذين اتّبعوا الهدى، أتبعه إنذار الكافرين الذين نابذوه.

#### • تفسير الآية:

(والذين كفروا وكذبوا بآياتنا): عطف على قوله: (فَمَنْ تَبَعَ) قسيم له، كأنه قال: ومن لم يتّبعه، وإنما أوثر عليه ما ذكر؛ تعظيماً لحال الضلالة، وإظهاراً لكمال قبحها. قال أبو حيان: قوله: (والذين كفروا) قسيم لقوله: (فمن تبع هداي)، وهو أبلغ من قوله: (ومن لم يتّبع هداي) وإن كان التقسيم اللفظي يقتضيه؛ لأن نفي الشيء يكون بوجوه، منها: عدم القابليّة بخلقة أو غفلة، ومنها تعمّد ترك الشيء، فأبرز القسم

بقوله: (والذين كفروا) في صورة ثبوتية؛ ليكون مزيلاً للاحتمال الذي يقتضيه النفي. (والذين كفروا): (الذين): إيراد الموصول هنا بصيغة الجمع؛ للإشعار بكثرة الكفرة. (كفروا): أي بالأمر. (وكذبوا): أي بالخبر، فعندهم جحود، واستكبار، وهذان هما الأساسان للكفر؛ لأن الكفر يدور على شيئين: إما استكبار، وإما جحود، فكفر إبليس: كفر استكبار؛ لأنه مقرّ بالله، لكنّه استكبر، وكفر فرعون وقومه كفر جحود؛ لقوله تعالى: {وَجَحَدُوا بِهَا}، فهم في ألسنتهم مكذبون، لكنهم في نفوسهم مصدقون؛ لقوله تعالى: {وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ} [النمل: ١٤]. فقوله تعالى: (والذين كفروا): أي كفروا بالله، فاستكبروا عن طاعته، ولم ينقادوا لها. (وكذبوا): قال الثعالبي: لما كانت لفظة الكُفر يشترك فيها كفر النعم، وكفر المعاصي، ولا يجب بهذا خلود، بين سبحانه أنّ الكفر هنا هو الشرك، بقوله: (وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا). (بآياتنا): أتى سبحانه بنون العظمة؛ لتربية المهابة وإدخال الروعة. وأضاف تعالى الآيات إليه؛ لإظهار كمال قبح التكذيب بها. قال ابن عاشور: والآيات جمع آية، وهي الشيء الدالّ على أمر من شأنه أن يخفى؛ ولذلك قيل لأعلام الطريق آيات؛ لأنهم وضعوها للإرشاد إلى الطرق الخفية في الرمال، وتسمّى الحجّة آية؛ لأنها تظهر الحقّ الخفي. وفي المراد بالآيات هنا أربعة أقوال: الأوّل: آيات الكتب التي تتلى. الثاني: معجزات الأنبياء. عليهم السلام. الثالث: القرآن الكريم. الرابع: دلائل الله في مصنوعاته. قال ابن عطية: والآيات هنا يحتمل أن يريد بها: المتلوة، ويحتمل أن يريد: العلامات المنصوبة. وقال العثيمين: والمراد بها: الآيات الشرعية، وإن انضاف إلى ذلك الآيات الكونية زاد الأمر شدة. انتهى كلامه. وأضاف تعالى الآيات إليه؛ لإظهار كمال قبح التكذيب بها. والآية في اللغة: هي العلامة. وآيات الله قسمان: آيات شرعية: وهي ما جاءت به الرسل من الوحي. وآيات كونية: وهي جميع المخلوقات، وسمّيت آية؛ لأنها علامة على وجود خالقها.

(أولئك أصحاب النار): (أولئك): أي المذكورون. وأشار إليهم بإشارة البعيد؛ لاختطاط رتبهم، لا ترفيعاً ولا تلبية لهم. قال الألوسي: وأشار بـ(أُولَئِكَ) إلى الموصول باعتبار اتّصافه بما في حيز الصلة؛ للإشعار بتميّز (أُولَئِكَ) بذلك الوصف تميّزاً مصحّحاً للإشارة الحسية مع الإيذان ببعد منزلتهم فيه. (أصحاب النار): أي الملازمون لنار جهنم؛ ولهذا لا تأتي (أصحاب النار) إلا في الكفار. قال القرطبي: الصحبة: هي الاقتران بالشيء في حالة ما، في زمان ما، فإن كانت الملازمة والمخلطة فهي كمال الصحبة؛ وهكذا هي صحبة أهل النار لها.

(هم فيها خالدون): أي ماكتون أبدا، لا يموتون فيها، ولا يخرجون منها. قال تعالى: {وَالَّذِينَ كَفَرُوا هُمْ نَارُ جَهَنَّمَ لَا يُقْضَىٰ عَلَيْهِمْ فَيَمُوتُوا وَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ مِنْ عَذَابِهَا} [فاطر: ٣٦]، وقال سبحانه: {قَالِیَوْمَ لَا يُخْرَجُونَ مِنْهَا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ} [الجاثية: ٣٥]. والمراد بذلك المكث الدائم الأبدي، ودليل ذلك: ثلاث آيات في كتاب الله: آية في سورة النساء، قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (١٦٨) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (١٦٩)}، وآية في سورة الأحزاب، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا (٦٤) خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجِدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (٦٥)}، وآية في سورة الجن، قال تعالى: {وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا (٢٣)}.

{يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ (٤٠)}:

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه الله لما أقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد أولاً، ثم عقّبها بذكر الإنعامات العامة لكل البشر عقّبها بذكر الإنعامات الخاصة على أسلاف اليهود؛ كسراً لعنادهم ولجأهم بتذكير النعم السالفة، واستمالة لقلوبهم بسببها، وتنبيهاً على ما يدل على نبوة محمد ﷺ. من حيث كونها إخباراً عن الغيب.

وقال ابن جزي: لما قدّم الله دعوة الناس عموماً وذكر مبدأهم دعا بني إسرائيل خصوصاً وهم اليهود، وجرى الكلام معهم من هنا إلى حزب {سيقول السفهاء}، فتارة دعاهم بالملاطفة وذكر الإنعام عليهم وعلى آبائهم، وتارة بالتخويف، وتارة بإقامة الحجّة وتوبيخهم على سوء أعمالهم، وذكر العقوبات التي عاقبهم بها.

وقال ابن عاشور: هذا انتقال من موعظة المشركين إلى موعظة الكافرين من أهل الكتاب. وبذلك تتم موعظة الفرق المتقدّم ذكرها؛ لأن فريق المنافقين لا يعدو أن يكونوا من المشركين أو من أهل الكتاب اليهود.



• تفسير الآية:

(يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم): هذا افتتاح الكلام مع اليهود والنصارى. والخطاب هنا لجميع بني إسرائيل في عهد نبيّنا ﷺ.. وناداهم بجديهم النبيّ العابد؛ ليلفت - والله أعلم - قلوبهم إلى دينهم العتيق؛ وليستميل أفئدتهم إلى الحقّ بناءً لا يُطغي عن اتباع الحقّ. قال الألوسي: هذا خطاب لطائفة خاصّة من الكفرة المعاصرين لنبيّنا ﷺ. بعد الخطاب العامّ، وإقامة دلائل التوحيد والنبوة والمعاد والتذكير بصنوف الانعام، وجعله سبحانه بعد قصة آدم؛ لأن هؤلاء بعد ما أوتوا من البيان الواضح والدليل اللائح، وأمروا ونهوا وحُرِّضُوا على اتباع النبيّ الأمّيّ الذي يجدونه مكتوباً عندهم، ظهر منهم ضدّ ذلك، فخرجوا عن جنة الإيمان الرفيعة، وهبطوا إلى أرض الطبيعة، وتعرّضت لهم الكلمات إلا أنهم لم يتلقّوها بالقبول، ففات منهم ما فات. وقال ابن عاشور: هذا خطاب لذريّة يعقوب. عليه السلام. وفي ذريّته انحصر سائر الأئمة اليهوديّة. (يا بني): أقبل الله عليهم بالنداء؛ ليحرّكهم لسماع ما يرد من الأوامر والنواهي. و(يا بني): أي يا أولاد، والأصل في (بني) أن تكون للذكور، لكن إذا كانت لقبيلة أو لأمة شملت الذكور والإناث، كهذه الآية، وكقوله تعالى: {يَا بَنِي آدَمَ}. قال الألوسي: (بنو) مختصّ بالأولاد الذكور، وإذا أضيف عمّ في العرف الذكور والإناث، فيكون بمعنى الأولاد، وهو المراد هنا. وقال ابن عاشور: وخاطبهم بهذا الوصف دون أن يقول: يا أيها اليهود؛ لكونه هو اسم القبيلة، أمّا اليهود فهو اسم النحلة والديانة. (إسرائيل): لقب يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم الخليل. عن ابن عباس قال: "حضرت عصابة من اليهود نبيّ الله ﷺ. فقال لهم: هل تعلمون أنّ إسرائيل يعقوب؟ قالوا: اللهم نعم، فقال: اللهم اشهد"<sup>٥٩</sup>. ومعنى إسرائيل: عبد الله، قال ابن عباس: (إسرا) بالعبرانيّة: عبد، و(إيل): الله. وقيل: (إسرا) بالعبرانية: صفوة، و(إيل) الله. وقيل: إسرا من الشدّ؛ فكأن إسرائيل الذي شدّه الله وأتقن خلقه. ذكره المهدويّ. وقال السُّهيلي: سمّيّ إسرائيل؛ لأنه أسرى ذات ليلة حين هاجر إلى الله، فسَمّيّ إسرائيل، أي أسرى إلى الله ونحو هذا، فيكون بعض الاسم عبرانيّاً وبعضه موافقاً للعرب. وبنو إسرائيل هم اليهود والنصارى ورسلمهم، لكن النداء في هذه الآية لليهود والنصارى الموجودين في عهد نبيّنا. صلى الله عليه وسلم.. وأضافهم إلى لفظ إسرائيل، وهو يعقوب، ولم يقل: يا بني يعقوب؛ لما في لفظ إسرائيل من أنّ معناه عبد الله أو صفوة الله ما ليس في اسم يعقوب، فهزّهم بالإضافة إليه، فكأنه قيل: يا بني عبد الله، أو يا بني صفوة الله، فكان في ذلك تنبيه على أن يكونوا مثل أبيهم في الخير، كما تقول: يا ابن

<sup>٥٩</sup> - أخرجه أحمد (٢٥١٤)، وقال أحمد شاكر: إسناده صحيح.

الرجل الصالح أطع الله. قال القاسمي: وقد هيجهم تعالى بذكر أبيهم إسرائيل، كأنه قيل: يا بني العبد الصالح المطيع لله، كونوا مثل أبيكم، كما تقول: يا ابن الكريم، افعل كذا، ويا ابن العالم، اطلب العلم. انتهى كلامه. ووجه الله النداء لبني إسرائيل؛ لأن السورة مدنيّة، وكان من بني إسرائيل ثلاث قبائل من اليهود في المدينة وهم: بنو قينقاع، وبنو النضير، وبنو قريظة، سكنوا المدينة ترقباً لنبيّنا الذي علموا أنه سيكون مهاجرة المدينة؛ ليؤمنوا به ويتبعوه، لكن لما جاءهم ما عرفوا كفروا به. وتوجيه الخطاب بقوله: (يا بني إسرائيل) يشمل علماءهم وعامتهم؛ لأن ما خوطبوا به هو من 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 علمائهم فإننا نجد القرآن يخاطبهم بوصف: (الذين أوتوا الكتاب)، أو (الذين آتيناهم الكتاب)، وقد يستغنى عن ذلك بكون الخبر المسوق ممّا يناسب علماءهم خاصّة، مثل قوله تعالى: {وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [البقرة: ٧٥]، ونحو قوله: {وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا} [البقرة: ٤١]، ونحو قوله: {وَلَا تَلْسِنُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٤٢]، ونحو قوله: {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيُشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا} [البقرة: ٧٩]. وقد جادل القرآن أهل الكتاب بالأدلة الدينيّة العلميّة وإثبات صدق الرسالة بما تعارفوه من أحوال الرسل؛ ليكون دليل صدق الرسول في الاعتبار بحاله وأنه جاء على وفاق أحوال إخوانه المرسلين السابقين، ولم يعرّج لهم على إثبات الصدق بدلالة معجزة القرآن؛ إذ لم يكونوا من فرسان هذا الميدان. (اذكروا نعمتي): أي اذكروها بقلوبكم، واذكروها بألسنتكم، واذكروها بجوارحك، وذلك لأن الشكر يكون في الأمور الثلاثة: في القلب، واللسان، والجوارح. والمراد: أن لا يخلّوا بشكرها، وأن يطيعوا مسديها. وإنما عبّر بالذكر عن الشكر؛ لأن من ذكر النعم فقد شكر مسديها. قال أبو السعود: أي بالتفكير فيها والقيام بشكرها، وفيه إشعار بأنهم قد نسوها بالكلية، ولم يُخطروها بالبال لا أنهم أهملوا شكرها فقط. (نعمتي): مفرد مضاف، فيعمّ جميع النعم الدينيّة والدنيويّة، ويؤيد قصد عموم النعم هنا بأنّ المقام للامتنان والدعوة إلى الإسلام فيناسبه العموم. وإضافة النعمة إلى ضميره تعالى؛ لتشريفها وإيجاب تخصيص شكرها به سبحانه. والمراد بالنعم هنا: ما أنعم الله به على الحاضرين منهم زمن نزول القرآن؛ إذ يؤأهم قرى في بلاد العرب بعد أن سلبت فلسطين منهم، وجعلهم في مجبوحة من العيش مع الأمن والمال ومسالمة العرب لهم، ويراد بها أيضا ما أنعم الله به على أسلافهم، ومنها: أنّ الله أرسل

إليهم موسى وهارون . عليهما السلام .، وأنجاهم من آل فرعون، وأهلك أعداءهم، وجعل منهم أنبياء، وأنزل عليهم الكتب، والعفو عن اتّخاذهم العجل معبوداً، والتوبة عليهم من ذلك، وأنزل عليهم المنّ والسّلوى، وظلّل عليهم الغمام، وفجّر لهم من الحجر الماء، وغير ذلك. قال ابن عباس: أي آلائي عندكم وعند آبائكم، لما كان نجاتهم من فرعون وقومه. وقال مجاهد: نعمة الله التي أنعم بها عليهم فيما سُمّي، وفيما سوى ذلك: أن فجّر لهم الحجر، وأنزل عليهم المنّ والسّلوى، ونجّاهم من عبوديّة آل فرعون. وقال أبو العالية: نعمته أن جعل منهم الأنبياء والرسل، وأنزل عليهم الكتب. انتهى كلامه. وهذه النعم أنعم الله بها على آبائهم، والنعم على الآباء نعم على الأبناء؛ لأنهم يشرفون بشرف آبائهم. والأمر بذكر النعمة هنا مراد منه لازمه، وهو شكرها، ومن أوّل مراتب الشكر الإيمان بالله، وتصديق رسوله ﷺ .، وإتباعه. وأمر بني إسرائيل بتذكّر نعم الله عليهم؛ لينصرفوا بذلك عن حسدهم لهذه الأمة، فإن تذكير الحسود بما عنده من النعم عظة له وصرف له عن الحسد، قال الله فيهم مقرّراً حسدهم لنا: {أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ} [البقرة: ٥٤]. (التي أنعمت عليكم): أي بها. وأشار بهذه الجملة إلى أنّ هذه النعم فضل محض من الله. وفائدة التقييد بكونها عليهم: أنّها من هذه الحيثيّة أدعى للشكر. قال أبو السعود: وتقييد النعمة بهم؛ لِمَا أنّ الإنسان مجبول على حُبِّ النعمة، فإذا نظرَ إلى ما فاض عليه من النعم حملَه ذلك على الرضى والشكر. قال أرباب المعاني: ربط الله بني إسرائيل بذكر النعمة وأسقطه عن أمة مُحمّد ﷺ . ودعاهم إلى ذكره، فقال: {فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ} [البقرة: ١٥٢]؛ ليكونَ نظر الأمم من النعمة إلى المنعم، ونظر هذه الأمة من المنعم إلى النعمة. واعلم أنّ الفرق بين: (النعمة، والمنعم): أنّ النعمة تستعمل في القرآن الكريم، في الأعمّ الأغلب للدلالة على ما أنعم الله به على الخلق في الدنيا. بينما اختصّ لفظ (المنعم) بالدلالة على ما أنعم الله به على عباده في الآخرة. ولعل السيّر في هذه التفرقة يرجع إلى صيغة (فعل) الدالّة على المبالغة، فالمنعم: نعمة كثيرة مضاعفة لا مثيل لها في الدنيا.

(وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم): تقديم قوله تعالى: (اذكروا نعمتي) على قوله تعالى: (وأوفوا بعهدي) من باب تقديم التخلية على التحلية، ويكون افتتاح خطابهم بهذا التذكير تهيئة لنفوسهم إلى تلقي الخطاب بسلامة طوية وإنصاف. (وأوفوا بعهدي): أي اتّوا به وافيّاً. والوفاء بالعهد: هو التزام ما تضمّنه العهد. واختلف في المراد بهذا العهد على أربعة عشر قولاً: الأوّل: قال ابن عباس: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي} الذي أخذت في أعناقكم للنبي ﷺ . إذا جاءكم. {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ}: أي أنجز لكم ما وعدتكم عليه بتصديقه وإتباعه، بوضع ما كان عليكم من الإصر والأغلال التي كانت في أعناقكم بذنوبكم التي كانت من

أحداثكم. الثاني: عن ابن عباس أيضا: أي أوفوا بما أمرتكم به من طاعتي ونهيكم عنه من معصيتي في النبي وفي غيره. {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ} أي أرض عنكم وأدخلكم الجنة. الثالث: قال أبو العالية: عهده إلى عبادته: دين الإسلام أن يتبعوه. {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ} يعني الجنة. الرابع: قال السدي: أي ما عاهدت إليكم في الكتاب، {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ} أي عاهدت إليكم أنكم إن عملتم بطاعتي أدخلتكم الجنة. الخامس: قال قتادة ومجاهد: عهده: قوله سبحانه: {وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ} [المائدة: ١٢]. السادس: قال الحسن: عهده: قوله سبحانه: {خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ} [البقرة: ٦٣]. السابع: قال ابن جرير: العهد في هذا الموضع عهد الله ووصيته التي أخذ على بني إسرائيل في التوراة أن يبينوا للناس أمر محمد ﷺ. أنه رسول، وأنهم يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة أنه نبي الله، وأن يؤمنوا به وبما جاء به من عند الله. {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ} وعهده إياهم: أنهم إذا فعلوا ذلك أدخلهم الجنة. الثامن: قيل: هو قوله تعالى: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ} [آل عمران: ١٨٧]. التاسع: قيل: هو ما عاهدوا عليه من الإيمان بنبينا، وبدل عليه قوله: {وَأَمِنُوا بِمَا أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ} [البقرة: ٤١]. العاشر: وقال الزجاج: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي} الذي عاهدت إليكم في التوراة من اتباع محمد ﷺ. {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ} بما ضمنت لكم على ذلك، إن أوفيتهم به فلهم الجنة. الحادي عشر: قيل: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي} في أداء الفرائض على السنة والإخلاص {أَوْفِ} بقبولها منكم ومجازاتكم عليها. الثاني عشر: قيل: {أَوْفُوا بِعَهْدِي} في العبادات {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ} في إعطائكم ما عاهدت به إليكم وافيًا في تكفير السيئات ودخول الجنات. الثالث عشر: قيل: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي} في حفظ آداب الطواهر {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ} بتزيين سرائركم. الرابع عشر: قال جمهور المفسرين: {وَأَوْفُوا بِعَهْدِي} عام في جميع أوامر الله ونواهيته ووصاياهم، فیدخل في ذلك ذكر نبينا ﷺ. الذي في التوراة وغيرها. {أَوْفِ بِعَهْدِكُمْ}: أي أدخلكم الجنة. قال ابن جزي: ذكر الله من النعم على اليهود عشرة أشياء كلها في سورة البقرة، وهي: {وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ} (٤٩)، {وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ} (٥٠)، {ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ} (٥٢)، {وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ} (٥٣)، {فَتَابَ عَلَيْكُمْ} (٥٤)، {ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ} (٥٦)، {وَوَضَعْنَا عَلَى كُفْرِكُمْ الْعَمَامَ} (٥٧)، {وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمْ الْمَنَّانَ وَالسَّلْوَى} (٥٧)، {تَغْفِرْ لَكُمْ خَطِيئَتَكُمْ} (٥٨)، {فَأَنفَجَرْتُمْ مِنْهُ أَثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا} (٦٠). وقال أيضا: وذكر من سوء أفعالهم عشرة

أشياء كلها في سورة البقرة، وهي: {يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ (٤٦)}، {لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً (٥٥)}، {فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ (٥٩)}، {لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ (٦١)}، {ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ (٦١)}، {وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ الْحَقِّ (٦١)}، {ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ (٦٤)}، {ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ (٧٤)}، {ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ (٩٢)}، {قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا (٩٣)}، وقال أيضا: وذكر من عقوباتهم عشرة أشياء، وهي: {فَأَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ {البقرة: ٥٤}، {فَأَخَذْتُمُ الصَّاعِقَةَ {البقرة: ٥٥}، {فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ {البقرة: ٥٩}، {وَضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ {البقرة: ٦١}، {وَالْمَسْكَنَةَ {البقرة: ٦١}، {وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ {البقرة: ٦١}، {كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ {البقرة: ٦٥}، {حَرَنْتْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ {النساء: ٢٩}، {وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً {المائدة: ١٣}، {حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ {التوبة: ٢٩} . وقال أيضا: وهذا كله جزاء لآبائهم المتقدمين، وإنما وخوطب المعاصرون لنبينا ﷺ؛ لأنهم متبعون لهم راضون بأحوالهم، وقد وبخ المعاندين له بتوبيخات آخر، وهي: كتمانهم أمره مع معرفتهم به، ويحرفون الكلم، ويقولون هذا من عند الله، وتقتلون أنفسكم، وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم، وحرصهم على الحياة، وعداوتهم لجبريل، واتباعهم للسحر، وقولهم نحن أبناء الله، وقولهم يد الله مغلولة.

(وإيأي فارهبون): قدّم المفعول على الفعل والفاعل؛ لإفادة الحصر والاختصاص والتوكيد، أي لا ترهبوا إلا إيأي. (فارهبون): أصلها (فارهبوني)، وإنما حذفت الياء؛ مراعاة لفواصل الآيات. وحذف متعلق (ارهبون)؛ ليفيد العموم، أي اخشوني في نقضكم العهد وفي جميع ما تأتون وتذرون. قال ابن عباس: أي فارهبون أن أنزل بكم ما أنزلت بمن كان قبلكم من آبائكم من النقمات التي قد عرفتم من المسخ وغيره. قال الألوسي: والمعنى إن كنتم متّصفين بالرهبة فخصوني بالرهبة. انتهى كلامه. والرّهْبُ، والرّهْبُ، والرّهْبَةُ: هو الخوف الشديد. وتضمّن الأمر بالرهبة معنى التهديد. قال البيضاوي: والآية متضمّنة للوعد والوعيد، ودالة على وجوب الشكر والوفاء بالعهد، وأنّ المؤمن ينبغي ألا يخاف إلا الله. وقال ابن كثير: هذا انتقال من الترغيب إلى التهيب، فدعاهم إليه بالرغبة والرهبة؛ لعلهم يرجعون إلى الحقّ واتباع الرسول ﷺ. والاتّعاظ بالقرآن وزواجه، وامتنال أوامره وتصديق أخباره.

{وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوا أَوَّلَ كَافِرٍ بِهِ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّايَ فَاتَّقُونِ (٤١)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن عاشور: هذا شروع في دعوة بني إسرائيل إلى الإسلام وهدى القرآن، وهذا هو المقصود من خطابهم، ولكن قدّم الله بين يديه ما يهيء نفوسهم إلى قبوله كما تتقدّم المقدمة على الغرض، والتخليّة على التحلية.

• تفسير الآية:

{وَأَمِنُوا بِمَا أُنزِلَتْ}: هذا أمر بترك الكفر والضلال، وإفراد للإيمان بالأمر به والحثّ عليه؛ لأنه المقصود والعمدة للوفاء بالعهود. والمعنى: أي صدّقوا بالقرآن الذي أنزله الله على نبيّه مُحَمَّد . ﷺ .. والخطاب هنا لبني إسرائيل؛ لأنه معطوف على قوله: {أَذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ}؛ ولقوله بعدها: {مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ}. قال أبو حيّان: و(ما) في قوله: (بما أنزلت) موصولة، أي بالذي أنزلت، والعائد محذوف تقديره: أنزلته. وقال ابن عاشور: وفي تعليق الأمر باسم الموصول وهو (ما أنزلت) دون غيره من الأسماء، نحو الكتاب أو القرآن أو هذا الكتاب إيماءً إلى تعليل الأمر بالإيمان به، وهو أنّه منزل من الله.

(مصدقاً لما معكم): أي مصدّق لما ذكر في التوراة، والإنجيل من أوصاف مُحَمَّد . ﷺ . ومن أوصاف القرآن، وكذلك أيضاً هو مصدّق لما معهم شاهد للتوراة، والإنجيل بالصدق، فصار تصديق القرآن لما معهم من وجهين: الأوّل: أنه وقع مطابقاً لما أخبرت التوراة، والإنجيل به. الثاني: أنه قد شهد لهما بالصدق، فالقرآن يدلّ دلالة واضحة على أنّ الله أنزل التوراة، وأنزل الإنجيل، وهذه شهادة لهما بأنهما صدق، وكذلك التوراة والإنجيل قد ذكر فيهما من أوصاف القرآن ومن أوصاف نبيّنا . ﷺ . حتى صاروا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فإذا وقع الأمر كما ذكر فيهما صار ذلك تصديقاً لهما. قال البيضاوي: تقييد المنزل بأنّه مصدّق لما معهم من الكتب الإلهيّة من حيث إنه نازل حسبما نُعِتَ فيها، أو مطابق لها في القصص، والوعد والوعيد، والدعوة إلى التوحيد، والأمر بالعبادة والعدل بين الناس، والنهي عن المعاصي والفواحش. وقال السعديّ: وفي قوله: (مصدقاً لما معكم): إشارة إلى أنهم إن لم يؤمنوا به، عاد ذلك عليهم، بتكذيب ما معهم؛ لأن ما جاء به نبيّنا هو الذي جاء به موسى وعيسى وغيرهما من

الأنبياء . عليهم الصلاة والسلام .، فتكذيبكم له تكذيب لما معكم. انتهى كلامه. و(اللام) في قوله: (لِمَا) مقوِّية للتعدية. وتقييد المنزَّل بكونه مصداقاً لما معهم؛ لتأكيد وجوب الامتثال، فإن إيمانهم بما معهم يقتضي الإيمان بما يصدِّقه قطعاً.

(ولا تكونوا أوَّل كافر به): أي لا يليق بكم وأنتم تعلمون أنه حقُّ أن تكونوا أوَّل كافر به، ولا يعني ذلك كونوا ثاني كافر. وقيل: أي لا تسارعوا إلى الكفر به، فإنَّ وظيفتكم أن تكونوا أوَّل من آمن به؛ لِمَا أنكم تعرفون شأنه وحقيته بطريق التلقي ممَّا معكم من الكتب الإلهية. قال السعديّ: في قوله: (أوَّل كافرٍ به) أبلغ من قوله: (ولا تكفروا به)؛ لأنهم إذا كانوا أوَّل كافر به، كان فيه مبادرتهم إلى الكفر به، عكس ما ينبغي منهم، وصار عليهم إثمهم وإثم من اقتدى بهم من بعدهم. انتهى كلامه. والضمير في قوله تعالى: (تكونوا) ضمير جمع و(كافر) مفرد، فكيف يصحُّ أن تخبر بالمفرد عن الجماعة؟ والجواب: قال بعض المفسرين: إنّ تقدير الكلام: ولا تكونوا أوَّل فريق كافر به؛ لأن الخطاب لبني إسرائيل عموماً، وهم جماعة، فاللفظ مفرد والمعنى جمع. وقال الأخفش، والفرّاء: إنه محمول على معنى الفعل؛ لأن المعنى: أوَّل من كفر. وقال سيبويه: هو من باب قولهم: أظرف الفتيان وأجمله، فيكون هذا المفرد قائماً مقام الجمع. وإنما قال: (أوَّل) مع أنه قد تقدّمهم إلى الكفر به كفار قريش؛ لأن المراد: أوَّل كافر به من أهل الكتاب؛ لأنهم العارفون بما يجب للأنبياء، وما يلزم من التصديق، ويهود المدينة هم أوَّل بني إسرائيل حُوطِبُوا بالقرآن، فكفرهم به يستلزم أنّهم أوَّل من كفر به من جنسهم. وقيل: ذكر الأوليّة تعريض بأنّه كان يجب أن يكونوا أوَّل مؤمن به؛ لمعرفتهم به وبصفته؛ لأنهم كانوا هم المبشرين بزمانه والمستفتحين على الذين كفروا به، فلما بُعث كان أمرهم على العكس. ومفهوم الصفة غير مراد هنا، فلا يرد أنّ المعنى: بل آخر كافر، وإنما ذكرت الأوليّة؛ لأنها أفحش؛ لما فيها من الابتداء بالكفر، بل يجب أن تكونوا أوَّل فريق مؤمن به؛ لأنكم أهل نظر في معجزاته والعلم بشأنه وصفاته. والضمير في (به) يعود على القرآن، وفي التعبير عنه بذلك تعظيم لشأنه، ويؤيّد هذا القول: قوله تعالى: (وآمنوا بما أنزلت). وهذا قول ابن جريج. وقيل: الضمير يعود إلى نبينا ﷺ، أي لا تكونوا أوَّل كافر بهذا النبيّ مع كونكم قد وجدتموه مكتوباً عندكم في التوراة والإنجيل، مُبَشَّراً به في الكتب المنزلة عليكم. وهذا قول أبي العالية. قال ابن كثير: وكلا القولين صحيح؛ لأنهما متلازمان، لأنّ من كفر بالقرآن فقد كفر بمحمّد ﷺ، ومن كفر بمحمّد فقد كفر بالقرآن. وقيل: الضمير يعود إلى التوراة والإنجيل؛ لقوله تعالى: (مصدقاً لِمَا مَعَكُمْ).

(ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً): لما نهاهم عن الكفر بالآيات نهاهم عن الحامل عليه. والمعنى: أي لا تستبدلوا بالإيمان بآياتي الشرعية المكتوبة في التوراة والإنجيل والاتباع لها حظوظ الدنيا، فإنها وإن جلّت قليلة مستزلة بالإضافة إلى ما يفوتكم من حظوظ الآخرة بترك الإيمان. قال أبو السعود: وإنما عُبِّرَ عن المشتري الذي هو العُمدَة في عقود المعاوضة والمقصودُ فيها بالثمن الذي شأنه أن يكون وسيلةً فيها، وفُزِنَت الآياتُ التي حَقُّها أن يتنافسَ فيها المتنافسون بالبلاء التي تصحَّبُ الوسائل؛ إيداناً بتعكيسهم حيث جعلوا ما هو المقصِدُ الأصليُّ وسيلةً، والوسيلةُ مقصداً. (ثمناً قليلاً): قيل: كان لأحبارهم رئاسةٌ في قومهم ورسوم وعطايا، فخافوا عليها لو اتَّبَعُوا رسولنا ﷺ. فاخثاروها على الإيمان، وكانوا يأخذون المال على تغيير صفة نبيِّنا في كتبهم، قاله الحسن وغيره. وقيل: كانوا يعلمون دينهم بالأجرة فنُهِوا عن ذلك، قاله أبو العالية. وقيل: كانوا يكتُمون الآيات ويأخذون مالا على ذلك، قاله السدّي. وقيل: كانت لهم مأكَل يأكلونها على العلم كالراتب، فنُهِوا عن ذلك. قال ابن عاشور: وقد أجمل الله العوض الذي استبدلوا به الآيات، فلم يبيِّن أهُوَ الرِّئاسة أو الرِّشى التي يأخذونها؛ ليشمل ذلك اختلاف أحوالهم، فإنهم متفاوتون في المقاصد التي تصدَّهم عن اتِّباع الإسلام على حسب اختلاف همهم. انتهى كلامه. وإضافة إلى (آيات) إلى ضمير الجلالة؛ للتشريف. قال مُجَدِّدُ بن عرفة: عَظَّمَ الآيات هنا بشيئين: الجمع، والإضافة إلى ضمير الجلالة، وحَقَّرَ العوض هنا بتحقيقين: التنكير، والوصف بالقلَّة. انتهى كلامه. ووَصَفَ (ثمناً) بقوله: (قليلاً) ليس المراد به التقييد بحيث يفيد النهي عن أخذ عوض قليل دون أخذ عوض له بال، وإنما هو وصف ملازم للثمن المأخوذ عوضاً عن استبدال الآيات، فإن كلَّ ثمن في جانب ذلك هو قليل، قال تعالى: {قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ} [النساء: ٧٧]. وفائدة قوله: (قليلاً): أنَّ فيه مزيد الشناعة على بني إسرائيل؛ لأن من يشتري الخسيس بالنفيس لا معرفة له ولا نظر.

(وإياي فاتقون): قدَّم المفعول على الفعل والفاعل؛ لإفادة الحصر والاختصاص والتوكيد، أي لا تتَّقُوا إلا إِيَّاي. (فاتقون): أصلها (فاتقوني)، وإنما حذفت الياء؛ مراعاة لفواصل الآيات. وحذف متعلِّق التقوى؛ ليفيد العموم، أي اتقوني في جميع ما تأتون وتذرون، ومن ذلك: اتقون بالإيمان واتباع الحق، والإعراض عن حطام الدنيا. وتضمَّن الأمر بالتقوى معنى التهديد. و(التقوى): هي اتِّخاذ وقاية من عذاب الله بفعل أوامره، واجتناب نواهيه.



ولاحظ أنّ الله في الآية الأولى قال: (وإياي فارهبون)، وهذا أمر بالتزام الشريعة، وألا يخالفوها عصياناً، وفي هذه الآية قال: (وإياي فاتّقون)، وهذا أمر بالتزام الشريعة، وألا يخالفوها لا في الأمر، ولا في النهي. قال صاحب المنتخب: كأنّ الله أمرهم بالرهبة؛ لأجل أنّ جواز العقاب قائم، ثمّ أمرهم بالتقوى؛ لأنّ تعين العقاب قائم، انتهى كلامه. قال أبو حيّان: ومعنى جواز العقاب هناك وتعيينه هنا: أنّ ترك ذكر النعمة والإيفاء بالعهد ظاهره أنه من المعاصي التي تجوز العقاب، إذ يجوز أن يقع العفو عن ذلك، وترك الإيمان بما أنزل الله، وشراء الثمن اليسير بآيات الله من المعاصي التي تحتم العقاب وتعيّنه؛ إذ لا يجوز أن يقع العفو عن ذلك، فقليل في ذلك: (فارهبون)، وقيل في هذا: (فاتّقون).

{وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٤٢):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: قال الحرالي: لما أمر الله بني إسرائيل بالوفاء بعهدهم عن سوء العمل.

• تفسير الآية:

(ولا تلبسوا الحق بالباطل): هذا أمر بترك الإغراء والإضلال، فلبس الحق بالباطل ترويج الباطل في صورة الحق. وهذا النهي مع ما بعده معطوف على مجموع الآية التي قبله. و(اللام) في قوله: (الحق بالباطل) للعهد، أي لا تخلطوا الحق الذي بيّنته لكم وتقرّون به على ما هو عليه من التوراة والإنجيل ممّا لا غرض لكم في تبديله بالباطل الذي تفترونه وتحرفونه منهما. قال ابن عباس: أي لا تخلطوا ما عندكم من الحق في الكتاب بالباطل وهو التغيير والتبديل. وقال أبو العالية: قالت اليهود: مُجَدِّ مبعوث حق، لكنّه رسول الأمّيين لا جميع الناس، فإقرارهم ببعثه حق، وجحدهم أنه بُعث إليهم باطل. وقال ابن زيد: المراد بالحق التوراة، والباطل ما بدّلوا فيها من ذكر نبينا ﷺ.. وقال مجاهد: لا تخلطوا اليهوديّة والنصرانيّة بالإسلام. وقيل: المعنى: أي لا تغطّوا الحق بالباطل. و(الباء) في قوله: (الباطل) قيل: صلة. وقيل: للتعدية. وقيل للإصاق، كقولك: خلطت الماء باللبن. وقيل: للاستعانة كالتّي في قولك: كتبت بالقلم، والمعنى: ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي تورّدونها على السامعين.

(وتكتموا الحق): الواو يحتمل أنها عاطفة، والمعنى: لا تلبسوا الحق بالباطل ولا تكتموا الحق، فتكون الجملتان منفرداً بعضهما عن بعض. وهذا قول أبي العالية ومجاهد. ويحتمل أن تكون الواو للمعيّة، فيكون

النهي عن الجمع بينهما. وهذا قول ابن عباس. ويكون المراد: لا يكن منكم لبس الحق على من سمعه، وكتمان الحق وإخفاؤه عمن لم يسمعه، والقصد أن ينعى عليهم سوء فعلهم الذي هو الجمع بين أمرين كلّ منهما مستقل بالقبح. قال الرازي: واعلم أنّ إضلال الغير لا يحصل إلا بطريقتين، وذلك لأن ذلك الغير إن كان قد سمع دلائل الحق فإضلاله لا يمكن إلا بتشويش تلك الدلائل عليه، وإن كان ما سمعها فإضلاله إنما يمكن بإخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول إليها. فقلوه: {وَلَا تَلْسُؤُوا الْحَقَّ بِالْبُطْلِ} إشارة إلى القسم الأول وهو تشويش الدلائل عليه، وقوله: {وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ} إشارة إلى القسم الثاني وهو منعه من الوصول إلى الدلائل. قال العثيمين: لكن على هذا التقدير يبقى إشكال: وهو أنّ قوله تعالى: (لا تلبسوا الحق بالباطل) يقتضي أنهم يذكرون الحق والباطل، فيقال: نعم، هم وإن ذكروا الحق والباطل فقد كتموا الحق في الحقيقة؛ لأنهم لبسوه بالباطل، فيبقى خفياً. قال أبو السعود: وتكرير الحق إمّا لأن المراد بالأخير ليس عين الأول، بل هو نعت النبي ﷺ. الذي كتموه وكتبوا مكانه غيره، وإمّا لزيادة تقبيح المنهي عنه؛ إذ في التصريح باسم الحق ما ليس في ضميمه. انتهى كلامه. وفي المراد بالحق قولان. أحدهما: أنه أمر نبيّنا ﷺ، قاله ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، وأبو العالية، والسدي ومقاتل. الثاني: أنه الإسلام، قاله الحسن. قال الشوكاني: والمراد النهي عن كتم حجب الله التي أوجب عليهم تبليغها، وأخذ عليهم بيانها، ومن فسّر اللبس أو الكتمان بشيء معيّن، ومعنى خاص، فلم يصب أن أراد أنّ ذلك هو المراد دون غيره، لا إن أراد أنه ممّا يصدق عليه.

(وأنتم تعلمون): جملة حاليّة، أي والحال أنكم تعلمون، أي تعلمون صنعكم من لبسكم الحق بالباطل. وقيل: أي وأنتم تعلمون ما في ذلك من الضرر العظيم على الناس من إضلالهم عن الهدى المفضي بكم وبهم إلى النار يوم القيامة. وقيل: أي وأنتم تعلمون الحق؛ لأنه موجود في التوراة والإنجيل، وهذا يدلّ على أنّ كفر أهل الكتاب كفر عناد لا كفر جهل، وذلك أغلظ للذنب، وأوجب للعقوبة. والتقييد بقوله: (وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ)؛ لزيادة تقبيح حالهم؛ لأن الإقدام على هاتيك الأشياء القبيحة مع العلم بما ذكر أفحش من الإقدام عليها مع الجهل؛ إذ الجاهل عسى أن يعذر. والتقييد لإفادة التعليل. وهذا التقييد لا يفيد جواز اللبس والكتمان مع الجهل؛ لأن الجاهل يجب عليه أن لا يقدم على شيء حتى يعلم بحكمه خصوصاً في أمور الدين، فإن التكلم فيها والتصدي للإصدار، والإيراد في أبوابها إنما أذن الله به لمن كان رأساً في العلم فرداً في الفهم.

{وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ (٤٣)}:

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما أمر الله أهل الكتاب بالإيمان به والنبي والكتاب الذي هو من الهدى الآتي إليهم، المشار إلى ذلك كله بالإيفاء بالعهد عطف بقوله: (وأقيموا الصلاة).

وقال القاسمي: هذا أمر بلزوم الشرائع على أهل الكتاب بعد أمرهم بالإيمان.

وقال ابن عاشور: هذا أمرٌ بالتلبس بشعار الإسلام عقب الأمر باعتقاد عقيدة الإسلام.

• تفسير الآية:

(وأقيموا الصلاة): قال مقاتل: قوله تعالى لأهل الكتاب: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} أمرهم أن يصلوا مع النبي - ﷺ ، {وَآتُوا الزَّكَاةَ} أمرهم أن يؤتوا الزكاة، أي يدفعونها إلى النبي، {وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ} أمرهم أن يركعوا مع الراكعين من أمة محمد، يقول: كونوا معهم ومنهم. انتهى. وفي معنى إقامتها ثلاثة أقوال: الأول: تمام فعلها على الوجه المأمور به، روي هذا عن ابن عباس، ومجاهد. الثاني: المحافظة على مواقيتها ووضوئها وركوعها وسجودها، قاله قتادة، ومقاتل. الثالث: إدامة فعلها وعدم تركها أو ترك شيء منها، والعرب تقول في الشيء الراتب: قائم، وفلان يقيم أرزاق الجند، قاله ابن كيسان. وللصلاة إقامة واجبة: وهي أدائها مستوفية الشروط والأركان والواجبات. ولها إقامة مستحبة: وهي أدائها مستوفية سننها. (الصلاة): قال مقاتل: أراد بها هاهنا: الصلوات الخمس، فتكون (أل) للعهد الذهني. وقيل: الصلاة هنا تشمل الفريضة، والنافلة، فتكون (أل) للجنس.

(وآتوا الزكاة): أي أعطوا الزكاة. و(أل) للعهد الذهني إذا كان المراد بها الزكاة الواجبة، أو للجنس إذا كان المراد بها الواجبة والمستحبة. وهنا حذف المفعول الثاني، والتقدير: وآتوا الزكاة مستحقيها بطيب نفس. و(الزكاة) المفعول الأول. ومستحقوها قد بينهم الله في قوله تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [التوبة: ٦٠]. والإيتاء فيه كرم وطيب نفس؛ لذلك استعمله القرآن في الأمر بالزكاة في جميع المواطن؛ ليكون فيها طيب نفس وسخاء، وأما العطاء من المخلوق فلا يستلزم ذلك، بل قد يكون

فيه كراهية وبخل، قال تعالى في أهل الكتاب: {حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: ٢٩]، فقال: (حتى يعطوا)، ولم يقل: حتى يؤتوا؛ لأن دفع الجزية لا يكون فيه طيب نفس، بل قد يكون فيه كراهية؛ لذلك عبّر به القرآن هنا. وقال العلماء أيضاً: الفرق بين (آتى، وأعطى): أن الإيتاء يستعمل للشيء الكثير والعظيم الشأن، كالمملك والحكمة والرحمة والخير والقرآن العظيم، بينما يكون الاعطاء للشيء القليل ويكون عن كره، والاعطاء يتوقّف على القبول، بينما الإيتاء لا يتوقّف على القبول، ويكون عن طيب خاطر. و(الزكاة): الزكاة في اللغة: النماء والزيادة، وفي الشرع: هي دفع مال مخصوص لطائفة مخصوصة تعبداً لله. أو هي النصيب الذي أوجبه الله لمستحقّه في الأموال الزكويّة. وسمّيت زكاة؛ لأنها تزكّي الإنسان في أخلاقه، وعقيدته، وتطهّره من الرذائل؛ لأنها تخرجه من حظيرة البخل إلى حظيرة الأجواد والكرماء، وتكفّر سيئاته. قال تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا} [التوبة: ١٠٣]؛ ولأنها تطهّر المال المزكّي أيضاً. قال الطبريّ: وإنما قيل للزكاة زكاة وهي مال يخرج من مال؛ لشمير الله بإخراجها ممّا أخرجت منه ما بقي عند ربّ المال من ماله، وقد يحتمل أن تكون سمّيت زكاة؛ لأنها تطهير لما بقي من مال الرجل، وتخليص له من أن تكون فيه مظلمة لأهل السهمان. انتهى كلامه. وقال القرطبيّ: وسمّي الإخراج من المال زكاة وهو نقص منه، من حيث ينمو بالبركة أو بالأجر الذي يثاب به المزكّي. وقال ابن الأنباري: سمّيت زكاة؛ لأنها تزيد في المال الذي تخرج منه، وتوقّره، وتقيه من الآفات، ويقال: هذا أزكى من ذاك: أي أزيد فضلاً منه. وقدم الله الأمر بالصلاة؛ لشمول وجوبها؛ ولما فيها من الإخلاص والتضرّع لله، وهي أفضل العبادات البدنيّة. وقرن الصلاة بالزكاة؛ لأنها أفضل العبادات الماليّة.

(واركعوا مع الراكعين): اختلف العلماء بالمراد بذلك على ستّة أقوال: الأوّل: قيل: كنّى بالركوع عن الصلاة، كما يكتّى عنها بالسجدة تسمية لكلّ بالجزء، وإنما قيل ذلك؛ لأنه لا يُعبّد لله بركوع مجزّد، والتعبير عن العبادة بمجزئها يدلّ على فرضيّته فيها؛ ولأن الركوع أوّل ما يشاهد ممّا يدلّ على أن الإنسان في صلاة، والمعنى: أي وصلوا مع المصلين. وهذا يدلّ على عظيم شأن الركوع؛ لأنه خضوع وتذلّل لله، إلا أن السجود أعظم منه؛ لأن في السجود مزيد خضوع وتذلّل لله، فهو أعظم أفعال الصلاة، والقرآن أعظم أقوالها؛ لأنه كلام الله تكلم به حقيقة بحرف وصوت. قال الثعالبيّ: قالت فرقة: إنما قال: (مع)؛ لأن الأمر بالصلاة أولاً لم يقتضِ شهود الجماعة، فأمرهم بقوله: (مع) شهود الجماعة. الثاني: قيل: أي صلّوا مع المصلّين إلى الكعبة. الثالث: قيل: لأن اليهود كانوا يصلّون وحداناً فأمروا بالصلاة جماعة؛ لِمَا

فيها من الفوائد. الرابع: قيل: المراد الخضوع والانقياد للشرع مع المسلمين. الخامس: قيل: أي صلّوا صلاة ذات ركوع، وإعادته بعد قوله {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} لهذا، أي صلّوا مع الذين في صلاتهم ركوع، فالأول مطلق في حق الكلّ، وهذا في حق أقوام مخصوصين. السادس: قيل: هذا حثّ على إقامة الصلاة جماعة، كأنه قال لهم: صلّوا مع المصلين الذين سبقوكم بالإيمان. واختلف العلماء لما خصّ الله الركوع بالذكر هنا على ثلاثة أقوال: الأول: قيل: لأن بني إسرائيل لم يكن في صلاتهم ركوع. الثاني: قيل: لأن الركوع كان أثقل على القوم في الجاهليّة. الثالث: قيل: لما كان الركوع من أركان الصلاة عبارة عن الصلاة خصّه الله بالذكر. والفرق بين (راكعون، وركّع): أنّ الأول جمع مذكّر سالم، وهو لمجرّد الوصف دون مبالغة في الصفة، ويدلّ على التجدّد والحدوث. وأمّا الثاني فهو جمع تكسير، وصيغته تدلّ على المبالغة في الركوع والمداومة عليه.

ولاحظ أنّ الله أمر بني إسرائيل أولاً بالإيمان بما أنزل؛ لأن به تطهير الأرواح، ثم أمرهم بإقامة الصلاة؛ لأن بها تطهير الأبدان، ثم أمرهم بإيتاء الزكاة؛ لأن بها تطهير الأموال.

---

{أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ (٤٤):}

#### • سبب نزول الآية:

نزلت هذه الآية في شأن اليهود الذين كانوا حوالى المدينة، وهم بنو قريظة والنضير، وكانوا ينتظرون خروج النبي ﷺ - وكانوا يدعون الأوس والخزرج إلى الإيمان به، فلمّا خرج آمن به الأوس والخزرج وكفر اليهود وجحدوا فنزلت هذه الآية.

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أمر الله علماء أهل الكتاب بما تركوا من معالي الأخلاق من الإيمان والشرائع بعد أمرهم بذكر ما خصّهم به من النعم، ونهاهم عمّا ارتكبوا من سفاسفها من كفر النعم ونقض العهود وما تبع ذلك، وكانوا يأمرون غيرهم بما يزعمون أنه تركية وينهونه عمّا يدّعون أنه تردية، أنكر عليهم؛ ترغيباً فيما ندهم إليه وحثّهم عليه، وتوبيخاً على تركه بقوله: (أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ).

## ● تفسير الآية:

(أتأمرون الناس بالبر): الاستفهام هنا للإنكار، والتعجب، والتوبيخ، والمراد إنكار أمر أهل الكتاب بالبر مع ترك أنفسهم، والتعجب من ذلك، وتوبيخهم عليه؛ إذ النفس أولى أن يبدأ بها صاحبها. والتوبيخ في الآية بسبب ترك فعل البر لا بسبب الأمر بالبر. قال ﷺ: "يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار، فتندلق أفتاب بطنه، فيدور بها كما يدور الحمار بالرحى، فيجتمع إليه أهل النار فيقولون: يا فلان ما لك ألم تكن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر؟! فيقول: بلى قد كنت آمر بالمعروف ولا آتية وأنهى عن المنكر وآتية"<sup>٦٠</sup>. (تأمرون): فعل مضارع يفيد استمرارهم على ذلك، ومعناه طلب الفعل. و(البر): هو اسم جامع لجميع أعمال الخير. واختلفوا العلماء في المراد بالبر في هذا الموضع على سبعة وجوه: الأول: قول السدي: أن أهل الكتاب كانوا يأمرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصية الله، وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية. الثاني: قول ابن جريج: أنهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونها. الثالث: أنه إذا جاءهم أحد في الخفية لاستعلام أمر محمد ﷺ. قالوا: هو صادق فيما يقول وأمره حق فاتبعوه، وهم كانوا لا يتبعونه؛ لطمعهم في الهدايا والصلوات التي كانت تصل إليهم من أتباعهم. الرابع: أن جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث رسولنا يخبرون مشركي العرب أن رسولاً سيظهر منكم ويدعو إلى الحق، وكانوا يرغبونهم باتباعه فلما بعث الله محمداً ﷺ حسدوه وكفروا به، فبكتهم الله بسبب أنهم كانوا يأمرون باتباعه قبل ظهوره، فلما ظهر تركوه وأعرضوا عن دينه، وهذا اختيار أبي مسلم. الخامس: وهو قول الزجاج: أنهم كانوا يأمرون الناس ببذل الصدقة، وكانوا يشحون بها؛ لأن الله وصفهم بقساوة القلوب وأكل الربا والسحت. السادس: لعل المنافقين من اليهود كانوا يأمرون باتباع نبيينا في الظاهر، ثم إنهم كانوا في قلوبهم منكبين له فوبخهم الله عليه. السابع: أن اليهود كانوا يأمرون غيرهم باتباع التوراة ثم إنهم خالفوه؛ لأنهم وجدوا فيها ما يدل على صدق نبيينا، ثم إنهم ما آمنوا به.

(وتنسئون أنفسكم): النسيان بكسر النون يكون بمعنى التَّرك؛ وهو المراد هنا، أي تتركونها، فلا تأمرونها بالبر. وإنما عبر عن الترك بالنسيان؛ لأن نسيان الشيء يلزمه تركه، فهو من استعمال الملزوم في اللازم أو السبب في المسبب، وسر هذا التجوز: الإشارة إلى أن ترك ما ذكر لا ينبغي أن يصدر عن العاقل إلا نسياناً. أو لعله عبر به؛ زيادة في التنفير عن هذا الأمر الفظيع الذي دل العقل دلالة بيّنة على فحشه؛

<sup>٦٠</sup> - أخرجه مسلم.

لأن المقصود من أمر الغير بالبرّ النصيحة أو الشفقة، وليس من العقل أن يشفق الإنسان على غيره أو ينصح غيره وينسى نفسه. والنسيان الذي بمعنى الترك هو المراد في قوله تعالى: {نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ} [التوبة: ٦٧]، وفي قوله: {فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ} [الأنعام: ٤٤]، وفي قوله: {وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ} [البقرة: ٢٣٧]. ويكون النسيان: خلاف الذكر والحفظ، وهو الذهول عن شيء معلوم، مثل قوله تعالى: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَهْطَأْنَا} [البقرة: ٢٨٦]، ومنه قوله تعالى: {وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا} [مريم: ٦٤]، ومنه حديث: "نَسِيَ آدَمُ فَنَسِيَ ذَرْيَتَهُ"<sup>٦١</sup>. (أنفسكم): علق النسيان بالأنفس؛ تأكيداً للمبالغة في الغفلة المفرطة. والنفوس هنا: الذات، أي ذواتكم أنتم، وهذا كثير في القرآن، كقوله تعالى: {إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤]، وكقوله: {وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ} [البقرة: ٨٤]. وتأني (أنفسكم) بمعنى ذوات غيركم، كقوله تعالى: {وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ} [الحجرات: ١١]، أي لا تعيبوا غيركم. وتأني (أنفسكم) بمعنى ذواتكم وذوات غيركم، كقوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} [النساء: ٢٩]، أي لا تقتلوا أنفسكم أنتم ولا تقتلوا غيركم. ويقال للروح: نفس؛ لأن نفس الحي به، يقال: خرجت نفسي، قال تعالى: {اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا} [الزمر: ٤٢] يريد الأرواح في قول جماعة من أهل التأويل، وفي الحديث: "قال بلال للنبي - صلى الله عليه وسلم -: أخذ بنفسي يا رسول الله الذي أخذ بنفسك"<sup>٦٢</sup>. ويقال للقلب: نفس؛ لأنه محل الروح أو متعلقه. ويقال للدم: نفس؛ لأن قوامها به، يقال: سالت نفسه، وقال إبراهيم التيمي: ما ليس له نفس سائلة فإنه لا ينجس الماء إذا مات فيه، أي ما ليس له دم يسيل عند قتله. ويقال للماء: نفس؛ لفرط حاجتها إليه. ويقال للرأي: نفس، يقولون: فلان يؤامر نفسه؛ لأنه ينبعث عنها أو يشبه ذاتاً تأمره وتشير عليه.

(وأنتم تتلون الكتاب): الجملة حالية ولا يخفى ما في تصديرها بقوله: (وأنتم) من التبكيث لهم والتقريع والتوبيخ؛ لأجل المخاطبة بخلافها لو كانت اسماً مفرداً. أي والحال أنكم تتلون الكتاب، أي تقرأون وتدرسون التوراة والإنجيل وفيها الوعيد على ذلك، وهذا قول الجمهور. وقيل: أي تقرأون القرآن.

<sup>٦١</sup> - أخرجه الترمذي (٣٠٧٦) واللفظ له، والبخاري (٨٨٩٢)، وأبو يعلى (٦٦٥٤)، وصححه الألباني.

<sup>٦٢</sup> - أخرجه مسلم.

(أفلا تعقلون): قال أبو حيان: نبّههم بقوله: (أفلا تعقلون) على أنّ فيهم إدراكاً شريفاً يمنعهم من قبيح ما ارتكبه من أمر غيرهم بالخير ونسيان أنفسهم عنه، وأنّ هذه حالة من سلب العقل، إذ العاقل ساع في تحصيل ما فيه نجاته وخلاصه أولاً، ثم يسعى بعد ذلك في خلاص غيره. انتهى كلامه. والاستفهام هنا للتوبيخ والتقريع والإنكار. والمعنى: أفلا يكون لكم عقول تدركون بها خطاكم، وضلالكم، وقبح صنيعكم؟! وقيل: أي أفلا تمنعون أنفسكم من مواجهة هذه الحال المزرية المردية لكم. وقيل: أي أفلا تفهمون قبح ما تأتون من معصية ربكم في اتباع محمد ﷺ. والإيمان به. وقيل: أي أفلا تنتهون، لأن العقل ينهى عن القبيح. وقيل: أي أفلا ترجعون، لأن العقل يردّ إلى الأحسن. وقيل: أي أفلا تعقلون أنه حقّ فتتبعونه، أو إنّ وبال ذلك عليكم راجع. وقيل: أي أفلا تعقلون، إذ ليس في قضية العقل أن تأمر بالمعروف ولا تأتبه. وقيل: أي أفلا تفتنون لقبح ما أقدمتم عليه حتى يصدكم استقباحه عن ارتكابه، وكأنتكم في ذلك مسلوبو العقل، لأنّ العقول تأباه وتدفعه. وقيل: أي أفلا تستعملون عقولكم استعمالاً صحيحاً. وقيل: أفلا تنتفعون بعقولكم. وقيل: أي أفلا تكون سوء فعلكم فترجعون. والعقل: المنع، ومنه عقال البعير؛ لأنه يمنع عن الحركة. والعقل هنا عقل الرشد، وليس عقل الإدراك الذي يناط به التكليف؛ لأنّ العقل نوعان: عقل هو مناط التكليف: وهو إدراك الأشياء، وفهمها، وهو الذي يتكلّم عليه الفقهاء في العبادات، والمعاملات، وغيرها. وعقل الرشد: وهو أن يحسن الإنسان التصرف، وسمّي إحسان التصرف عقلاً؛ لأنّ الإنسان عقل تصرفه فيما ينفعه.

---

{وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ (٤٥)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أنكر الله على أهل الكتاب اتباع الهوى، أرشدهم إلى دوائه بأعظم أخلاق النفس وأجل أعمال البدن، فقال عاطفاً على ما مضى من الأوامر: (واستعينوا بالصبر والصلاة).

وقال الألوسي: لما أمر الله بني إسرائيل بترك الضلال والإضلال والتزام الشرائع، وكان ذلك شاقاً عليهم، عالج مرضهم بهذا الخطاب.



## ● تفسير الآية:

(واستعينوا بالصبر والصلاة): الخطاب هنا لأهل الكتاب في قول الجمهور. وقيل: الخطاب للمؤمنين. وفيما أمروا بالصبر عليه سبعة أقوال. الأول: على أداء الفرائض، قاله ابن عباس. الثاني: على طلب الآخرة، قاله مقاتل. الثالث: على ترك المعاصي، قاله قتادة. الرابع: على قضاء حوائجكم. الخامس: على ترك الرئاسة، وهو خطاب لأهل الكتابين، ووجه الاستعانة بالصلاة أنه يتلى فيها ما يرغب في الآخرة، ويزهد في الدنيا. السادس: على إظهار الحق والانقياد له وعلى مخالفة الهوى. السابع: على الوفاء بعهدي الذي عاهدتموني في كتابكم من طاعتي واتباع أمري، وترك ما تهوونه من الرياسة وحب الدنيا إلى ما تكرهونه من التسليم لأمرى، واتباع رسولي محمد ﷺ. بالصبر عليه والصلاة؛ لأنها ناهية عن الفحشاء والمنكر؛ ولأن فيها تلاوة كتاب الله، الداعية آياته إلى رفض الدنيا وهجر نعيمها، المسلية النفوس عن زينتها وغرورها، المذكرة الآخرة وما أعد الله فيها لأهلها. وفي الحديث: "كان رسول الله ﷺ، إذا حزبه أمر صلى"<sup>٦٣</sup>، وقال عليه الصلاة والسلام: "قم يا بلال فأرحنا بالصلاة"<sup>٦٤</sup>. وكان ابن عباس إذا أصيب بمصيبة توضأ، وصلى ركعتين ثم قال: "اللهم قد فعلنا ما أمرتنا فأنجز لنا ما وعدتنا"<sup>٦٥</sup>. وقيل: (الواو) في قوله: (والصلاة) بمعنى (على)، أي واستعينوا بالصبر على الصلاة، كما قال الله: {وَأُثِّرَ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا} [طه: ١٣٢]. و(الاستعانة): هي طلب العون. و(الاستعانة بالصبر): أن يصبر الإنسان على ما أصابه من البلاء، وما حُمِلَ إِيَّاهُ من الشريعة. وقال مجاهد: المراد بالصبر هنا: الصيام. وقيل: المراد بالصبر هنا: الكف عن المعاصي؛ ولهذا قرنه بأداء العبادات، وأعلها فعل الصلاة. والاستعانة بالصبر على المعنى الأول؛ لما يلزمه من انتظار الفرج؛ ولذا قيل: الصبر مفتاح الفرج. والاستعانة بالصبر على المعنى الثاني؛ لما فيه من كسر الشهوة وتصفية النفس الموجبين للانقطاع إلى الله الموجب لإجابة الدعاء. وقدم الصبر على الصلاة؛ لأنها لا تكمل إلا به، أو لمناسبته لحال المخاطبين، أو لأن تأثيره في إزالة ما لا ينبغي، وتأثير الصلاة في حصول ما ينبغي، ودرء المفسد مقدم على جلب المصالح. وقال أبو حيان: يظهر أنه قدّم الاستعانة بالصبر على الاستعانة بالصلاة؛ لأنه سبق ذكر تكاليف عظيمة شاق فراقها على من ألفها واعتادها من ذكر ما نسوه والإيفاء بما أخلفوه والإيمان بكتاب متجدد، وترك أخذهم

<sup>٦٣</sup> - أخرجه أبو داود (١٣١٩)، وحسنه الحافظ ابن حجر في "الفتح" (١٧٢ / ٣)، والألباني في "صحيح الجامع" (٤٧٠٣).

<sup>٦٤</sup> - أخرجه أبو داود، وأحمد واللفظ المثبت له، والطحاوي في شرح مشكل الآثار، والطبراني في المعجب الكبير، وأبو نعيم في معرفة الصحابة. وصححه الألباني.

<sup>٦٥</sup> - انظر تفسير مكّي بن أبي طالب.

الرشا على آيات الله، وتركهم إلباس الحقّ بالباطل وكنتم الحقّ الذي لهم بذلك الرياسة في الدنيا والاستتباع لعوامهم وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وهذه أمور عظيمة، فكانت البداءة بالصبر لذلك. ومعنى الصبر: حبس النفس عن التسخّط في أحكام الشرع والقدر. والصبر ثلاثة أنواع: الأول: صبر على فعل طاعة الله. الثاني: صبر على ترك معصية الله. الثالث: صبر على أقدار الله المؤلمة. (والصلاة): قيل المراد بالصلاة هنا: معناها الشرعي: أي العبادة المعروفة، وتعمّ الفرض والنفل. قال القرطبي: خصّ الله الصلاة بالذكر من بين سائر العبادات؛ تنويهاً بذكرها. وقال أبو حيان: لما كان عمود الإسلام هو الصلاة، وبها يتميّز المسلم من المشرك، أتبع الصبر بها. وقيل: المراد بالصلاة هنا معناها اللغوي: أي الدعاء. وأمروا بالاستعانة بالصلاة؛ لأنه يتلى فيها ما يرغب في الآخرة ويترهّد في الدنيا، أو لما فيها من تمحيص الذنوب وترقيق القلوب، أو لما فيها من إزالة الهموم، أو لما فيها من النهي عن الفحشاء والمنكر، أو لما فيها من أنواع العبادة ممّا يقرب إلى الله قريباً يقتضي الفوز بالمطلوب والنجاة من المرهوب. قال الواحدي: قال المفسّرون وأصحاب المعاني: إنّ جميع العبادات داخلة تحت قوله تعالى: (واستعينوا بالصبر)؛ لأنه أراد الصبر على جميع العبادات، ولكن خصّت الصلاة بالذكر؛ تخصيصاً وتفضيلاً.

(وإنّها لكبيرة إلا على الخاشعين): (إنّها): اختلف في عود الضمير على سبعة أقوال: الأول: قيل: إنّ الضمير يعود على (الصلاة)؛ لعود الكناية إلى مؤنث اللفظ؛ ولأنّها أقرب مذكور، والقاعدة في اللغة العربيّة: (أنّ الضمير يعود إلى أقرب مذكور ما لم يمنع منه مانع)، وهذا قول ابن عباس والحسن، ومجاهد، والجمهور. وتخصيص الصلاة برّد الضمير إليها؛ لعظم شأنها واستجماعها ضرباً من الصبر. الثاني: قيل: الضمير يعود على العبادة التي يتضمّنهما بالمعنى ذكر الصبر والصلاة. الثالث: قال ابن كثير: يحتمل أن يكون الضمير عائداً على ما يدلّ عليه الكلام، وهو الوصية بذلك. قال مجاهد بن القاسم النحوي: الضمير هنا يعود على المصدر، وهي الاستعانة التي يقتضيها قوله تعالى: (واستعينوا)، كما في قوله تعالى: {اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى} [المائدة: ٨]، أي العدل المفهوم من قوله تعالى: (اعدلوا) أقرب للتقوى. الرابع: قيل: الضمير يعود على الكعبة؛ لأن الأمر بالصلاة إنما هو إليها، ذكره الضحاك عن ابن عباس، وبه قال مقاتل. الخامس: قيل: الضمير يعود على الصبر والصلاة، فأرادهما، وإن عادت الكناية إلى الصلاة؛ لأنّها أقرب مذكور. السادس: قيل: الضمير يعود على جميع الأمور التي أمر بها بنو إسرائيل ونحوها عنها، من قوله: (اذكروا نعمتي) إلى قوله: (واستعينوا). السابع: قيل: الضمير يعود على إجابة نبينا محمد. لأن الصبر والصلاة ممّا كان يدعو إليه، قاله الأخفش. قال الطبري: ولم يجز لذلك بلفظ الإجابة

ذكر فتجعل الهاء والألف كناية عنه، وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام إلى باطن لا دلالة على صحته. وقال العنيمين: المعنى الأول أوضح. (لكبيرة): أي لشاقة وثقيلة. والمقصود من قوله: (وإنها لكبيرة..): التعريض بالثناء على المسلمين، وتخريض بني إسرائيل على التهمم بالاقتداء بالمؤمنين. (إلا على الخاشعين): الاستثناء هنا مفرغ، أي كبيرة على كل أحد إلا على الخاشعين. وإنما لم تثقل عليهم؛ لأنهم عارفون بما يحصل لهم فيها، متوقعون ما آدر من ثوابها، فتتهون عليهم؛ ولذلك قيل: من عرف ما يطلب هان عليه ما يبذل، ومن أيقن بالخلف جاد بالعطية. وقيل: وإنما لم تشق على الخاشعين؛ لأنها منطوية على أوصاف هم متحلون بها؛ لخشوعهم من القيام لله والركوع له والسجود له والرجاء لما عنده من الثواب، فلما كان مآل أعمالهم إلى السعادة الأبدية، سهل عليهم ما صعب على غيرهم. قال العز بن عبد السلام: خفة الطاعة من آثار محبة المطاع وإجلاله، فإن قرة عين المحب في طاعة المحبوب. انتهى كلامه. والخشوع: هيئة في النفس يظهر منها في الجوارح سكون وتواضع. وأصل الخشوع: الإخبات. قال ابن عباس: (إلا على الخاشعين): أي المصدقين بما أنزل الله. وقال مجاهد: أي المؤمنين حقاً، وقال أبو العالية: أي الخائفين. وقال مقاتل بن حيان: أي المتواضعين. وقال الضحّاك: أي الخاضعين لطاعته، الخائفين سطوته، المصدقين بوعده ووعيده. وقيل: أي الساكنين إلى الطاعة.

{الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (٤٦)}:

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال ابن كثير: هذا من تمام الكلام الذي قبله، أي وإنّ الصلاة، أو الوصاة لثقيلة إلا على الخاشعين الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم.

• تفسير الآية:

(الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم وأنهم إليه راجعون): هذا عطف صفة على صفة، وليس عطف ذات على ذات، فوصف الله الخاشعين بأنهم (الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم..)، وهي صلة لها مزيد اتصال بمعنى الخشوع، ففيها معنى التفسير للخاشعين، وفيها معنى بيان منشأ خشوعهم، فدلّ على أنّ المراد من الظن هنا: الاعتقاد الجازم، وهو قول الجمهور. وإنما عبّر بالظن عن العلم؛ تهويلاً للأمر؛ وتنبيهاً على أنه يكفي

العقل في الحثّ على ملازمة الطاعة في ظنّ لقاء الملك المطاع المرجو المخوف، فكيف والأمر متيقّن لا وراء فيه ولا تطرّق للريب إليه!. قال أبو العالية: إنّ الظنّ ههنا يقين. وقال مجاهد: كلّ ظنّ في القرآن فهو يقين. وقال السدّي: أمّا يظنّون هنا فيستيقنون. وقال ابن جريج: علموا أنّهم ملاقوا ربّهم. وقال ابن زيد: لأنّهم لم يعاينوا، فكان ظنّهم يقيناً، وليس ظناً في شكّ. وقيل: إنّ الظنّ في الآية يصحّ أن يكون على بابه، ويضمّر في الكلام بذنوبهم، فكأنّهم يتوقّعون لقاء الله مذنبين. ذكره المهدويّ والماورديّ. قال ابن عطية: وهذا تعسّف. والظنّ في اللغة: هو إدراك ذهن المرء للشيء مع ترجيحه، أو هو: إجازة أمرين يكون أحدهما أظهر من الآخر. والعرب قد تسمّي اليقين ظناً، والشكّ ظناً، نظير تسميتهم الظلمة سُدفَة، والضياء سُدفَة، والمغيث صارخاً، والمستغيث صارخاً، وما أشبه ذلك من الأسماء التي تسمّي بها الشيء وضدّه، وإطلاق الظنّ في كلام العرب على معنى اليقين كثير جداً، وله في القرآن أمثلة كثيرة، منها قول الله تعالى: {وَوَظُّنُوا أَنَّ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ} [التوبة: ١١٨]، وقوله تعالى: {وَرَأَى الْمُجْرِمُونَ النَّارَ فَظَنُّوا أَنَّهُمْ مُوَاقِعُوهَا} [الكهف: ٥٣]، وقوله تعالى: {إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلاقٍ حِسَابِيهِ} [الحاقة: ٢٠]. (أنّهم ملاقوا ربهم): اختلف المفسرون في معنى ملاقاته ربهم على أربعة أقوال: الأول: حملة بعضهم على ظاهره من غير حذف ولا كناية، بأن اللقاء هو رؤية الباري تعالى. قال الواحدي: ولا يمكن حمل الملاقاة في هذه الآية على المعاينة والرؤية؛ لأنّ أحدا لا يستيقن أنّه يرى ربّه ويعاينه، بل كلّ واحد منّا يرجو ذلك من فضل الله أن يرزقه. الثاني: حملة بعضهم على حذف مضاف، أي ملاقوا جزاء ربهم؛ لأنّ الملاقاة بالدوات مستحيلة في غير الرؤية. الثالث: حملة بعضهم على حذف مضاف أخصّ من الجزاء، وهو الثواب، أي ثواب ربهم. الرابع: حملة بعضهم على أنه كناية عن انقضاء أجلهم، كما يقال لمن مات: قد لقي الله، وكُنّي بالملاقاة عن الموت؛ لأنّ ملاقاته الله متسبّب عن الموت، فهو من إطلاق المسبّب والمراد منه السبب. (ربهم): التعرّض لعنوان الربوبية؛ للإشعار بعلية الربوبية والملكية للحكم، وللإيدان بفيضان إحسانه إليهم.

(وأنّهم إليه راجعون): هذه الجملة تأكيد لاعتقادهم الجازم بملاقاتهم ربّهم، وفيه إقرار بالبعث وما وعد الله به في اليوم الآخر. وجعل خبر (أنّ) في الموضوعين (ملاقوا، وراجعون) اسماً؛ للدلالة على تحقّق اللقاء والرجوع وتقرّرها عنده. قال أبو حيّان: اختلف في الضمير في قوله: (إليه) على من يعود: فظاهر الكلام والتركيب الفصيح: أنه يعود إلى الربّ سبحانه وبحمده، وأنّ المعنى: وأنّهم إلى ربّهم راجعون، وهو أقرب ملفوظ به. وقيل: يعود على اللقاء الذي يتضمّن ملاقوا ربّهم. وقيل: يعود على الموت. وقيل: على

الإعادة، وكلاهما يدلّ عليه ملاقو. قال السعدي: وهذا الذي خفف عليهم العبادات، وأوجب لهم التسلي في المصيبات، ونقّس عنهم الكربات، وزجرهم عن فعل السيئات.

واعلم أنّ مراتب العلم ستّة: (يقين، وظنّ، وشكّ، ووهم، وجهل بسيط، وجهل مركّب).  
فاليقين: هو إدراك الشيء على ما هو عليه إدراكاً جازماً. والظنّ: هو إدراك الشيء مع احتمال ضيّ  
مرجوح. والشكّ: هو إدراك الشيء مع احتمال مساوٍ له. والوهم: هو إدراك الشيء مع احتمال ضيّ  
راجع. والجهل البسيط: هو عدم إدراك الشيء بالكلية. الجهل المركّب: هو إدراك الشيء على وجه  
يخالف ما هو عليه.

---

{ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ (٤٧) }:

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الألوسي: لما قدّم الله ذكر نعمه إجمالاً على بني إسرائيل أراد سبحانه أن يفصل؛ ليكون أبلغ في  
التذكير، وأبين في الحجّة، فقال تعالى: (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم).

● تفسير الآية:

(يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم): تقدّم الكلام عنها<sup>٦٦</sup>. وكرّر الله التذكير؛ للتأكيد  
والإيذان بكمال غفلة بني إسرائيل عن القيام بحقوق النعمة؛ وتوكيد للحجّة عليهم، وتحذيراً لهم من ترك  
اتباع نبيّنا ﷺ؛ وليربط ما بعده من الوعيد الشديد به؛ لتتمّ الدعوة بالترغيب والترهيب، فكأنه قال  
سبحانه: إن لم تطيعوني لأجل سوابق نعمتي، فأطيعون للخوف من لواحق عقابي؛ ولتذكير التفضيل الذي  
هو أجلّ النعم، فإنه لذلك يستحقّ أن يتعلّق به التذكير بخصوصه، مع التنبيه على أجليته بتكرير النعمة  
التي هو فرد من أفرادها.

(وأنّي فضلتكم على العالمين): هذا بيان للنعمة الأولى في سياق التفصيل، وهي تفضيل بني إسرائيل على  
عالمي زمانهم، فالفضلّ أسلافهم، ولكن نسب نعمه على آبائهم وأسلافهم إلى أنّها نعم منه عليهم؛ إذ

---

<sup>٦٦</sup> - انظر تفسير الآية رقم ٤٠ من هذه السورة.

كانت مآثر الآباء مآثر للأبناء، والنعم عند الآباء نعماً عند الأبناء؛ لكون الأبناء من الآباء. وأخرج الله قوله: {وَأَيُّ فَضْلَتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ} مخرج العموم، وهو يريد به خصوصاً؛ لأن المعنى: وإني فضلتكم على عالم من كنتم بين ظهريه وفي زمانه، فعن قتادة قال: فضّلهم على عالم ذلك الزمان، وعن أبي العالية قال: فضّلوا بما أعطوا من الملك والرسل والكتب على عالم من كان في ذلك الزمان، فإن لكلّ زمان عالماً، وعن مجاهد قال: فضّلوا على من هم بين ظهرائه. قال ابن كثير: وقيل: المراد تفضيل بنوع ما من الفضل على سائر الناس، ولا يلزم تفضيلهم مطلقاً، حكاه الرازيّ، وفيه نظر، وقيل: إنهم فضّلوا على سائر الأمم؛ لاشتمال أمّتهم على الأنبياء منهم، حكاه القرطبيّ في تفسيره، وفيه نظر؛ لأن العالمين عامّ يشمل من قبلهم ومن بعدهم من الأنبياء، إبراهيم الخليل قبلهم، وهو أفضل من سائر أنبيائهم، ومُحمّد بعدهم، وهو أفضل من جميع الخلق، وسيّد ولد آدم في الدنيا والآخرة. صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين. انتهى كلامه. وقال العثيمين: اليهود لما كانوا صالحين في عهد موسى كانوا أولى الناس بالأرض المقدّسة من أهلها الكفّار، وكانت مكتوبة لهم، أمّا اليوم فإنهم لا يستحقّونها؛ لأنهم ليسوا من عباد الله الصالحين، وأنه لما جاء الإسلام الذي بُعث به النبيّ صار أحقّ الناس بهذه الأرض المسلمون لا العرب.

---

{وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ} (٤٨):

#### • سبب نزول الآية:

أنّ بني إسرائيل قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، وأبناء أنبيائه وسيشفع لنا آباؤنا، فأعلمهم الله عن يوم القيامة أنه لا تقبل فيه الشفاعات ولا يؤخذ فيه فدية.

قال الزجاج: كانت اليهود تزعم أنّ آباءها الأنبياء تشفع لهم يوم القيامة، فأيسهم الله بهذه الآية من ذلك.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال ابن كثير: لما ذكر الله بني إسرائيل بنعمه أولاً، عطف على ذلك التحذير من طول نعمه بهم يوم القيامة، فقال: {وَاتَّقُوا يَوْمًا}.

وقال البقاعي: لما ذكر الله بني إسرائيل بتخصيصهم بالكرامة ونهاهم عن المخالفة، وكانت المخالفة مع عظيم النعمة أقبح وأشدّ وأفحش، حذرهم يوماً لا ينجي أحداً فيه إلا تقواه.

وقال ابن عاشور: لما ذكر الله بني إسرائيل بالنعمة، وخاصة تفضيلهم على العالمين في زمانهم، وكان ذلك منشأ غرورهم بأنه تفضيل ذاتي، فتوهموا أنّ التقصير في العمل الصالح لا يضرهم، فعقّب بالتحذير من ذلك، فقال سبحانه: (واتقوا يوماً..).

• تفسير الآية:

(واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً): هذا أمر معناه الوعيد، أي اتّخذوا وقاية من عذاب ذلك اليوم بالاستعداد له بطاعة الله وترك معصيته. والمراد به: يوم القيامة. والمراد باتّقاءه: اتقاؤه من حيث ما يحدث فيه من أهوال وعذاب، فهو من إطلاق اسم الزمان على ما يقع فيه، كما تقول: مكان مخوف، ففيه إضمار، والتقدير: اتقوا عذاب يوم، أو ما في يوم، والاتقاء من نفس اليوم ممّا لا يمكن؛ لأنه آتٍ لا محالة. قال البقاعي: لما كان المتّقى إنما هو الجزء الواقع في يوم القيامة حذفه وأقام اليوم مقامه؛ تفخيماً له، وتنبيهاً على أنّ عقابه لا يدفع كما يدفع ما في غيره بأنواع الحيل. (لا تجزي): في الكلام حذف، قال البصريون: التقدير: لا تجزي فيه، ثم حذف فيه. وقال غيرهم: حذف ضمير متصل بـ(تجزي) تقديره: لا تجزيه. (لا تجزي): هذا في تحصيل المنافع، أي لا تغني عنها شيئاً من عذاب الله، ولا تقضي عنها حقاً لزمها لغيرها، ولا تنوب أو تكفي عنها في شيء، ولا تكافيء بشيء، ولا تردّ عنها شيئاً لزمها، ولا يقابل مكروهها بشيء يدرؤه عنها؛ لأن القضاء يوم القيامة من الحسنات والسيئات. وقيل: المعنى: أي أنّ طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي شيئاً. قال السدي: (لا تجزي): أي لا تغني. وقال الأخفش: معناه: لا تقوم نفس مقام نفس. (نفس): أي ذات. قيل: المراد بالنفس هاهنا: النفس الكافرة، فعلى هذا يكون من العامّ الذي أريد به الخاصّ. قال القرطبي: ليست هذه الآية عامّة في كلّ ظالم، والعموم لا صيغة له، فلا تعمّ هذه الآية كلّ من يعمل سوءاً وكلّ نفس، وإنما المراد بها الكافرون دون المؤمنين بدليل الأخبار

الواردة في ذلك. وقال ابن جُزَيٍّ: كل ما ورد في القرآن من نفي الشفاعة مطلقاً فإنه يحمل على هذا؛ لأنّ المطلق يحمل على المقيد. وقيل: (نفس) نكرة في سياق النفي، فيكون عاماً، فلا تجزي ولا تغني نفس عن نفس أبداً، وهو الإقناط الكلّي القاطع للمطامع، وهو بمعنى قوله تعالى: {يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئاً} [الأنفطار: ١٩]. قال النبي ﷺ: "مَنْ كَانَتْ لَهُ مَظْلَمَةٌ لِأَخِيهِ مِنْ عَرَضِهِ أَوْ شَيْءٍ، فَلْيَتَحَلَّلْهُ مِنْهُ الْيَوْمَ، قَبْلَ أَنْ لَا يَكُونَ دِينَارٌ وَلَا دِرْهَمٌ، إِنْ كَانَ لَهُ عَمَلٌ صَالِحٌ أَخَذَ مِنْهُ بِقَدْرِ مَظْلَمَتِهِ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ لَهُ حَسَنَاتٌ أُخِذَ مِنْ سَيِّئَاتٍ صَاحِبِهِ فَحُمِلَ عَلَيْهِ"<sup>٦٧</sup>. (شيئاً): نكرة تفيد التحقير، أي لا تقضي عنه ولو شيئاً يسيراً.

(ولا يقبل منها شفاعة): هذا في تحصيل المنافع، أي لا يقبل من نفس عن نفس شفاعة. قال فاضل السامرائي: قال تعالى هنا: {وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ} بتذكير فعل (يقبل) مع الشفاعة، وقال في نفس السورة: {وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ} (١٢٣) بتأنيث فعل (تنفعها) مع الشفاعة، والحقيقة: أنّ الفعل (يقبل) لم يُذكر مع الشفاعة إلا في الآية (١٢٣) من سورة البقرة، وهنا المقصود أنها جاءت لمن سيشفع بمعنى أنه لن يقبل ممن سيشفع أو من ذي الشفاعة، أمّا في الآية الثانية فالمقصود الشفاعة نفسها لن تنفع وليس الكلام عن الشفيع. انتهى كلامه. والشفاعة: هي التوسط للغير بجلب منفعة أو دفع مضرة. وإنما قيل للشفيع شفيع وشافع؛ لأنه ثبّي المستشفع به، فصار له شفعاً. قال العثيمين: وظاهر هذه الآية: عدم قبول الشفاعة مطلقاً يوم القيامة، ولكنّ بيّن القرآن في مواضع أخرى أنّ الشفاعة المنفيّة هي الشفاعة للكفار، والشفاعة لغيرهم بدون إذن ربّ العالمين، أمّا الشفاعة للمؤمنين بإذن الله فهي ثابتة بالكتاب، والسنة، والإجماع، فنصّ القرآن على عدم الشفاعة للكفار بقوله تعالى: {وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى} [الأنبياء: ٢٨]، وقال تعالى عن الكفار: {فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ} [المدرثر: ٤٨]، إلى غير ذلك من الآيات. وقال تعالى في الشفاعة بدون إذنه: {مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ} [البقرة: ٢٥٥]، وقال تعالى: {وَكَمْ مِنْ مَّلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى} [النجم: ٢٦]. وقال تعالى: {يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا} [طه: ١٠٩]، إلى غير ذلك من الآيات. وقال رسولنا ﷺ: "لكلّ نبيّ دعوة مستجابة، فتعجل كلّ نبيّ دعوته، وإنيّ اختبأت دعوتي شفاعةً لأمتي، فهي نائلة من مات منهم لا يشرك بالله شيئاً"<sup>٦٨</sup>، وقال ﷺ

<sup>٦٧</sup> - أخرجه البخاري.

<sup>٦٨</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.



.. "فمن سأل الله لي الوسيلة حلت عليه الشفاعة"<sup>٦٩</sup>، وقال عليه الصلاة والسلام: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي"<sup>٧٠</sup>، وغير ذلك. قال القاضي أبو بكر الباقلاني: إنّ الأحاديث في ذلك بلغت مبلغ التواتر المعنوي. انتهى كلامه. ويستثنى من نفي الشفاعة للكفار ثبوت شفاعة نبيّنا. لعمّ الكافر أبي طالب، ففي الحديث الصحيح: قال العباس بن عبد المطلب - عليه السلام - للنبيّ - صلى الله عليه وآله -: "مَا أَغْنَيْتَ عَنْ عَمِّكَ فَقَدْ كَانَ يَحُوطُكَ وَيَغْضَبُ لَكَ؟ قَالَ: هُوَ فِي ضَحْضَاحٍ، وَلَوْ لَا أَنَا لَكَانَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ"<sup>٧١</sup>، وعن أبي سعيد الخدري - رضي الله عنه -: أن رسول الله - صلى الله عليه وآله - ذكر عنده عمّه أبو طالب، فقال: "لَعَلَّهُ تَنْفَعُهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُجْعَلُ فِي ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ يَبْلُغُ كَعْبِيهِ يَغْلِي مِنْهُ دِمَاعُهُ"<sup>٧٢</sup>.

(ولا يؤخذ منها عدل): هذا في تحصيل المنافع. و(الأخذ): القبض والإمساك، والمراد: لا يقبل. (منها): أي من النفس. (عدل): العدل بفتح العين يطلق على الشيء المساوي شيئاً والمماثل له، ولذلك جعل ما يفتدي به عن شيء عدلاً، وهو المراد هنا، كما في قوله تعالى: {أَوْ عَدْلٌ ذَلِكَ صِيَامًا} [المائدة: ٩٥]، فالمعنى: ولا يقبل من النفس يوم القيامة ما تفتدي به بديلاً يعدل به عن الجزاء، وعوضاً تعاض به عن العقوبة. وسمّي الفداء عدلاً؛ لأنه يعادل المَفْدَى. قال أبو العالية: (عدل): أي فداء. وقيل: (عدل): أي فدية؛ لأنها معادلة للمفدى، ففي الدنيا قد تجب العقوبة على شخص ويفتدي نفسه ببذل، لكن في الآخرة لا يمكن. قال ابن عباس: (عدل): أي بدل، والبدل: الفدية. وقيل للفدية: عدل؛ لأنها مثل الشيء، وأصل عدل الشيء مثله. وروي عنه أيضاً: أي البدل، يعني نفس مكان نفس. وقيل: أي كفيل. وقيل: أي عوض. وتنكير الأسماء في هذه الآية يفيد العموم، وفيه من التهويل والإيذان بانقطاع المطامع في ذلك اليوم ما لا يخفى. واعلم أنّ (العدل، والقسط) كلا اللفظين يعني: الإنصاف والمساواة، لكن القسط يختصّ بلمح دلاليّ مميّز وهو ظهور هذا الانصاف وتلك المساواة ظهوراً بيّناً، كأنما قدّر الأمر بالميزان الذي توزن به الأشياء الماديّة.

(ولا هم ينصرون): هذا في دفع المضار. وقدّم المسند إليه (هم)؛ لزيادة التأكيد المفيد أنّ انتفاء نصرهم محقق، زيادة على ما استفيد من نفي الفعل مع إسناده للمجهول. والضمير في (هُم) يعود على الكفار؛ لأنّ النَّفْسَيْنِ المذكورتين تدلان على ذلك. وقيل: يعود على النفسين؛ لأنهما بمعنى الجمع لم يقصد بهما

<sup>٦٩</sup> - أخرجه مسلم.

<sup>٧٠</sup> - أخرجه أبو داود (٤٧٣٩)، والترمذي (٢٤٣٥)، وأحمد (١٣٢٢٢)، وصححه الألباني.

<sup>٧١</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

<sup>٧٢</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

قصد نفسين بأعيانهما؛ ولأن التثنية أول الجمع، فهي جمع. وقيل: جُمع؛ لدلالة النفس المنكرة على النفوس الكثيرة، وذكر لمعنى العباد أو الأناسي. قال البقاعي: لما كان عدم النصرة للجمع يستلزم عدمها للمفرد بطريق الأولى جَمَعَ. (ينصرون): أي لا أحد ينصرهم، أي يمنعمهم من عذاب الله؛ لأن الذي يخفف العذاب واحد من هذه الأمور الثلاثة: إما شفاعته، وإما معادلة، وإما نصر. قال ابن عطية: حصرت هذه الآية المعاني التي اعتاد بها بنو آدم في الدنيا، فإن الواقع في شدة لا يتخلص إلا بأن يُشفع له، أو يفتدى، أو ينصر. انتهى كلامه. وقال أبو السعود: النصرة ههنا أخص من المعونة؛ لاختصاصها بدفع الضرر وكأنه أريد بالآية نفي أن يدفع العذاب أحد عن أحد من كل وجه محتمل. انتهى كلامه. وقال أبو حيّان: جاء النفي لهذه الجمل هنا بـ(لا) المستعملة لنفي المستقبل في الأكثر، وكذلك هذه الأشياء الأربعة هي مستقبلية، لأن هذا اليوم لم يقع بعد. وترتيب هذه الجمل في غاية الفصاحة، وهي على حسب الواقع في الدنيا؛ لأن المأخوذ بحق، إما أن يؤدي عنه الحق فيخلص، أو لا يقضى عنه فيشفع فيه، أو لا يشفع فيه فيفتدى، أو لا يفتدى فيتعاون بالإخوان على تخليصه. انتهى كلامه.

{وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ (٤٩):}

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أن الله لما قدّم ذكر نعمه على بني إسرائيل إجمالاً، بيّن بعد ذلك أقسام تلك النعم على سبيل التفصيل؛ ليكون أبلغ في التذكير، وأعظم في الحجة.

#### • تفسير الآية:

(وإذ نجيناكم من آل فرعون): أراد الله أن يذكر بني إسرائيل بنعمة ثانية من نعمه عليهم، وهي نجاتهم من فرعون وقومه، فقال سبحانه: (وإذ نجيناكم من آل فرعون)، وهذا عطف على قوله: (اذكروا نعمتي)، وهو تذكير لتفاصيل ما أجمل في قوله: (اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم). والخطاب للموجودين من بني إسرائيل، والمراد من سلف من الآباء. (وإذ): متعلقة بمحذوف، والتقدير: واذكروا نعمتي عليكم إذ نجيناكم. (نجيناكم): أتى الله بضمير الجمع تعظيماً لنفسه سبحانه، أي أنقذناكم وخلصناكم. والناجي:

هو من خرج من ضيق إلى سعة، ومن عذاب إلى سلامة. (من آل فرعون): (آل): قال بعض العلماء: يقال: آل الرجل له نفسه، وآله لمن تبعه، وآله لأهله وأقاربه، فمن الأول قول النبي - صلى الله عليه و سلم - لما جاءه أبو أوفى بصدقته: "اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى آلِ أَبِي أَوْفَى"<sup>٧٣</sup>، وقوله تعالى: {سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ} [الصافات: ١٣٠]. وقال آخرون: لا يكون (الآل) إلا للأتباع، والأقارب، وقالوا: وما ذكروا من الأدلة المراد بها الأقارب. وفي آل فرعون ثلاثة أقوال: أحدها: أنهم أهل مصر، قاله مقاتل. الثاني: أهل بيته خاصة، قاله أبو عبيد. الثالث: أتباعه على دينه، قاله الزجاج. وكان بنو إسرائيل مستضعفين في مصر، وسُلِّطَ عليهم الفراعنة حتى كانوا كما قال الله تعالى: {يَسْتَوْثِنُكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ}. و(فرعون): هو اسم ملك مصر في عهد موسى - عليه السلام .. وقيل: بل هو اسم كانت ملوك العمالة بمصر تسمى به، كما كانت ملوك الروم يُسمَّى بعضهم قيصر وبعضهم هرقل، وكما كانت ملوك فارس تُسمَّى الأكاسرة واحدهم كسرى، وملوك اليمن تسمى التبابعة واحدهم تبّع، وملوك الحبشة تسمى النجاشي، وملوك الترك تسمى خاقان. ولعتو الفراعنة اشتقوا: تفرعن فلان، إذا عتا وتجرّ. وقال بعض أهل اللغة: فرعون بلغة القبط، وهو التمساح. وفرعون موسى الذي أخبر الله عن بني إسرائيل أنه نجّاهم منه يقال: إنّ اسمه: الوليد بن مصعب بن الرّيان. وقيل: اسمه مصعب بن ريان. وقيل: اسمه فيطوس. وقيل: اسمه قابوس، وقيل: اسمه مغيث. ويكنّى أبا مَرَّة. قال مجاهد: فرعون موسى فارسي من أهل اصطخر قدم مصر فكان بها. وقال ابن وهب: فرعون يوسف هو فرعون موسى. قال الرازي: وهذا غير صحيح؛ إذ كان بين دخول يوسف مصر وبين أن دخلها موسى أكثر من أربعمئة سنة. انتهى كلامه. وكان أصل كون بني إسرائيل بمصر نزول إسرائيل بها زمن ابنه يوسف.

(يسومونكم سوء العذاب): (يسومونكم): اختلف المفسرون في معناه على ستّة أقوال: الأول: السوم بمعنى: التكليف أو الإيلاء، أي يكلفونكم، أو يولونكم سوء العذاب. الثاني: السوم بمعنى: الإرسال، أو الإدامة، أو التصريف، أي يرسلونكم، أو يديمونكم، أو يصرفونكم في الأعمال الشاقة. الثالث: السوم بمعنى: الرفع، أي يرفعونكم إلى سوء العذاب. الرابع: السوم بمعنى: الوسم، أي يعلمونكم من العلامة، ومعناه: أنّ الأعمال الشاقة؛ لكثرة مزاولتها تصير عليهم علامة بتأثيرها في جلودهم وملابسهم، كالحدادة والنجارة. الخامس: السوم بمعنى: الرعي، ومنه السائمة، أي الراعية، أي أنهم لا يرفعونكم إلا بهذا البلاء العظيم. السادس: السوم من سام السلعة إذا طلبها، كأنه بمعنى يبعونكم سوء العذاب ويريدونكم عليه.

<sup>٧٣</sup> - أخرجه البخاري.

قال ابن جرير: في قوله: {يَسْأَلُونَكَ} وجهان من التأويل: أحدهما: أن يكون خبراً مستأنفاً عن فعل فرعون ببني إسرائيل، فيكون معناه حينئذٍ: واذكروا نعمتي عليكم إذ نجيناكم من آل فرعون، وكانوا من قبل يسومونكم سوء العذاب. الوجه الثاني: أن يكون قوله: (يسومونكم) حالاً، فيكون تأويله حينئذٍ: وإذ نجيناكم من آل فرعون سائمينكم سوء العذاب. انتهى كلامه. (سوء العذاب): أي سيئه وقبيحه. وقيل: أي ما ساءهم من العذاب. واختلف المفسرون في المراد من (سوء العذاب)، فقال محمد بن إسحق: إنه جعلهم خولاً وخداماً له وصنّفهم في أعماله أصنافاً، فصنف كانوا بينون له، وصنف كانوا يحرثون له، وصنف كانوا يزرعون له، فهم كانوا في أعماله ومن لم يكن في نوع من أعماله كان يأمر بأن يوضع عليه جزية يؤدّيها. وقال السدي: كان قد جعلهم في الأعمال القذرة الصعبة، مثل كنس الميزر، وعمل الطين، ونحت الجبال، وحكى الله عن بني إسرائيل أنهم قالوا لموسى: {أُوذِينَا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا} [الأعراف: ١٢٩]، وقال موسى لفرعون: {وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ} [الشعراء: ٢٢]، أي جعلتهم عبيداً لك.

(يذبحون أبناءكم): هذه الجملة بغير (واو) فهي بيان لقوله تعالى: (يسومونكم سوء العذاب)، وبدل عنه. وقد جاء في سورة إبراهيم: {يَسْأَلُونَكَ سُوءَ الْعَذَابِ وَيُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ} (٦) {بالواو عطفاً على قوله تعالى: (يسومونكم)، والعطف يقتضي المغايرة، فيكون المعنى: أنهم جمعوا بين سوم العذاب، وهو التنكيل والتعذيب، وبين الذبح. واختلف العلماء في المراد بقوله: (يذبحون أبناءكم) على قولين: الأول: أي الرجال دون الأطفال؛ ليكون في مقابلة النساء؛ إذ النساء هنّ البالغات، وكذا المراد من الأبناء هم الرجال البالغون، قالوا: إنّ فرعون كان يأمر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لإفساد أمره. الثاني: أي الأطفال المواليد الذكور حتى لا يكون للرجال بقاء، وهو قول أكثر المفسرين، واختاره ابن جرير وضعف ما سواه. قال الرازي: وهذا القول هو الأولى؛ لوجوه: الأول: حملاً للفظ الأبناء على ظاهره. الثاني: أنه كان يتعدّر قتل جميع الرجال على كثرتهم. الثالث: أنهم كانوا محتاجين إليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة. الرابع: أنه لو كان كذلك لم يكن لإلقاء موسى في التابوت حال صغره معنى. وقال ابن عاشور: القول الأول أظهر وأوفق بأحوال الأمم؛ إذ المظنون أنّ المحق والاستئصال إنما يقصد به الكبار؛ ولأنه على القول الثاني تكون الآية سكنت عن الرجال، إلا أن يقال: إنهم كانوا يذبحون الصغار؛ قطعاً للنسل ويسبون الأمهات؛ استعباداً لهم ويقون الرجال للخدمة حتى ينقضوا على سبيل التدريج، وإبقاء الرجال في مثل هاته الحالة أشد من قتلهم، أو لعلّ تقصيراً ظهر من نساء بني

إسرائيل مرضعات الأطفال ومرئيات الصغار وكان سببه شغلهم بشؤون أبنائهم، فكان المستعبدون لهم إذا غضبوا من ذلك قتلوا الطفل. انتهى كلامه. والفعل في قوله: (يذبحون) مضَعَف، أي مشدّد للمبالغة؛ لكثرة من يذبحون، وعظم ذبحهم، وقد جاء في سورة الأعراف: {يُقْتَلُونَ أَبْنَاءُكُمْ (١٤١)}، وهو بمعنى (يذبحون)، ويحتمل أن يكون مغايراً له، فيُحمل على أنهم يقتلون بعضاً بغير الذبح، ويذبحون بعضاً.

(ويستحيون نساءكم): الاستحياء: استفعال يدلّ على الطلب للحياة، أي يَسْتَبْثُونَ نساءكم ويتركهنّ أحياء؛ للاستدلال والخدمة فلا يقتلوهنّ؛ لأنه إذا ذهب الرجال وبقيت النساء ذلّ الشعب، وانكسرت شوكته؛ لأن النساء ليس عندهنّ من يدافع، وييقن خدماً لآل فرعون، وهذا من أعظم ما يكون من الإذلال. وقيل: أي يفتشون في حيائهنّ ينظرون هل بهنّ حمل، والحياء: الفرج؛ لأنه يستحي من كشفه. وقال ابن جريج: أي يسترقون نساءكم. قال ابن جرير: وهذا تأويل غير موجود في لغة عربيّة ولا عجميّة، وذلك أنّ الاستحياء إنما هو الاستفعال من الحياة نظير الاستبقاء من البقاء والاستسقاء من السقي، وهو معنى من الاسترقاق بمعزل. وقال ابن عاشور: ووجه ذكر استحياء النساء هنا في معرض التذكير بما نال اليهود من المصائب: أنّ هذا الاستحياء للإناث كان المقصد منه خبيثاً وهو أن يعتدوا على أعراضهنّ ولا يجدن بداً من الإجابة بحكم الأسر والاسترقاق، فيكون قوله: {ويستحيون نساءكم} كناية عن استحياء خاصّ؛ ولذلك أدخل في الإشارة في قوله: {وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم}، ولو كان المراد من الاستحياء ظاهره؛ لما كان وجه لعطفه على تلك المصيبة، وقيل إنّ الاستحياء من الحياء وهو الفرج أي يفتشون النساء في أرحامهنّ؛ ليعرفوا هل بهنّ حمل وهذا بعيد جداً. انتهى كلامه. وإنما قال: {وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ} ولم يقل: بناتكم؛ إذ كان الصبايا داخلات مع أمهاتهنّ، وأمهاتهنّ لا شكّ نساء في الاستحياء؛ لأنهم لم يكونوا يقتلون صغار النساء ولا كبارهنّ. وقيل: وعبر عن البنات باسم النساء بالمأل؛ وليذكرهنّ بالاسم الذي في وقته يستخدمن ويمتهنّ. وأضاف الله ما كان من فعل آل فرعون ببني إسرائيل من سؤمهم إيّاهم سوء العذاب وذبحهم أبنائهم واستحيائهم نساءهم اليهم دون فرعون، وإن كان فعلهم ما فعلوا من ذلك كان بقوة فرعون وعن أمره؛ لمباشرتهم ذلك بأنفسهم؛ وتنبهاً على أنّ هؤلاء الوزعة والمكلفين ببني إسرائيل كانوا يتجاوزون الحدّ المأمور به في الإعانات على عادة المنفذين، فإنهم أقلّ رحمة وأضيق نفوساً.

(وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم): الإشارة بقوله: (وَفِي ذَلِكُمْ) إلى جملة الأمر. والبلاء يطلق تارة على الخير، وتارة على الشرّ، فإن أريد به هنا الشرّ كانت الإشارة بقوله: (وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ) إلى ما حلّ بهم من النعمة بالذبح ونحوه، وإن أريد به الخير كانت الإشارة إلى النعمة التي أنعم الله عليهم بالإنقاذ، وما هو مذكور قبله من تفضيلهم على العالمين. وقد اختلف السلف ومن بعدهم في مرجع الإشارة: فرجّح الجمهور الأوّل، ورجّح الآخرون الآخر. قال ابن عباس، وأبو العالية، وأبو مالك، والسدي، ومجاهد، وابن جريج: (بلاء): أي نعمة. قال الألوسي: والبلاء تارة يكون بالمسار؛ ليشكروا، وتارة بالمضار؛ ليصبروا، وتارة بهما؛ ليرغبوا ويهربوا، فإن حملت الإشارة على المعنى الأوّل، فالمراد بالبلاء المحنة، وإن حملت على الثاني، فالمراد به النعمة، وإن حملت على الثالث، فالمراد به القدر المشترك، كالامتحان الشائع بينهما، ويرجّح الأوّل: التبادر، ويرجّح الثاني: أنه في معرض الامتنان، ويرجّح الثالث: لطف جمع الترغيب والترهيب. انتهى كلامه. وقال العثيمين: أي وفي إنجائكم من آل فرعون ابتلاء من الله عظيم، أي اختبار عظيم؛ ليعلم من يشكر منكم، ومن لا يشكر. انتهى كلامه. (من ربكم): في هذا دليل على أنّ الخير والشرّ من الله، بمعنى أنه خالقهما. (عظيم): صفة (بلاء). وتنكيرهما؛ للتفخيم، والعظم.

عن ابن عباس قال: تذاكر فرعون وجلساؤه ما كان الله وعد إبراهيم خليله أن يجعل في ذريته أنبياء وملوكاً وائتمروا، وأجمعوا أمرهم على أن يبعث رجالاً معهم الشّفار، يطوفون في بني إسرائيل، فلا يجدون مولوداً ذكراً إلا ذبحوه، ففعلوا، فلمّا رأوا أنّ الكبار من بني إسرائيل يموتون بآجالهم، وأنّ الصغار يذبحون، قال: توشكون أن تُفنون بني إسرائيل فتصيروا إلى أن تباشروا من الأعمال والخدمة ما كانوا يكفونكم، فاقتلوا عاماً كلّ مولود ذكر فتقلّ أبناءهم ودعوا عاماً، فحملت أمّ موسى بهارون في العام الذي لا يذبح فيه الغلمان، وحملت بموسى في العام الذي يذبح فيه فنجّاه الله.

وعن السدي، قال: كان من شأن فرعون أنه رأى في منامه أنّ نارا أقبلت من بيت المقدس حتى اشملت على بيوت مصر، فأحرقت القبط وتركت بني إسرائيل وأخربت بيوت مصر، فدعا فرعون السحرة والكهنة ونحوهم، فسألهم عن رؤياه، فقالوا له: يخرج من هذا البلد الذي جاء بنو إسرائيل منه. يعنون بيت المقدس. رجل يكون على وجهه هلاك مصر، فجعل يقتلهم. قال العثيمين: وعضد بعض العلماء هذا القول بما أوحى الله إلى أمّ موسى: {أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ} [القصص: ٧]، لكن هذه الآية ليست صريحة فيما ذكروا؛

لأنها قد تخاف عليه إما من هذا الفعل العام الذي يقتل به الأبناء، أو بسبب آخر، وآية الأعراف: {قَالُوا أَوْذَيْنَا مِنْ قَبْلُ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِنْ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ (١٢٩)} لا دليل فيها صراحة على أن التقتيل كان قبل ولادة موسى؛ لأن الإيذاء لا يدل على القتل؛ ولأن فرعون لم يقل: سنقتل أبناءهم، ونستحيي نساءهم إلا بعد أن أرسل إليه موسى؛ ولهذا قال موسى لقومه بعد ذلك: {اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ} [الأعراف: ١٢٨].

{وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (٥٠)}:

#### • مناسبة الآية التي قبلها:

قال البقاعي: لما كان ما فعل بهم في البحر إهلاكاً للرجال وإبقاء للنساء طَبَّقَ ما فعلوا ببني إسرائيل، عقبه به، فقال: {وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ...}.

وقال العثيمين: لما ذكر الله تسلط آل فرعون علي بني إسرائيل ذكر مآل هؤلاء المتسلطين، وأن الله أغرقهم، وأنجى هؤلاء، وأورثهم أرضهم.

#### • تفسير الآية:

{وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمْ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ}: هذه الآية معطوفة على التي قبلها، وفيها يذكر الله بني إسرائيل بنعمة ثلاثة من نعمه عليهم، وهي نجاتهم من الغرق، وإغراق عدوهم. قال أبو السعود: هذا بيان لسبب التنجية، وتصوير لكيفيتها، إثر تذكيرها وبيان عظمها وهولها، وقد بين في تضاعيف ذلك نعمة جليلة أخرى هي الإنجاء من الغرق. وقال ابن عاشور: هذا زيادة في التفصيل بذكر نعمة أخرى عظيمة خارقة للعادة، بما كان تمام الإنجاء من آل فرعون، وفيها بيان مقدار إكرام الله لهم ومعجزة لموسى . عليه السلام .. (وإذ): متعلقة بمحذوف، والتقدير: واذكروا يا بني إسرائيل إذ (فرقنا بكم البحر). والخطاب لليهود في زمن موسى. (فرقنا): في تأويلها قولان: الأول: فصلنا، والفرق: هو الفصل بين الشيئين. وتعديته إلى البحر بتضمنين معنى الشق، أي فلقناه وفصلنا بين بعضه وبعض لأجلكم، وبسبب إنجائكم حتى عبرتم

إلى الشاطئ، وذلك حينما خرج موسى وقومه متجهين إلى فلسطين فازين بدينهم وأنفسهم من فرعون وجنوده، فعلم بهم فرعون فتبعهم وجنوده يريدون القضاء عليهم، فبلغ موسى وقومه البحر، وفرعون وجنوده على مقربة منهم، فأمر الله موسى أن يضرب البحر بعصاه، فضربه فانفلق فصاروا في يابسه فنجوا، ثم أطبقه الله على فرعون وقومه فهلكوا. قال تعالى: {فَاضْرِبْ لَهُم مَّحْطًا فِي الْبَحْرِ يَبَسًا لَا تَخَافُ دَرَكًا وَلَا تَخْشَى} [طه: ٧٧]. قال السدي: كان قوم موسى اثني عشر سبطاً، ففرق البحر اثني عشر طريقاً، فسلك كل سبط منهم طريقاً منها. قال تعالى: {فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ} [الشعراء: ٦٣]. الثاني: فرقنا: أي ميزنا، فأصل الفرق التمييز بين الشيئين، والفرقة من الناس: الطائفة المتميزة من غيرهم. (بكم): قيل: الباء هنا بمعنى اللام، أي فرقناه لكم. قال الألوسي: وإنما قال: (بكم) دون لكم؛ لأن العرب . على ما نقله الدامغاني . تقول: غضبت لزيد إذا غضبت من أجله وهو حي، وغضبت بزيد إذا غضبت من أجله وهو ميت، ففيه تلويح إلى أنّ الفرق كان من أجل أسلاف المخاطبين. وقيل: الباء للسببية، أي بسبب إنجائكم، وفصلنا بين بعضه وبعض حتى حصلت مسالك. وقيل: الباء للمصاحبة، مثلها في: أسندت ظهري بالحائط، أي ملتبساً بكم. قال القرطبي مؤيداً هذا القول: وقيل: الباء في مكانها؛ أي فرقنا البحر بدخولكم إياه، أي صاروا بين الماءين، فصار الفرق بهم، وهذا أولى بيّنه {فَانْفَلَقَ} [الشعراء: ٦٣]. انتهى كلامه. وقيل: الباء للاستعانة، مثلها في: كتبت بالقلم، أي فرقناه بسلوككم. قال القاسمي: وهذا الوجه ضعيف من حيث إنّ مقتضاه أنّ تفريق البحر وقع بيني إسرائيل والمنصوص عليه في التنزيل أنّ البحر إنما انفلق بعصا موسى. (البحر): حتى دخلتموه هاربين من عدوكم. ويطلق البحر على الماء المالح، ومنه أَبْجَرَ الماء إذا ملح. وقال أبو حيان: وجاء استعماله في الماء الحلو والماء المالح، قال تعالى: {وَمَا يَسْتَوِي الْبَحْرَانِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ سَائِغٌ شَرَابُهُ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ} [فاطر: ١٢]، وجاء استعماله للملح، ويقال: هو الأصل. انتهى كلامه. وسمي البحر بحراً؛ لاتساعه وانبساطه، ومنه قولهم: تبَحَّرَ في العلم، إذا اتَّسع فيه. واختلف العلماء في تحديد هذا البحر على ثلاثة أقوال: الأول: هو البحر المعروف باسم البحر الأبيض المتوسط الذي يفصل بلاد مصر عن بلاد الحجاز. الثاني: هو نهر النيل المشهور الذي ينبع من بلاد الحبشة ويمرّ في أراضي مصر، والعرب تسمي الماء المالح والعذب بحراً إذا كثُر، ومنه قوله تعالى: {مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ} [الرحمن: ١٩]. الثالث: هو البحر الأحمر. قال ابن عطية: هو بحر القلزم، ولم يفرق البحر عرضاً جزعاً من ضفة إلى ضفة، وإنما فرق من موضع إلى موضع آخر في ضفة واحدة، وكان ذلك الفرق بقرب موضع النجاة، ولا يلحق في البر إلا في



أيام كثيرة بسبب جبال وأوعار حائلة. وذكر العامري: أنَّ موضع خروجهم من البحر كان قريباً من برية فلسطين وهي كانت طريقهم. انتهى كلامه. وقال أبو حيَّان: ويحتمل الفرق أن يكون عرضاً من ضفة إلى ضفة، ويحتمل أن يكون طولاً، وثَقُلَ كُلُّ. وقال ابن عاشور: و(أل) في (البحر) للعهد، وهو البحر الذي عهدوه، أعني بحر القلزم، المسمّى اليوم بالبحر الأحمر، وسمّته التوراة بحر سُوفٍ. واعلم أنَّ لفظي: (البحر، واليم) يشترك في الدلالة على الماء الجاري، إلا أنَّ البحر يختصّ بلمح السعة والانبساط والكثرة، فبينهما عموم وخصوص.

(فأنجيناكم وأغرقنا آل فرعون): هذا هو محلّ المنة وذكر النعمة، وهو نجاتهم من الهلاك، وإهلاك عدوهم. قال أبو حيَّان: وناسب نجاتهم من فرعون بإلقائهم في البحر وخروجهم منه سالمين، نجاة نبيهم موسى . عليه السلام . من الذبح، بإلقائه وهو طفل في البحر، وخروجه منه سالماً، وناسب هلاك فرعون وقومه بالغرق، هلاك بني إسرائيل على أيديهم بالذبح؛ لأنّ الذبح فيه تعجيل الموت بأنحار الدم، والغرق فيه إبطاء الموت، ولا دم خارج، وكان ما به الحياة . الماء . سبباً لإعدامهم من الوجود، ولما كان الغرق من أعسر الموتات وأعظمها شدة، جعله الله نكالاً لفرعون الذي ادّعى الربوبية؛ إذ على قدر الذنب يكون العقاب، ويناسب دعوى الربوبية والاعتلاء انخطاط المدّعى وتغييبه في قعر الماء. انتهى كلامه. (فأنجيناكم): (الفاء): عاطفة. وفي الكلام حذف يدلّ عليه المعنى، والتقدير: وإذا فرقنا بكم البحر وتبعكم فرعون وجنوده يريدون منعكم من الخروج من مصر إلى فلسطين؛ ليستمرّ في تعذيبكم وإهانتكم فأنجيناكم. (فأنجيناكم): أي من الغرق، أو من إدراك فرعون وآله لكم، أو ممّا تكرهون، وذلك أنّ موسى وقومه لما تكاملوا خارجين من هذا البحر الذي فلقه الله دخل فرعون وقومه، فلمّا تكاملوا داخلين أمر الله البحر فانطبق عليهم، فغرقوا جميعاً. والنجاة من العذاب وإن كانت نعمة مطلقاً إلا أنّ كونها من عذاب ذي قدرة ومكانة أعظم؛ لأنه لا يكاد ينفلت منه أحد. (وأغرقنا آل فرعون): (وأغرقنا): لم يغن فرعون وقومه اجتهداهم في التحفّظ من الهلاك على يد موسى وقومه، وكان ما أراد الله سبحانه. (آل فرعون): كَتَّى الله بآل فرعون عن فرعون وآله كما يقال: بني هاشم، وقوله تعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ} [الإسراء: ٧٠]، يعني هذا الجنس الشامل لآدم، أو اقتصر على ذكر (الآل)؛ لأنهم إذا عذبوا بالإغراق كان مبدأ العناد ورأس الضلال أولى بذلك. قال أبو حيَّان: لم يذكر فرعون فيمن غرق؛ لأن وجوده معهم مستقرّ، فاكتمى بذكر (الآل) هنا؛ لأنهم هم الذين ذكروا في الآية قبل هذه، ونسب تلك الصفة القبيحة إليهم من سومهم بني إسرائيل العذاب، وذبحهم أبناءهم، واستحيائهم نساءهم، فناسب هذا إفرادهم

بالغرق. وقال ابن عاشور: لم يذكر الله في هاتيه الآية غرق فرعون؛ لأن محلّ المنة هو إهلاك الذين كانوا المباشرين لتسخير بني إسرائيل وتعذيبهم والذين هم قوّة فرعون. وقد ذكر الله غرق فرعون في آيات أخر من كتابه، كقوله سبحانه: {وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَذْرَكَهُ الْعَرْقُ قَالَ..} [يونس: ٩٠]، وقوله تعالى: {فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنْ مَعَهُ جَمِيعًا} [الإسراء: ١٠٣]، وقوله تعالى: {فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ} [القصص: ٤٠]. انتهى كلامه. قال الألوسي: لما كان الغرق أعسر الموتات وأعظمها شدة جعله الله نكالا لمن ادعى الربوبية، وعلى قدر الذنب يكون العقاب، ويناسب دعوى الربوبية والاعتلاء انحطاط المدعى وتغييبه في قعر الماء. وقال أيضا: وناسب هلاك فرعون وقومه بالغرق هلاك بني إسرائيل على أيديهم بالذبح؛ لأن الذبح فيه تعجيل الموت بإتجار الدم، والغرق فيه إبطاء الموت، ولك أن تقول: لما افتخر فرعون بالماء كما يشير إليه قوله تعالى حكاية عنه: {أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي} [الزخرف: ٥١] جعل الله هلاكه بالماء. انتهى كلامه.

(وأنتم تنظرون): هذه الجملة حالية: أي حال كونكم ناظرين إليهم بأبصاركم، لا تشكّون في هلاكهم؛ ليكون ذلك أشفى لصدوركم، وأبلغ في إهانة عدوكم. وقيل: أي تنظرون إلى انطباق البحر عليهم. وقيل معناه: أي ينظر بعضكم إلى البعض الآخر من السالكين في البحر. وقيل: نظروا إلى أنفسهم ينجون، وإلى آل فرعون يغرقون، فكان ذلك أدعى لليقين بهلاك عدوكم، وشكر نعمة ربكم. وقيل: أي تنظرون إليهم حين لفظهم البحر بعدما غرقوا، أي إلى مصارعهم. وقيل: هو من نظر البصيرة والعقل، ومعناه: وأنتم تعتبرون بمصرعهم وتتعضون بمواقع النعمة التي أرسلت إليهم. وقيل: النظر هنا بمعنى العلم، لأن العلم يحصل عن النظر، فكشّى به عنه، قاله الفراء، وهو معنى قول ابن عباس. قال الألوسي: (تنظرون): إن أريد الأحكام فالنظر بمعنى العلم، وعليه ابن عباس، وإن أريد نفس الأفعال من الغرق والإنجاء، والإغراق فهو بمعنى المشاهدة، وعليه الجمهور. انتهى كلامه. ومفعول تنظرون محذوف، أي جميع ما مرّ. وإسناد النظر إلى المخاطبين بالقرآن من أهل الكتاب باعتبار أنّ أسلافهم كانوا ناظرين ذلك؛ لأن النعمة على السلف نعمة على الخلف. وكان ذلك الإنجاء والإغراق في العاشر من شهر محرم، فعن ابن عباس - رضي الله عنهما -: "أنّ النبي ﷺ. قدم المدينة، فوجد اليهود يصومون يوم عاشوراء فسئلوا عن ذلك، فقالوا:

هذا اليوم الذي أظهر الله فيه موسى، وبني إسرائيل على فرعون، فنحن نصومه تعظيماً له، فقال: نحن أولى بموسى منكم، فأمر بصومه<sup>٧٤</sup>.

{وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ (٥١):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان فرق البحر للإبقاء البدني وكان إنزال الكتاب للإبقاء الديني عقبه به.

• تفسير الآية:

(وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً): هذه الآية معطوفة على التي قبلها، وفيها تمهيد من الله لتذكير بني إسرائيل بنعمة رابعة من نعمه عليهم، وهي العفو عنهم. (وَإِذْ): أي واذكروا يا معشر اليهود إذ واعدنا موسى. (واعدنا موسى): أتى الله بضمير الجميع تعظيماً لنفسه. والمواعد لرسوله هو: الله عز وجل، والمواعد من ربه هو: موسى. قال الألوسي: المفاعلة على بابها، وهي من طرف فعل، ومن آخر قبوله، مثل عاجلت المريض، وإنكار جواز ذلك لا يسمع مع وروده في كلام العرب وتصريح الأئمة به وارتضاءهم له، ويجوز أن يكون (واعدنا) من باب الموافاة وليس من الوعد في شيء، وإنما هو من قولك: موعدك يوم كذا وموضع كذا، ويحتمل أن يكون بمعنى (وعدنا)، وبه قرأ أبو عمرو، أو يقدر الملاقاة، أو يقال بالتفكيك إلى فعلين فيقدر الوحي في أحدهما، والمجيء في الآخر، ولا محذور في شيء كما حققه الدامغاني. وقول أبي عبيدة: المواعدة لا تكون إلا من البشر غير مسلم. وقول أبي حاتم: أكثر ما تكون من المخلوقين المتكافئين على تقدير تسليمه لا يضربنا. انتهى كلامه. و(موسى): هو موسى بن عمران، ثالث أولي العزم من الرسل. عليهم السلام.. قال ابن إسحاق: هو موسى بن عمران بن يصهر بن فاهت بن لاوى بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم. والمراد من المواعدة: مناجاة الله لكلليمه موسى، وإنزال التوراة جملة واحدة على موسى، وذلك أنّ بني إسرائيل لما آمنوا من عدوهم ودخلوا مصر لم يكن لهم كتاب ولا شريعة ينتهون إليهما، فوعد الله موسى أن ينزل عليه التوراة، والموعد بعد أربعين ليلة، ومكان الإنزال: جبل الطور بسيناء بمصر. (أربعين ليلة): في الكلام حذف، قال الأخفش: التقدير: وإذ

<sup>٧٤</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

واعدنا موسى تمام أربعين ليلة، والأربعون كلّها داخلّة في الميعاد، أي انقضاء أربعين ليلة. وقال الطبري: ومعنى (أَرْبَعِينَ لَيْلَةً): أي بتمامها، فالأربعون ليلة كلّها داخلّة في الميعاد، وقد زعم بعض نحويي البصرة أنّ معناه: وإذّ واعدنا موسى انقضاء أربعين ليلة أي رأس الأربعين، وذلك خلاف ما جاءت به الرواية عن أهل التأويل، وخلاف ظاهر التلاوة، فأما ظاهر التلاوة، فإن الله قد أخبر أنه واعد موسى أربعين ليلة، فليس لأحد إحالة ظاهر خبره إلى باطن بغير برهان دالّ على صحّته، وأما أهل التأويل فإنهم قالوا: مكث موسى على الطور أربعين ليلة، وأنزل عليه التوراة في الألواح، قاله أبو العالية، والربيع، والسدي. انتهى كلامه. والأربعون ليلة في قول أكثر المفسرين هي: ذو القعدة وعشرة من ذي الحجة. وقيل هي: ذو الحجة وعشر من شهر محرم. وكان ذلك بعد أن جاوز موسى البحر وسأله قومه أن يأتيهم بكتاب من عند الله، فخرج إلى الطور في سبعين من خيار قومه. وخصّ الله الليالي بالذكر دون الأيام؛ لأن الليلة أسبق من اليوم فهي قبله في الرتبة؛ ولذلك وقع بها التاريخ، فالليالي أوّل الشهور، والأيام تَبَع لها؛ ولأن شهور العرب وضعت على سير القمر، والهلّال إنما يهلّ بالليل؛ ولأن حُلُقَ الليل قبل النهار، قال تعالى: {وَأَيَّاهُمْ أَكَلَّ اللَّهُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ} [يس: ٣٧]. وقال البقاعي: وخصّ الله الليل بالذكر؛ إشارة إلى أنّ ألد المناجاة فيه. انتهى كلامه. ولاحظ أنّ الله قال هنا: {وَإِذْ وَاعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً}، وقال في سورة الأعراف (وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فِتْنٍ مِيقَاتٍ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً (١٤٢))، والسبب - والله أعلم -: أنّ الله هنا أوجز في ذكر قصّتهم، فأوجز في ذكر الليالي، وفصّل في الأعراف في ذكر قصّتهم ففصّل في ذكر الليالي.

(ثمّ اتّخذتم العجل): (ثم): للمهلة، ولتدلّ على أنّ الاتّخاذ كان بعد المواعدة. (اتّخذتم): الاتّخاذ يجيء بمعنى ابتداء صنعة، فيتعدّى لواحد، أي صنعتم عجلا من ذهب، وعلى هذا التقدير: يكون ثم جملة محذوفة يدلّ عليها المعنى، وتقديرها: وعبدتموه إلهاً. ويجيء بمعنى اتّخاذ وصف، فيجري مجرى الجعل، ويتعدّى لاثنتين نحو: اتّخذت زيدا صديقاً، والأمران محتملان في الآية، والمفعول الثاني على الاحتمال الثاني محذوف؛ لشناعتها، أي: اتّخذتم العجل الذي صنعه السامري إلهاً عندما تعجّل موسى مِيقَاتٍ رَبِّهِ عن قومه، قال تعالى: {وَمَا أَعَجَلَكْ عَنْ قَوْمِكَ يَا مُوسَى (٨٣) قَالَ هُمْ أَوْلَاءُ عَلَى أَثَرِي وَعَجَلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَى (٨٤)} [طه]. و(العجل): هو ولد البقرة الصغير، لكنّه هنا: هو تمثال من ذهب صنعه السامري على صورة عجل، وقال لبي إسرائيل: {هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ} [طه: ٨٨]. وقد ذكر القرآن قصّة العجل مفصّلة في سورة [طه]. واتّخاذ السامريّ لهم العجل دون سائر الحيوانات، قيل: لأنهم مروا

على قوم يعكفون على أصنام لهم على صور البقر فقالوا: {أَجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ} [الأعراف: ١٣٨]، فهجس في نفس السامري أن فنتتهم من هذه الجهة، فاتخذ لهم ذلك. وقيل: إنه كان هو من قوم يعبدون البقر، وكان منافقاً، فاتخذ عجلاً من جنس ما يعبد. وقال أبو العالية ومجاهد: إنما سُمِّيَ العجل؛ لأنهم عَجَلُوا فاتخذوه قبل أن يأتيتهم موسى. وقيل: إنما سُمِّيَ العجل؛ لقصر مدته، حيث إن موسى . عليه السلام . بعد الرجوع من الميقات حرّقه ونسفه في اليوم. قال الألوسي: وكون ما اتّخذوه عجلاً ظاهر في أنه صار لحماً ودماً، فيكون عجلاً حقيقة، ويكون نسبة الخوار إليه فيما يأتي حقيقة أيضاً، وهو الذي ذهب إليه الحسن. وقيل: أراد سبحانه بالعجل ما يشبهه في الصورة والشكل، ونسبة الخوار إليه مجاز، وهو الذي ذهب إليه الجمهور. انتهى كلامه.

(من بعده): أي من بعد مواعدة الله عزّ وجلّ لموسى، أو من بعد أن فارق موسى قومه متعجلاً ميقات ربه. وفائدة ذكر (من): للإشارة إلى أنّ الاتخاذ ابتداءً من أول أزمان بعدية مغيب موسى، وهذه حالة غريبة؛ لأن شأن التغيّر عن العهد أن يكون بعد طول المغيب على أنه ضعف في العهد. وفائدة ذكر (من بعده): زيادة التشنيع بأنهم كانوا جديرين بانتظارهم الشريعة التي تزيدهم كمالاً، لا بالنكوص على أعقابهم عمّا كانوا عليه من التوحيد والانغماس في نعم الله، وبأنهم كانوا جديرين بالوفاء لموسى فلا يحدثوا ما أحدثوا في مغيبه، ففيه تعريض بقلة وفائهم في حفظ عهد موسى عليه السلام.

(وأنتم ظالمون): هذه الجملة الاسمية حال من (الناء) في قوله تعالى: (اتخذتم). والفائدة من ذكر هذه الحال: زيادة التوبيخ، وأنهم غير معذورين. قال ابن عاشور: وفائدة الحال: الإشعار بانقطاع عذرهم فيما صنعوا، وأن لا تأويل لهم في عبادة العجل، أو لأنهم كانوا مدّة إقامتهم بمصر ملازمين للتوحيد محافظين على وصية إبراهيم ويعقوب لذريّتهما بملازمة التوحيد، فكان انتقالهم إلى الشرك بعد أن جاءهم رسول انتقالاً عجباً. انتهى كلامه. وفائدة التقييد بالحال: الإشعار بكون الاتخاذ ظلماً بزعمهم أيضاً لو راجعوا عقولهم بأدنى تأمل. وقيل: هذه الجملة الاسمية غير حال، بل مجرد إخبار أنّ سجيّتهم وعاداتهم الظلم، وإنما راج فعل السامريّ عندهم لغاية حمقهم وتسلّط الشيطان عليهم كما يدلّ على ذلك سائر أفعالهم. وفي تفسير الظلم وجهان: الأوّل: قال أبو مسلم: الظلم في أصل اللغة: هو النقص، قال الله تعالى: {كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا} [الكهف: ٣٣]، والمعنى أنهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين في خيرات الدين والدنيا. الثاني: الظلم: هو وضع

الشيء في غير موضعه. ومتعلق الظلم هنا: هو الإشراف، ووضع العبادة في غير موضعها، أي وأنتم واضعوا العبادة في غير موضعها؛ لأن العبادة لا تنبغي إلا لله، وعبدتم أنتم العجل ظلما منكم ووضعوا للعبادة في غير موضعها. وقيل: وأنتم ظالمون اليوم بمخالفة محمد ﷺ .. وقيل: متعلق الظلم هنا: هو الكف عن الاعتراض على ما فعل السامري وعدم الإنكار عليه.

{ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٥٢):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان ذلك مقتضياً لأعظم السخط المقتضي من القادر للمعاجلة بالأخذ ذكرهم نعمة الإمهال بعده فقال مشيراً إلى عظم الذنب والنعمة بأداة التراخي: {ثُمَّ عَفَوْنَا...}.

• تفسير الآية:

(ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ): هذا هو محلّ النعمة والمِنَّة الرابعة على بني إسرائيل في هذه السورة. (ثم): قال ابن عاشور: عطفه ب(ثم)؛ لتراخي رتبة هذا العفو في أنه أعظم من جميع تلك النعم التي سبق عدّها. انتهى كلامه. (عفونا): أي تركنا معاجلتكم بالعقوبة، بل أمهلناكم حتى تبتم. وأتى الله بضمير الجمع تعظيماً لنفسه. واعلم أنّ الاستخدام القرآنيّ لهذه الألفاظ: (الصفح، والعفو، والمغفرة) يظهر اشتراكها في معنى التجاوز عن الذنب وترك العقاب عليه. والملح الدلاليّ الذي يميّز كلمة (الصفح): هو ترك اللوم والمؤاخذه. في حين أنّ الملح الدلاليّ الذي يميّز كلمة (العفو): أنه قد يصحبه لوم ومؤاخذه. بينما الملح الدلاليّ المميّز لكلمة (المغفرة): هو ستر الذنب وعدم إشاعته.

(من بعد ذلك): أي من بعد اتّخاذكم العجل إلها من دون الله. وأشار إليه بإشارة البعيد؛ ليدل على شناعة صنيعهم، وعظيم قبحه. قال الألوسي: والإشارة للاتّخاذ كما هو الظاهر، وإيثارها لكمال العناية بتمييزه، كأنه يجعل ظلّمهم مشاهداً لهم، وصيغة البعيد (ذلك) مع قرينه؛ لتعظيمه؛ ليتوسل بذلك إلى جلالة قدر العفو.

(لعلكم تشكرون): (لعلّ) هنا للتعليل، و(تشكرون): أي تشكرون الله على نعمه، ومنها: ما أنعم الله به عليكم من العفو عن ذنبكم العظيم، وهو عبادتكم للعجل، وتستمرّوا بعد ذلك على الطاعة.

{وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (٥٣):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما كان في عبادتهم للعجل دليل على سوء طباعهم وعكس مزاجهم وأنهم لا يحفظون عهداً ولا يستقيمون على نهج، ذكرهم بنعمة الكتاب الذي من شأنه الضبط في جميع الأحوال بالرجوع إليه عند الضلال.

• تفسير الآية:

(وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ): في هذه الآية يذكر الله بني إسرائيل بنعمة خامسة من نعمه عليهم، وهي إيتاء موسى التوراة. (الواو) عاطفة. (إذ): أي اذكروا إذ. (آتينَا موسى): أي أعطينا موسى. وجاء الله بنون العظمة تعظيماً لنفسه. واعلم أنّ القرآن الكريم يستعمل (أوتوا) في مقام الذم، ويستعمل (آتينَا) في مقام المدح. قال تعالى {وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ} [البقرة: ١٠١]، وقال تعالى: {وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ} [البينة: ٤] وهذا كله ذم، وقال في سورة البقرة: {الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ (١٢١)}، وقال في سورة الرعد: {وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ}، وهذا كله مدح. واعلم أيضاً: أنّ الله يسند التفضّل والخير والنعمة لنفسه، كقوله تعالى: {ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا} [فاطر: ٣٢]، ويسند ما فيه ذمّ لمن لم يسمّ فاعله، كقوله تعالى: {وَإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ} [الشورى: ١٤]، وكقوله: {مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا} [الجمعة: ٥]. (الكتاب): (أل) للعهد الذهني، أي التوراة بالإجماع. (والفرقان): في المراد بالفرقان سبعة أقوال: الأوّل: أي آتينَا موسى الكتاب الفرقان، والعطف من قبيل عطف الصفات، والواو قد تزداد في النعوت، كقولهم: فلان حسن وطويل، قاله الزجاج، ودليله قوله تعالى: {ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلاً لِّكُلِّ شَيْءٍ} [الأنعام: ١٥٤]. الثاني: أي

الشرع الفارق بين الحلال والحرام، والحجة والبيان، قاله ابن بحر. الثالث: أي المعجزات الفارقة بين الحق والباطل، مثل العصا واليد وغيرهما، قاله مجاهد. الرابع: أي النصر الذي فرّق بين العدو والولي، وكان آية لموسى، ونظيره: {يَوْمَ الْفُرْقَانِ} [الأنفال: ٤١]، يعني به يوم بدر، نصر الله فيه نبيّنا ﷺ. وأصحابه، وأهلك أبا جهل وأصحابه، قاله ابن عباس. الخامس: الفرقان: أي انفراق البحر له حتى صار فرقا فعبروا. السادس: الفرقان الفرج من الكرب؛ لأنهم كانوا مستعبدين مع القبط، ومنه قوله تعالى: {إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا} [الأنفال: ٢٩]، أي فرجا ومخرجا. السابع: أي القرآن، ومعنى الكلام: لقد آتينا موسى الكتاب، ومُحمداً الفرقان. ذكره الفراء، وهو قول قطرب. وقد قيل: إنّ هذا غلط، أوقعهما فيه أنّ الفرقان مختص بالقرآن، وليس كذلك، فقد قال تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ} [الأنبياء: ٤٨]. قال العثيمين: (والفرقان): إمّا صفة مشبّهة، أو مصدر بمعنى اسم الفاعل؛ لأن المراد بـ(الفرقان): الفارق، والمراد به هنا: الفارق بين الحق والباطل؛ وعطفه هنا من باب عطف الصفة على الموصوف، والعطف يقتضي المغايرة، والمغايرة يكتفى فيها بأدنى شيء. والمغايرة قد تكون بين ذاتين، وقد تكون بين صفتين، وقد تكون بين ذات وصفة، فمثلاً: قوله تعالى: {خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ} [الأنعام: ١] المغايرة بين ذاتين، وقوله تعالى: {سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (١) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (٢)} [الأعلى] المغايرة بين صفتين، وقوله تعالى هنا: {الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ}: المغايرة بين ذات وصفة، ف(الكتاب) نفس التوراة، و(الفرقان) صفته، فالعطف هنا من باب عطف الصفة على الموصوف. انتهى كلامه.

(لعلكم تهتدون): (لعلّ) هنا للتعليل، أي لعلكم تهتدون بهذا الكتاب الذي هو الفرقان؛ لأن الفرقان هدى يهتدي به المرء من الضلالة إن اتّبع ما فيه. قال البقاعي: قال الحرالي: وجاء فيه بكلمة (لعلّ)؛ إشعاراً بالإلزام في أمرهم وتفرقتهم بين مثبت لحكم الكتاب عامل به عالم بطيئة الفرقان خبير به، وبين تارك لحكم الكتاب غافل عن علم الفرقان. (تهتدون): أي هداية العلم والتوفيق، فهو نازل للهداية، ولكن من الناس من يهتدي، ومنهم من لا يهتدي. وناسب ذكر الاهتداء إثر ذكر إتيان موسى الكتاب؛ لأنه يترتب عليه ذلك لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

واعلم أنّ أعظم الكتب السماوية وأهداها: القرآن أولاً، والتوراة ثانياً؛ لقول الله تعالى مخاطباً نبيّه ﷺ: {وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ} [المائدة: ٤٨]، والمهيمن: أي المرتفع؛ ولقوله تعالى: {قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا



أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} [القصص: ٤٩]، يعني القرآن والتوراة؛ ولهذا كانت التوراة عمدة الأنبياء من بني إسرائيل، قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءَ} [المائدة: ٤٤].

{وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ (٥٤)}:

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال القاسمي: هذه الآية بيان لكيفية وقوع العفو المذكور في الآية قبل.

وقال أبو بكر الجزائري: لما ذكر الله اليهود بما أنعم على أسلافهم مطالباً إياهم بشكرها فيؤمنوا برسوله، ذكرهم هنا ببعض ذنوب أسلافهم؛ ليتعظوا فيؤمنوا، فذكرهم بحادثة اتّخاذهم العجل إلهاً وعبادتهم له.

#### • تفسير الآية:

(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ): في هذه الآية يذكر الله بني إسرائيل بنعمة سادسة من نعمه عليهم، وهي توفيقهم للتوبة من عبادة العجل، ومن ثم قبولها منهم. قال ابن كثير: هذه صفة توبته تعالى على بني إسرائيل من عبادة العجل. (وَإِذْ): (الواو) عاطفة. (إِذْ): أي واذكروا إذ قال موسى. (لِقَوْمِهِ): (اللام) للتبليغ، وفائدة ذكره التنبيه على أنّ خطاب موسى لقومه كان مشافهة لا بتوسّط من يتلقى منه. وكانت مخاطبته . عليه السلام . لهم بأمر من الله. قال ابن الجوزي: اختلفوا فيمن خوطب بهذا على ثلاثة أقوال. أحدها: أنه خطاب للكل، قاله السُّدِّيُّ عن أشياخه. الثاني: أنه خطاب لمن لم يعبد ليقول من عبد، قاله مقاتل. الثالث: أنه خطاب للعابدين فحسب، أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً، قاله أبو سليمان الدمشقي. انتهى كلامه. والقوم: اسم جمع لا واحد له من لفظه، وإنما واحده (امرؤ). والمشهور اختصاص لفظ (القوم) بالرجال؛ لقوله تعالى: {لَا يَسْخَرُ قَوْمٌ مِّنْ قَوْمٍ مِّنْ قَوْمٍ}، مع قوله: {وَلَا نِسَاءٌ مِّنْ نِّسَاءٍ} [الحجرات: ١١]. قال ابن الجوزي: وإنما سمّوا قوماً؛ لنهم يقومون بالأمر. وقيل: لا اختصاص لهم بهم، بل يطلق على النساء أيضاً؛ لقوله تعالى: {إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ} [نوح: ١]، فهو مرسل للرجال

والنساء، وكذا كلّ نبيّ. قال الألوسي: القول الأوّل أصوب، واندراج النساء على سبيل الاستتباع، والتغليب. وقيل: إنّما سُمّي الرجال قوماً؛ لأنهم يقومون بما لا يقوم به النساء. انتهى كلامه.

(يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل): (يا): حرف نداء. (قوم): منادى مضاف. وحذفت الياء؛ لأنه موضع حذف، والكسرة تدلّ عليها، وهي بمنزلة التنوين فحذفها كحذف التنوين من المفرد. قال العثيمين: ناداهم موسى بوصف القومية؛ تحبباً، وتودّداً، وإظهاراً بأنه ناصح لهم؛ لأن الإنسان ينصح لقومه بمقتضى العادة. واعلم أنّ ألفاظ: (رهط، وقوم، ونفر) تشترك جميعها بالدلالة على معنى الجماعة، إلا أنّ لفظ: (رهط) ينفرد بلمح قلّة العدد، ودلالته على القرابة القريبة. وينفرد لفظ: (القوم) بدلالته على القرابة عموماً، وبدلالته على الكثرة. وينفرد لفظ: (النفر) بدلالته على الذكور الذين ينفرون في الحرب، ولا يشترط أن يكونوا من عشيرة الرجل وأقاربه. (إنكم ظلمتم أنفسكم): أكّد الجملة بـ(إن)؛ لبيان حقيقة ما هم عليه. (ظلمتم): بمعنى نقصتم أنفسكم حقّها؛ لأن الظلم في الأصل بمعنى النقص، كما قال الله: {كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا} [الكهف: ٣٣]: أي لم تنقص. ونصّ على أنهم ظلموا أنفسهم بذلك؛ لأن ظلم النفس أفحش الظلم؛ لأن نفس الإنسان أحبّ شيء إليه، فإذا ظلمها، كان ذلك أفحش من أن يظلم غيره. وظلمهم إيّاها كان فعلهم بها ما لم يكن لهم أن يفعلوه بها، ممّا أوجب لهم العقوبة من الله إن لم يتوبوا. (أنفسكم): قيّد الظلم بالنفس هنا؛ لأن عاقبة كفرهم إنّما تعود عليهم. والنفس هنا: الذات، أي ذواتكم أنتم، وهذا كثير في القرآن، كقوله تعالى: {إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ} [البقرة: ٥٤]، وكقوله: {وَلَا تُخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ} [البقرة: ٨٤]. وتأني (أنفسكم) بمعنى ذوات غيركم، كقوله تعالى: {وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ} [الحجرات: ١١]، أي لا تعيبوا غيركم. وتأني (أنفسكم) بمعنى ذواتكم وذوات غيركم، كقوله تعالى: {وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا} [النساء: ٢٩]، أي لا تقتلوا أنفسكم أنتم ولا تقتلوا غيركم. ويقال للروح: نفس؛ لأن نفس الحيّ به، يقال: خرجت نفسه، قال تعالى: {اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا} [الزمر: ٤٢] يريد الأرواح في قول جماعة من أهل التأويل، وفي الحديث: "قال بلال للنبي ﷺ: أخذ بنفسي يا رسول الله الذي أخذ بنفسك"<sup>٧٥</sup>. ويقال للقلب: نفس؛ لأنه محلّ الروح أو متعلّقه. ويقال للدم: نفس؛ لأن قوامها به، يقال: سألت نفسه، وقال إبراهيم النخعي: ما ليس له نفس سائلة فإنه لا ينجس الماء إذا مات فيه، أي ما ليس له دم يسيل عند قتله. ويقال للماء: نفس؛ لفرط حاجتها إليه. ويقال للرأي: نفس، يقولون: فلان

<sup>٧٥</sup> - أخرجه مسلم.

يؤامر نفسه؛ لأنه ينبعث عنها أو يشبه ذاتاً تأمره وتشير عليه. (بأنَّخَذَكُمْ العجل): (الباء) هنا للسببية، أي بسبب اتَّخَذَكُمْ العجل، والمعنى: ظلمتم أنفسكم بسبب اتَّخَذَكُمْ العجل إلهاً تعبدونه من دون الله، لكن لما دلت مقدّمة الآية على هذا المحذوف حَسَنَ الحذف.

(فتوبوا إلى بارئكم): قال البغوي: قالوا: فأَيُّ شيء نصنع؟ قال: (فتوبوا). والفاء: عاطفة على ظلمتم. وقال الشوكاني: الفاء: للسببية، أي: لتسبب التوبة عن الظلم. (توبوا): أي ارجعوا إليه من معصيته إلى طاعته. قال الألوسي: وتشعر عبارات بعض الناس أنها للسببية دون العطف، والتحقيق أنها لهما معاً. انتهى كلامه. و(البارئ): أي الخالق المعني بخلقه، فكأنه يقول: كيف تتخذون العجل إلهاً وتدعون خالقكم الذي يعني بكم. وعبر القرآن بـ(بارئكم)؛ إشارة إلى استحقاق الله للعبادة، وإشارة إلى عظيم جرمهم، وقبيح صنيعهم أن عبدوا غيره. قال الرازي: البارئ: هو الذي خلق الخلق بريئاً من التفاوت: {مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِن تَفَوتٍ} [الملك: ٣] ومتميّزاً بعضه عن بعض بالأشكال المختلفة والصور المتباينة، فكان ذلك تنبيهاً على أنّ من كان كذلك فهو أحقّ بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل في الغباوة. وقال ابن كثير: في قوله ههنا: {إِلَىٰ بَارِئِكُمْ} تنبيه على عظم جرمهم، أي فتوبوا إلى الذي خلقكم، وقد عبدتم معه غيره. وقال البقاعي: وفي التعبير بالبارئ ترغيب لهم في طاعة ربهم بالتذكير بالإحسان وترهيب بإيقاع الهوان. و(بارئكم): أي خالقكم، وبين الكلمتين فرق، وذلك أنّ البارئ: هو المبدع المحدث. والخالق: هو المقدّر الناقل من حال إلى حال. وفي الجمع بين الخالق والبارئ في قوله تعالى: {هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ} [الحشر: ٢٤] ما يدلّ على التباين. والبريّة: هي الخلق، وهي فعيلة بمعنى مفعولة، غير أنها لا تُحمز.

(فاقتلوا أنفسكم): قال البغوي: لما قال لهم: (فتوبوا إلى بارئكم)، قالوا: كيف نتوب؟ قال: (فاقتلوا أنفسكم). انتهى كلامه. و(الفاء) هنا تفسيرية؛ لأنّ قوله تعالى: (فاقتلوا) تفسير للمجمل في قوله تعالى: (توبوا). وقال الشوكاني: (الفاء): للتعقيب، أي اجعلوا القتل متعقباً للتوبة. انتهى كلامه. وفي قوله تعالى: (فاقتلوا أنفسكم) ثلاثة تأويلات: أحدهما: معناه: ليقتل بعضكم بعضاً، وهذا قول ابن عباس، وسعيد بن جبیر، ومجاهد. الثاني: استسلموا للقتل، وجعل ذلك بمنزلة القتل، وهذا قول أبي إسحاق. الثالث: ذلّلوا أهواءكم. والقول الأوّل هو قول عاتمة المفسرين. والمعنى عليه: أي فتوبوا بهذا الفعل، وهو أن تقتلوا أنفسكم، أي ليقتل بعضكم بعضاً، وليس المعنى: أنّ كل رجل يقتل نفسه، وهذا بالإجماع. وظاهر القرآن

لم يميّز بين القوم في الحكم، ولكن ذهب بعض العلماء إلى أنّ المراد بقوله تعالى: (فاقتلوا أنفسكم): أن يقتل البريء منكم المجرم، يعني الذين دعوا إلى عبادة العجل، وعكفوا عليه يُقتلون، والذين تبرؤوا منه يُقتلون. قال العثيمين: والظاهر الأوّل؛ لأن قتل البريء للمجرم ليس فيه دلالة على صدق التوبة من المجرمين؛ لأن الإنسان قد يُقتل وهو مصرّ على الذنب، ولا يدلّ ذلك على توبته. انتهى كلامه. واختلف العلماء فيمن خوطب بهذا على ثلاثة أقوال: أحدها: أنه خطاب للكلّ، قاله السديّ عن أشياخه. الثاني: أنه خطاب لمن لم يعبد ليقتل من عبد، قاله مقاتل. الثالث: أنه خطاب للعابدين فحسب، أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً، قاله أبو سليمان الدمشقي. واختلف العلماء أيضاً: هل هذا القتل وقع في ظلمة، أو وقع جهاراً بدون ظلمة؟ ف قيل: إنهم لما أمروا بذلك قالوا: لا نستطيع أن يقتل بعضنا بعضاً والإنسان منا ينظر إلى ابنه، فيقتله، وإلى أبيه، وإلى صديقه! هذا شيء لا يطاق، فألقى الله عليهم ظلمة، وصار يقتل بعضهم بعضاً، ولا يدري من قتل. وقيل: بل إنهم قتلوا أنفسهم جهراً بدون ظلمة، وأنّ هذا أبلغ في الدلالة على صدق توبتهم، وأنه لما رأى موسى . عليه السلام . أنهم سينتهون ابتهل إلى الله أن يرفع عنهم الإصر، فأمرهم بالكفّ. وقيل: بل سقطت أسلحتهم من أيديهم. قال العثيمين: وظاهر القرآن أنه لم تكن هناك ظلمة، وأنهم أمروا أن يقتل بعضهم بعضاً عياناً، وهذا أبلغ في الدلالة على صدق توبتهم، ورجوعهم إلى الله سبحانه.

(ذلكم خير لكم عند بارئكم): قال الألوسي: هذه جملة معترضة؛ للتحريض على التوبة أو معللة. انتهى كلامه. وفي الإشارة بقوله: (ذا) في: (ذلكم) ثلاثة أقوال: أحدهما: أنه يعود إلى القتل. الثاني: أنه يعود إلى التوبة. الثالث: أنه إشارة إلى المصدرين المفهومين من قوله: فتوبوا واقتلوا، فأوقع المفرد موقع التثنية، أي فالتوبة والقتل خير لكم، فيكون مثل قولهم في قوله تعالى: {عَوَاثُ بَيْنَ ذَلِكَ} [البقرة: ٦٨] أي بين ذينك، أي الفارض والبكر. (خير لكم عند بارئكم): هذه الجملة للتحريض والحثّ على التوبة، أو هي معللة، والمعنى: أي خير لكم من العصيان، أو من عدم التوبة، أو من عدم القتل؛ لأنهم ينجون بذلك من عقاب الله في الآخرة على ذنبكم، ويستوجبون به الثواب منه سبحانه؛ ولأن ذلك كان شهادة للمقتول، وتوبة للقاتل، ففيه تنبيه على ما لأجله يمكن تحمل هذه المشقة، وذلك لأن حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة، والأوّل أولى بالتحمل؛ لأنه متناه، وضرر الآخرة غير متناه، ولأن الموت لا بد واقع فليس في تحمّل القتل إلا التقدم والتأخير، وأمّا الخلاص من العقاب والفوز بالثواب في الآخرة فذاك هو الغرض الأعظم. (خير لكم): هذا من التفضيل بما ليس في الطرف الآخر منه شيء،

والتفضيل بما ليس في الطرف الآخر منه شيء وارد في اللغة العربية، لكن بعضهم يقول: إنه لا يكون بمعنى التفضيل، بل المراد به: وجود الخير في هذا الأمر بدون وجود مفضّل عليه. قال أبو حيان: ولكن الأرحح: (خير) إن كانت للتفضيل، فقليل: المعنى خير من العصيان والإصرار على الذنب. وقيل: خير من ثمرة العصيان، وهو الهلاك الذي لهم، إذ الهلاك المتناهي خير من الهلاك غير المتناهي؛ إذ الموت لا بدّ منه، فليس فيه إلا التقديم والتأخير. وكلا هذين التوجيهين ليس التفضيل على بابه؛ إذ العصيان والهلاك غير المتناهي لا خير فيه، فيوصف غيره بأنه أزيد في الخيريّة عليه، ولكن يكون على حدّ قولهم: العسل أحلى من الخلّ. ويحتمل أن لا يكون للتفضيل، بل أريد به خير من الخيور. انتهى كلامه. (عند بارئكم): كُتِرَ لفظ الباريء بلفظ الظاهر؛ اعتناء بالحثّ على التسليم له في كلّ حال، وتلقي ما يرد منه سبحانه بالقبول والامتثال.

(فتاب عليكم): لم يقل: (فتاب عليهم) على أنّ الضمير للقوم؛ لِمَا أنّ ذلك نعمة أريد التذكير بها للمخاطبين لا لأسلافهم. و(الفاء) عاطفة. (تاب عليكم): جواب شرط محذوف بتقدير (قد) إن كان من كلام موسى لهم، تقديره: إن فعلتم ما أمرتم به فقد تاب عليكم، ومعطوف على محذوف إن كان خطاباً من الله لهم على طريقة الالتفات، كأنه قال: ففعلتم ما أمرتم فتاب عليكم بارئكم مع عظم جرمكم، ولولا توبته عليكم ما تبتّم. ومعنى (فتاب عليكم): أي قبل الله توبتهم، وتوبة الله على عبده معناها: أن يرضى عنه بعد الغضب، ويُقبل إليه بعد الإعراض عنه.

(إنه هو التواب الرحيم): هذه الجملة تعليل لما قبلها. (هو): ضمير فصل. (التواب): أي كثير التوبة؛ لكثرة توبته على العبد الواحد، وكثرة توبته على التائبين الذين لا يحصيهم إلا الله، فهو يتوب في المرات المتعدّدة على عبده، ويتوب على الأشخاص الكثيرين الذين تكثر توبتهم. (الرحيم): أي ذو الرحمة الواصلة إلى خلقه. قال ابن عاشور: إنما جمع التواب مع الرحيم؛ لأن توبته تعالى عليهم كانت بالعفو عن زلّة اتّخاذهم العجل، وهي زلّة عظيمة لا يغفرها إلا الغفار، وبالنسخ لحكم قتلهم، وذلك رحمة، فكان للرحيم موقع عظيم هنا، وليس هو لمجرّد الشاء.

{وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ (٥٥):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو السعود: هذا تذكيرٌ لنعمة أخرى عليهم بعد ما صدر عنهم ما صدر من الجناية العظيمة التي هي اتخاذ العجل.

• تفسير الآية:

{وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً:} (الواو) عاطفة. هذه الآية معطوفة على التي قبلها، وفيها تمهيد من الله لتذكير بني إسرائيل بنعمة سابعة من نعمه عليهم، وهي بعثهم بعد موتهم بالصاعقة. (إذ): أي اذكروا يا بني إسرائيل إذ قلتم بعد ما رأيتم من الآيات وشاهدتم من الأمور البينات على يد نبيكم موسى. والخطاب لمن كان في عهد رسولنا ﷺ، لكن إنعامه على أول الأمة إنعام على آخرها، فصحّ توجيه الخطاب إلى المتأخرين مع أنّ هذه النعمة على من سبقهم. (قلتم يا موسى): في القائلين لموسى ذلك قولان: الأول: هم السبعون الذين اختارهم موسى لميقات ربه، قال تعالى: {وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا} [الأعراف: ١٥٥]، وذلك أنهم لما سمعوا كلام الله قالوا ذلك. قاله ابن مسعود وابن عباس. الثاني: القائل عشرة آلاف من قومه. الثالث: القائل جميع بني إسرائيل إلا من عصم الله منهم. قاله ابن زيد، قال: وذلك أنه أتاهم بكتاب الله، فقالوا: والله لا نأخذ بقولك حتى نرى الله جهرة، فيقول: هذا كتابي. (يا موسى): نادوه باسمه جفاء وغلظة كما يدعو بعضهم بعضاً، ولم يخصّوه بما يدلّ على توقيره واحترامه، إذ لم يقولوا: يا نبيّ الله، أو يا رسول الله، أو يا كليّم الله، أو غير ذلك من الألفاظ التي تشعر بصفات التعظيم والتقدير، وهي كانت عادتهم معه. عليه السلام: {قَالُوا يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ} [البقرة: ٦١]، {قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ} [المائدة: ٢٢]، {قَالُوا يَا مُوسَى إِنَّا لَنَدْخُلُهَا أَبَدًا} [المائدة: ٢٤]، {قَالُوا يَا مُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ} [الأعراف: ١١٥]. وقد قال الله لهذه الأمة: {لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ بَعْضِكُمْ بَعْضًا} [النور: ٦٣]. (لن نؤمن لك): اختلف المفسرون في معناه على أربعة أقوال: الأول: أي لن نصدّقك فيما جئت به من التوراة، ولم يريدوا نفي الإيمان به بدليل: قولهم: (لك)، ولم يقولوا: بك. الثاني: أي لن نقرّ لك بأن التوراة من عند الله. الثالث: يجوز أن تكون (اللام) للعلّة، أي لن نؤمن لأجل قولك بالتوراة. الرابع: يجوز أن يراد نفي

الكمال، أي لا يكمل إيماننا لك. قال الألوسي: وقد كان هؤلاء مؤمنين من قبل بموسى، إلا أنهم نفوا هذا الإيمان المعين والإقرار الخاص. وقيل: أرادوا نفي الكمال، أي لا يكمل إيماننا لك، والقول: إنهم لم يكونوا مؤمنين أصلاً لم نره لأحد من أئمة التفسير. واللام من (لك) إما لام الأجل، أو للتعدية بتضمين معنى الإقرار، على أنّ موسى مقرّ له، والمقرّ به محذوف، وهو أنّ الله أعطاه التوراة، أو أنّ الله كلمه فأمره ونهاه. انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: ومعنى (لن نؤمن لك): يحتمل أنهم توقّعوا الكفر إن لم يروا الله، أي إنهم يرتدّون في المستقبل عن إيمانهم الذي اتّصفوا به من قبل، ويحتمل أنهم أرادوا الإيمان الكامل الذي دليله المشاهدة. انتهى كلامه. (حتى نرى الله جهرة): (حتى): حرف غاية. (نرى): بمعنى نبصر؛ ولهذا لم تنصب إلا مفعولاً واحداً؛ لأنها رؤية بصرية. (جهرة): منصوبة على أنها مصدر مؤكّد مزيل لاحتمال أن تكون الرؤية مناماً أو علماً بالقلب. وقيل: منصوبة على أنها حال على تقدير: ذوي جهرة، أو مجاهرين، فعلى الأول: الجهرة من صفات الرؤية، وعلى الثاني: الجهرة من صفات الرائيين، أي أن يروه علانية، قاله ابن عباس، أو عياناً دون خفاء أو ساتر، قاله قتادة، فيكون الكلام على نسقه لا تقديم فيه ولا تأخير. قاله الزجاج. وثمّ قول ثالث: وهو أنّ تكون راجعة لمعنى القول أو القائلين، فيكون المعنى: وإذ قلتم كذا قولاً جهرة أو جاهرين بذلك القول غير مكترئين ولا مبالين، وهو المروي عن ابن عباس وأبي عبيدة. قال ابن عاشور: ووجه العدول عن أن يقول: (عياناً) إلى قوله (جهرة): لأن جهرة أفصح لفظاً؛ لخفته، فإنه غير مبدوء بحرف حلق، والابتداء بحرف الحلق أتعب للحلق من وقوعه في وسط الكلام؛ ولسلامته من حرف العلة. انتهى كلامه. واعلم أنّ العلماء اختلفوا متى كان هذا، على قولين: الأول: أنّ موسى عليه السلام اختار من قومه سبعين رجلاً لميقات الله، وذهب بهم؛ ولما صار يكلم الله، ويكلمه الله قالوا: (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة)، فعلى هذا القول يكون صعقهم حينما كان موسى خارجاً لميقات الله. الثاني: أنه لما رجع موسى من ميقات الله، وأنزل الله عليه التوراة، وجاء بها قالوا: ليست من الله، (لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة). قال العثيمين: والسياق يؤيد هذا القول؛ لأن الله قال: ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٥٣]، ثم ذكر قصّة العجل، وهذه كانت بعد مجيء موسى بالتوراة، ثم بعد ذلك ذكر: (وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة). وقد أيد بعض العلماء القول الأول بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ﴾ [الأعراف: ١٥٥]، ولكن الحقيقة: ليس فيه تأييد لهم؛ لأنه الله قال: (فلما أخذتهم الرجفة) رُجِفَ بهم؛

والأخرى: أخذتهم الصاعقة، صعقوا وماتوا، فالظاهر: أنَّ القول الأول لا يترجح بهذه الآية؛ لاختلاف العقوبتين، هذه الآية كانت العقوبة بالصاعقة، وتلك كانت بالرجفة، انتهى كلامه.

(فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون): (أخذتكم): أي استولت عليكم، وأحاطت بكم؛ لفرط عنادكم وتعنتكم، وسؤالكم ما لا ينبغي. (الصاعقة): في المراد بالصاعقة ستة أقوال: القول الأول: الموت الذي صعقوا به، ثم ردوا لاستيفاء آجالهم، قاله الحسن، وقتادة، واحتجوا عليه بقوله تعالى: {فَصَعَقَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ} [الزمر: ٦٨]. قال الرازي: وهذا ضعيف؛ لوجوه: أحدها: قوله تعالى: {فَأَخَذَتْكُمْ الصَّعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ}، ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين إلى الصاعقة. وثانيها: أنه تعالى قال في حق موسى: {وَحَرَّ مُوسَى صَعِقًا} [الأعراف: ١٤٣] أثبت الصاعقة في حقه مع أنه لم يكن ميتاً؛ لأنه قال: {فَلَمَّا أَفَاقَ} والإفاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي. وثالثها: أنَّ الصاعقة وهي التي تصعق، وذلك إشارة إلى سبب الموت. ورابعها: أنَّ ورودها وهم مشاهدون لها أعظم في باب العقوبة منها إذا وردت بغتة وهم لا يعلمون. القول الثاني: قال الربيع: سمعوا صوتاً، أي صيحة من السماء فصعقوا. القول الثالث: قال السدي: الصاعقة: النار. القول الرابع: قال ابن إسحاق: الصاعقة: أي الرجفة؛ لقوله تعالى: {وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا} [الأعراف: ١٥٥]. القول الخامس: أي الفرع. القول السادس: أرسل الله جنوداً سمعوا بحسبها فخرّوا صعقين. قال الشوكاني: وإنما عوقبوا بأخذ الصاعقة لهم؛ لأنهم طلبوا ما لم يأذن الله به من رؤيته في الدنيا. قال أبو حيان: أجمع المفسرون على أنَّ المدة من الموت أو الصعق كانت يوماً وليلة. (وأنتم تنظرون): فيه أربعة أقوال: أحدها: أي ينظر بعضكم إلى بعض كيف يقع ميتاً، وفيه تنبيه على عظم العقوبة. الثاني: ينظر بعضكم إلى إحياء بعض. الثالث: تنظرون العذاب كيف ينزل بكم، وفيه تنبيه على عظم العقوبة، وهو قول من قال: نزلت نار فأحرقتهم. الرابع: أي تعلمون؛ لأن النظر يكون بمعنى العلم.



{ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ (٥٦):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

هي معطوفة عليها، وفيها تذكير بني إسرائيل بنعمة ثامنة من نعمه عليهم، وهي بعثهم بعد موتهم بالصاعقة.

• تفسير الآية:

(ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ بَعْدَ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ): إيجاز بديع، أي فمَتَّم من الصاعقة ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ. وقد أجاب الله فيهم دعوة موسى وأحياهم بعد موتهم؛ ليستوفوا آجالهم، وليتوب عليهم. (ثُمَّ): معطوف على قوله: (فَأَخَذْتُمْ الصَّاعِقَةَ). والعطف بـ(ثُمَّ) يدلُّ على أَنَّ بين أخذ الصاعقة والبعث زمناً. قال البقاعي: لما كان إحيائهم من ذلك في الدار في غاية البعد وخرق العادة عبَّر عنه بأداة التراخي ومظهر العظمة. انتهى كلامه. وأجمع المفسرون على أَنَّ المدة من الموت أو الصعق كانت يوماً وليلة، قاله أبو جيان. (بَعَثْنَاكُمْ): أصل البعث في اللغة: الإخراج، ويطلق على الإحياء، كما في هذه الآية، أي أحييناكم، ويدلُّ على أَنَّ المراد به الإحياء هنا قوله تعالى: (مَنْ بَعْدَ مَوْتِكُمْ): أي بالصاعقة، وهو موت حقيقي، وليس نوماً؛ لأنَّ النوم يسمَّى وفاة ولا يسمَّى موتاً، كما في قوله تعالى: {وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ} [الأنعام: ٦٠]. قال قتادة: ماتوا وذهبت أرواحهم، ثُمَّ رَدُّوا لاسْتِيفَاءِ آجَالِهِمْ، بعدما دعا موسى ربه أن يحييهم، بدليل قوله تعالى: {وَإِخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِّن قَبْلُ وَإِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا} [الأعراف: ١٥٥]. وقال ابن الأنباري: كلَّ موت حصل البعث بعده في الدنيا يكون حكمه حكم النوم ويجري مجرى موت النائم؛ لأنَّ الله أثبت للخلق الإمامة في دار الدنيا مرّة واحدة. وقيل: ماتوا مَوْتِ غَشِيَانٍ وهو يُعْتَبَرُ بِهِ الْغَيْرُ، ثُمَّ أُرْسِلُوا. وقوله تعالى: (بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ) هذه نعمة كبيرة عليهم أَنَّ الله أخذهم بهذه العقوبة، ثُمَّ بعثهم ليرتدعوا ويتوبوا من عظيم ذنبهم، ويكون كفارة لهم؛ ولهذا قال الله: (لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ)، وهذا هو القول الأوَّل في الآية. القول الثاني: قال السدِّي: (بَعَثْنَاكُمْ): أي بعثناكم أنبياء؛ لأنهم سألوا الله ذلك فاستجاب لهم، قال تعالى: {وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ} [المائدة: ٢٠]. قال الطبري: وهذا تأويل يدلُّ ظاهر التلاوة على خلافه، مع إجماع أهل التأويل على

تخطئته. القول الثالث: قال بعضهم: (بعثناكم من بعد موتكم): أي علمناكم بعد جهلكم. قال القرطبي: والقول الأول أصح؛ لأن الأصل الحقيقة. (لعلكم تشكرون): (لعلّ) هنا للتعليل. (تشكرون): أي تشكرون الله للحياة بعد الموت وعلى سائر نعمه عليكم. وقيل: أي لعلكم تؤمنون؛ لأن الشكر من فعل المؤمنين وصفاتهم، وأظهر الآيات الموجبة للإيمان بعثهم بعد موتهم.

واعلم أنّ هذا الإحياء لا ينافي قوله تعالى: {وَحَرَامٌ عَلَى قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا أَنَّهُمْ لَا يَرْجِعُونَ} [الأنبياء: ٩٥]، ولا ما ذكر الله في الحديث: "إنّه سبق منّي أنّهم إليها لا يرجعون"<sup>٧٦</sup>؛ لأن هذه القصص الخمس وغيرها، كإخراج عيسى الموتى من قبورهم، تعتبر أمراً عارضاً يؤتى به لآية من آيات الله.

واعلم أنّ هذه الآية هي إحدى الآيات الخمس التي في سورة البقرة التي فيها إحياء الله الموتى، والثانية: في قصة صاحب البقرة، والثالثة: في الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت، والرابعة: في قصّة الذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها، والخامسة في قصة إبراهيم . عليه السلام . حين طلب من ربّه أن يريه كيف يحيي الموتى.

---

{وَوَظَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَأَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوَى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ} (٥٧):

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال ابن كثير: لما ذكر الله ما دفعه عن بني إسرائيل من النقم، شرع يذكرهم بما أسبغ عليهم من النعم، فقال: {وَوَظَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ}.

● تفسير الآية:

(وظللنا عليكم الغمام): هذه الآية معطوفة على قوله تعالى: (ثم بعثناكم من بعد موتكم)، وفيها يذكر الله اليهود بنعمة ثامنة اشتملت على أن الله جعل لهم ظلاً لهم من السحاب يقيهم حرّ الشمس، وأنزل عليهم المّنّ والسلوى طعاماً لهم. (وظللنا): أي جعلناه ظلاً عليكم، وكان ذلك في التّيه حين تاهوا في

---

<sup>٧٦</sup> - أخرجه الترمذي وحسنه، وأخرجه ابن ماجة، وحسنه الألباني.

طريقهم من مصر إلى فلسطين، قاله ابن عباس. وقد بقوا في التَّيَّة بين مصر والشَّام أربعين سنة يتيهون في الأرض لما امتنعوا من دخول الأرض المقدَّسة بحجة أنَّ فيها قوما جبارين، وما كان عندهم ماء ولا مأوى، فشكوا فرحمهم الله، فظللَّ عليهم الغمام وأنزل عليهم المنَّ والسلوى، قال تعالى: {قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ} [المائدة: ٢٦]. و(الغمام): جمع غمامة، وسمي غماما؛ لأنه يغمِّ وجه السماء ويستره. قال ابن عباس: هو غمام أبرد من هذا وأطيب، وهو الذي يأتي الله فيه يوم القيامة، وهو الذي جاءت فيه الملائكة يوم بدر. وقال مجاهد: ليس بالسحاب، بل هو الغمام الذي يأتي الله فيه يوم القيامة لم يكن إلا لهم. وقال في رواية أخرى: هو بمنزلة السحاب. وقيل: هو السحاب الرقيق الأبيض. وقيل: هو السحاب مطلقاً، وقيل: هو السحاب البارد الذي يكون به الجو بارداً، ويتولَّد منه رطوبة فيبرد الجو. قال العثيمين: وهذا هو الظاهر. وهذا الغمام يقيهم حرَّ الشمس نهاراً، وينجلي في آخره؛ ليستضيئوا بالقمر ليلاً.

(وأنزلنا عليكم المنَّ والسلوى): (المنَّ): فيه عشرة أقوال: أحدها: أنه الذي يقع على الشجر، فيغدون إليه، فيأكلون منه ما شاءوا، قاله ابن عباس والشَّعْبِيُّ والضَّحَّاك. الثاني: أنه الترنجيب، روي عن ابن عباس أيضاً، وهو قول مقاتل. قال السمعانيُّ والبغويُّ والقرطبيُّ: هو قول الأكثرين. الثالث: أنه صمغة حلوة، قاله مجاهد. الرابع: أنه طَلٌّ يشبه الرُّبَّ الغليظ، قاله عكرمة. الخامس: أنه شراب كان ينزل عليهم مثل العسل، فيمزجونه بالماء، ثم يشربونه، قاله أبو العالية، والربيع بن أنس. السادس: أنه خبز الرُّقَّاق، مثل الذرة، أو مثل النَّقْي، قاله وهب بن منبّه. السابع: أنه عسل، قاله ابن زيد. الثامن: أنه الزنجبيل، قاله السَّدي. التاسع: قال قتادة: كان المنَّ ينزل عليهم في محلِّهم سقوط الثلج، أشدَّ بياضاً من اللبن، وأحلى من العسل، يسقط عليهم من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس، يأخذ الرجل منهم قدر ما يكفيه يومه ذلك، فإذا تعدَّى ذلك فسد ولم يبق، حتى كان يوم سادسه يوم جمعه، أخذ ما يكفيه ليوم سادسه ويوم سابعه؛ لأنه كان يوم عيد لا يشخص فيه لأمر معيشتهم، ولا يطلبه لشيء، وهذا كلُّه في البرية. العاشر: هو كلُّ رزق حسن يحصل بلا مؤونة ولا تعب. قال الزجاج: جملة المنَّ ما يمنَّ الله به من غير تعب. انتهى كلامه. وفي الحديث: "الْكُمَاةُ مِنَ الْمَنِّ الَّذِي أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَمَأْوَها شِفَاءٌ لِلْعَيْنِ"<sup>٧٧</sup>. (والسلوى): فيه أربعة أقوال: الأول: السلوى طائر يشبه السمان، قاله جماعة من الصحابة. الثاني:

<sup>٧٧</sup> - أخرجه البخاري.

السلوى: هو السماوي، قاله ابن عباس. الثالث: السلوى طير أكبر من العصفور، قاله عكرمة مولى ابن عباس. الرابع: السلوى: طير سمين مثل الحمامة، قاله وهب بن منبه.

(كلوا من طيبات ما رزقناكم): فيه حذف تقديره: وقلنا لهم كلوا، فحذف اختصاراً؛ للدلالة الظاهرة عليه. والأمر هنا للإباحة والإرشاد والامتنان، أي أننا أجبنا لكم هذا الذي أنزلنا عليكم من المن والسلوى. (من طيبات): (من) هنا لبيان الجنس؛ لأنهم أبيع لهم أن يأكلوا من جميع الطيبات. وقيل: إنها للتبعيض؛ لأن المن والسلوى بعض الطيبات. (طيبات): هي المستلذات الحلاوات. (ما): موصولة بمعنى الذي. (رزقناكم): أي أعطيناكم رزقا لا يحصل لأهل المدن المترفين، وليس له نظير. وجاءت بالجمع تعظيماً من الله لنفسه.

(وما ظلمونا): فيه حذف تقديره: فعصوا ولم يقابلوا النعم بالشكر، أو فظلموا بأن كفروا هذه النعم. قال ابن عباس: أي وما نقصونا وضرونا، بل ضربوا أنفسهم. وقال ابن كثير: أي أمرناهم بالأكل مما رزقناهم، وأن يعبدوا فخالفوا وكفروا، فظلموا أنفسهم. وهي جملة منفية تدل على أن ما وقع من قوم موسى عليه السلام. من القبائح لم يصل إلى الله منها نقص ولا ضرر؛ لأن الله لا تضره معصية العاصين، ولا تنفعه طاعة الطائعين. (وما ظلمونا): غير الأسلوب في هذه الجملة؛ إذ انتقل من خطاب بني إسرائيل إلى الحديث عنهم بضمير الغيبة؛ لقصد الاتعاظ بحالهم، وتعرضاً بأنهم متمادون على غيهم وليسوا مستفيقين من ضلالهم، فهم بحيث لا يقرّون بأنهم ظلموا أنفسهم. قال القاسمي: (وما ظلمونا): كلام عدل به عن نهج الخطاب السابق؛ للإيذان باقتضاء جنايات المخاطبين؛ للإعراض عنهم، وتعداد قبائحهم عند غيرهم على طريق المبالغة، معطوف على مضمّر قد حذف؛ للإيجاز، والإشعار بأنه أمر محقق غني عن التصريح به، أي فظلموا، بأن أكثروا من التضجر والتذمر على ربهم وشكوى سكانهم في البرية ورافقهم مصر.

(ولكن كانوا أنفسهم يظلمون): (أنفسهم): مفعول به مقدّم لـ (يظلمون)، وقُدّم؛ لإفادة الحصر، أي لا يظلمون بمعاصيهم إلا أنفسهم بنقص حظّها من الثواب، وتعرضها للعقاب، أمّا الله فإنهم لا يظلمونه؛ لأنه سبحانه وحّمده لا يتضرر بمعصيتهم، كما لا ينتفع بطاعتهم. والجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل؛ للدلالة على تواليهم في الظلم واستمرارهم عليه. قال الألوسي: في ذكر (أنفسهم) بجمع القلة تحقير لهم وتقليل، والنفس العاصية أقلّ من كلّ قليل. (يظلمون) لمقابلتهم النعم بالمعاصي. وقال البغوي: نحو عن الأذخار للغد، ففعلوا، ففعل الله ذلك عنهم، ودوّد وفسد ما ادّخروا، فقال الله: {وَمَا ظَلَمُونَا وَلَكِنْ

كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ}، أي وما بخسوا بحقنا، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون باستيلاجهم عذابي، وقطع مادة الرزق الذي كان ينزل عليهم بلا مؤنة في الدنيا ولا حساب في العقبى. انتهى كلامه. وقال الرازي: يعني فظلموا بأن كفروا هذه النعم، أو بأن أخذوا أزيد مما أطلق لهم في أخذه، أو بأن سألوا غير ذلك الجنس. وقال صديق محمد خان: (وما ظلمونا): أي وما بخسوا حقنا (ولكن كانوا أنفسهم يظلمون) بأخذهم أكثر مما حدّ لهم فاستحقّوا بذلك عذابي وقطع مادة الرزق الذي كان ينزل عليهم بلا مؤنة في الدنيا ولا حساب في العقبى. انتهى كلامه. والجمع بين صيغتي الماضي (كانوا)، والمستقبل (يظلمون)؛ للدلالة على تمادي اليهود في الظلم واستمرارهم عليه. وفي الحديث: "لَوْلَا بُنُو إِسْرَائِيلَ، لَمْ يَجِبْ الطَّعَامُ، وَلَمْ يَخْتَرْ اللَّحْمُ".<sup>٧٨</sup> قال فاضل السامرائي: الفرق بين قوله تعالى هنا: {وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ}، وفي آل عمران قال: {وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَكِنْ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ (١١٧)} بدون (كانوا): أنه في عموم القرآن لما يتكلّم عن الحال، أي الوقت الحالي وليس الزمن الماضي وإنما مطلق، يقول: (أنفسهم يظلمون)، ولما يتكلّم عن الأقوام البائدة القديمة الماضية يقول: (كانوا أنفسهم يظلمون).

{وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَاَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (٥٨):

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما كان كلّ من ظلّ الغمام ولزوم طعام واحد غير مألوف لهم مع كونه نعمة دنيوية، وكان المألوف أحبّ إلى النفوس، تلاه بالتذكير بنعمة مألوفة من الاستظلال بالأبنية والأكل ممّا يشتهي مقرونة بنعمة دينية.

#### • تفسير الآية:

(وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ): قال الرازي: هذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة؛ لأن الله كما بيّن نعمه على اليهود بأن ظلّل لهم من الغمام وأنزل عليهم من المرقّ والسلوى وهو من النعم العاجلة أتبعه بنعمه عليهم في باب الدين، حيث أمرهم بما يحو ذنوبهم ويبيّن لهم طريق المخلص ممّا استوجبوه من العقوبة.

<sup>٧٨</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

انتهى كلامه. وفي هذه الآية يذكر الله اليهود بنعمة تاسعة، وهي: أنه أباح لهم دخول البلدة، وأزال عنهم التيه، وكان هذا لما خرج قوم موسى من التيه بعد أربعين سنة فيه، مع يوشع بن نون، بعد وفاة موسى وهارون. عليهم السلام.، وهذا الأمر تكليفيّ لجهاد أهلها، وفتحها الله عليهم عشية جمعة، وقد حبست لهم الشمس يومئذ قليلاً حتى أمكن الفتح<sup>٧٩</sup>، ولما فتحوها أمروا أن يدخلوا باب القرية سجداً. قال الألوسي: وهو أمر إباحة يدلّ عليه عطف (فَكُلُّوا مِنْهَا)، وهو غير الأمر المذكور بقوله تعالى: {يَأْقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ} [المائدة: ٢١]؛ لأنه كان قبل ذلك، وهو أمر تكليف كما يدلّ عليه عطف النهي {وَلَا تَرْتَدُّوا}. وقال أيضاً: ويؤكد كونه بعد الفتح: الإشارة بلفظ القريب (هذه). انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: والأمر بالدخول أمر بما يتوقف الدخول عليه أعني القتال كما دلّت عليه آية المائدة إذ قال: {ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ}، ولعلّ في الإشارة بكلمة (هذه) المفيدة للقرب ما يرجّح أنّ القرية هي حبرون التي طلع إليها جواسيسهم. انتهى كلامه. (وإذ): أي واذكروا يا بني إسرائيل إذ قلنا لكم ادخلوا هذه القرية. (قلنا): أسند القول إلى الله؛ لأنه هو الأمر بذلك سبحانه وبحمده. وقال هنا: (وإذ قلنا) بالمبني للمعلوم؛ لأن السياق سياق امتنان بالنعمة، وقال في الأعراف: {وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ} بالمبني لمن لم يسمّ فاعله؛ لأن السياق سياق ذكرٍ لقبائحهم. وأتى بضمير الجمع الدالّ على التعظيم تعظيماً لنفسه. وفي القائل لهم هذا قولان: الأول: أنه موسى. الثاني: يوشع بن نون، بعد موت موسى وهارون. (ادخلوا): أمر كونيّ وشرعيّ؛ لأنهم أمروا بأن يدخلوها سجداً وهذا أمر شرعيّ، ثمّ فُتحت، فدخلوها بالأمر الكونيّ. قال الرازي: قال في البقرة: {ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ} وقال في الأعراف: {اسْكُنُوا (١٦١)}، والفرق أنه لا بدّ من دخول القرية أولاً، ثمّ سكونها ثانياً. وقال الألوسي: التعبير بالسكنى في الأعراف {وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ (١٦١)}؛ للإيدان بأن المأمور به في البقرة الدخول بقصد الإقامة، أي أقيموا في القرية. (هذه القرية): قوله: (هذه) دليل على أنهم قاربوها وعابنوها؛ لأن (هذه) إشارة لحاضر قريب. (القرية): أي المدينة، سمّيت بذلك؛ لأنها تقرّت، أي اجتمعت، ومنه قرية الماء في الحوض: أي جمعته، والقرية: هي البلد المسكون، مأخوذة من القرّي: وهو التجمّع بقصد المساكنة، وسمّيت البلاد المسكونة قرية؛ لتجمّع الناس بها. قال الألوسي: وقيل: إنّ قلّ ساكنو البلد قيل لها: قرية، وإن كثروا قيل لها: مدينة. وقال العثيمين: ومفهوم القرية في اللغة العربيّة غير مفهومها في العرف؛ لأن مفهوم القرية في العرف: البلد الصغير، وأما

<sup>٧٩</sup> - انظر البخاري ومسلم.

الكبير فيسمى مدينة، ولكنّه في اللغة العربيّة لا فرق بين الصغير والكبير، فقد سمّى الله مكة قرية، كما في قوله تعالى: {وَكَايْنٍ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْتِكَ أَهْلُكُنَّاهُمْ} [مُحَمَّد: ١٣]، والمراد بقريته التي أخرجته: مكة. وفي المراد بالقرية التي أمروا بدخولها عشرة أقوال: الأول: أنها بيت المقدس، قاله ابن مسعود وابن عباس وقتادة والسدي والربيع، وهو قول الجمهور. الثاني: روي عن ابن عباس وابن زيد أنها أريحا، وهي قرية الجبارين، كان فيها قوم من بقيّة عاد يقال لهم: العمالقّة. الثالث: أنها قرية من أداني قرى الشام، قاله وهب بن منبّه. الرابع: هي البلقاء. الخامس: هي الرملة والأردن وفلسطين وتدمر، قاله الضحاك. السادس: هي إيليا، قاله مقاتل. السابع: هي الشام، قاله ابن كيسان. الثامن: قرية بالغور قريبة من بيت المقدس، قاله ابن الأثير. التاسع: هي نفس مصر. العاشر: قال ابن عاشور: الظاهر أنه أراد بها قرية (حبرون) التي كانت قريبة منهم، والتي ذهب إليها جواسيسهم وأتوا بشمارها. قال العثيمين: والصواب: أنّ المراد بها بيت المقدس؛ لأن موسى . عليه السلام . قال لقومه: {يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ} [المائدة: ٢١].

(فكلوا منها حيث شئتم رغدا): قال الرازي: قال في البقرة: (فكلوا) بالفاء، وقال في الأعراف: (وكلوا)، والسبب: أنّ الدخول حالة منقضية زائلة وليس لها استمرار، فيحسن ذكر فاء التعقيب بعده، وأما السكون فحالة مستمرة باقية، فيكون الأكل حاصلًا معه لا عقيب. وقال ابن جزي: جاء هنا بالفاء التي للترتيب؛ لأن الأكل بعد الدخول، وجاء في الأعراف بالواو بعد قوله: اسكنوا؛ لأنّ الدخول لا يتأتى معه السجود. انتهى كلامه. والأمر هنا للإباحة، أي فأبجنا لكم أن تأكلوا منها. (حيث شئتم): أي في أي مكان كنتم من البلد في وسطها، أو أطرافها تأكلون ما تشاءون. (رغدا): نعت لمصدر محذوف، أي أكلا رغدا، ويجوز أن يكون في موضع الحال. ومعنى (رغدا): أي كثيرا واسعا، وكانت أرضا مباركة عظيمة الغلة. وقيل: أي طمأنينة وهنيئا لا أحد يعارضكم في ذلك، ولا يمانعكم. وقال هنا: (رغدا) لأنه في سياق عدّ النعم، ولم يذكرها في الأعراف {وَإِذْ قِيلَ لَهُمْ اسْكُنُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ وَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ وَقُولُوا حِطَّةٌ (١٦١)}؛ لأنه في سياق ذكر قبائحهم.

(وادخلوا الباب سجدا): حكى الأصم عن بعضهم: أنه عني بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا إليها. وقيل: عني به باب القرية؛ لأن (أل) متعينة للعوضيّة عن المضاف إليه الدالّ عليه اللفظ المتقدّم. وباب المدينة: هو المدخل بين جبلين. والباب الذي أمروا أن يدخلوه قيل: هو باب (القبة) التي كان

يصلّي إليها موسى، وبنو إسرائيل. وقيل: هو باب (الحطّة) من باب إيلياء من بيت المقدس، قاله ابن عباس، ومجاهد. وروي عن مجاهد أيضاً: أنه باب في الجبل الذي كلّم الله عليه موسى كالفرصة. قال البغوي: وكان للقرية سبعة أبواب. وقيل ثمانية. وقال العثيمين: أي باب القرية؛ لأن القرية يجعل لها أبواب تحميها من الداخل والخارج. (سجّداً): أمرهم الله بالشكر على نعم النصر والإيواء وإدراك الرزق بأمر يسير من القول والفعل. وقدّم الدخول السار للنفوس والسجود على القول المشعر بالذنب (حطّة)؛ لأنه في سياق عدّ النعم، وقدّم في الأعراف {وَقُولُوا حِطَّةً وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا (١٦١)}؛ لأنه في سياق ذكر قبائحهم. قال ابن عباس: (سجّداً): أي ركعاً من باب صغير. وقيل: أي متواضعين خشوعاً خاضعين، لا على هيئة معيّنة؛ لأن الظاهر من الأمر يقتضي وجوب الدخول حال السجود، فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك؛ لأنه لا يمكن الدخول حال السجود الحقيقي. وقال وهب بن منبه: أمروا بالسجود شكراً لله إذ ردّهم إلى بيت المقدس. قال الزمخشري: أمروا بالسجود عند الانتهاء إلى الباب شكراً لله. وقال العثيمين: (سجّداً): أي حال كونكم ساجدين، والمعنى: إذا دخلتم بيت المقدس فاسجدوا شكراً لله. وفي الحديث: قال النبي ﷺ: "قيل لبي إسرائيل: ادخلوا الباب سجّداً وقولوا حطّة نغفر لكم خطاياكم، فبدّلوا، فدخلوا يزحفون على أستاههم، وقالوا: حبة في شجرة".<sup>٨٠</sup> قال ابن عباس: دخلوا على شقّ، وقال ابن مسعود: دخلوا مقنعي رؤوسهم، أي رافعي رؤوسهم، خلاف ما أمروا به. واعلم أنّ صيغة (سجّداً) تدلّ على المبالغة في الاتّصاف بالسجود والمداومة عليه، وهي الأكثر وروداً في القرآن، أمّا صيغة (سجود) فليس فيها معنى المبالغة في الاتّصاف بالسجود، إلّا أنّها جاءت في فاصلة آيتي البقرة والحجّ (والركع السجود)؛ لتحقيق التناسق الصوتي مع فواصل الآيات السابقة واللاحقة.

(وقولوا حطّة): (وقولوا): معطوفة على (ادخلوا). أي وقولوا جامعين إلى ندم القلب وخضوع الجوارح الاستغفار باللسان: (حطّة). وجاءت حطّة بالرفع؛ لأنّها خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: مسألتنا أو حاجتنا حطّة. قاله حسن بن أبي الحسن. وقال الطبري: التقدير: دخولنا الباب كما أمرنا حطّة. وقال غيرهما: التقدير أمرك حطّة. وقيل: التقدير أمرنا حطّة. وفي معنى حطّة ستّة أقوال: أحدها: حطّة: أي قولوا: لا إله إلا الله، وهو قول عكرمة. قال ابن جرير: فيكون المعنى: قولوا الذي يحطّ عنكم خطاياكم، وهو قول: لا إله إلا الله. الثاني: حطّة: من الحطّ، بمعنى حطّ الرحال، أي إقامة، أي ادخلوا قائلين إنكم ناوون الإقامة بها، إذ الحرب ودخول ديار العدو يكون فتحاً، ويكون صلحاً، ويكون للغنيمة، ثم الإياب.

<sup>٨٠</sup> - أخرجه البخاري.



الثالث: حطّة: هو قولهم: هذا الأمر حقّ كما قيل لكم، وهو رواية الضحّاك عن ابن عباس. الرابع: حطّة: أي حُطّ عنا خطايانا، وهو قول الحسن، وقتادة، وابن زيد، وهو أشبه بظاهر اللفظ. الخامس: قال الألوسي: والظاهر أنّ هذا القول كان معروفاً في ذلك المكان للدلالة على العجز أو هو من أقوال السُّؤال والشحاذين؛ كيلا يحسب لهم أهل القرية حساباً ولا يأخذوا حذراً منهم، فيكون القول الذي أمروا به قولاً يخاطبون به أهل القرية. السادس: حطّة: أي مغفرة، فكأنه أمر بالاستغفار، قاله ابن عباس، ووهب، والحسن، وقتادة. قال ابن قتيبة: وهي كلمة أمروا أن يقولوها في معنى الاستغفار. وقال العثيمين: والمراد: اطلبوا المغفرة من الله إذا دخلتم وسجدتم. السابع: حطّة: أي نحن لا نزال تحت حكمك ممتثلون لأمرك، كما يقال: قد حطّطت في فنائك رحلي. الثامن: أنّ هذه اللفظة من ألفاظ أهل الكتاب، أي لا يعرف معناها في العربية، قاله الأصم.

(نغفر لكم خطاياكم): هذا جواب الأمر، أي إذا فعلتم ما أمرناكم، غفرنا لكن الخطيئات، وضاعفنا لكم الحسنات. وعبر بنون العظمة في قوله (نغفر) إشارة إلى أنه سبحانه لا يتعاضمه ذنب وإن عظم، كاتخاذ العجل إذا جُبّ بالتوبة. قال الألوسي: (نغفر لكم خطاياكم): أي بدخولكم الباب سجداً وقولكم حطّة. انتهى كلامه. وقال العثيمين: الجهاد مع الخضوع لله والاستغفار سبب للمغفرة. (نغفر): المغفرة: هي ستر الذنب، والتجاوز عنه، ومعناه: أن الله ستر ذنبك، وتجاوز عنك، فلا يعاقبك؛ لأن المغفرة مأخوذة من المغفر، وهو ما يوقى به الرأس في الحرب؛ لأنه يستر ويقي. (خطاياكم): أي السابقة. و(الخطايا): جمع خَطِيئة، و(الخطية): ما يرتكبه الإنسان من المعاصي عن عمد، وأما ما يرتكبه عن غير عمد فيسمى (أخطأ). والخطأ: العدول عن القصد، يقال: خَطِئ الشيء خطأً، إذا أصابه ولم يُرِدْهُ، وأخطأ يُخْطِئ، إذا أَرَادَهُ ولم يُصِبْهُ، فالأول خاطئ، والثاني مُخْطِئ؛ ولهذا يفرق بين (مخطئ)، و(خاطئ)، الخاطئ ملوم، والمخطئ معذور، كما قال الله تعالى: {كَأَلَّا لَيْنَ لَمْ يَنْتَه لَنْسَقَعَا بِالنَّاصِيَةِ \* نَاصِيَةٍ كَاذِبَةٍ خَاطِئَةٍ} [العلق: ١٦، ١٥]، وقال تعالى: {رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن نَّسِينَا أَوْ أَخْطَاْنَا} [البقرة: ٢٨٦]. ولاحظ دقة الاستخدام القرآني، حيث استخدم هنا جمع الكثرة (خطاياكم) في حال إسناد القول إلى الله (قلنا)، كذلك لما كان السياق هنا لتعداد النعم حسن أن يعبر عن ذنوبهم بجمع الكثرة، فقال: (خطاياكم)؛ إشارة إلى أنهم أصرّوا عليها بحيث كادوا أن يجعلوا بإزاء كلّ نعمة ذنباً. بينما استخدم جمع القلّة في الأعراف في الأعراف {خَطِيئَاتِكُمْ (١٦١)} في حال إسناد القول إلى من لم يسم فاعله (قيل)، كذلك لما كان السياق في الأعراف لتعداد القبائح حسن أن يعبر بجمع القلّة.

(وسنزيد المحسنين): ناسب عدّ النعم العطف على ما تقدّم منها بقوله تعالى: (وسنزيد)، وحذفت (الواو) في الأعراف؛ لأن السياق سياق ذكر قبائح، والفائدة في حذفها: أنه استئناف، والتقدير: كأن قائلاً قال: وماذا حصل بعد الغفران؟ ف قيل له {سَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ (١٦١)}. (وسنزيد): أتى بالسين الدالة على القرب. والمعنى: أي سنعطي من فضلنا زيادة على مغفرة الذنوب. وقيل: أي سنزيدهم أجراً إلى المغفرة. وقيل: أي سنزيدهم ثواباً على إحسانهم. وقيل: سنزيدهم إحساناً إلى إحسانهم. وقيل: هذا وعد بالزيادة من خيري الدنيا والآخرة؛ ولذلك حذف مفعول نزيد. (المحسنين): جمع محسن من الإحسان: وهو البلوغ إلى الغاية في حسن العمل. وقيل: أي الذين امتثلوا أمر الله، ولم يكونوا من أهل تلك الخطيئة. ولاحظ أنه حذف مفعول نزيد؛ لتشمل الزيادة في كلّ محبوب، سنزيدهم إحساناً وثواباً وخيراً وفضلاً. وحذف الفعل أيضاً؛ لتشمل الزيادة المحسنين من بني إسرائيل ومن غيرهم. والإحسان نوعان: الأول: إحسان في عبادة الله، وقد فسره رسول الله ﷺ بقوله: "أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ"<sup>٨١</sup>، والنوع الثاني: إحسان في معاملة الخلق وهو بذل المعروف، وكفّ الأذى. والمحسن: هو من صحّح عقده توحيده، وأحسن سياسته نفسه، وأقبل على أداء فرائضه، وكفى المسلمين شره.

{فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ (٥٩)}:

- مناسبة الآية التي قبلها: قال البقاعي: لما كان هذا التصريح بالترغيب المتضمن للتلويع بالترهيب مقتضياً للعاقل المبادرة إلى الطاعة، بين أنه تسبّب عنه أنّ بعضهم عصوا وكفروا هذه النعمة العظيمة ولم يقتصروا على ترك هذا الأمر بل بدّلوه.
- تفسير الآية:

(فبدّل الذين ظلموا قولاً غير الذي قيل لهم): هذا بيان للسبب الذي من أجله نزل عليهم العذاب، وتوبيخ لهم على مخالفتهم أوامر الله. وذكر عزّ وجلّ فعل سلفهم؛ تنبيهاً أنّ تكذيبهم لنبيّنا ﷺ جارٍ على طريق سلفهم في خلافهم على أنبيائهم، واستخفافهم بهم، واستهزائهم بأمر ربهم. وفي المراد بالتبديل قولان. الأول: قال أبو مسلم: قوله تعالى: (فَبَدَّلَ) يدلّ على أنهم لم يفعلوا ما أمروا به، لا على أنهم أتوا

<sup>٨١</sup> - أخرجه البخاري.

له ببدل، والدليل عليه: أنَّ تبديل القول قد يستعمل في المخالفة، قال تعالى: {سَيَقُولُ الْمُخَلَّفُونَ مَنَ الْأَعْرَابِ} إلى قوله: {يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا كَلِمَ اللَّهِ} [الفتح: ١١. ١٥]، ولم يكن تبديلهم إلا الخلاف في الفعل لا في القول فكذا ههنا، فيكون المعنى: أنهم لما أمروا بالتواضع وسؤال المغفرة لم يمتثلوا أمر الله ولم يلتفتوا إليه. الثاني: وهو قول جمهور المفسرين: أنَّ المراد من التبديل: أنهم أتوا ببدل له عمدا لا نسيانا؛ لأن التبديل مشتق من البدل، فلا بد من حصول البدل، وهذا كما يقال: فلان بدّل دينه، يفيد أنه انتقل من دين إلى دين آخر، ويؤكد ذلك قوله تعالى: (قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ)، ولاحظ أنَّ المبدّل به محذوف تقديره: فبدّل الذين ظلموا بقولهم حطّة قولاً غير الذي قيل لهم، والمعنى: أي فغيّر الذين ظلموا منهم على وجه المخالفة والاستهزاء والفسوق لا نسيانا، وعدلوا عن طلب ما عند الله إلى طلب شيء من الطعام، كما قال قوم عيسى . عليه السلام: {إِذْ قَالَ الْخَوَارِثُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ} [المائدة: ١١٢]. واعلم أنَّ الله أمر اليهود في دخولهم القرية بفعل وقول، فالفعل السجود، والقول حطّة، فغيّر القوم الفعل والقول. قال الصاوي: (قولا): أي وفعلاً، ففيه اكتفاء على حدّ قوله تعالى: {وَجَعَلَ لَكُم سَرَائِلَ تَقِيكُمْ الْحَرَّ} [النحل: ٨١]، أي والبرد، أو المراد بالقول: الأمر الإلهي، وهو يشمل القول والفعل، كأنه قال: فبدّل الذين ظلموا أمراً غير الذي أمروا به. وقال إسماعيل حقي: ظاهر الآية: أنهم بدّلوا القول وحده دون العمل، وبه قال جماعة. وقيل: بل بدّلوا العمل والقول جميعاً، ويكون معنى قوله: (قولا غير الذي قيل لهم): أي أمراً غير الذي أمروا به، فإن أمر الله قول وهو تغيير جميع ما أمروا به. انتهى كلامه. وفي تغيير الفعل خمسة أقوال: أحدها: أنهم دخلوا متزخّفين على أوراكهم. قال ﷺ: "دَخَلُوا مُتَزَخِّفِينَ عَلَى أَوْرَاكِهِمْ أَيِ مَنْحَرِفِينَ"<sup>٨٢</sup>. الثاني: أنهم دخلوا من قبل أستاذهم، قاله ابن عباس وعكرمة. قال ﷺ: "قِيلَ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: ادْخُلُوا الْبَابَ سَجْدًا وَقُولُوا حِطَّةً نَغْفِرَ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ، فَبَدَّلُوا، فَدَخَلُوا يَزْحَفُونَ عَلَى أَسْتَاهُمْ"<sup>٨٣</sup>. الثالث: أنهم دخلوا مقنعي رؤوسهم، قاله ابن مسعود. الرابع: أنهم دخلوا على حروف عيونهم، قاله مجاهد. الخامس: أنهم دخلوا مستقلّين، قاله مقاتل. وفي تغيير القول خمسة أقوال أيضاً. أحدها: أنهم قالوا مكان حطّة: حبة في شعرة. الثاني: أنهم قالوا: حنطة، قاله ابن عباس، وعكرمة، ومجاهد، ووهب، وابن زيد. الثالث: أنهم قالوا: حنطة حمراء فيها شعرة، قاله ابن مسعود. الرابع: أنهم قالوا: حبة حنطة مثقوبة فيها شعيرة سوداء، قاله السدي عن أشياخه. الخامس: أنهم قالوا سنبلات، قاله أبو صالح. (غير الذي قيل لهم): صرح الله بالمغايرة مع

<sup>٨٢</sup> - أخرجه البخاري.

<sup>٨٣</sup> - أخرجه البخاري.

استحالة تحقق التبديل بدونها؛ تحقيقاً لمخالفتهم، وتنصيصاً على المغايرة من كل وجه، وذلك أنهم قالوا: حبة في شعرة، أو حنطة في شعيرة بدلاً عن قولهم: حطة، قال النبي ﷺ: "قيل لبني إسرائيل: ادخلوا الباب سجداً وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم، فبدلوا، فدخلوا يزحفون على أستاههم، وقالوا: حبة في شعرة"<sup>٨٤</sup>. وعن النبي ﷺ: قال: "دخلوا الباب الذي أمروا أن يدخلوا منه سجداً يَرْخَفُونَ على أستاههم يُقُولُونَ حِنْطَةً فِي شَعِيرَةٍ"<sup>٨٥</sup>.

(فأنزلنا على الذين ظلموا رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون): (فأنزلنا): الفاء للسببية. والجمع للتعظيم. والمعنى: فبسبب ما حصل منهم من التبديل أنزلنا. وقال هنا: (فأنزلنا)، والإنزال لا يشعر بكثرة العذاب، وهو مناسب لسياق تعداد النعم عليهم، بينما قال في الأعراف: {فَأَرْسَلْنَا (١٦٢)}، والإرسال يشعر بكثرة العذاب وشموله، وهو مناسب لذكر قبائحهم. (على الذين ظلموا): أتى بالظاهر موضع المضمّر لنكتة وهي: تعظيم الأمر عليهم وتقبيح فعلهم. (على الذين ظلموا): أي على الظالمين من بني إسرائيل. قال أبو حيّان: ظاهر الآية انقسامهم إلى ظالمين وغير ظالمين، وأنّ الظالمين هم الذين بدلوا، فإن كان كلّهم بدلوا، كان ذلك من وضع الظاهر موضع المضمّر؛ إشعاراً بالعلّة، وكأنّه قيل: فبدلوا، لكنّه أظهره؛ تنبيهاً على علّة التبديل، وهو الظلم، أي لولا ظلمهم ما بدلوا، والمبدّل به محذوف تقديره: فبدّل الذين ظلموا بقولهم حطة (قولاً غير الذي قيل لهم)، ولما كان محذوفاً ناسب إضافة (غير) إلى الاسم الظاهر بعدها، والذي قيل لهم: هو أن يقولوا حطة، فلو لم يحذف؛ لكان وجه الكلام: فبدّل الذين ظلموا بقولهم حطة قولاً غيره، لكنّه لما حذف أظهر مضافاً إليه (غير)؛ ليدل على أنّ المحذوف هو هذا المظهر، وهو الذي قيل لهم. انتهى كلامه. (ظلموا): قال الرازي: إنّما وصفهم الله بذلك إمّا لأنهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين، أو لأنهم أضروا بأنفسهم، وذلك ظلم. انتهى كلامه. وكرّر لفظ (ظلموا) ولم يضمّره؛ تعظيماً للأمر، وزيادة في تقبيح فعلهم، وإشعاراً بكون ظلمهم وإضرارهم أنفسهم بترك ما يوجب نجاتها، أو وضعهم غير المأمور به موضعاً سبباً لإنزال الرجز عليهم. واعلم أنّ التكرار يكون على ضربين: الضرب الأوّل: استعماله بعد تمام الكلام كما في هذه الآية، وكما في قوله تعالى: {فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ}، ثم قال بعد: {فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ} [البقرة: ٧٩]، ولم يقل: ممّا كتبوا، وكرّر الويل تغليظاً لفعلهم. الضرب الثاني: مجيء تكرار الظاهر في موضع المضمّر قبل أن يتمّ الكلام، كقوله

<sup>٨٤</sup> - أخرجه البخاري.

<sup>٨٥</sup> - أخرجه الطبراني بإسناد صحيح متّصل.

تعالى: {الْحَاقَّةُ (١) مَا الْخَاقَّةُ (٢)}، وكقوله: {الْقَارِعَةُ (١) مَا الْقَارِعَةُ (٢)} كان القياس: لولا ما أريد به من التعظيم والتفخيم: الحاققة ما هي، والقارعة ما هي، ومثله: {فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ (٨) وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ (٩)} [الواقعة]، كَرَّرَ {فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ} تفخيماً لما ينالهم من جزيل الثواب، وكَرَّرَ {وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ} لما ينالهم من أليم العذاب. (رجزاً): التنوين؛ للتهويل والتفخيم. قال أبو العالية: أي غضبا. وقال الجمهور: أي عذاباً شديداً. وفي ماهية الرجز ثلاثة أقوال: الأول: أنه ظلمة وموت بغتة، قاله ابن عباس. الثاني: أنه الطاعون، قاله وهب بن منبه، قال عليه الصلاة والسلام: "الطَّاعُونُ رَجَسٌ أُرْسِلَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ -أَوْ عَلَى مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ- فَإِذَا سَمِعْتُمْ بِهِ بَارِضٍ، فَلَا تَقْدَمُوا عَلَيْهِ، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا، فَلَا تَخْرُجُوا فِرَارًا مِنْهُ"<sup>٨٦</sup>. الثالث: أنه الثلج، قاله سعيد بن جبيرة. (من السماء): أي من فوقهم، والمراد ب(السماء) هنا العلو، ولا يلزم أن يكون المراد بها السماء المحفوظة؛ لأن كل ما علا فهو سماء ما لم يوجد قرينة. قال الراغب: وتخصيص قوله: {رَجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ}: هو أنَّ العذاب ضربان: ضرب قد يمكن على بعض الوجوه دفاعه، أو يظن أنه يمكن فيه ذلك، وهو كلَّ عذاب على يد آدمي، أو من جهة المخلوقات كالهدم والغرق، وضرب لا يمكن ولا يظن دفاعه بقوة آدمي كالطاعون، والصاعقة، والموت، وهو المعني هنا. وقال ابن عاشور: هو الطاعون، وإنما جعل من السماء؛ لأنه لم يكن له سبب أرضي من عدوى أو نحوها فعلم أنه رمتهم به الملائكة من السماء. (بما كانوا يفسقون): الباء هنا للسببية، أي بسبب. و(ما) مصدرية: أي بكونهم فسقوا، وإذا كانت مصدرية فإنه يحول ما بعدها من الفعل، أو الجملة إلى مصدر. (كانوا): ليس المراد فيما مضى، بل المراد تحقيق اتصافهم بذلك، وهذا يأتي في القرآن كثيراً، كقوله تعالى: {وَكَانَ اللَّهُ عَفْوَراً رَحِيماً}. و(يفسقون): أي يخرجون عن طاعة الله إلى معصيته وخلاف أمره. ووصفهم بالفسق بعد وصفهم بالظلم؛ للإيدان بكون فسقهم من الكبائر. وقد قال الله هنا: (بما كانوا يفسقون)، وقال في الأعراف: {بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ (١٦٢)}؛ لأن في ذكر هذين الوصفين التنبيه على حصول هذين الأمرين من اليهود، أو لأن الظلم أعظم من الفسق، فناسب ذكر الفسق مع تعداد النعم، وناسب ذكر الظلم مع تعداد القبائح.

<sup>٨٦</sup> - أخرجه البخاري.

{وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ  
أُنَاسٍ مَشْرِبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (٦٠):

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما بين سبحانه نعمته عليهم بالإمكان من القرية بالنصر على أهلها والتمتع بمنافعها،  
وختمه بتعذيبهم بما عييت أو يحرق، وتبين من ذلك كله أنّ قلوبهم أشدّ قسوة من الحجارة، اتبعه التذكير  
بنعمته عليهم في البرية بما يبرّد الأكباد ويحيي الأجساد.

● تفسير الآية:

(وَإِذَا اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ): في هذه الآية يذكر الله اليهود بنعمة عاشرة، وهي: تفجير الماء لهم، وذلك  
أنهم عطشوا فسألوا موسى . عليه السلام . أن يستسقي لهم، ففعل، فاستجاب الله له. قال أبو حيان:  
هذا الإنعام جامع لنعم الدنيا والدين، أمّا في الدنيا؛ فلأنه أزال عنهم الحاجة الشديدة إلى الماء، ولولا هو  
لهلكوا في التيه، وهذا أبلغ من الماء المعتاد في الأنعام؛ لأنهم في مفازة منقطعة، وأمّا في الدين؛ فلأنه من  
أظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه سبحانه، وعلى صدق موسى. قال أبو السعود: وتغيّر  
الترتيب بقصد إبراز كلّ من الأمور المحدودة في معرض أمرٍ مستقلّ واجب التذكير والتذكّر، ولو روعي  
الترتيب الوقوعي لفهم أنّ الكلّ أمرٌ واحدٌ بذكره. (وَإِذَا اسْتَسْقَى): أي واذكر إذ استسقى موسى  
لقومه، أي طلب سقيا الماء لهم؛ لأن السين والتاء للطلب. والاستسقاء إنما يكون عند عدم الماء.  
ومفعول استسقى محذوف: أي سألنا أن نسقي قومه ماء، فترك ذكر المسؤول ذلك، والمعنى الذي سأل  
موسى؛ إذ كان فيما ذكر من الكلام الظاهر دلالة على معنى ما ترك، أي استسقى ربّه لقومه. و(اللام)  
في (لقومه) متعلّقة بالفعل، وهي سببيّة، أي لأجل قومه. قال أكثر المفسرين: كان هذا الاستسقاء في  
التيه. وقال بعضهم: كان ذلك عند خروجهم من البحر الذي انفلق، وقعوا في أرض بيضاء ليس فيها  
ظلّ ولا ماء، فسألوا أن يستسقي لهم.

(فقلنا اضرب بعصاك الحجر): أي فأجبناه فقلنا له: اضرب. قال القرطبي: وقد كان الله قادراً على تفجير  
الماء وفلق الحجر من غير ضرب، لكن أراد أن يربط المسببات بالأسباب؛ حكمةً منه للعباد في وصولهم  
إلى المراد؛ وليرتّب على ذلك ثوابهم وعقابهم في المعاد. انتهى كلامه. (بعصاك): العصا: هي التي كان

يرعى بها موسى . عليه السلام . جعلها الله آية على صدق نبوته، فهي المسؤول عنها في قوله: {وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى} [طه: ١٧]. وهذه العصا فيها أربع آيات عظيمة: الأولى: أنه يلقيها موسى فتكون حيّة تسعى، ثم يأخذها فتعود عصا. الثانية: أنه ألّفها حين اجتمع إليه السحرة وألقوا حبالهم وعصيهم، فألقاها فإذا هي تلقف ما يأفكون. الثالثة: أنه ضرب بها البحر فانفلق، فكان كل فرق كالطود العظيم. الرابعة: أنه يضرب بها الحَجَر فينفجر عيوناً. (الحَجَر): في المراد به قولان: الأوّل: أنه حَجَر معروف عيّنه الله لنبيه موسى؛ ولذلك ذكر بلفظ التعريف، فتكون اللام للعهد، قاله ابن عباس، وابن جبير، وقتادة، وعطية، وابن زيد، ومقاتل. الثاني: أنه حَجَر غير معروف، بل أمر موسى بضرب أي حَجَر كان، فتكون اللام للجنس لا للعهد، فيشمل أي حجر يكون. وهذا أبلغ من القول: بأنه حَجَر معيّن. والسكوت عن أمثال هذا المبحث أفضل؛ لأنه ليس فيها نصّ متواتر قاطع، ولا يتعلّق بها عمل. قال ابو حيّان: وظاهر القرآن: أنّ الحَجَر ليس بمعين، إذ لم يتقدّم ذكر حَجَر فيكون هذا معهوداً.

(فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا): الفاء للعطف على جملة محذوفة، قد حُذف للدلالة على كمال سرعة تحقّق الانفجار كأنه حصل عَقِيب الأمر بالضرب. وهذا ممّا استغني بدلالة الظاهر على المتروك منه، أي فضرب فانفجرت، ويدلّ على هذا المحذوف وجود الانفجار مرتباً على ضربه، فلمّا عرف بقوله: (فانفجرت) أنه قد ضرب، اكتفى بذلك عن ذكر الضرب. والانفجار: الانفتاح والانشقاق بكثرة، ومنه سمّي الفجر؛ لأنه ينشقّ به الأفق، فمعنى (انفجرت): أي تشقّقت منه هذه العيون بماء كثير. وجاء هنا (انفجرت)، وجاء في الأعراف {فَأَنْبَجَسَتْ (١٦٠)}، فقليل: هما سواء. وقيل: بينهما فرق، وهو أنّ الانبجاس: هو أوّل خروج الماء، وهو أضيق من الانفجار؛ لأنه يكون انبجاساً ثم يصير انفجاراً، والانفجار: هو اتساعه وكثرته، أو الانبجاس خروجه من الصّلب، والآخر خروجه من اللين، ولا تعارض؛ لاختلاف الأحوال، ففي آية البقرة نلاحظ أنّ الذي استسقى ربه هو موسى، قال تعالى: {وَإِذِ اسْتَسْقَى مُوسَى لِقَوْمِهِ}، فناسب إجابته بانفجار الماء الكثير الغزير ههنا، في حين أنّ الذي استسقى في آية الأعراف هم قوم موسى، قال تعالى: {إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ} [الأعراف: ١٦٠]، وعلى هذا فإن الحالة الأولى أكمل وأبلغ في النعمة، كما نلاحظ أنّ الله قال لموسى في آية البقرة: {فَقُلْنَا اضْرِبْ}، ولم يوح إليه وحياً كما جاء في آية الأعراف في قوله تعالى: {وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى إِذِ اسْتَسْقَاهُ قَوْمُهُ أَنْ اضْرِبْ}، فناسب في الحالة الأولى لفظ انفجار الماء، وفي الثانية انبجاسه. وثمّ سبب آخر: وهو أنّ السياق في البقرة سياق ذكر نعم الله عليهم، فناسبه الانفجار الدالّ على كثرة الماء، وفي الأعراف السياق سياق ذكر

قبائهم، فناسبه الانبجاس الدالّ على قلة الماء. (منه): (من): لا ابتداء الغاية. والضمير (الهاء) عائد على الحَجَر المضروب. (اثنتا عشرة عيناً): قال مقاتل والكلبي: انفجرت من الحجر اثنتا عشرة عيناً على عدد الأسباط، وكانوا إذا أخذوا حاجتهم زالت العيون وانسدت مواضعها، فإذا احتاجوا إلى الماء انفجرت العيون. وقال ابن الجوزي: لما كان القوم اثني عشر سبطاً، أخرج الله لهم اثني عشرة عيناً؛ ولأنه كان فيهم تشاحن فَسَلِمُوا بذلك منه. انتهى كلامه. والأسباط في بني إسرائيل كالقبائل في العرب، وهم دُرِّيَّة الاثني عشر أولاد يعقوب. عليه السلام.. وذكر هذا العدد دون غيره يسمّى التخصيص عند أهل علم البيان، وهو أن يذكر نوع من أنواع كثيرة لمعنى فيه لم يشركه فيه غيره، ومنه قوله تعالى: {وَأَنَّهُ هُوَ رَبُّ الشَّعَرَى} [النجم: ٤٩]. (عيناً): العين: هي منبع الماء.

(قد علم كلّ أناس مشربهم): هذه جملة مستأنفة مفهومة على أنّ كلّ سبط من قوم موسى قد صار له مشرب يعرفه فلا يتعدّى لمشرب غيره من الأسباط؛ كي لا يختلفوا إذا احتاجوا إلى الماء، وكأنه تفسير لحكمة الانقسام إلى اثني عشرة عيناً، وتنبيه عليها. (قد): حرف يفيد التحقيق والتأكيد. (علم): أي علم يقين. (كلّ): من صيغ العموم. (أناس): جمع لا واحد له من لفظه. و(كلّ أناس) مخصوص بصفة محذوفة، أي من قومه الذين استسقى لهم، فترك ذكر (منهم) للعلم به بدلالة الكلام عليه. (مشربهم): أي مكان شربهم وزمانه؛ حتى لا يختلط بعضهم ببعض ويضايق بعضهم بعضاً. وقيل: (مشربهم): المشرب: إمّا اسم مكان، أي محلّ الشرب وجهته التي يجري منها الماء، أو مصدر ميمي بمعنى: الشرب، وحمله بعضهم على المشروب وهو الماء. ونصّ الله على المشرب؛ تنبيهاً على المنفعة العظيمة التي هي سبب الحياة، وإن كان سرد الكلام يقتضي: قد علم كلّ أناس عينهم. وفي الكلام حذف: أي مشربهم منها. وإضافة المشرب إليهم؛ لأنه لما تخصّص كلّ مشرب بمن تخصّص به صار كأنه ملك لهم. وإنما أخبر الله عنهم بذلك؛ لأن معناتهم في الذي أخرج الله لهم من الحَجَر الذي وصف في هذه الآية صفته من الشرب كان مخالفاً معاني سائر الخلق فيما أخرج الله لهم من المياه من الجبال والأرضين التي لا مالِك لها سوى الله، وذلك أنّ الله جعل لكلّ سبط من الأسباط الاثني عشر عيناً من الحجر الذي وصف صفته في هذه الآية يشرب منها دون سائر الأسباط.

(كلوا واشربوا من رزق الله): في الكلام محذوف تقديره: وكلنا لهم: كلوا المَنّ والسلوى، واشربوا الماء المنفجر من الحجر المنفصل. وبهذه الأحوال حسنت إضافة الرزق إلى الله، وإلا فالجميع رزقه وإن كان فيه



تكتسب للعبد. وجمع بين الأكل والشرب وإن كان الحديث عن السقي؛ لأنه تقدّمه إنزال المنّ والسلوى، أي كلوا من المنّ والسلوى، واشربوا من الماء المتفجر من الحجر. وبدأ بالأكل؛ لأن قوام الجسد به، والاحتياج إلى الشرب حاصل عنه. والأمر هنا للإباحة. وهنا قال: (كلوا واشربوا)؛ لأن السياق سياق ذكر نعمة فناسبه ذلك، بينما قال في الأعراف: (كلوا) فقط؛ لأن السياق سياق ذكر قبائحهم. (من رزق الله): (من) لا ابتداء الغاية، ويحتمل أن تكون للتبويض. (رزق الله): في هذا التفات إذ تقدّم: (فقلنا اضرب)، ولو جرى على نظم واحد لقال: من رزقنا. ورزق الله: أي عطاؤه، حيث أنزل عليكم المنّ والسلوى، ورزقكم الماء بلا كلفة ولا مشقة تلحقهم في ذلك كله. وفي ذكر الرزق مضافاً تعظيم للمنة، وإشارة إلى حصول ذلك لهم من غير تعب ولا تكلف. قال أبو السعود: وإضافة الرزق إليه تعالى مع استناد الكلّ إليه خلقاً وملكاً، إمّا للتشريف، وإمّا لظهوره بغير سبب عاديّ. وقال: (من رزق الله)، ولم يثقل: (من رزقنا) كما يقتضيه قوله تعالى: (فقلنا)؛ إيداناً بأنّ الأمر بالأكل والشرب لم يكن بطريق الخطاب بل بواسطة موسى . عليه السلام ..

(ولا تعثوا في الأرض مفسدين): أي لا تسيروا ولا تسعوا مفسدين، فنهاهم عن الإفساد في الأرض، ف(العثو)، و(العثي) معناه: الإسراع في الإفساد، أو شدة الفساد وكثرته، بل هو أشدّه. ووجه النهي عنه: أنّ النعمة قد تنسي العبد حاجته إلى الخالق فيهجر الشريعة فيقع في الفساد. قال ابن عباس: (لا تعثوا): أي لا تسعوا. وقال أبو العالية: أي لا تطغوا ولا تسعوا. وقال قتادة: أي لا تسيروا. وقيل: لا تتظالموا الشرب فيما بينكم؛ لأنّ كلّ سبط منكم قد جعل له شرب معلوم. وقيل: معناه: لا تؤخّروا الغذاء، فكانوا إذا أخّروه فسد. وقيل: معناه لا تخالطوا المفسدين. وقيل: معناه لا تتمادوا في فسادكم. قال أبو حيّان: لما أمروا بالأكل والشرب من رزق الله، ولم يقيّد ذلك عليهم بزمان ولا مكان ولا مقدار كان ذلك إنعاماً وإحساناً جزيلاً إليهم، واستدعى ذلك التبسّط في المأكّل والمشرب نهاهم عمّا يمكن أن ينشأ عن ذلك وهو الفساد؛ حتى لا يقابلوا تلك النعم بالكفران. (في الأرض): قال أبو حيّان: المراد من الأرض عند الجمهور: أرض التيه، ويجوز أن يريدوها وغيرها ممّا قدروا أن يصلوا إليها فينالها فسادهم، وجوّز أن يريد الأرضين كلّها، و(أل) لاستغراق الجنس، ويكون فسادهم فيها من جهة أنّ كثرة العصيان، والإصرار على المخالفات، والبطر، يؤذن بانقطاع الغيث، وقحط البلاد، ونزع البركات، وذلك انتقام يعمّ الأرضين. (مفسدين): قال البيضاوي: لا تعتدوا حال إفسادكم، وإمّا قيّد العثو؛ لأنه وإن غلب في الفساد قد يكون منه ما ليس بفساد، كمقابلة الظالم المعتدي بفعله، ومنه ما يتضمّن صلاحاً راجحاً كقتل الخضر

الغلام وخرقه السفينة. وقال النسفي: (مفسدين): حال مؤكدة، أي لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم؛ لأنهم كانوا متمادين فيه. وقال الألوسي: العني عند بعض المحققين: هو مجاوزة الحد مطلقاً فساداً كان أو لا، فهو كالاعتداء، ثم غلب في الفساد، و(مفسدين) على هذا حال غير مؤكدة وهو الأصل فيها كما يدل عليه تعريفها، وذكر أبو البقاء: أن العني: الفساد، والحال مؤكدة، وفيه أن مجيء الحال المؤكدة بعد الفعلية خلاف مذهب الجمهور. انتهى كلامه.

{وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصِلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ (٦١):}

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما امتن الله عليهم بهذه النعمة العظيمة من أكل المرق والسلى وشرب هذا الماء الرباني بين أنهم كفروها بالتضجر منها وطلب غيرها.

وقال ابن عاشور: هذه الآية معطوفة على الجمل قبلها بأسلوب واحد، وإسناد القول إلى ضمير المخاطبين جار على ما تقدم في نظائره، وما تضمنته الجمل قبلها هو من تعداد النعم عليهم محضة أو مخلوطة بسوء شكرهم وبترتب النعمة على ذلك الصنيع بالعفو ونحوه، فالظاهر: أن يكون مضمون هذه الجملة نعمة أيضاً، فإذا كان الأمر كذلك فهذه هي النعمة الحادية عشرة على بني إسرائيل التي ذكرت في هذه السورة.

#### • تفسير الآية:

(وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ): (وَإِذْ): أي واذكروا يا بني إسرائيل إذ قلتم. قال صديق خان: وهذا تذكير لجناية أخرى صدرت منهم، وإسناد الفعل إلى فروعهم، وتوجيه التوبيخ إليهم؛ لما بينهم وبين أصولهم من الاتحاد. انتهى كلامه. (يا موسى): هذا نداء فيه سوء أدب من قوم موسى؛ لأنه مجرد

من التقدير والاحترام لنيّهم . عليه السلام .. (لن نصبر): أي في المستقبل، وهذا يدلّ على كراهيّتهم للمنّ والسلوى، إذ الصبر حبس النفس في المضيق عن التسخّط. (على طعام واحد): هو المنّ والسلوى، هذا على قول عامّة المفسرين. وكفى عنهما بطعام واحد؛ لأنهما يؤكّلان في وقت واحد، أو لأنّ المنّ في الغالب يستعمل في الشرب، فهو ينبذ في الماء، ويشرب، أو يقال: المراد بالطعام هنا الجنس، يعني: لا نصبر على هذا الجنس فقط، ليس عندنا إلا منّ وسلوى. وقال الراغب: إن قيل: كيف قال: (لن نصبر على طعام واحد) وكان لهم المنّ والسلوى؟ قيل: إنّ ذلك إشارة إلى مساواته في الأزمنة المختلفة، كقولك: فلان يفعل فعلاً واحداً في كلّ يوم، وإن كثرت أفعاله، إذا تحرّى طريقة واحدة وداوم عليها، وهذا المعنى في إنكار الطعام أبلغ؛ لأنهم لم يكتفوا في إنكاره بقولهم: (لن نصبر على طعام)، حتى أكدوا بقولهم: (واحد)، أو أرادوا بالواحد: ما لا يختلف ولا يتبدّل. انتهى كلامه. والمنّ والسلوى من أحسن الأطعمة، وأنفعهما للبدن، وألذّها مذاقاً، لكنّ بني إسرائيل لدناءتهم لم يصبروا على هذا، بل قالوا: (لن نصبر على طعام واحد): لا نريد المنّ، والسلوى فقط، نريد أطعمة متعدّدة، ولكنّها أطعمة بالنسبة للتي رزقوها أدنى، يعني ليست مثلها، بل إنّها تعتبر رديئة جداً بالنسبة لهذا. وقال وهب بن منبّه: (على طعام واحد): هو الخبز النقي مع اللحم. الطعام يُطلق على ما يُطعم ويُشرب، قال تعالى: {إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي} [البقرة: ٢٤٩]. قال الحسن: كانوا نَتَانِي أهل كُثْرَاث وأبصال وأعداس، فنزعوا إلى عِكرهم عِكرِ السَّوء، واشتاق طبايعهم إلى ما جرت عليه عادتهم فقالوا: (لن نصبر على طعام واحد). وقال القرطبي: كان هذا القول منهم في التّيه حين ملّوا المنّ والسلوى، وتذكّروا عيشهم الأوّل بمصر. وقال الشوكاني: هذا تضجّر منهم بما صاروا فيه من النعمة والرزق الطيب والعيش المستلذ، ونزوع ما ألفوه قبل ذلك من خشونة العيش. ويحتمل أن لا يكون هذا منهم تشوّفاً إلى ما كانوا فيه وبطراً لما صاروا إليه من المعيشة الرافهة، بل هو باب من تعتّتهم، وشعبة من شعب تعجرفهم، كما هو دأبهم وهجيرهم في غالب ما قُصّ علينا من أخبارهم. وقيل: إنّما طلبوا هذه الأنواع؛ لأنّها تعين على تقوية الشهوة، أو لأنهم ملّوا من البقاء في التّيه، فسألوا هذه الأطعمة التي لا توجد إلا في البلاد، وكان غرضهم الوصول إلى البلاد لا تلك الأطعمة، والأوّل أولى. انتهى كلامه.

(فادع لنا ربك يخرج لنا ممّا تنبت الأرض من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها): الفاء: لسببية عدم الصبر للدعاء. (ادع): أي اسأل. واعلم أنّ (ابْتَهَلَ، ودَعَا) يشتركان في معنى الطلب والسؤال، إلا أنّ الابتهاال خاصّ باجتماع القوم يدعون على الظالم أو الكاذب من الفريقين، بينما الدعاء عامّ في عدّة

معاني هي: (التسمية، السؤال، الحثّ على قصد الشيء، الاستجابة). (لنا): أي من أجلنا. قال الألوسي: وإنما سألوا من موسى أن يدعو لهم؛ لأن دعاء الأنبياء أقرب للإجابة من دعاء غيرهم. وقال العثيمين: هذا توسّل منهم بموسى ليدعو الله لهم. (ربك): قال الألوسي: والتعرّض لعنوان الربوبية لتمهيد مباديء الإجابة، وقالوا: (ربك) ولم يقولوا: ربنا؛ لأن في ذلك من الاختصاص به ما ليس فيهم من مناجاته وتكليمه وإيتائه التوراة. وقال العثيمين: وكلمة: (فادع لنا ربك) تدلّ على جفاء عظيم منهم، فهم لم يقولوا: (ادع لنا ربنا)، أو (ادع الله لنا)؛ بل قالوا: (ادع لنا ربك)، كأنهم بريئون من الله. والعياذ بالله .، وهذا من سفههم، وخطرتهم، وكبريائهم. انتهى كلامه. (يخرج لنا): (يخرج) فعل مضارع مجزوم على أنه جواب الطلب (ادع)، أو جواب لشرط محذوف، والتقدير: إن تدعه يخرج لنا. (مما تنبت الأرض): (مما): (من) تبعيضية، و(ما) موصولة. والمعنى: أي يظهر لأجلنا مأكولا مما تنبته الأرض. (من بقلها): (من) بيانية، بيّنت الاسم الموصول (ما)؛ لأن الاسم الموصول مبهم يحتاج إلى بيان. وقيل: تبعيضية. (بقلها): هو النبات الذي ليس له ساق، مثل الكراث، والجرجير، والخس، ونحوها. والبقل عند بعض الناس: هو الفجل خاصّة. (وقثائها): قيل: هو صغار البطيخ. ويعرف عند بعض الناس بشيء يشبه الخيار تماما إلا أنه أفتح منه لونا وبه عراويع. (وفومها): قيل: هو الحنطة والخبز، قاله ابن عباس، وعطاء، ومجاهد، وقتادة، والحسن، والسدي، وهو قول الجمهور. قال ابن جرير: وقد ذكر أنّ تسمية الحنطة والخبز جميعاً فوماً من اللغة القديمة. وقيل: هو الثوم؛ لأنه المشاكل للبصل، يقال: (ثوم) بالمثلثة، وهو قراءة ابن مسعود، ويقال: (فوم) بالفاء الموحدة، وهذا قول مجاهد، والربيع، ومقاتل، والكسائي، والفراء. وقيل: هو الحمص، وهي لغة شاميّة، وبائعه يسمّى: فومي. وقيل: هو سائر الحبوب التي تحبز، وهو قول ابن قتيبة والزجاج. (وعدسها): العدس معروف. (وبصلها): أيضاً معروف. وكلّ هذه بالنسبة للمنّ والسلوى ليست بشيء؛ ولهذا أنكر عليهم موسى، فقال: (أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير).

(قال أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير): (قال): أي موسى لهم. وقيل: القائل هو الله. (أتستبدلون): هذا استفهام على سبيل الإنكار والتعجب والتوبيخ؛ لما فيه من تفويت الأسهل حصولاً والأنفع غذاءً. والاستبدال: هو وضع الشيء موضع الآخر، أي الاعتياض. (الذي هو أدنى بالذي هو خير): (هو): ضمير فصل يفيد التوكيد والحصر والاختصاص. (أدنى): قال الزجاج: مأخوذ من الدنوّ، أي القرب، والمراد: أتضعون هذه الأشياء التي هي دون موضع المنّ والسلوى اللذين هما خير منها من جهة الاستلذاذ، والوصول من عند الله بغير واسطة أحد من خلقه، والحلّ الذي لا تطرقه الشبهة، وعدم

الكلفة بالسعي له، والتعب في تحصيله. وقال علي بن سليمان: (أدنى): هو مهموز من الدينء البين الدناءة بمعنى: الأخس، إلا أنه خفف همزته. وقيل: (أدنى): مأخوذ من الدون أي الأحط فأصله أدون، أفعل، قلب فجاء أفلح وحولت الواو ألفاً لتطرفها. والمراد عل القولين الأخيرين: أتطلبون الذي هو أقل وأحط وأخس وأحقر بدلاً عن الذي هو أعلى وأفضل وأحسن. وتفضيل المن والسلوى على الطعام الذي طلبوه من خمسة أوجه: الأول: أن البقول لما كانت لا خطر لها بالنسبة إلى المن والسلوى كانا أفضل، قاله الزجاج. الثاني: لما كان المن والسلوى طعاماً من الله به عليهم وأمرهم بأكله وكان في استدامة أمر الله وشكر نعمته أجر ودُخْرٌ في الآخرة، والذي طلبوه عارٍ من هذه الخصائل، كان أدنى في هذا الوجه. الثالث: لما كان ما من الله به عليهم أطيب وألذ من الذي سألوه، كان ما سألوه أدنى من هذا الوجه لا محالة. الرابع: لما كان ما أُعْطُوا لا كُفِّةَ فيه ولا تعب، والذي طلبوه لا يجيء إلا بالحرث والزراعة والتعب، كان أدنى. الخامس: لما كان ما ينزل عليهم لا مِرْيَةَ في حِلِّه وخلوصه؛ لنزوله من عند الله، والحبوب والأرض يتخللها البيوع والغصوب وتدخلها الشُّبُهَة، كانت أدنى من هذا الوجه. (بالذي هو خير): الذي دخلت عليه ال(باء) هو الثمن والعوض والزائل. (هو): ضمير فصل يفيد التوكيد والحصر والاختصاص. (خير): أي أعلى وأرفع وأجل وأفضل من كل وجه، والمقصود به المن والسلوى، وليس فيما طلبوه ما يساويهما لذّة ولا تغذية.

(اهبطوا مصرًا فإن لكم ما سألتم): (اهبطوا مصر): أمرهم بالسعي لأنفسهم، وكفى بذلك تأديباً وتوبيخاً. قال ابن جرير: وتأويل ذلك: فدعا موسى فاستجبنا له، فقلنا لهم: اهبطوا مصر، وهو من المحذوف الذي اجتزأ بدلالة ظاهره على ذكر ما حذف وترك منه. وقال القرطبي: هذا أمر معناه التعجيز؛ لأنهم كانوا في التَّيِّه وهذا عقوبة لهم، وقيل: إنهم أعطوا ما طلبوه. وقال الشوكاني: وظاهر هذا أن الله أذن لهم بدخول مصر، وقيل: إن الأمر للتعجيز والإهانة؛ لأنهم كانوا في التَّيِّه لا يمكنهم هبوط مصر؛ لانسداد الطرق عليهم، إذ لو عرفوا طريق مصر لما أقاموا أربعين سنة متحيرين لا يهتدون إلى طريق من الطرق. وقال العثيمين: أي أن هذا ليس بصعب يحتاج إلى دعاء الله، وكأن موسى أنكر عليهم هذا وبين لهم أنه لا يليق به أن يسأل الله لهم ما هو أدنى وموجود في كل مصر. وأما قول من قال من المفسرين: إنه دعا، وقيل له: قل لهم: يهبطون مصرًا فإن لهم ما سألوا، فهذا ليس بصحيح؛ لأنه كيف ينكر عليهم أن يطلبوا ذلك منه، ثم هو يذهب، ويدعو الله به! انتهى كلامه. (اهبطوا): أي انزلوا مصرًا وانتقلوا من هذا المكان إلى مكان آخر، فالهبوط لا يختص بالنزول من المكان العالي إلى الأسفل بل قد يستعمل في الخروج من

أرض إلى أرض مطلقاً. (مصرأ): قرأ الجمهور بالتثنية. ويكون معنى (مصرأ): بلد غير معيّن، فهو نكرة؛ لما روي أنهم نزلوا الشام، وهذا قول ابن مسعود، وابن عباس، وقتادة، ومجاهد، والسديّ، وابن زيد، وحجّتهم: أنّ الله جعل أرض الشام لبني إسرائيل مساكن بعد أن أخرجهم من مصر، وإنما ابتلاهم بالتيه بامتناعهم على موسى في حرب الجبابرة، ثم أهبط ذريّتهم الشام، فأسكنهم الأرض المقدّسة، وجعل هلاك الجبابرة على أيديهم مع يوشع بن نون بعد وفاة موسى، ولم يخبرنا أنه ردهم إلى مصر. وقال مكّي بن أبي طالب: أمروا أن يهبطوا مصر وهي الشام؛ لأنهم من مصر خرجوا، فهبطوا إلى الشام بعد انقضاء الأربعين عاماً التي عوقبوا بها في التيه؛ لتخلفهم عن قتال الجبارين، ولم يدخل الشام أحد ممّن أمر بقتال الجبارين، بل كلّهم مات في التيه، وإنما دخلها أبناءؤهم. وقال العثيمين: أي أنّ هذا ليس بصعب يحتاج إلى دعاء الله؛ لأن الله أوجده في كلّ مصر، فالمعنى: اهبطوا أيّ مصر من الأمصار تجدون ما سألتكم، فليست (مصر) البلد المعروف الآن، ولكن المقصود أيّ مصر كانت. انتهى كلامه. وقرأ الحسن، وطلحة، والأعمش، وأبان بن تغلب: بغير تنوين (مصرأ): أي البلد المعروف، وهذا قول أبي العالية، والربيع، والضحاك. وحجّتهم: قوله تعالى: {فَأَخْرَجْنَاهُمْ مِّن جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ \* وَكُنُوزٍ وَمَقَامٍ كَرِيمٍ \* كَذَلِكَ وَأَوْرَثْنَاهَا بَنِي إِسْرَائِيلَ} [الشعراء: ٥٩.٥٧] قالوا: فأخبر الله أنه قد ورّثهم ذلك وجعلها لهم، فلم يكونوا يرثونها ثم لا ينتفعون بها. قال الطبريّ: والذي نقول به في ذلك: أنه لا دلالة في كتاب الله على الصواب من هذين التأويلين، ولا خبر به عن الرسول يقطع بحجّته العذر، وأهل التأويل متنازعون تأويله، فأولى الأقوال في ذلك عندنا بالصواب: أنّ موسى سأل ربّه أن يعطي قومه ما سألوه من نبات الأرض على ما بيّنه الله في كتابه وهم في الأرض تائهون، فاستجاب الله لموسى دعاءه، وأمره أن يهبط بمن معه من قومه قراراً من الأرض التي تنبت لهم ما سأل لهم من ذلك، إذ كان الذي سألوه لا تنبته إلا القرى والأمصار وأنه قد أعطاهم ذلك إذ صاروا إليه، وجائز أن يكون ذلك القرار مصر، وجائز أن يكون الشام. قال مُفَضَّلُ الضَّيِّي في مصر البلد المعروفة: وإنما سُمّيت مصرأ؛ لأنها آخر حدود المشرق، وأوّل حدود المغرب، فهي حدّ بينهما. والمصر: الحدّ. انتهى كلامه. وحكى ابن فارس: أنّ قوماً قالوا: سُمّيت بذلك؛ لقصد الناس إيّاها، كقولهم: مصرت الشاة، إذا حلبتها، فالناس يقصدونها، ولا يكادون يرغبون عنها إذا نزلوها. (فإنّ لكم ما سألتكم): قال ابن عاشور: واقتزان الجملة ب(إنّ) المؤكّدة؛ لتنزيلهم منزلة من يشكّ؛ لبعد عهدهم بما سألوه حتى يشكّون هل يجدونه من شدّة شوقهم، والحبّ بسوء الظنّ مُعَرِّى. والمعنى: أي لكم فيه الذي طلبتم من الطعام، وهذا تعليل للأمر بالهبوط، أو جواباً له. وفي الجملة محذوفان: الأوّل: ما

يربط هذه الجملة بما قبلها، وتقديره: فإن لكم فيها ما سألتكم. والثاني: الضمير العائد على (ما)، وتقديره: ما سألتموه. قال الثعالبي: قوله تعالى: (فإن لكم ما سألتكم) يقتضي أنه وكلّهم إلى أنفسهم.

(وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباءوا بغضب من الله): هذه جملة مستأنفة، وهي إخبار من الله بما حصل عليهم. (ضربت): معنى الضرب هنا: الإلزام والقضاء عليهم. وقيل معناه: الإحاطة بهم، والاشتغال عليهم، كإحاطة القبة بمن ضربت عليه. وقيل: أي التصقت بهم. وقيل: أي جعلت ووضعت. وقيل: أي فرضت وكتبت عليهم. (الذلة): قيل: هي هوانهم بما ضرب عليهم من الجزية التي يؤدونها عن يد وهم صاغرون. وقيل: هي ما ألزموا به من إظهار الزي؛ ليعلم أنهم يهود، ولا يلتبسوا بالمسلمين. وقيل: فقر النفس وشحها، فلا ترى ملة من الملل أذل وأحرص من اليهود. قال العثيمين: (الذلة): هي الهوان، فهم أذلة لا يقابلون عدوًّا، وقد قال الله: {لَا يُقَاتِلُونَكُمْ جَمِيعًا إِلَّا فِي قُرَى مُحَصَّنَةٍ أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدُرٍ} [الحشر: ١٤]. انتهى كلامه. واعلم أن كلمتي (الذل، والصغار) بينهما تقارب دلالي؛ حيث يشتركان في معنى الخضوع والهوان. ويتميز الصغار بلمح دلالي فارق يُخصّصه، وهو: الرضا بهذه المنزلة الدنيئة، أو الهبوط إلى تلك المنزلة بعد عزة وشرف. وفي الذلّ ملمح يميّزه: وهو أنه مفروض بقوة خارجيّة، أمّا الصغار فقد لا يكون مفروضًا من الخارج؛ إذ هو رضا من المرء بالهوان والخضوع. (والمسكنة): قيل: هي الخشوع، فلا يرى يهوديًّا إلا وهو بادي الخشوع. وقيل: هي الخضوع، قاله الزجاج. وقيل: هي الخراج، والجزية، قاله الحسن، وقتادة. وقيل: هي الفاقة والحاجة والفقر، قاله أبو العالية، وأبو عبيدة. وقيل: هي فقر النفس خاصة، قال السدي. وقيل: هي ما يظهرونه من سوء حالهم؛ مخافة أن تضاعف عليهم الجزية. وقيل: هي الضعف، فترى اليهودي ساكن الحركات قليل النهوض. قال العثيمين: (المسكنة): هي الفقر، فليس عندهم شجاعة، ولا غنى، لا كرم بالمال، ولا كرم بالنفس، فلا توجد أمة أفقر قلوبًا، ولا أبخل من اليهود، فالأموال كثيرة، لكن قلوبهم فقيرة، وأيديهم مغلولة. قال القاسمي: وهذا الخبر الذي أخبر الله به هو معلوم في جميع الأزمنة، فإن اليهود أذلّ الفرق، وأشدّهم مسكنة، وأكثرهم تصاغراً، لم ينتظم لهم جمع، ولا خفقت على رؤوسهم راية، ولا ثبتت له ولاية، بل ما زالوا عبيد العصا في كلّ زمن، وطروقة كلّ فحل في كلّ عصر، ومن تمسك منهم بنصيب من المال، وإن بلغ في الكثرة أي مبلغ، فهو مُرتدّ بأثواب المسكنة. وقال السعدي: لما كان الذي جرى من اليهود فيه أكبر دليل على قلة صبرهم، واحتقارهم لأوامر الله ونعمه، جازاهم من جنس عملهم. انتهى كلامه. (وباءوا بغضب من الله): قال الضحاك: استحقّوا الغضب من الله. وقال الربيع بن أنس: حدّث عليهم غضب من الله. وقال سعيد بن جبير:

استوجبوا سخطاً من الله. وقال ابن جرير: انصرفوا ورجعوا بغضب من الله. ولا يقال: (باؤوا) إلا موصولا بخير أو بشر، قاله ابن جرير. وقيل: لا يقال: باء إلا بشر. (بغضب): (الباء) للمصاحبة، وقيل للسببية، أي استحقوا العذاب بسبب غضب الله عليهم. و(من) للابتداء، يعني الغضب من الله، أي أنّ الله غضب عليهم بسبب أفعالهم المشينة وأقوالهم الآثمة. واعلم أنّ الفرق بين: (السخط، والغضب، والغيظ): أنّ الغيظ انفعال بسوء لحقه من الغير، أمّا السخط فهو مجرّد الكراهة وعدم الرضا بالشيء وإن لم يلحقه سوء. وأمّا الغضب فيختلف عن السخط والغيظ بلمحنيين: الشدّة، وظهور أثر ذلك على الجوارح.

(ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير الحق): تفيد البعد. قال الألوسي: وأشار بها هنا؛ لبعد بعضه حتى لو كان إشارة إلى البوء لم يكن على لفظ البعيد، أو للإشارة إلى أنهم أدركتهم هذه الأمور مع بعدهم عنها؛ لكونهم أهل الكتاب، أو للإيماء إلى بعدها في الفضاة. و(ذلك) تعليل لما تقدّم ذكره، وهو إشارة إلى حصول الذلة والمسكنة والغضب من الله عليهم. وقيل: هو إشارة إلى كلّ ما سبق. قال العثيمين: والظاهر: أنّ المشار إليه كلّ ما سبق، وليس فقط قوله تعالى: (وضربت عليهم الذلة..)، فكلّ ما سبق مشار إليه، حتى سؤالهم الذي هو أدنى عن الذي هو خير. (بأنهم): الباء للسببية. (كانوا يكفرون بآيات الله): أي يكذبون بها، والمراد الآيات الكونية، والشرعية؛ فالشرعية تتعلق بالعبادة، والكونية تتعلق بالربوبية، فهم يكفرون بهذا وبهذا. وأتى بالفعل المضارع الدالّ على الاستمرار والتجدّد. (ويقتلون الأنبياء بغير الحق): أي يعتدون عليهم بالقتل. وأتى بالفعل المضارع الدالّ على الاستمرار والتجدّد. قال الحسن: إنّ الله ما أمر نبيّاً بالحرب إلا نصره فلم يُقتل، وإنما خلى بين الكفار وبين قتل مَنْ لم يؤمر بالقتال مِنَ الأنبياء. عليهم السلام.. وقال بعض العلماء: إنما جاز أن يُخلّى بين الكفار وقتل الأنبياء؛ لينال الأنبياء بقتلهم من رفيع المنازل ما لا ينالونه بغيره، وليس ذلك بخذلان لهم، كما يفعل بالمؤمنين من أهل طاعته. وجمع (النبيين) جمع السلامة هنا؛ لموافقة ما بعده من جمعي السلامة وهو (الصائبين). (بغير الحق): فيه أربعة أقوال: الأوّل: أي بالباطل المحض والجور. وهذا القيد؛ لبيان الواقع، وللتشنيع عليهم بفعلهم؛ لأنه لا يمكن قتل نبيٍّ بحق أبداً. الثاني: أي بغير حقّ عندهم، إذ لم يكن أحد معتقداً أحقية قتل أحد منهم. عليهم السلام..، وإنما حملهم عليه حبّ الدنيا، واتباع الهوى، والغلو في العصيان، والاعتداء. الثالث: أنه توكيد، كقوله تعالى: {فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ} [الحج: ٤٦]. الرابع: أنه خارج مخرج الصفة لقتلهم أنه ظلم. قال البغوي: فإن قيل: فلم قال: بغير الحقّ وقتل النبيين لا يكون إلا بغير الحق؟ قيل: ذكره وصفاً للقتل، والقتل تارة يوصف بالحقّ



وهو مثل قوله تعالى: {قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ} [الأنبياء: ١١٢] ذكر الحقّ وصفاً للحكم، لا أنّ حكمه ينقسم إلى الجور والحقّ. وقال القاسمي: قوله: (بغير الحقّ) لم يخرج مخرج التقييد، حتى يقال: إنه لا يكون قتل الأنبياء بحقّ في حال من الأحوال؛ لمكان العصمة، بل المراد: نعي هذا الأمر عليهم، وتعظيمه، وأنه ظلم بحت في نفس الأمر، حملهم عليه اتباع الهوى وحُبّ الدنيا، والغلوّ في العصيان، والاعتداء. قال ابن جرّير: قال هنا: (بِعَيْرِ الْحَقِّ) بالتعريف باللام للعهد؛ لأنه قد تقرّرت الموجبات لقتل النفس، وقال في الموضوع الآخر من آل عمران {بِعَيْرِ حَقِّ (٢١)} بالتنكير؛ لاستغراق النفي؛ لأن تلك نزلت في المعاصرين لمحمد ﷺ.. وقيل: لأن ما في سورة البقرة إشارة إلى الحقّ الذي أذن الله أن تقتل النفس به، وهو قوله: {وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ} [الإسراء: ٣٣]، فكان الأولى أن يذكر معرّفاً؛ لأنه من الله، وما في آل عمران والنساء نكرة، أي بغير حقّ في معتقدهم ودينهم، فكان هذا بالتنكير أولى.

(ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون): يحتمل أن تكون الإشارة فيه إلى نفس المشار إليه بذلك الأولى، فيكون تكريراً للإشارة؛ لقصد التأكيد، وتعظيم الأمر عليهم وتحويله، ولزيادة تمييز المشار إليه؛ حرصاً على معرفته، ويكون العصيان والاعتداء سببين آخرين لضرب الذلّة والمسكنة ولغضب الله عليهم. ويحتمل أن يكون المشار إليه بذلك الثاني هو: الكفر بآيات الله، وقتلهم النبيّين بغير حقّ. وجازت الإشارة بالمفرد إلى متعدّد؛ للتأويل بالمذكور. قال القاسمي: (ذلّك): إشارة إلى ما سلف من ضرب الذلّة والمسكنة والبوء بالغضب العظيم، وقيل: كرّرت الإشارة؛ للدلالة على أن ما لحقهم، كما أنه بسبب الكفر والقتل، فهو بسبب ارتكابهم المعاصي، واعتدائهم حدود الله، وعليه فيكون ذكر علل إنزال العقوبة بهم في نهاية حسن الترتيب؛ إذ بدأ أولاً بما فعلوه في حقّ الله وهو كفرهم بآياته، ثم ثبّتي بما يتلوه في العظم، وهو قتل الأنبياء، ثم بما يكون منهم من المعاصي التي تخصّصهم، ثم بما يكون منهم من المعاصي المعتدية إلى الغير، مثل الاعتداء، وهذا من لطائف أسلوب التنزيل. انتهى كلامه. (بما عصوا): الباء للسبيّة. وقيل: بمعنى مع. و(ما): مصدرية، أي ذلك بعضيائهم. والمعصية: هي الخروج عن الطاعة، إمّا بترك المأمور، وإمّا بفعل المحذور. (وكانوا يعتدون): معطوف على قوله تعالى: (بما عصوا). وأتى بالفعل المضارع الدالّ على الاستمرار والتجدّد. والاعتداء: قيل: أشدّ الظلم. وقيل: هو مجاوزة الحدّ، إمّا بالامتناع عمّا يجب للغير، أو بالتعدّي عليه. والفرق بين المعصية والعدوان إذا ذكرا جميعاً: أنّ المعصية: فعل ما نهي عنه. والاعتداء: تجاوز ما أمّر به، مثل أن يصلّي الإنسان الظهر مثلاً خمس ركعات. وقيل: إنّ المعصية: هي ترك المأمور. والعدوان: هو فعل المحذور. وقد فسّر الاعتداء هنا: أنه تجاوزهم ما حدّ الله لهم من الحق إلى الباطل.

وقيل: التمادي على المخالفة وقتل الأنبياء. وقيل: العصيان بنقض العهد والاعتداء بكثرة قتل الأنبياء. وقيل: الاعتداء بسبب المخالفة والإقامة على ذلك الزمن الطويل. قال الألوسي: الذي حملهم على الكفر بآيات الله وقتلهم الأنبياء إنما هو تقدّم عصيانهم، واعتدائهم، ومجاوزتهم الحدود، والذنب يجزّ الذنب. وقال ابن عاشور: إدمان المعاصي يفضي إلى التغلغل فيها، والتنقل من أصغرها إلى أكبرها.

{إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (٦٢):}

#### • سبب نزول الآية:

عن مجاهد قال: قال سلمان . عليه السلام :: سألت النبي . صلى الله عليه وسلم . عن أهل دين كنت معهم، فذكرت من صلاتهم وعبادتهم، فنزلت: {إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا...}. {

• مناسبة الآية لما قبلها: قال أبو حيان: لما ذكر الكفرة من أهل الكتاب، وما حلّ بهم من العقوبة، أخبر بما للمؤمنين من الأجر العظيم، دالّا على أنه يجزي كلاً بفعله.

وقال ابن كثير: لما بيّن الله حال من خالف أوامره، وارتكب زواجه، وتعدّى في فعل ما لا إذن فيه، وانتهك المحارم، وما أحلّ به من النكاح، تبه تعالى على أنّ من أحسن من الأمم السالفة وأطاع، فإن له جزاء الحسن.

#### • تفسير الآية:

(إن الذين آمنوا): في المراد بهم ستّة أقوال: الأوّل: هم المؤمنون من الأمم الماضية. الثاني: هم قوم كانوا مؤمنين بعباسي . عليه السلام . قبل أن يُبعث مُحمّد . صلى الله عليه وسلم .، قاله ابن عباس. الثالث: هم الذين آمنوا بموسى . عليه السلام .، وعملوا بشريعته إلى أن جاء عيسى، فأمنوا به وعملوا بشريعته إلى أن جاء مُحمّد، قاله السدّي عن أشياخه. الرابع: هم المنافقون، قال سفيان الثوري: المراد المنافقون، كأنه قال: الذين آمنوا في ظاهر أمرهم؛ فلذلك قرّهم باليهود والنصارى والصابئين، ثم بيّن حكم من آمن بالله واليوم الآخر من

جميعهم. والتعبيرُ عنهم بذلك دون عُنوانِ النفاق؛ للتصريح بأن تلك المرتبة وإن عُزِّ عنها بالإيمان لا تُجديهم نفعاً أصلاً ولا تُنقِذهم من ورطة الكفر قطعاً. الخامس: هم الذين آمنوا قبل المبعث وهم طلاب الدين مثل حبيب النجار، وقس بن ساعدة، وزيد بن عمرو بن نفيل، وورقة بن نوفل، والبراء السني، وأبي ذر الغفاري، وسلمان الفارسي، وبحيرا الراهب، ووفد النجاشي، فمنهم من أدرك النبي ﷺ. وبايعه، ومنهم من لم يدركه. السادس: هم المؤمنون من هذه الأمة، قال ابن كثير: وسمّوا مؤمنين؛ لكثرة إيمانهم، وشدة إيقانهم؛ ولأنهم يؤمنون بجميع الأنبياء الماضية، والغيوب الآتية. وقال العثيمين: (إنّ الذين آمنوا): يعني أمة مُحمَّد؛ لأنهم هم الذين يستحقّون الوصف بالإيمان المطلق، حيث آمنوا بجميع الكتب، والرسل.

(والذين هادوا): أي صاروا يهوداً، نُسيبوا إلى يهوذا، وهو أكبر ولد يعقوب. عليه السلام. فقلبت العرب الذال دالاً؛ لأن الأعجميّة إذا غُرِّبت غُيّرت عن لفظها. وقيل: سُمُّوا بذلك؛ لتوبتهم عن عبادة العجل حيث قالوا: {إِنَّا هُدْنَا إِلَيْكَ} [الأعراف: ١٥٦] أي تبنا إليك، والهائد: أي التائب. ولُحِصوا بذلك؛ لما كانت توبتهم توبةً شاقّة. وقيل: سُمُّوا بذلك؛ لأنهم يتهودون عند قراءتهم للتوراة، أي يتحرّكون. وقيل: لأنهم مالوا عن دين الإسلام، وعن دين موسى، وعلى هذا سُمُّوا يهوداً بعد أنبيائهم. وقال ابن الأعرابي: يقال: هاد إذا رجع من خير إلى شرّ أو من شرّ إلى خير، وسمّوا اليهود بذلك؛ لتخليطهم وكثرة انتقالهم من مذاهبهم.

(والنصارى): النصارى جمع، واحدهم: نصْران، كما واحد السّكاري: سكران، وواحد النّشاوي: نشوان، وكذلك جمع كلّ نعت كان واحده على فعالن، فإن جمعه على فعالي، والأنتى: نصرانة، كندمان وندمانّة، وهذا قول سيبويه. وقال الخليل بن أحمد: واحده نصْرِي. إلا أنّ المستفيض من كلام العرب في واحد النصارى نصْرانيّ ونصرانيّة، فلا يستعمل نصْران ونصرانة إلا بياي النسب، وقيل: هي للمبالغة. قال عليه السلام: "والذي نفسُ محمدٍ بيده، لا يسمُعُ بي أحدٌ من هذه الأمّة، لا يهوديّ، ولا نصْرانيّ، ثُمَّ يَمُوتُ ولم يؤمنْ بالذي أُرْسِلْتُ به، إلّا كان من أصحابِ النار"<sup>٨٧</sup>. و(النصارى): أي الذين انتسبوا إلى دين عيسى. وسمّوا نصارى؛ لنصرة بعضهم بعضاً وتناصرهم بينهم. وقيل: سمّوا نصارى؛ لقول عيسى لهم: {مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ} [الصف: ١٤]. وقيل: سمّوا نصارى؛ من أجل أنهم نزلوا أرضاً يقال لها (ناصر) قاله بن عباس، وقتادة، وابن جريج. وقال الجوهري: (نصران) قرية بالشام تنسب إليها النصارى.

<sup>٨٧</sup> - أخرجه مسلم.

(والصابئين): جمع صابئ: وهو المستحدث سوى دينه ديناً، كالمترد من أهل الإسلام عن دينه، وكل خارج من دين كان عليه إلى آخر غيره تسميه العرب صابئاً. واختلف في المأخوذ منه هذا الاسم، على ثلاثة أقوال: أحدها: أنه مأخوذ من الطلوع والظهور، من قولهم: صبا ناب البعير، إذا طلع، وهذا قول الخليل. الثاني: أن الصابئ: الخارج من شيء إلى شيء، فسمي الصابئون بهذا الاسم؛ لخروجهم من اليهودية والنصرانية، وهذا قول ابن زيد. الثالث: أنه مأخوذ من قولهم: صبا يصبو، إذا مال إلى الشيء وأحبه، وهذا قول نافع؛ ولذلك لم يهمز. وقد اختلف العلماء في المقصود بـ(الصابئين) هنا على ثلاثة عشر قولاً: الأول: هم فرقة من النصارى ألين قولاً منهم، وهم السائحون المحلقة أوساط رؤوسهم، روي هذا عن ابن عباس. الثاني: هم فرقة من اليهود. الثالث: هم فرقة من المجوس. الرابع: هم أمة مستقلة تدين بدين خاص بها. الخامس: الصابئون دين من الأديان، كانوا بجزيرة الموصل يقولون: «لا إله إلا الله»، وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبي، قاله ابن زيد. السادس: هم قوم يعبدون الملائكة، ويصلون إلى القبلة، ويقرؤون الزبور، قاله قتادة. السابع: هم فرقة من أهل الكتاب يقرءون الزبور، قاله السدي، وأبو العالية. الثامن: هم قوم يُشبه دينهم دين النصارى، إلا أن قبلتهم نحو مهب الجنوب يزعمون أنهم على دين نوح. عليه السلام. قاله الخليل. التاسع: هم قوم تركب دينهم بين اليهودية والمجوسية، قاله مجاهد، والحسن، وابن أبي نجیح. العاشر: هم قوم بين النصارى والمجوس ليس لهم دين، قاله مجاهد. الحادي عشر: هم قوم بين اليهود والنصارى، قاله سعيد بن جبیر. الثاني عشر: هم الذين لم تبلغهم دعوة نبي. الثالث عشر: هم من لا دين لهم، بل كانوا على الفطرة، ولا يتدبئون بدين، قاله مجاهد، والحسن، وابن أبي نجیح. قال ابن كثير: وأظهر الأقوال: إنهم قوم ليسوا على دين اليهود ولا النصارى ولا المجوس ولا المشركين، وإنما هم باقون على فطرتهم، ولا دين مقرر لهم يتبعونه. وقال العثيمين: وهذا هو الأقرب، فإذا أرسل إليهم الرسل فآمنوا بالله واليوم الآخر ثبت لهم انتفاء الخوف، والحزن، كغيرهم من الطوائف الذين دُكروا معهم. انتهى كلامه. وقيل: الصابئة نوعان: صابئة حنفاء موحدون، وصابئة مشركون.

(من آمن منهم بالله واليوم الآخر): هذه الجملة تنتم للجملة الأولى؛ لأن معناه: من آمن منهم بالله واليوم الآخر، فترك ذكر منهم؛ لدلالة الكلام عليه؛ استغناء بما ذكر عمّا ترك ذكره. (من آمن منهم بالله): في إعادة ذكر الإيمان ثلاثة أقوال: أحدها: أنه لما ذكر مع المؤمنين طوائف من الكفار رجع قوله: (من آمن) إليهم. الثاني: أن المعنى: من أقام على إيمانه. الثالث: أن الإيمان الأول نطق المنافقين بالإسلام، والثاني: اعتقاد القلوب. والإيمان بالله يتضمن: الإيمان بوجوده، وبألوهيته، وبربوبيته، وبأسمائه

وصفاته. (واليوم الآخر): هو يوم القيامة. ويجوز أن يراد باليوم الآخر: الوقت المحدود من النشور إلى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، وسمّي آخر؛ لأنه آخر الأوقات المحدودة، وما بعد فلا حدّ له، أو لأنه آخر يوم ليس بعد ليلة، والأيام إنما تتميّز بالليالي، فإذا لم يكن بعده ليل لم يكن بعده يوم على الحقيقة. ويجوز أن يراد باليوم الآخر: الوقت الذي لا حدّ له، وهو الأبد الدائم الذي لا ينقطع، وسمّي آخر؛ لأنه لا دار بعده. واقتصر في متعلّق الإيمان بذكر المبدأ والمعاد؛ لتضمّن الإيمان بهما الإيمان بجميع ما يجب الإيمان به.

(وعمل صالحاً): أي استمرّ على العمل الصالح طيلة حياته، فأطاع الله، وأقام حدوده، وأدّى فرائضه، واجتنب محارمه. والعمل الصالح: هو العمل الصادر عن محبة، وتعظيم لله، المتضمّن للإخلاص لله، والمتابعة لرسول الله، فما لا إخلاص فيه فهو فاسد، وما لم يكن على الاتّباع فهو مردود لا يقبل. والعمل الصالح يدخل في مسمّى الإيمان، فلا إيمان بلا عمل صالح، فالإيمان: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح. والعمل يصدق على القول والفعل، وليس العمل مقابل القول، بل الذي يقابل القول: الفعل، وإلا فالقول والفعل كلاهما عمل؛ لأن القول عمل اللسان، والفعل عمل الجوارح. قال أهل العلم: العمل الصالح: هو ما كان خالصاً صواباً، أي خالصاً لله، صواباً على طريقة رسول الله. قال السعديّ: ووصفت أعمال الخير بالصالحات؛ لأن بها تصلح أحوال العبد، وأمور دينه ودنياه، وحياته الدنيويّة والأخرويّة، ويزول بها عنه فساد الأحوال، فيكون بذلك من الصالحين، الذين يصلحون لمجاورة الرحمن في جنته. قال فاضل السامرائي: في عموم القرآن إذا كان السياق في العمل يقول: (عمالاً صالحاً)، كما في آخر سورة الكهف {مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا (١١٠)}؛ لأنه تكلم عن الأشخاص الذين يعملون أعمالاً سيئة ويكون السياق في الأعمال (قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (١٠٤))، وسورة الكهف أصلاً بدأت بالعمل {وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (٢)}. وأمّا هنا فليست في سياق الأعمال، فقال: (وعمل صالحاً)، ولم يقل: (وعمل عملاً صالحاً).

(فلهم أجرهم عند ربهم): أي ثوابهم الذي وعدهم الله به على أعمالهم لا يضيع ولا ينقص بل يزيد. وسمّي الله الثواب أجراً؛ لأنه سبحانه التزم على نفسه أن يجزي به كالتزام المستأجر بدفع الأجرة للأجير. وتصويره بصورة الأجر؛ للإيذان بقوة ارتباطه بالعمل واستحالة نيله بدونه. قال الزجاج: (فلهم أجرهم):

أي الجنة. وهذا هو حصول المطلوب. وأتى بلفظ الجمع؛ مراعاة للمعنى لا للفظ. واعلم أنّ: (الأجر، والثواب) كلاهما قد يكون في الدنيا أو في الآخرة، لكن الأجر يسبقه جهد أو بذل، وقد يكون من الله أو من الإنسان، ولا يكون إلا بالخير، بينما الثواب لا يكون إلا من الله، وقد يستعمل في الشرّ. (عند رهم): أضاف العنديّة إليه لفوائد: الأولى: أنه شريف وعظيم؛ لأن المضاف إلى العظيم عظيم. الفائدة الثانية: أنّ هذا محفوظ غاية الحفظ، ولن يضيع؛ لأنك لا يمكن أن تجد أحداً أحفظ من الله، فأجرهم متيقّن الثبوت، مأمون من الفوات، لا يخشى عليه نسيان، ولا يتوجّه إليه تلف. الفائدة الثالثة: ليكون ذلك أطمع للعبد. وليس المقصود العنديّة المكانية، فإن ذلك محال في حقّ الله. وأضاف الأجر إلى وصف الربويّة؛ ليبين كمال عناية الله بالعاملين، وإثابتهم عليه، وتشريفاً، وتكريماً، وإظهاراً للعناية بهم، فهذه كفالة من الله، وضمنان، والتزام بهذا الأجر؛ فهو أجر غير ضائع، فالربويّة هنا من الربويّة الخاصّة.

(ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون): هذا هو الأمن من المرهوب والسلامة منه. وأتى بلفظ الجمع مراعاة للمعنى لا للفظ. وتقدّم الكلام عن معنى هذه الجملة<sup>٨٨</sup>. قال القاسمي: قال الراغب في تفسيره: ولما كانت مشاهير الأديان هذه الأربع، بين تعالى أنّ كلّ من تعاطى ديناً من هذه الأديان في وقت شرعه، وقبل أن ينسخ، فتحرى في ذلك الاعتقاد اليقيني، وأتبع اعتقاده بالأعمال الصالحة، فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

روي عن ابن عباس: أنّ هذه الآية نزلت في أول الإسلام، وقدّر الله بها أنّ من آمن بمحمد . ﷺ، ومن بقي على يهوديته ونصرانيته وصابئيته، وهو مؤمن بالله واليوم الآخر، فله أجره، ثم نسخ ما قدر من ذلك بقوله: {وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ} [آل عمران: ٨٥]، وردّت الشرائع كلّها إلى شريعة محمد. وقال غير ابن عباس: ليست بمنسوخة، وهي فيمن ثبت على إيمانه بالنبي . ﷺ ..

<sup>٨٨</sup> - انظر تفسير الآية رقم (٣٨) من سورة البقرة.

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ  
(٦٣):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما قرّر الله قوله للعالم العامل المدعن كائناً من كان، تلاه بما لليهود من الخلافة الداعية إلى النور عن خلال السعادة التي هي ثمرة للعلم، وما له سبحانه من التطوّل عليهم بإكراههم على ردّهم إليه فقال تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ).

• تفسير الآية:

(وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ): هذا هو الإنعام الثاني عشر على بني إسرائيل؛ لأن الله إنما أخذ ميثاقهم لمصلحتهم. هكذا قال بعض المفسرين. الخطاب بهذه الآية لليهود. والمعنى: أي اذكروا إذ أخذنا ميثاقكم فكرهتم الإقرار به. وقال الله: ميثاقكم ولم يقل: موثيقكم؛ لأن ما أخذ على كلّ واحد منهم أخذ على غيره فكان ميثاقاً واحداً. والميثاق: هو العهد الثقيل المؤكّد، وسمّي بذلك من الوثاق، وهو الحبل الذي يُشدّ به المأسور، كما في قوله تعالى: {فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقُ} (مُحَمَّد: ٤). وفي هذا الميثاق خمسة أقوال: الأول: أنه أخذ ميثاقهم أن يعملوا بما في التوراة، فكرهوا الإقرار بما فيها، فرفع عليهم الجبل، قاله مقاتل وابن زيد وغيرهما. قال أبو سليمان الدمشقي: أعطوا الله عهداً ليعملنّ بما في التوراة، فلما جاء بها موسى فرأوا ما فيها من الثقل، امتنعوا من أخذها، فرفع الطور عليهم. الثاني: أنه ما أخذه الله على الرسل وتابعيهم من الإيمان بمحمد ﷺ، ذكره الزجاج. الثالث: يجوز أن يكون الميثاق يوم أخذ الذرّية من ظهر آدم، ذكره الزجاج أيضاً. الرابع: عن السدي: لما قال الله لهم: {أَدْخُلُوا الْبَابَ سُجَّداً وَقُولُوا حِطَّةٌ} فأبوا أن يسجدوا، أمر الله الجبل أن يقع عليهم، فنظروا إليه وقد غشيهم، فسقطوا سجّداً على شقّ، ونظروا بالشقّ الآخر، فرحمهم الله، فكشفه عنهم، فذلك قوله: {وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ} [الأعراف: ١٧١] وقوله: {وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ}. الخامس: قيل: سبب رفع الجبل عليهم امتناعهم من دخول الأرض المقدّسة. وجمهور العلماء على أنه إنما رفع الجبل عليهم لإبائهم التوراة. وقال السدي: لإبائهم دخول الأرض المقدّسة.

(ورفعنا فوقكم الطور): في الكلام حذف تقديره: فكرهتم الإقرار به وامتنعتم من أخذه ورفعنا. و(الواو): واو عطف، ويكون المعنى: أن أخذ الميثاق كان متقدماً، فلما نقضوه بالامتناع عن قبول الكتاب رفع عليهم الجبل. وقيل: (الواو): واو الحال، فكأنه قال: وإذا أخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم. (ورفعنا فوقكم): أي فوق رؤوسكم، رفعه الله على بني إسرائيل لما تهاونوا في طاعة الله إنذاراً لهم. وقوله هنا: (فوقكم) بدون (من) يفيد عدم ملاصقة الجبل لهم؛ لأن (من) هذه لا ابتداء الغاية فلا مسافة، ومثله قوله تعالى: {أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ} [ق: ٦]، فالسمااء ليس ملاصقة لهم، وكقوله: {إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا مُشْفِقِينَ} [الطور: ٢٦]، فالخوف من الله يتخلل بعض حياتهم لا كل حياتهم؛ لذلك لم يقل (من) قبل، وكقوله تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ} [الملك: ١٩]، فالطيور ليست ملاصقة لهم. وأما إذا قال الله: (من) فهذا يدل على الملاصقة، وعدم وجود المسافة الزمنية أو المكانيّة، قال تعالى: {وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِنْ فَوْقِهَا} [فصلت: ١٠]، فالجبال ملاصقة للأرض، وكقوله: {هُمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِّنَ النَّارِ وَمِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ} [الزمر: ١٦]، فظل النار ملاصقة لأهلها، وكقوله: {إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ}، فتوحيدهم لله شامل لجميع أوقات حياتهم. (الطور): هو الجبل في كلام العرب. وقيل: إنه من الجبال ما أنبت دون ما لم ينبت. وفي المعنى به أربعة أقوال: أحدها: جبل من جبال فلسطين، قاله ابن عباس. الثاني: جبل نزلوا بأصله، قاله قتادة. الثالث: الجبل الذي تجلّى له ربّه، قاله مجاهد. الرابع: هو جبل الطور المعروف الواقع في شبه جزيرة سيناء بمصر الذي كلم الله عنده نبيّه موسى . عليه السلام . وهذه رواية ابن جريج عن ابن عباس.

(خذوا ما آتيناكم بقوة): في الكلام حذف تقديره: قلنا لكم: أي اقبلوا ما أعطيناكم من التوراة، واعملوا به بقوة، وإلا أسقطنا عليكم جبل الطور. (بقوة): في المراد بها سبعة أقوال: الأوّل: أي بجِدِّ، واجتهاد، قاله ابن عباس، وقاتادة، والسديّ. الثاني: أي بتنفيذ، وتطبيق، ومواظبة، وعمل، قاله مجاهد. الثالث: أي بطاعة، قاله أبو العالية. الرابع: أي بصدق، قاله ابن زيد. الخامس: أي بقوة قلب ويقين ينتفي عنده الريب والشكّ، قاله الزجاج. السادس: بنية وإخلاص. السابع: أي بكثرة درس. وهذا كقوله تعالى: {يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ} [مريم: ١٢]. والباء في قوله تعالى: (بقوة) للمصاحبة، أي خذوا التوراة أخذاً مصحوباً بقوة، فلا تهملوا شيئاً منها. وقيل: هي للحال. وقيل: هي للاستعانة.



(واذكروا ما فيه): أي اذكروا ما تضمنه من الثواب والعقاب، قاله ابن عباس. وقيل: أي ادرسوا ما فيه، قاله الزجاج. وقيل: أي اقرأوا كل ما فيه، واعملوا به؛ لأن (ما) اسم موصول يفيد العموم. وقيل: أي احفظوه، وتدبروه، واعملوا به لا تنسوه، ولا تغفلوا عنه، ولا تضيّعوه.

(لعلكم تتقون): (لعلّ) هنا للتعليل، أي لأجل أن تتقوا الله، فالأخذ بهذا الميثاق الذي آتاهم الله على وجه القوّة، وذكر ما فيه وتطبيقه يوجب التقوى؛ لأن الطاعات يجز بعضها بعضاً. وقيل: لعلكم تنزعون عما أنتم فيه. وقيل: لكي تنجوا من الهلاك في الدنيا والعذاب في العقبى. وقيل: أي لعلكم تتقون عذاب الله. وقيل: لعلكم تتقون المعاصي.

---

{ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَكُنْتُمْ مِنَ الْخَاسِرِينَ (٦٤)}

● مناسبة الآية للتي قبلها:

هي بيان لحالهم بعد أخذ الميثاق عليهم.

● تفسير الآية:

(ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ): هذا هو الإنعام الثالث عشر من الله على قوم موسى . عليه السلام . وهو فضله عليهم ورحمته بعد توليهم. (ثم): تشعر بالملهلة، ويدل هذا على أنّ في الكلام حذف تقديره فأذعنتم، وأخذتم ما آتيناكم، وذكرتم ما فيه، وعملتكم بمقتضاه، (ثم توليتم): أي أعرضتم وأدبرتم عن الميثاق والوفاء به، ولم تذكروا ما فيه. (من بعد ذلك): أي من بعد إذعانكم بعد رفع الجبل فوقكم. قال القفال: قد يعلم في الجملة أنهم بعد قبول التوراة ورفع الطور، تولّوا عن التوراة بأمور كثيرة، فحزّفوا كلمها عن مواضعه، وتركوا العلم بها، وقتلوا الأنبياء، وكفروا بهم، وعصوا أمرهم، ومنها ما عمله أوائلهم، ومنها ما فعله متأخروهم، ولم يزالوا في التيه مع مشاهدتهم الأعاجيب ليلاً ونهاراً يخالفون موسى ويعترضون عليه، ويلقونه بكلّ أذى، ويجاهرون بالمعاصي في معسكرهم ذلك. وقيل: ثم تولّيتكم بالكفر، فلم يعاجلكم الله بالهلاك؛ ليكون من ذرّيتكم من يؤمن بالله.

(فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين): فيه قولان: الأول: أن يكون الخبر قد انتهى عند قوله تعالى: {ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ}، ثم قيل: {فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ} رجوعاً بالكلام إلى أوله، أي لولا لطف الله بكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على ردكم الكتاب، ولكنه تفضل عليكم ورحمكم فلطف بكم بذلك حتى تبتم. الثاني: أن يكون قوله تعالى: {فَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ} خبراً لقوله تعالى: {ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ}، أي لولا ما تفضل الله به عليكم من إمهالكم وتأخير العذاب عنكم لكنتم من الخاسرين. (فلولا): لولا: حرف امتناع لوجود. (فضل الله عليكم): قيل: الفضل: بمعنى التفضل، فتفضل الله عليهم، وذلك بإرسال الرسل، وبيان السبل؛ لكيلا يقيموا على الكفر والمعاصي. وقيل: بتوفيقيهم للتوبة. وقيل: بإمهالهم وعدم تعذيبهم. وقال أبو العالية: الفضل هنا: الإسلام. (ورحمته): قيل: الرحمة: قبول التوبة منهم والعفو عنهم. وقال أبو العالية: الرحمة هنا: القرآن. (لكنتم): أي لصرتم. (من الخاسرين): أي من المغبونين بالعقوبة وذهاب الدنيا والآخرة. وقيل: من المعدّين في الحال؛ لأنه رحمهم بالإمهال. وقيل: أي من الهالكين دنيا بالأنهماك في المعاصي، أو بالخبط في مهاوي الضلال، ومن الهالكين أخرى بدخول نار جهنم.

{وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ (٦٥)}

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما ذكر الله اليهود بنعمة العفو الحافظ لهم من الخسران قرّعهم بخلافة أخرى لهم خذل بها فريقاً منهم حتى غلبهم الخسران، فما ضرّوا إلا أنفسهم، مقسماً على أنهم بما عالمون ولها مستحضرون.

#### • تفسير الآية:

و(لقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت): اللام موطئة للقسم، وعلى هذا فالجملة مؤكدة بثلاثة مؤكّدات، وهي: (القسم المقدّر، واللام، وقد)، والتقدير: والله لقد. (علمتم): الخطاب لليهود في زمن نبيّنا - ﷺ، أي علمتم علم اليقين، وعرفتم معرفة تامّة، وفي الآية تحذير لهم من المعصية والمخالفة. قال القرطبي: (علمتم): معناه عرفتم أعيانهم. وقيل: معناه علمتم أحكامهم. والفرق بينهما: أنّ المعرفة متوجّهة إلى ذات المسمّى، والعلم متوجّه إلى أحوال المسمّى، فإذا قلت: عرفت زيداً، فالمراد شخصه، وإذا قلت:

علمت زيدا، فالمراد به العلم بأحواله من فضل ونقص. انتهى كلامه. (الذين اعتدوا منكم): أي تجاوزوا الحدود، وطغوا منكم. قيل: هم أهل قرية أَيْلَة، وهي قرية من قرى الأردن. وقيل: كان ذلك في زمن داود . عليه السلام .. (في السبت): أي في يوم السبت، قاله الحسن. وقيل: في الحكم الذي حكم الله به عليهم يوم السبت، وذلك أنّ الله حرّم على اليهود العمل والصيد يوم السبت؛ ليتفرّغوا للعبادة، ثمّ ابتلاهم بكثرة الحيتان يوم السبت حتى تكون فوق الماء شُرْعاً، ثمّ لا يرونها بعد ذلك، فتحيلوا على اصطيادها في يوم السبت بما وضعوا لها من الشصوص والحبائل والبرك والحياض قبل يوم السبت، فلمّا جاءت يوم السبت على عادتها في الكثرة، نشبت بتلك الحبائل والحيل، فلم تحلّص منها يومها ذلك، فلمّا كان الليل، أخذوها بعد انقضاء يوم السبت، فلمّا فعلوا ذلك، مسخهم الله إلى قردة، وهي أشبه شيء بالإنسان في الشكل الظاهر، وليست بإنسان حقيقة، فكذلك أعمال هؤلاء وحيلتهم، لما كانت مشابهة للحقّ في الظاهر ومخالفة له في الباطن، كان جزاؤهم من جنس عملهم. ثمّ أماتهم الله جميعاً، ولم يجعل لهم نسلًا، ففي الحديث الصحيح: "سَأَلَ رَجُلٌ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ: الْقَرْدَةُ وَالْحَنَازِيرُ، هِيَ مِمَّا مُسِخٌ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَمْ يُهْلِكْ قَوْمًا، أَوْ يُعَذِّبْ قَوْمًا، فَيَجْعَلَ لَهُمْ نَسْلًا، وَإِنَّ الْقَرْدَةَ وَالْحَنَازِيرَ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ"<sup>٨٩</sup>. وقصّتهم مبسوبة في سورة الأعراف من الآية (١٦٣) إلى الآية (١٦٦). قال الماوردي: وفي اعتدائهم في السبت قولان: أحدهما: أنهم أخذوا فيه الحيتان على جهة الاستحلال، وهذا قول الحسن. الثاني: أنهم حبسوها في يوم السبت وأخذوها يوم الأحد. قال ابن عاشور: وإنما جعل الاعتداء في يوم السبت مع أنّ الحفر في يوم الجمعة؛ لأن أثره الذي ترتّب عليه العصيان، وهو دخول الحيتان للحياض يقع في يوم السبت.

(فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين): (فقلنا لهم): أتى الله بنون العظمة تعظيماً لنفسه. (كونوا): هذا أمر تحويل وتكوين، فصاروا كذلك. (قردة خاسئين): أي كونوا جامعين بين القرديّة والخسوء. وقيل: فيه تقديم وتأخير، أي كونوا خاسئين قردة؛ ولذلك لم يقل: خاسئات. والخسأ: الطرد، والإبعاد. قال ابن عباس: خاسئين: أي ذليلين. وقال مجاهد، وقتادة، والربيع: أي صاغرين. قال تعالى: {وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَتْ حَاضِرَةَ الْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِي السَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرْعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَلِكَ نَبْلُوهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ} [الأعراف: ١٦٣]. وظاهر القرآن يدلّ على أنهم مسخوا قردة على الحقيقة، وهو قول عامة أهل العلم، وروى ابن جرير عن مجاهد أنه ما مسخت صورهم ولكن

<sup>٨٩</sup> - أخرجه مسلم.

مسخت قلوبهم، فلا تقبل وعظا ولا تعي زجرا، وهذا مخالف لظاهر القرآن. قال ابن عباس: مسح الله شباهم قردة وكبارهم خنازير. قال تعالى: {قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرِّ مِّنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَعَظِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمْ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ} [المائدة: ٦٠].

{فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ (٦٦)}:

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

هي بيان لبعض الحكم والمقاصد من عقوبة أصحاب السبت.

#### • تفسير الآية:

(فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها): أي صيّرنها. واختلف المفسرون في مرجع الضمير المفعول به على ستة أقوال: الأول: أي الخطيئة، رواه عطية عن ابن عباس. الثاني: أي العقوبة، رواه الضحاك عن ابن عباس. الثالث: أي الحيتان؛ لأن العقوبة من أجلها كانت، قاله ابن عباس. الرابع: أي القرية التي اعتدى أهلها، والمراد أهلها، قاله قتادة وابن قتيبة. الخامس: الأمة التي مسخت، قاله الكسائي، والزجاج. السادس: أي القردة. قال الطبري: وأولى هذه التأويلات: أنها العقوبة والمسحة التي مسحها القوم، من أجل أن الله إنما يحذر خلقه بأسه وسطوته، وبذلك يخوفهم، وفي إبانته بقوله: (نكالا) أنه عني به العقوبة التي أحلها بالقوم ما يعلم أنه عني بقوله: (فجعلناها)، فجعلنا عقوبتنا التي أحللناها بهم عقوبة لما بين يديها وما خلفها، دون غيره من المعاني. وقال ابن كثير: والصحيح: أن الضمير عائد على القرية، أي فجعل الله هذه القرية، والمراد أهلها. وقال العثيمين: اختلف في عود الضمير على قولين: الأول: أي القرية. والثاني: أي العقوبة، ثم قال: والقاعدة تقول: (إذا كانت الآية القرآنية تحتل معنيين لا يتنافيان وجب حملها عليهما، وإذا كانا يتنافيان وجب الترجيح فيعمل بالراجح، فإن لم يوجد مرجح وجب التوقف). انتهى كلامه. (نكالا): في معناه أربعة أقوال: الأول: أي عقوبة شديدة، قاله ابن عباس ومقاتل والربيع. الثاني: أي عبرة، قاله ابن قتيبة والزجاج. الثالث: النكال: الاشتهار بالفضيحة. الرابع: أي جزاء. وقيل: زجرا. (لما بين يديها وما خلفها): (ما) أقيمت مقام (من) إمّا تحقيراً لهم في مقام العظمة والكبرياء، أو لاعتبار الوصف، فإن (ما) يعبر بها عن العقلاء تعظيماً إذا أريد الوصف، كقوله:

«سبحان ما سخركن». وقيل: (اللام): لام الأجل، و(ما) على حقيقتها. وفي معنى الجملة عشرة أقوال:

الأول: أي من القرى، والضمير للقرية، قاله عكرمة عن ابن عباس. الثاني: (لما بين يديها): أي لمن بعدهم من الأمم. (وما خلفها): أي الذين كانوا معهم باقين، رواه الضحاك عن ابن عباس. الثالث: (لما بين يديها): أي ما دونها من الأمم. (وما خلفها): أي لمن يأتي بعدهم من الأمم، والضمير للأمة، قاله السدي. الرابع: (لما بين يديها): أي من ذنوب القوم. (وما خلفها): أي للحيتان التي أصابوا، قاله قتادة. الخامس: (لما بين يديها): أي ما مضى من خطاياهم التي أهلكوا بها. (وما خلفها): أي لمن يذنب بعدها مثل تلك الذنوب. قاله مجاهد. السادس: (لما بين يديها): أي ممن شاهدوها. (وما خلفها): أي ممن لم يشاهدوها، قاله قطرب. السابع: (لما بين يديها): أي ممن حضرها من الناجين. (وما خلفها): أي ممن يجيء بعدها. الثامن: (لما بين يديها): أي من عقوبة الآخرة. (وما خلفها): أي في دنياهم، فيذكرون بها إلى قيام الساعة. التاسع: (لما بين يديها): أي لما حولها من القرى. (وما خلفها): أي وما يحدث بعدها من القرى التي لم تكن؛ لأن مسختهم ذكرت في كتب الأولين، فاعتبروا بها، واعتبر بها من بلغتهم من الآخرين. العاشر: في الآية تقديم وتأخير، أي فجعلناها وما خلفها مما أعد لهم في الآخرة من العذاب، نكالا وجزاء، لا لما بين يديها، أي لما تقدّم من ذنوبهم لاعتدائهم في السبت. واعلم أنّ لفظي (خلف، ووراء) متقاربان في الدلالة؛ حيث يشتركان في معنى البُعْدِيَّة. والفارق بين اللفظين: أنّ (خلف) ضدّ أمام، ولفظ (وراء) يتميّز باتّساع دلّالته؛ حيث يستعمل بمعنى البُعْدِيَّة الزمانيَّة، والبُعْدِيَّة المكانيَّة، وبمعنى: الكثرة والزيادة، كما يستعمل بمعنى: أمام، وكلّ هذه الدلالات تعود إلى معنى الاستتار والحجاب، وهو الأصل الدلاليّ للكلمة.

(وموعظة للمتقين): أي موضع اتّعاظ للذين يتّقون الله. والموعظة: هي ما يُذكّر ممّا يلين القلب ثواباً كان أو عقاباً. وخصّ الله المتّقين وإن كانت موعظة للعالمين؛ لتفرّد بهم عن الكافرين المعاندين. وفي المراد بالمتّقين هنا أربعة أقوال: الأول: اللفظ عامّ في كلّ متّقٍ من كلّ أمة، قاله ابن عباس. الثاني: أي نكالا لبني إسرائيل، وموعظة للمتّقين من أمة مُحمَّد ﷺ. قاله السديّ عن أشياخه. الثالث: أي الذين تُهوهم عن الاعتداء ونجوا من المسخ. الرابع: أي وجعلناها تذكرة للصالحين؛ ليعلموا أنهم على الحقّ فيثبتوا عليه.

{وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ (٦٧):}

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما بين الله قساوة بني إسرائيل في حقوقه عامة ثم خاصة اتبعه بيان جساوتهم في مصالح أنفسهم؛ لينتج أنهم أسفه الناس، فقال سبحانه: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ).

• تفسير الآية:

(وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً): هذا هو الإنعام الرابع عشر من الله على قوم موسى . عليه السلام .. قال ابن جرير: هذه الآية مما وبَّخ الله بها المخاطبين من بني إسرائيل في نقض أوائلهم الميثاق الذي أخذه الله عليهم بالطاعة لأنبياؤه، فقال لهم: واذكروا أيضاً من نكتكم ميثاقى، إذ قال موسى لقومه. وكذا قال ابن عطية، والثعالبي، وأبو السعود. وقال ابن كثير: يقول الله: واذكروا يا بني إسرائيل نعمتي عليكم في خرق العادة لكم في شأن البقرة، وبيان القاتل من هو بسببها، وإحياء الله المقتول، ونصه على من قتله منهم. وكذا قال الإيجي. وقال الألوسي: وقد يقال: هو على نمط ما تقدّم، أي من النعم؛ لأن الذبح نعمة دنيوية لرفع التشاجر بين الفريقين. أي واذكروا يا بني إسرائيل إذ قال موسى لقومه. انتهى كلامه. وليس هذا هو أول القصة، وإنما أولها قوله تعالى: {وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ خُرَجٌ مِمَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٧٢)}. قال الكرخي: وإنما آخر أول القصة؛ تقديمًا لذكر مساويهم، وتعديدا لها؛ ليكون أبلغ في توبيخهم على قتل النفس. وقال البيضاوي: أول هذه القصة قوله تعالى: {وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادْرَأْتُمْ فِيهَا}، وإنما فُكَّت عنه وقُدِّمت عليه؛ لاستقلالها بنوع آخر من مساويهم، وهو الاستهزاء بالأمر والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة إلى الامتثال. وقال الألوسي: قيل: إنه يجوز أن يكون ترتيب نزولها على موسى على حسب تلاوتها بأن يأمرهم الله بذبح البقرة ثم يقع القتل فيؤمروا بضرب بعضها، لكن المشهور خلافه. وقال العثيمين: آخر الله ذكر السبب؛ للمبادرة بذكر النعمة قبل بيان سببها. وقال بعض العلماء: قُدِّم قول موسى هنا؛ لأن خطابه لهم قد نشأ عنه ضرب من مدام اليهود في تلقي التشريع وهو الاستخفاف بالأمر حين ظنوه هزواً والإعنات في المسألة، فأريد من تقديم جزء القصة تعدد تقييعهم. (وَإِذْ): أي اذكر إذ قال موسى لقومه. وإضافة (القوم) إليه؛ لبيان أنه . عليه

السلام . لا يمكن أن يقول لهم إلا ما فيه خير؛ لأن الإنسان سوف ينصح لقومه أكثر مما ينصح لغيرهم. (إنَّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة): قال هذا عندما ترافعوا إليه في قتل لم يعرف قاتله، فالمقصود من هذا الأمر: أن يعرفوا بها أمر القتل الذي أعياهم أمره. قال الله في آخر القصة: {وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٧٢) فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٧٣)}، فقد قُتل منهم شخص فتخاصموا وتدافعوا، كلٌّ يدعي أنَّ هؤلاء قتلوه، حتى كادت تنور الفتنة بينهم، ولا حاجة بنا إلى أن نعلل لماذا قتل، أو لأي غرض، ولكن غاية ما يكون أن نأخذ عن بني إسرائيل ما لا يكون فيه قدح في القرآن، أو تكذيب له، فقالوا: لا حاجة إلى أن نتقاتل، ويذهب بعضنا بعضاً، نذهب إلى نبيِّ الله موسى، ويجبرنا من الذي قتله، فذهبوا إليه، فقال لهم: (إنَّ الله يأمركم أن تذبحوا بقرة)؛ لتعرفوا بها أمر القتل الذي أعياكم أمره. وصدَّر الأمر من الله؛ ليكون أعظم وقعاً في نفوسهم، وأدعى إلى قبوله، وامتناله، ولم يقل: آمركم، ولا قال: اذبحوا. وقوله (بقرة): البقرة: اسم للأنثى. والثور: اسم للذكر، مثل ناقة وجمل، وامرأة ورجل. وقيل: البقرة: واحد البقر الأنثى والذكر سواء، وأصله من قولك: بَقَر بطنه، أي شقَّه، فالبقرة تشقُّ الأرض بالحرث وتثيره. والبقرة هنا لم تعيَّن بوصف، فلو ذبحوا أيَّ بقرة كانت لكانوا ممثلين، ولكنهم تعنَّتوا، وتشدَّدوا فشدد الله عليهم، هكذا قال بعض السلف. قال الماوردي: وإنما أمر . والله أعلم . بذبح البقرة دون غيرها؛ لأنها من جنس ما عبده من العجل؛ ليهون عندهم ما كانوا يرونه من تعظيمه؛ وليعلم بإجابتهم زوال ما كان في نفوسهم من عبادته. قال أرباب المعاني: الله قادر على إحياء الميت دون الأمر بذبح البقرة وضربه ببعضها، ولكن لترتيب الأشياء على أسبابها، ولجبر اليتيم صاحب البقرة بما حصل له من ثمنها أمر.

(قالوا أأنتخذنا هزواً): (قالوا): استئناف وقع جواباً عما ينساق إليه الكلام، كأنه قيل: فماذا صنعوا؟ هل سارعوا إلى الامتنال أو لا؟ فقيل: (قالوا أأنتخذنا هزواً): (أأنتخذنا): أي أجمعنا. (هزواً): أي سخرية، وهذا من شدة جهلهم وتبسُّطهم في الكلام نسبوا نبيَّهم إلى الاستهزاء، ولم يكن لهم أن يظنوا ذلك بنبيِّ الله، وهو يخبرهم أنَّ الله هو الذي أمرهم بذبح البقرة. وقد أشعر جوابهم هذا ما ثبت من فظاظتهم؛ إذ فيه سوء الأدب على من ثبتت رسالته وقد علموها. وقيل: إنهم كانوا مؤمنين مصدِّقين، ولكن جرى هذا على نحو ما هم عليه من غلظ الطبع والجفاء والمعصية، وإنما قالوا هذا؛ لأنه ليس في ظاهر الأمر بذبح بقرة جواب عما سألو عنه، أي نحن نسألك في أمر القتل وأنت تقول: اذبحوا بقرة، وإنما قالوا هذا؛ لبعد ما بين الأمرين في الظاهر، ولم يعلموا ما وجه الحكمة فيه، ولم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال

مناسبة. وقيل: إنما استفهموا على سبيل الاسترشاد لا على وجه الإنكار والعناد. وقال الرازي: ويحتمل أن موسى وإن كان قد بين لهم كيفية الحال إلا أنهم تعجبوا من أن القتل كيف يصير حيّاً بأن يضربوه ببعض أجزاء البقرة، فظنوا أن ذلك يجري مجرى الاستهزاء. وقال الألوسي: وقد قالوا ذلك إمّا بعد أن أمرهم موسى بذبح بقرة دون ذكر الإحياء بضربها، وإمّا بعد أن أمرهم وذكر لهم؛ استبعاداً لما قاله واستخفافاً به. (هزواً): مصدر بمعنى اسم المفعول؛ أي اتّخذنا مهزوء بنا، ويجوز أن تكون (هزواً) على بابها، ويكون المعنى: اتّخذنا ذوي هُزء، فحذف المضاف، وأقيم المضاف إليه مقامه، و(الهزء): السخرية، وإنما قالوا ذلك؛ لاستبعادهم أن يكون ذبح البقرة سبباً لزوال ما بينهم من المداراة. والتعبير بقولهم: (اتّخذنا هزواً) أبلغ من قول: (أتستهزئ بنا)؛ لأن الأولى تفيد أنهم جعلوا محلّ استهزاء، بخلاف الثانية فإنما تدلّ على حصول الاستهزاء، ولو بمرّة واحدة.

(قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين): (أعوذ بالله): العوذ: هو اللجأ والاعتصام من متخوّف لكافٍ يكفيه، أي ألجأ وأعتصم بمن لا كفء له. وإنما استعاض؛ لينفي ما توهموه من قبّله على أبلغ وجه؛ استفظاعاً له، واستعظماً لما أقدموا عليه من العظيمة التي شافهوه بها. (أن أكون من الجاهلين): أي أن أخبر عن الله مستهزئاً، أو أن أجهل كما جهلتم في قولكم لي. وصيغة (أن أكون من الجاهلين) أبلغ في انتفاء الجهالة من أن لو قال: (أعوذ بالله أن أجهل). قال الألوسي: والجهل - كما قال الراغب - له معان: الأوّل: عدم العلم. الثاني: اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه. الثالث: فعل الشيء بخلاف ما حقّه أن يفعل سواء اعتقد فيه اعتقاداً صحيحاً أو فاسداً، وهذا الأخير هو المراد هنا، وقد نفاه موسى عن نفسه قصداً إلى نفي ملزومه الذي رمي به وهو الاستهزاء على طريق الكناية. انتهى كلامه. والجهل نوعان: الأوّل: جهل بسيط: وهو عدم العلم بالشيء. الثاني: جهل مركّب: وهو اعتقاد الشيء بخلاف ما هو عليه، وهو المقصود هنا. وإنما قال ذلك؛ لأن الجاهلين هم الذين يروون على الله الكذب والباطل، أو لأن الهزؤ أثناء تبليغ أمر الله جهل وسفه، أو لأنهم جهلوا في قولهم: (اتّخذنا هزواً) لمن يخبرهم عن الله، فاستعاض بالله أن يكون مثلهم، أو لأن الجواب على غير وفق السؤال لا يفعله إلا الجاهلون، أو لأن الهزء نوع من العبث ولا يستهزيء بعباد الله إلا الجاهلون، أو لأن الخروج عن جواب المسترشد إلى الهزء جهل. قال العثيمين: والمراد بـ(الجهل) هنا: السفه، كما في قوله تعالى: {إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوْءَ بَٰجِهَالَةٍ} [النساء: ١٧]: أي بسفاهة.



{قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ  
فَاعْمَلُوا مَا تُؤْمَرُونَ (٦٨):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال أبو حيان: لما قال لهم موسى: {أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ} علموا أنّ ما أخبرهم به موسى من أمر الله إياهم بذبح البقرة كان عزيمة وطلباً جازماً، قالوا له: {قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ}.

• تفسير الآية:

(قالوا ادع لنا ربك يبيّن لنا ما هي): قالوا هذا بعدما علموا أنّ الذي أمرهم به نبيهم موسى من ذلك عن أمر الله من ذبح البقرة جدّ وحقّ. قال البغوي: لما علم القوم أنّ ذبح البقرة عزّم من الله استوصفوها، ولو أنهم عمدوا إلى أدنى بقرة فذبحوها لأجزأت عنهم، ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم. قال أبو حيان: وإنما سألوا هذا على طريق التعنّت، أو على طريق التعجّب من بقرة ميّنة يضرب بها ميّت فيحيا؛ إذ ذاك في غاية الاستغراب والخروج عن المألوف، أو على طريق أنهم ظنّوا قوله: (أن تذبحوا بقرة) من باب المجمل، فسألوا تبين ذلك؛ إذ تبين المجمل واجب، أو على رجاء أن ينسخ عنهم تكليف الذبح؛ لثقل ذلك عليهم؛ لكونهم لم يعلموا المعنى الذي لأجله أمروا بذلك. انتهى كلامه. (ادع): أي اسأل. (لنا): أي لأجلنا. (ربك): خصّوا لفظ الربّ مضافاً إلى موسى، وذلك لما علموا له عند الله من الخصوصية والمنزلة الرفيعة. وقيل: تخصيصهم له بالإضافة غاية في الجفاء. قال العثيمين: هذا توسّل منهم بموسى ليدعو الله لهم، وكلمة: (فادع لنا ربك) تدلّ على جفاء عظيم منهم، فهم لم يقولوا: (ادع لنا ربنا)، أو (ادع الله لنا)؛ بل قالوا: (ادع لنا ربك)، كأنهم بريئون من الله. والعياذ بالله.، وهذا من سفههم، وغلطتهم، وكبريائهم. انتهى كلامه. (يبيّن لنا ما هي): (يبيّن): فعل مضارع مجزوم على أنه جواب الطلب (ادع)، أو جواب لشروط محذوف، والتقدير: إنّ تدعه يبيّن لنا. قال ابن عاشور: وجزم (يبيّن) في جواب (ادع)؛ لتنزيل المسبّب منزلة السبب، أي إنّ تدعه يسمع فيبيّن. (يبيّن): من التبين وهو اقتطاع الشيء، والمعنى ممّا يلابسه ويدخله، والمراد المبالغة في البيان بما يفهمه صيغة التفعيل. والتبيين: هو التمييز الذي يقع به التعريف. والبيان سميّ بيانا؛ لأنه التمييز عمّا يلتبس. (لنا): لأجلنا. (ما هي): قرينة الحال تدلّ على أنه ما كان مقصودهم من قولهم: (ما هي) طلب ماهيته وشرح حقيقته؛ لأن حقيقة البقر

معروفة، بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها يتميّز بعض البقر عن بعض؛ فلهذا حسن ذكر الصفات الخارجة جواباً عن هذا السؤال. قال أبو السعود: سألوا عن حالها وصفتها لما قرع أسماعهم ما لم يعهدوه من بقرة ميتة يُضرب ببعضها ميت فيحيا، فإنّ (ما) وإن شاعت في طلب مفهوم الاسم والحقيقة كما في ما الشارحة والحقيقة لكنّها قد يُطلب بها الصفة والحال، تقول: ما زيد؟ فيقال: طيبٌ أو عالم. وقيل: كان حقّه أن يُستفهم بأيّ، لكنّهم لما رأوا ما أمروا به على حالة مغايرة لما عليه الجنس أخرجوه عن الحقيقة فجعلوه جنساً على حياله. انتهى كلامه. وأجابهم موسى بما يخصّ السنّ مع أنّ سؤالهم مبهم؛ لعلمه بأنّ أوّل ما تتعلّق به أغراض الناس في معرفة أحوال الدواب هو السنّ. قال ابن عباس، وأبو العالية، وغيرهما: لو أنّهم ذهبوا، وذبحوا أيّ بقرة، وامتلأوا ما أمرو به لانتهى الأمر، ولكنّهم تعنّوا، وتشدّدوا كعادتهم، فشدد الله عليهم. وقال العثيمين: هذا الطلب ليس له وجه؛ لأنّ اللفظ بيّن، فالبقرة معلومة، والمطلق ليس مجملاً يحتاج إلى بيان؛ لوضوح معناه.

(قال إنه يقول إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك): في الكلام حذف تقديره: فدعا موسى ربه فأجابه. (قال): أي موسى. (إنه يقول): أي الله. وأكّد لما مضى من تلدّدهم فقال: (إنه يقول). ونسبته القول لقائله، والنظم لناظمه أدبٌ نبويّ يبعث الراحة على القائل والناقل. (لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك): اشترط الله عليهم سنّاً معيّناً جزاء تعنّتهم. واعترضت (لا) بين الصفة والموصوف وكرّرت؛ لوجوب تكريرها مع الخبر والنعت والحال إلا في الضرورة. و(الفارض): هي المسنة الكبيرة؛ لأنها فرضت سنّها أي قطعتها. وقيل: الفارض: هي التي قد ولدت بطوناً كثيرة، فيتسع جوفها لذلك؛ لأنّ معنى الفارض في اللغة: الواسع. و(البكر): بكسر الباء: هي الصغيرة التي لم يقرعها الفحل، ولم تحمل، ولم تلد. و(البكر): بفتح الباء: هو الفتى من الإبل، والأنثى: بكّرة. وحذفت الهاء من (الفارض والبكر)؛ للاختصاص بالإناث كالحائض. فالبقرة التي أمروا بذبحها يشترط فيها أن تكون بقرة لا كبيرة ولا صغيرة، بل (عوان بين ذلك): أي وسط بين ذلك. وقيل: العوان: هي النصف التي قد ولدت بطناً أو بطنين، لا قحماً ولا صرغ، وهي أقوى ما تكون من البقر وأحسنه. قال الرازي: واعلم أنّ المقصود الأصليّ من هذا الجواب: كون البقرة في أكمل أحوالها، وذلك لأنّ الصغيرة تكون ناقصة؛ لأنها بعدما وصلت إلى حالة الكمال، والمسنة كأنّها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال، فأما المتوسطة فهي التي تكون في حالة الكمال. وقال الواحدي: وفائدة قوله: (عوان) بعدما نفى أن تكون فارضاً وأن تكون بكراً: هو لإزالة اللبس ونفي الاحتمال أن تكون عجلاً أو جنيناً. وفي الإشارة بـ(ذلك) إشكال من حيث اللغة؛ لأنه إذا كان المشار

إليه اثنين وجب تثنية اسم الإشارة، واسم الإشارة هنا مفرد مذكّر (ذلك). والجواب عنه: أن يقال: (بين ذلك): أي بين ذلك المذكور من الفارض والبكر، أي لا تكون هكذا، ولا هكذا، ولكن عوان أي وسط بين ذلك المذكور. قال ابن عاشور: فإن قلت: هم سألوا عن صفة غير معيّنة فمن أين علم موسى أنهم سألوا عن السنّ؟ قلت: يحتمل أن يكون (ما هي) اختصاراً لسؤالهم المشتمل على البيان، وهذا الاختصار من إبداع القرآن؛ اكتفاء بما يدلّ عليه الجواب، ويحتمل أن يكون ما حكى في القرآن مرادف سؤالهم فيكون جواب موسى بذلك؛ لعلمه بأنّ أوّل ما تتعلّق به أغراض الناس في معرفة أحوال الدواب هو السنّ، فهو أهم صفات الدابة.

(فافعلوا ما تؤمرون): هذا أمرٌ متفرّع على ما قبله من بيان صفة المأمور به. وهو تحديد للأمر، وتأكيّد، وتنبيه لهم على ترك التعنّت، وحثّ على الامتثال والمبادرة، وزجر عن المراجعة وكثرة السؤال. وفي حثّ موسى إياهم على المبادرة بذبح البقرة بعدما كلّفوا به من اختيارها عواناً دليل على أنهم مأمورون بذبح بقرة ما غير مراد منها صفة مقيدة. و(ما) موصولة، والعائد محذوف، أي ما تؤمرونه، بمعنى ما تؤمرون به. وحذف الفاعل؛ للعلم به، إذ تقدّم أنّ الله يأمرهم؛ ولتناسب أواخر الآي. وهذه الجملة يحتمل أن تكون من قول الله لهم، ويحتمل أن تكون من قول موسى، حرّضهم على امتثال ما أمروا به؛ نصحا لهم وشفقة منه عليهم، ولكنهم لم يستجيبوا، ولو أنهم امتثلوا، وذبحوا بقرة عواناً بين ذلك لحصل المقصود، وكان عليهم أن يفعلوا وإن لم يأمرهم نبيهم به، ولكنهم أهل عناد وتعنّت؛ ولهذا أمرهم أمراً ثانياً، ومع ذلك قالوا: (ادع لنا ربك يبيّن لنا ما لوها): كلّ هذا من باب التعنّت، فسألوا بيان اللون بعد بيان السنّ.

{قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لُونُهَا قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسُرُّ النََّاظِرِينَ  
(٦٩):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: لما تعرّفوا سنّ البقرة، شرعوا في تعرّف لوها.

وقال ابن عاشور: سألوا ب(ما) عن ماهية اللون وجنسه؛ لأنه ثاني شيء تتعلّق به أغراض الراغبين في الحيوان.

• تفسير الآية:

(ادع لنا ربك يبيّن لنا ما لوّنها): لما تعرّفوا سنّ البقرة، شرعوا في تعرّف لوّنها، وذلك كلّ يدلّ على نقص فطرهم وعقولهم، إذ قد تقدّم أمران: أمر الله لهم بذبح بقرة، وأمر المبلّغ عن الله، الناصح لهم، المشفق عليهم، بقوله: (فافعلوا ما تؤمرون)، ومع ذلك لم يتردّعوا عن السؤال عن لوّنها، وهذا أيضاً تمادياً في الجفاء. قال الألوسي: إسناد البيان في كلّ مرّة إلى الله؛ لإظهار كمال المساعدة في إجابة مسؤولهم. وصيغة الاستقبال؛ لاستحضار الصورة. وقال العثيمين: هذا توسّل منهم بموسى ليدعو الله لهم، وكلمة: (فادع لنا ربك) تدلّ على جفاء عظيم منهم، فهم لم يقولوا: (ادع لنا ربنا)، أو (ادع الله لنا)؛ بل قالوا: (ادع لنا ربك)، كأنهم يريئون من الله. والعياذ بالله.، وهذا من سفههم، وخطرتهم، وكبريائهم. انتهى كلامه. (يبيّن لنا ما لوّنها): (يبيّن): فعل مضارع مجزوم على أنه جواب الطلب (ادع)، أو جواب لشرط محذوف، والتقدير: إنّ تدعه يبيّن لنا. قال ابن عاشور: وحزم (يبيّن) في جواب (ادع)؛ لتنزيل المسبّب منزلة السبب، أي إنّ تدعه يسمع فيبيّن. (ما لوّنها): يعني أيّ شيء لوّنها، بيضاء، سوداء؛ شهباء...؟، وقالوا هذا لما تبين لهم أنّ الأمر من عند الله. وسألوا ب(ما) عن ماهيّة اللون وجنسه؛ لأنه ثاني شيء تتعلق به أغراض الراغبين في الحيوان.

(قال إنه يقول إنّها بقرة صفراء فاقع لوّنها تسرّ الناظرين): أي فدعا موسى ربّه ف(قال): أي موسى لهم. (إنه يقول): أي الله، وأكّد؛ لما مضى من تلدهم وتعتّتهم. (إنها بقرة صفراء): وأكّد؛ لما مضى من تلدهم وتعتّتهم. واشترط عليهم لونا خاصاً جزاء تعتّتهم، وشدّد عليهم مرّة أخرى في اللون من عدّة وجوه: أولاً: أن تكون صفراء اللون، فخرج بهذا ما عدا الصفرة من الألوان، وهذا نوع تضيق. ثانياً: أن يكون صفارها فاقعاً، فخرج ما دونه، وهذا نوع تضيق. ثالثاً: أن تسرّ الناظرين، فخرج ما سوى ذلك، وهذا نوع تضيق. و(صفراء): جمهور المفسرين أنّها صفراء اللون، من الصّفرة المعروفة. وقال الحسن وابن جبّير: كانت صفراء القرن والظّلّف فقط. وعن الحسن أيضاً: (صفراء) معناه سوداء. قال ابن قتيبة: هذا غلط في نعوت البقر، وإنما يكون ذلك في نعوت الإبل. وقال القرطبي: قول الجمهور أصح؛ لأنه الظاهر، وأمّا قول الحسن فشاذ لا يُستعمل إلا في الإبل، قال الله تعالى: {كَأَنَّهُ جِمَالَةٌ صُفْرٌ} [المرسلات: ٣٣]، وذلك أنّ السّود من الإبل سوادها صّفرة، ولو أراد السّود لما أكّده بالفقوع، وذلك نعتٌ مختصّ بالصفرة، وليس بوصف السّود بذلك؛ تقول العرب: أسودّ حالكٌ، وأحمر قاني، وأبيض ناصعٌ، وأخضر

ناضراً، وأصفرُ فاقِعٌ؛ هكذا نصَّ نَقْلُهُ اللغة عن العرب. (فاقع لونُها): قال ابن عاشور: احتيج إلى تأكيد الصفرة بالفقوع وهو شدة الصفرة؛ لأن صفرة البقر تقرب من الحمرة غالباً، فأكدّه بفاقع، والفقوع خاص بالصفرة. انتهى كلامه. والفائدة في ذكر اللون بقوله تعالى: (فاقع لونُها): أولاً: التوكيد؛ لأن اللون اسم للهيئة وهي الصفرة، فكأنه قيل شديدة الصفرة صفرتها. ثانياً: كون لونُها أصفر خالصاً لا لون فيها سواه. ووصفت بذلك؛ ليكون ذلك زيادة شرط في صفتها، غير ما تقدّم من ذكر صفرتها. وفي معنى (فاقع لونُها) ثلاثة أقوال: الأول: أي شديدة الصفرة، وهذا قول ابن عباس، والحسن. الثاني: أي خالص الصفرة، وهذا قول قطرب. الثالث: أي الصافي، وهذا قول أبي العالية، وقتادة. (تسرّ الناظرين): أي تدخل عليهم السرور والبهجة إذا نظروا إليها إعجاباً بمنظرها وسمئها، واستحساناً للونها، فليست صفرتها صفرة توجب الغمّ أو صفرتها مستكرهة، بل هي صفرة تجعل الناظر يعجب بها ويسر بالنظر إليها. قال أبو العالية: معناه في سمئها ومنظرها، فهي ذات وصفين. قال أبو حيان: جاء هذا الوصف بالفعل، ولم يجيء باسم الفاعل؛ لأن الفعل يشعر بالحدوث والتجدد. ولما كان لونُها من الأشياء الثابتة التي لا تتجدد، جاء الوصف به بالاسم لا بالفعل، وتأخّر هذا الوصف عن الوصف قبله؛ لأنه ناشئ عن الوصف قبله، أو كالناشئ؛ لأن اللون إذا كان بهجاً جميلاً دهشت فيه الأبصار، وعجبت من حسنه البصائر. وجاء بوصف الجمع في الناظرين؛ ليوضح أنّ أعين الناس طامحة إليها، متلذذة فيها بالنظر، فليست ممّا تعجب شخصاً دون شخص؛ ولذلك أدخل (الألف واللام) التي تدلّ على الاستغراق، أي هي بصدد من نظر إليها سرّ بها. انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: (تسرّ الناظرين): أي تُدخل رؤيتها عليهم مسرة في نفوسهم، والمسرة: لذة نفسية تنشأ عن الإحساس بالملائم، أو عن اعتقاد حصوله وممّا يوجبها التعجّب من الشيء والإعجاب به. وهذا اللون من أحسن ألوان البقر فلذلك أسند فعل (تسرّ) إلى ضمير البقرة لا إلى ضمير اللون، فلا يقتضي أنّ لون الأصفر ممّا يسرّ الناظرين مطلقاً. والتعبير بالناظرين دون الناس ونحوه؛ للإشارة إلى أنّ المسرة تدخل عليهم عند النظر إليها من باب استفادة التعليق من التعليق بالمشق. انتهى كلامه.

{قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِن شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ (٧٠):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الألوسي: هذا إعادة للسؤال عن الحال والصفة، لا لردّ الجواب الأول. بأنه غير مطابق وأن السؤال باق على حاله. بل لطلب الكشف الزائد على ما حصل وإظهار أنه لم يحصل البيان التام.

وقال القاسمي: هذا زيادة استكشاف عن حالها؛ لتمتاز عما يشاركها في التعوين والصفرة؛ ولذلك علّوا تكرير سؤالهم بقولهم: {إِنَّ الْبَقَرَ} الموصوف بما تقدّم: {تَشَابَهَ عَلَيْنَا}؛ لكثرة.

• تفسير الآية:

(قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي): سألوا سؤالاً رابعاً، ولم يمثلوا الأمر بعد البيان، وسألوه تمادياً في الغلظة. قال الزمخشري: أي إنّ البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا أيها نذبح. وقال ابن عطية: وسألوه عما هي سؤال متحيزين قد أحسوا بمقت المعصية. وقال أبو حيان: قال أبو عبد الله محمد بن أبي الفضل المرسي في ري الظمان: وجه الاشتباه عليهم، إنّ كلّ بقرة لا تصلح عندهم أن تكون آية؛ لما علموا من ناقة صالح وما كان فيها من العجائب، فظنّوا أنّ الحيوان لا يكون آية إلا إذا كان على ذلك الأسلوب، وذلك لما نبؤا أنّها آية سألوا عن ماهيتها وكيفيتها؛ ولذلك لم يسألوا موسى عن ذلك، بل سألوه أن يسأل الله لهم عن ذلك؛ إذ الله هو العالم بالآيات، وإنما سألوا عن التعيين، وإن كان اللفظ مقتضاه الإطلاق؛ لأنهم لو عملوا بمطلقه لم يحصل التقصي عن الأمر بيقين. انتهى كلام المرسي. وقال غيره: لما لم يمكن التماثل من كلّ وجه، وحصل الاشتباه، ساغ لهم السؤال، فأخبروا بسنّها، فوجدوا مثلها في السنّ كثيراً، فسألوا عن اللون، فأخبروا بذلك، فلم يزل اللبس بذلك، فسألوا عن العمل، فأخبروا بذلك، وعن بعض أوصافها الخاصّ بها، فزال اللبس بتبيين السنّ واللون والعمل وبعض الأوصاف؛ إذ وجود بقرة كثير على هذه الأوصاف يندر، فهذا هو السبب الذي جرّاهم على تكرار السؤال. انتهى كلامه. (ربك): تخصيصهم له بالإضافة غاية في الجفاء. وإسناد البيان في كلّ مرّة إلى الله؛ لإظهار كمال المساعدة في إجابة مسؤولهم. قال العثيمين: هذا توسّل منهم بموسى. عليه السلام. ليدعو الله لهم، وكلمة: (فادع لنا ربك) تدلّ على جفاء عظيم منهم، فهم لم يقولوا: (ادع لنا ربنا)، أو (ادع الله لنا)؛ بل قالوا: (ادع لنا ربك)، كأنهم بريئون من الله. والعياذ بالله.. وهذا من سفههم، وغلطستهم، وكبريائهم.

انتهى كلامه رحمه الله. (يَبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ): قال أبو السعود: إعادة السؤال زيادةً استكشافاً عن حالها، كأنهم سألوا بيانَ حقيقتها، بحيث تمتاز عن جميع ما عداها مما تشاركها في الأوصاف المذكورة والأحوال المشروحة في أثناء البيان، وإظهار أنه لم يحصل البيان التام. و(يَبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ): أي يوضح لنا صفات أخرى غير ما سبق، فأجابهم موسى بما يخصّ العمل مع أنّ سؤالهم مبهم؛ لأنه علم أنه لم يبق من الصفات التي تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غير حالة الكرامة أي عدم الخدمة.

(إِنَّ الْبَقْرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا): هذا تعليل منهم لسؤالهم، واعتذار عن كثرتهم. قال ابن عاشور: وإنما لم يعتذروا في المرتين الأوليين واعتذروا الآن؛ لأن للثالثة في التكرير وقعاً في النفس في التأكيد والسأمة وغير ذلك؛ ولذلك كثر في أحوال البشر وشرائعهم التوقيت بالثالثة. (البقر): أي الموصوف بما قدّمته. وذكر البقر؛ لأنه بمعنى الجمع، وقال الزجاج: المعنى جنس البقر. (تشابه علينا): أي اشتبهت علينا البقرة المطلوبة فلم نهند إلى ما تريد. وقال: (تشابه) ولم يقل: (تشابهت)؛ لتذكير لفظ البقر، كقوله تعالى: {لَخَلِ مُنْعَرٍ} [القمر: ٢٠]. وهذا زيادة استكشاف عن حال البقرة المأمورين بذبحها؛ لتمتاز عما يشاركها في التعوين والصفرة. وقيل: إنما قالوا ذلك؛ لأن وجوه البقر تتشابه، ومنه حديث: "فَقَنَّ كَقَطْعِ اللَّيْلِ الْمَظْلَمِ يَنْبَغُ بَعْضُهَا بَعْضًا، تَأْتِيكُمْ مُشْتَبِهَةٌ كُوجُوهِ الْبَقَرِ، لَا تَدْرُونَ أَيًّا مِنْ أَيٍّ"<sup>٩٠</sup>. قال العثيمين: وفي الحقيقة أنه ليس في هذا اشتباه؛ إذ ذكر لهم أنها بقرة، وذكر لهم سنّها؛ وذكر لهم لونّها، فأين التشابه؟! لكن هذا من عنادهم، وتعنّتهم، وتباطئهم في تنفيذ أمر الله.

(وإنا إن شاء الله لمهتدون): أكّدوا الهداية هنا بمؤكّدين، وهما: (إِنَّ، وَاللّام)، ومؤكّد ثالث: وهو الجملة الاسميّة، وهي أبلغ من الجملة الفعلية. أي لمهتدون بما سألنا من البيان إلى المأمور بذبحها. وتقدير الكلام: وإنا لمهتدون إن شاء الله، فقدّم على ذكر الاهتداء اهتماماً به. وفي تعليق هدايتهم بمشيئة الله إنابة وانقياد ودلالة على ندمهم على ترك موافقة الأمر. قال ابن عاشور: وفيه تنشيط لموسى ووعد له بالامتثال؛ لينشط إلى دعاء ربّه بالبيان؛ ولتندفع عنه سآمة مراجعتهم التي ظهرت بوارقها في قوله: (فافعلوا ما تؤمرون)؛ ولإظهار حسن المقصد من كثرة السؤال، وأن ليس قصدهم الإعنات؛ وتفادياً من غضب موسى عليهم. والتعليق بالمشيئة؛ للتأدب مع الله في ردّ الأمر إليه في طلب حصول الخير. انتهى كلامه. وفي الحديث: "وَأَيُّمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّهُمْ لَمْ يَسْتَشْنُوا مَا بُيِّنَتْ لَهُمْ آخِرُ الْأَبَدِ"<sup>٩١</sup>. (لمهتدون): في المراد بها

<sup>٩٠</sup> - أخرجه أحمد، وقال شعيب الأرناؤوط: إسناده ضعيف.

<sup>٩١</sup> - قال ابن حجر: أخرجه ابن جرير من طريق ابن جريج مرفوعاً، وهو معضل.

خمسـة أقوال: الأول: أي نخـتدي للبـقرة المأمـور بذبحها عند تحصيلنا أوصافها التي بها تمتاز عـمّا عداها. الثاني: وإنا إن شاء الله تعريـفها إيانا بالزيادة لنا في البيان نخـتدي إليها. الثالث: أي على هدى في استقصائنا في السؤال عن أوصاف البقرة، أي نرجو أنا لسنا على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث. الرابع: أي نخـتدي للقاتل إذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هي عـمّا سواها، ذكره أبو صالح عن ابن عباس. الخامس: أي نخـتدي إلى الحكمة التي من أجلها أمرنا بذبح البقرة. قال النبي ﷺ: "لولا أنّ بني إسرائيل استثنوا لم يعطوا الذي أعطوا"<sup>٩٢</sup>. قال العثيمين: قال بعض السلف: "لو لم يقولوا: إن شاء الله لم يهتدوا إليها أبداً"<sup>٩٣</sup>، وهذا فيما إذا كان قصدهم تفويض الأمر إلى الله، ويحتمل أن يكون قصدهم: أنهم لو لم يهتدوا لاحتجّوا بالمشيئة، وقالوا: إنّ الله لم يشأ أن نخـتدي، وما هذا الاحتمال ببعيد عليهم.

{قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولَ تُثِيرُ الْأَرْضَ وَلَا تَسْقِي الْحَرْثَ مُسَلَّمَةٌ لَا شِيَةَ فِيهَا قَالُوا الْآنَ جِئْتَ بِالْحَقِّ فَذَبْحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ (٧١)}

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

هي جواب على سؤالهم الوارد في الآية السابقة. قال ابن عاشور: فإن قلت: هم سألوا عن صفة غير معينة فمن أين علم من سؤالهم الآتي ب(ما هي) أنهم سألوا عن تدريبها على الخدمة؟ قلت: لما سألوه عن اللون ثم سألوا السؤال الثاني المبهم علم أنه لم يبق من الصفات التي تختلف فيها مقاصد الناس من الدواب غير حالة الكرامة، أي عدم الخدمة؛ لأن ذلك أمر ضعيف إذ قد تخدم الدابة النفيسة ثم يكرمها من يكتسبها بعد ذلك فتزول آثار الخدمة وشعثها.

#### • تفسير الآية:

(قال: أي موسى. (إنه يقول): أي الله، فاشتراط الله عليهم شروطاً لا شرطاً جزاء تعنتهم، فقال: (إنها بقرة لا ذلول تثير الأرض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها): هذا أيضاً تشديد زيادة على ما سبق. (إنها بقرة لا ذلول): (ذلول): على وزن فعول، وهي المتذللة التي ذللت لصاحبها، فريضة وزالت

<sup>٩٢</sup> - أخرجه ابن أبي حاتم، وابن مردويه، وفي صحته نظر.

<sup>٩٣</sup> - قال ابن حجر: أخرجه ابن جرير من طريق ابن جريج مرفوعاً، وهو معضل.



صعوبتها، وهي ليست كذلك، بل هي بقرة صعبة غير رَيِّضة لم تذلل بالعمل. (تثير الأرض): أي تقلبها للزراعة، وهي ليست كذلك؛ لأن (تثير) في موضع رفع على الصفة لبقرة، أي: هي بقرة لا ذلول مثيرة. وقال قوم: إنَّ قوله: (تثير) فعل مستأنف، والمعنى: إيجاب الحرث لها، والنضح بها. والقول الأول هو قول الجمهور. وإثارة الأرض: حرثها وقلب داخل ترابها ظاهراً وظاهره باطناً. (ولا تسقي الحرث): أي لا يسقى عليه الماء لسقي الزرع، أي لا يُسقى عليها، وهي ليست سانية، ولا حارثة. وجاز عطف الفعل (تسقي) على الاسم (ذلول)؛ لأن في هذا الاسم معنى الفعل، كأنه قيل: لم تذلل، والاسم إذا كان مبنياً على الفعل جاز عطف الفعل عليه. ومعنى الكلام: أنها لم تذلل بالعمل، لا في حرث، ولا في سقي؛ ولهذا نفى عنها إثارة الأرض وسقيها. والمقصود: أنها مكترمة ليست مذللة بالحرثة، ولا معدة للسقي في السانية. قال الحسن: كانت تلك البقرة وحشيّة؛ ولهذا وصفها الله بأنها (لا تثير الأرض ولا تسقي الحرث)، أي لا يُسقى بها لسقي الزرع ولا يُسقى عليها. واختير الفعل المضارع في (تثير، وتسقي)؛ لأنه الأنسب بذلول؛ إذ الوصف شبيه بالمضارع؛ ولأن المضارع دالّ على الحال. (مسلمة): قال الألوسي: التضعيف هنا للنقل والتعديّة، ووهم غير واحد فزعم أنه للمبالغة. انتهى كلامه. وفي معنى (مسلمة) ثمانية أقوال: الأول: أي سلّمها الله من العيوب، قاله ابن عباس، وأبو العالية، وقتادة، ومقاتل. الثاني: سلّمها أهلها من العمل، قاله الحسن، وابن قتيبة. الثالث: سليمة القوائم لا أثر فيها للعمل، قاله الحسن. الرابع: سالمة القوائم والخلق، قاله عطاء الخرساني. الخامس: سالمة من الحرام كالغصب والسرقة، فتكون حلالاً، قاله عطاء. السادس: معفاة من العِلْم. السابع: سالمة من الشيه، قاله مجاهد، وابن زيد. الثامن: أي وحشيّة مرسلة عن الحبس. (لا شية فيها): فيه أربعة أقوال: الأول: ليس فيها علامة خاصّة، حكاة السدّي. الثاني: لا لون فيها غير لونها الموصوف المتقدم. الثالث: أنه الوضّح وهو الجمع بين ألوان من سواد وبياض. الرابع: أي لا بياض فيها. وهذا كلّ من زيادة التشديد عليهم.

(قالوا الآن جئت بالحقّ): (قالوا الآن): قال ابن قتيبة: الآن: هو الوقت الذي أنت فيه، وهو حدّ الزمانين، حدّ الماضي من آخره، وحدّ المستقبل من أوّله. (جئت بالحقّ): هذا من جهلهم، وإلا فقد جاءهم بالحقّ من أوّل مرة. وفي قولهم هذا دليل على أنهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه. وفي معنى (جئت بالحقّ) ثلاثة أقوال: الأول: أي بحقيقة وصف البقرة، بحيث ميّزتها عن جميع ما عداها، ولم يبق لنا في شأنها اشتباه أصلاً، بخلاف المرتين الأوليين، فإن ما جئت به فيهما لم يكن في التعيين بهذه المرتبة، قاله قتادة وغيره. الثاني: معناه أنه حين بيّنها لهم، قالوا هذه بقرة فلان، الآن جئت بالحقّ فيها، وهذا

قول عبد الرحمن بن زيد. الثالث: أي بالصفة التي كنّا نطلب، قال أبو السعود: ولعلّهم كانوا قبل ذلك قد رأوها، ووجدوها جامعةً لجميع ما فُصِّل من الأوصاف المشروحة في المرات الثلاث من غير مشارِك لها فيما عُدَّ في المرة الأخيرة، وإلا فمن أين عرّفوا اختصاص النعوت الأخيرة بها دون غيرها؟. قال ابن عاشور: أرادوا بالحقّ: الأمر الثابت الذي لا احتمال فيه، كما تقول: جاء بالأمر على وجهه، ولم يريدوا من الحقّ ضدّ الباطل؛ لأنّهم ما كانوا يكذبون نبيهم. وقال العثيمين: (الآن): اسم زمان يُشار به للوقت الحاضر، أي هذا الوقت جئت بالحقّ. ومقتضى كلامهم: أنه أولاً أتى بالباطل، وقد صدّروا هذه القصة بقولهم: (أنتخذنا هزواً)، يعني الآن عرفنا أنك لست تستهزئ، وإنما أنت صادق، هذا هو المتبادر من الآية الكريمة، وليس بغريب على تعنّتهم أن يقولوا مثل هذا، وقال بعض المفسرين اتّقاءً لهذا المعنى البشع: المراد بقولهم: (بالحقّ): أي بالبيان التامّ، أي الآن بيّنت لنا أوصافها بيانا تامّاً شافياً لا لبس فيه ولا إشكال، فجعلوا (الحقّ) هنا بمعنى: البيان، ولكنّ الصواب: أنّ (الحقّ) هنا ضدّ الهزء والباطل، يدلّ على ذلك: أنّهم صدّروا هذه القصة بقولهم: (أنتخذنا هزواً)، فبعد هذه المناقشات مع موسى، والسّؤالات، وطلب الله، قالوا: الآن جئت بالحقّ، وعرفنا أنك لست مستهزئاً بنا، بل إنك جادّ فيما تقول.

(فذبّوها وما كادوا يفعلون): في الكلام حذف: أي فبحثوا عنها، فوجدوها بأوصافها السابقة، وحصلوها، فذبّوها. (وما كادوا يفعلون): كُتِيَ عن الذبح بالفعل، أي ما قاربوا أن يفعلوا ما أمروا به من ذبح البقرة، وذلك بإيرادهم الطلب عن سنّها، ولونها، وعملها، وهذا تباطؤ يبعدهم من الفعل، لكنّهم أخيراً فعلوا؛ لقوله تعالى: (فذبّوها). وقيل: هذا إخبار عن تشبيطهم في ذبحها وقلة مبادرتهم إلى أمر الله. وقيل: (وما كادوا يفعلون)؛ لعصيانهم، وكثرة سؤالهم. وقيل: لشدة اضطرابهم واختلافهم فيها. وقيل: لعزّة وجودها على تلك الصفات. وقيل: لغلاء ثمنها. وقيل: لخوف الفضيحة على أنفسهم بإظهار الله نبيّه وأتباعه على قاتل النفس. وفي هذا تقصير منهم في الإتيان بما أمروا به. قال ابن عاشور: وقوله: (وما كادوا يفعلون) تعريض بهم بذكر حال من سوء تلقّيهم الشريعة، تارة بالإعراض والتفريط، وتارة بكثرة التوقف والإفراط.

{وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ (٧٢):}

● مناسبة الآية لما قبلها:

هذا هو سبب القصة، وهو قتلهم نفساً حراماً جهلاً قاتلها، ولا شك أنّ وقوع القتل منهم كان قبل أمرهم بذبح البقرة. قال أرباب المعاني: قوله تعالى: (وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا) بعد قوله: (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً) والأمر بذبحها بعد القتل، فائدة: أنّ آيات سورة البقرة سيقّت لبيان النعم كما تقدّم، فناسب تقدّم ذكر النعمة على ذكر الذنب. وقال الكرخي: وإنما أحرّ أول القصة؛ تقديمًا لذكر مساوئهم، وتعيدا لها؛ ليكون أبلغ في توبيخهم على قتل النفس.

● تفسير الآية:

(وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا): أي واذكروا يا بني إسرائيل إذ قتلتم نفساً. ونسبة القتل إلى المخاطبين؛ لوجوده فيهم، وهذه هي عادة العرب. وقيل: إنّ القاتل جمّع، وهم ورثة المقتول اجتمعوا على قتله. (نفساً): أي شخصاً، أو ذا نفس. ولم يصرّح هل هذه النفس ذكر أو أنثى، وقد أشار إلى أنها ذكر بقوله بعدها: (فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا). (فادَّارَأْتُمْ): أي اختلفتم حتى كاد يحصل بينكم شرّ كبير، واختصمتم؛ لأن المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضاً، أي يدافعه ويزاحمه، قاله ابن عباس، ومجاهد. وقيل: ينفي كلّ واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه إلى غيره. وقيل: دفع بعضكم بعضاً عن البراءة والتهمة، بأن طرح كلّ قتلها عن نفسه إلى صاحبه، قاله الزجاج. وقيل: اعوججتم فيها. وقيل: شككتم. (فيها): قيل: أي في الحكومة. وقيل: أي في النفس. وقيل: أي في القتلة. وقيل: أي في التهمة.

(والله مخرج ما كنتم تكتُمون): الجمع بين صيغتي الماضي والمستقبل؛ للدلالة على الاستمرار، وإنما أُعْمِلَ (مُخْرِجٌ)؛ لأنه حكاية حال مستقبلية كما أعمل {بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ} [الكهف: ١٨]؛ لأنه حكاية حال ماضية. و(مخرج): أي مظهر ومعلن ما كنتم تخفونه من تعيين القاتل، وذلك بالآية العظيمة التي بيّنها في قوله تعالى: (فَقُلْنَا أَضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا). (ما): اسم موصول بمعنى الذي. (كنتم): دخلت كان هنا؛ ليدلّ على تقدّم الكتمان. (تكتُمون): أي ما يكتمه القاتل ويغيّبه من أمر القتل، فهو واحد منهم، أو هم جمّع. وقيل: يجوز أن يكون عامّاً في القتل وغيره. والأوّل قول الجمهور.

{فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضُهَا كَذَلِكَ يُخَيِّبُ اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (٧٣):}

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الألوسي: هذا عطف على قوله تعالى: {فَادَارَأْتُمْ}، وما بينهما اعتراض يفيد أن كتمان القاتل لا ينفعه.

• تفسير الآية:

(فقلنا اضربوه ببعضها): الفاء عاطفة. (قلنا): فيه التفات. وأتى الله بضمير الجمع تعظيماً لنفسه. والقاتل هو الله، ولكن عن طريق الوحي إلى نبيه موسى، وأضاف قول موسى إليه تبارك وتعالى؛ لأنه هو الأمر به. والخطاب لقوم موسى. (اضربوه ببعضها): في الكلام اختصار تقديره: فقلنا اضربوه ببعضها ليحيا، أي اضربوا هذا القاتل ببعض هذه البقرة، فإن الله سيحييه؛ ليخبركم بمن قتله. قال الماوردي: وجعل سبب إحيائه الضرب بميت، لا حياة فيه، لئلا يلتبس على ذي شبهة، أن الحياة إنما انتقلت إليه مما ضرب به؛ لتزول الشبهة، وتتأكد الحجة. وقال البقاعي: وأضمر ذكر البقرة ولم يظهر؛ دلالة على اتحاد هذا الشق الأول من القصة الذي جعل ثانياً بالشق الذي قبله في أنهما قصة واحدة. (ببعضها): معين أو غير معين قولان لأهل العلم: قال بعض المفسرين بالتعيين، واختلفوا فيه على ستة أقوال: الأول: أنه ضرب بالعظم الذي يلي الغضروف، رواه عكرمة عن ابن عباس. قال أبو سليمان الدمشقي: وذلك العظم هو أصل الأذن. الثاني: أنه ضرب بالفخذ، روي عن ابن عباس أيضاً، وعكرمة، ومجاهد، وقتادة، وذكر عكرمة ومجاهد أنه الفخذ الأيمن. الثالث: أنه البضعة التي بين الكتفين، رواه السدي عن أشياخه. الرابع: أنه الذنب، رواه ليث عن مجاهد. الخامس: أنه عجب الذنب، روي عن سعيد بن جبير. السادس: أنه اللسان، قاله الضحاك. وقال بعض المفسرين بعدم التعيين؛ لأن الله لم يعين البعض، وليس لنا أن نعينه بجزء منها، ولا حاجة إلى ذلك مع ما فيه من القول بغير علم، فأَيُّ شيء كان من أعضاء هذه البقرة، فالمعجزة حاصلة به، وخرق العادة به كائن.

(كذلك يخيب الله الموتى): في الكلام حذف تقديره: فاضربوا الميت ببعض البقرة فأحياء الله، وجعل ذلك الصنيع حجة لهم على المعاد، وفاضلاً ما كان بينهم من الخصومة والعناد. والخطاب هنا لقوم موسى. وقيل: هو لمشركي قريش، فإن كان هذا خطاباً للذين حضروا إحياء القاتل، كان ثم إضمار قول: أي

وقلنا لهم: كذلك يحيي الله الموتى يوم القيامة، وإن كان لمنكري البعث في زمن رسولنا ﷺ، فيكون من تنويع الخطاب. والمعنى: كما أحيى قتيل بني إسرائيل في الدنيا، كذلك يحيي الله الموتى يوم القيامة، وإلى هذا ذهب الطبري. وقال أبو حيان: والظاهر هو الأول؛ لانتظام الآي في نسق واحد؛ ولئلا يختلف خطاب (لعلكم تعقلون)، وخطاب (ثم قست قلوبكم)؛ لأن ظاهر قلوبكم أنه خطاب لبني إسرائيل. (كذلك يحيي الله الموتى): إشارة إلى حياة القتيل، أي مثل إحياء هذا القتيل على هذه الهيئة العظيمة الغريبة يحيي الله الموتى يوم القيامة بكلمة واحدة. وقد أحيى الله هذا القتيل حتى سألوه من الذي قتلك، فقال: فلان هذا، ثم خرّ ميتاً. قال البقاعي: وعبر بالاسم العلم (الله)؛ لأن الإحياء من أخص الآيات بصفة الإلهية، كما أنّ الإرزاق أخص الآيات بالربوبية. قال الواحدي: فإن قيل: ما معنى ضرب القتيل ببعض البقرة، والله قادر على إحيائه بغير ذلك؟ فالجواب: أنّ في ذلك تأكيداً أنه ليس على جهة المخركة والحيلة، ولا على جهة الكهانة والسحر، إذ جعل الأمر في إحيائه إليهم، وجعل ذلك عند الضرب بموات لا إشكال في أنه علامة لهم وآية للوقت الذي يحيا فيه عندما يكون منهم، فبان أنه من فعل الله.

(ويريكم آياته): أي يظهرها لكم حتى تروها دليلاً على كمال قدرته، وصدق رسله، وبعثكم بعد الموت. وهذه الآية العجيبة ما كانت خاصية في البقرة، بل كانت معجزة أظهرها الله على يد موسى. (آياته): أي: دلائله الدالة على أنه تعالى على كلّ شيء قدير، ويجوز أن يراد بالآيات هذا الإحياء، والتعبير عنه بالجمع؛ لاشتماله على أمور بديعة من ترتب الحياة على عضو ميت، وإخباره بقاتله، وما يلابسه من الأمور الخارقة للعادة. قال أبو حيان: والظاهر أنّ الآيات جمع في اللفظ والمعنى، وهي ما أراهم من إحياء الميت، والعصا، والحجر، والغمام، والمقّ والسلوى، والسحر، والبحر، والطور، وغير ذلك. وقال العثيمين: والمراد ب(الآيات) هنا: الآيات الكونية؛ لأنها إحياء ميت بضربه بجزء من أجزاء هذه البقرة، ويحتمل أن يكون المراد: آياته الشرعية أيضاً؛ لأن موسى أمرهم بذلك، فضربوا الميت ببعض هذه البقرة فأحياه الله، فصار ذلك مصداقاً لقول موسى.

(لعلكم تعقلون): (لعلّ) هنا للتعليل: أي لأجل أن تعقلوا عن الله آياته وتفهموها فتمنعون أنفسكم من معصية ربكم ومخالفة أنبيائه، وتنزجرون عما يضركم، أو لتكونوا برؤية تلك الآيات على رجاء من أن يحصل لكم عقل، فيرشدكم إلى اعتقاد البعث وغيره، ممّا تخبر به الرسل عن الله، فإن من قدر على إحياء نفس واحدة قدر على إحياء الأنفس كلّها؛ لعدم الاختصاص. و(العقل): هو ما يحجز الإنسان عن

فعل ما لا ينبغي، وهو خلاف الذكاء، فالذكاء: هو سرعة البديهة، والفهم، وقد يكون الإنسان ذكياً ولكنّه ليس بعاقل.

قال العثيمين: لا حاجة لنا إلى ما ذكره كثير من المفسرين من الإسرائيليات: من أنّ هذه البقرة كانت عند رجل بارٍّ بأمره، وأنهم اشتروها منه بملء بملء جلد لها ذهباً، وهذا من الإسرائيليات التي لا تصدّق، ولا تكذب، ولكن ظاهر القرآن هنا يدلّ على كذبها؛ إذ لو كان واقعاً لكان نقله من الأهمية بمكان؛ لما فيه من الحثّ على برّ الوالدين حتى نعتبر، فالصواب: أن نقول في تفسير الآية: ما قال الله، ولا نتعرّض للأمور التي ذكرها المفسرون هنا من الحكايات. انتهى كلامه.

---

{ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ (٧٤)}

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما كان حصول المعصية منهم بعد رؤية هذه الخارقة مستبعد التصوّر فضلاً عن الوقوع أشار إليه بقوله: (ثم قست).

● تفسير الآية:

(ثم قست قلوبكم من بعد ذلك): هذا خطاب من الله لبني إسرائيل، وفيه إنكار وتوبيخ من الله لهم على قسوت قلوبهم وعدم قبولها للحقّ بعد رؤية الآيات العظيمة. ولم يبيّن الله هنا سبب قسوة قلوبهم، ولكنّه أشار إلى ذلك في مواضع أخرى، كقوله تعالى: {فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً} [المائدة: ١٣]، وكقوله سبحانه: {فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ} [الحديد: ١٦]. قال ابن عباس: المراد قلوب ورثة القتل؛ لأنهم حين حيّ وأخبر بقاتله وعاد إلى موته أنكروا قتله، وقالوا: كذب بعد ما رأوا هذه الآية العظمى، فلم يكونوا قطّ أعمى قلوباً، ولا أشدّ تكديماً لنبيّهم منهم عند ذلك، لكن نفذ حكم الله بقتله. وقال أبو العالية وقتادة وغيرهما: المراد قلوب جميع بني إسرائيل. قال الرازي: قال القفال:

يجوز أن يكون المخاطبون هم أهل الكتاب الذين كانوا في زمان مُجَّد . ﷺ . وهذا أولى؛ لأن قوله تعالى: (ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ) خطاب مشافهة، فحمله على الحاضرين أولى، ويحتمل أيضاً أن يكون المراد أولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى . عليه السلام . خصوصاً، ويجوز أن يريد من قبلهم من سلفهم. انتهى كلامه. (قست قلوبكم): أي صلبت، وتحجرت، وغلظت، وهي عبارة عن خلوها من الرحمة واللين، وخلوها من الإنابة والإذعان لآيات الله مع وجود ما يقتضي خلاف هذه القسوة من آيات الله ونعمه. قال ابن تيمية: قوة القلب المحموده غير قسوته المذمومة، فإنه ينبغي أن يكون قوياً من غير عنف، ولينا من غير ضعف. (من بعد ذلك): في كاف «ذلك» قولان: الأول: أي من بعد ما أظهره الله من إحياء ذلك القتل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القتال. الثاني: أي من بعد ما عدّ الله من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي أظهرها على يد موسى . عليه السلام ..

(فهي كالحجارة): أي قلوبكم في الغلظة والشدّة. (كالحجارة): أي مثلها لا تلين، أو المراد خلوها من الإنابة والإذعان لآيات الله. قال أبو السعود: وإيراد الجملة اسمية مع كون ما سبق فعلية؛ للدلالة على استمرار قساوة قلوبهم. انتهى كلامه. وشبه قلوبهم بالحجارة لأمرين: الأول: لاشتهار قسوة الحجارة عند الناس. الثاني: ليبين أنّ قلوبهم أشدّ قسوة من الحجارة. قال بعض المفسرين: وإنما لم يشبه قلوبهم بالحديد مع أنه أصلب من الحجارة؛ لأن الحديد قابل لللين فإنه يلين بالنار، وقد لأن لداود . عليه السلام .، والحجارة لا تلين قطّ؛ ولأن في الحديد منافع لا توجد في الحجارة. وقال ابن عاشور: وقد كانت صلابة الحجر أعرف للناس وأشهر؛ لأنها محسوسة، فلذلك شبه بها. وقال: (كالحجارة) ولم يقل كالحجر؛ لأن قلوبهم جمع، فناسب مقابلته بالجمع؛ ولأن قلوبهم متفاوتة في القسوة كما أنّ الحجارة متفاوتة في الصلابة.

(أو أشدّ قسوة): (أو): اختلف العلماء في (أو) على ستة أقوال: الأول: هي بمعنى (الواو)، كما في قوله تعالى: {ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ} [الإنسان: ٢٤]، وكما في قوله سبحانه: {عُذْرًا أَوْ نُذْرًا} [المرسلات: ٦]. الثاني: هي بمعنى (بل)، كقوله تعالى: {وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِثْرَةَ آلفٍ أَوْ يَزِيدُونَ} [الصافات: ١٤٧]، والمعنى بل يزيدون. الثالث: معناها الإيهام على المخاطب، كقوله تعالى: {وَأَنَا أَوْ يَتَأَنَّ أَوْ يَتَأَنَّ} [الصافات: ١٤٧]، والمعنى بل يزيدون. الرابع: معناها التخيير، أي شبهوها بالحجارة تصيبوا، أو بأشدّ من الحجارة تصيبوا. الخامس: هي على بابها من الشكّ، ومعناها عندكم أيها المخاطبون وفي نظركم أن لو شاهدتم قسوتها لشككنتم أهي كالحجارة أو أشدّ من الحجارة؟ وقد قيل هذا المعنى في قوله تعالى: {إِلَىٰ مِثْرَةَ آلفٍ أَوْ

يَزِيدُونَ} [الصفات: ١٤٧]. السادس: إنما أراد الله: أن فيهم من قلبه كالحجر، وفيهم من قلبه أشد من الحجر. فالمعنى: هم فرقتان. (أشد قسوة): أي من الحجارة، وفي هذا تفضيل للحجارة على قلوبهم. قال: (أو أشد قسوة)، ولم يقل: أقسى؛ ليكون ذلك أدل على قسوة قلوبهم. قال الألوسي: وإنما لم يقل سبحانه وتعالى: أقسى، مع أن فعل القسوة مما يصاغ منه أفعل وهو أخصر ووارد في الفصحح؛ لما في أشد من المبالغة؛ لأنه يدل على الزيادة بجوهره وهيئته بخلاف أقسى فإن دلالة بالهيئة فقط.

(وإن من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار): هذا تعليل للأشدية، وتفضيل للحجارة على القلب القاسي، أي وإن من الحجارة حجارة يتفجر منها الماء الكثير الذي تكون منه الأنهار الجارية، فاستغنى بذكر الماء عن ذكر الأنهار. والتفجر: أي التفتح بالسعة والكثرة. والمراد: أن بعض الحجارة فيها خير، تتفجر منها أنهار الماء، فينتفع بها الناس، أو أن بعض الحجارة تتأثر فتخرج عن قساوتها حتى تتفجر منها الأنهار بخلاف قلوب هؤلاء المعنيين فإنه لا خير فيها، ولا تتأثر بالآيات والمواعظ.

(وإن منها لما يشقق فيخرج منه الماء): أي وإن من الحجارة حجارة تشقق، أي تتصدع فيخرج منها الماء وليس جاريا، أي عيون الماء، فينتفع به الناس، بخلاف قلوب هؤلاء المعنيين، فإنها في نهاية الصلابة، لا تندى بقبول شيء من المواعظ، ولا تنشرح لذلك، ولا تتوجه إلى الاهتداء. قال العثيمين: وهذه دون الأولى، الأولى تتفجر منها الأنهار، أما هذه فإنها تشقق، ويخرج منها الماء، كالذي يحصل في أحجار الآبار والعيون، ونحوها. (يشقق): أصلها يتشقق، ولكن التاء أدغمت في الشين فصارت شيئا مشددة.

(وإن منها لما يهبط من خشية الله): أي وإن من الحجارة حجارة تهبط خوفا من الله وتواضعا له؛ لعلمهم بعظمته، بخلاف قلوب هؤلاء المعنيين فهي خالية من خشية الله، وهم مصرّون على العناد والتكبر وعدم التواضع لشرع الله. وقيل: الضمير في قوله: (منها) يرجع إلى القلوب لا إلى الحجارة، فيكون معنى الكلام: وإن من القلوب لما يخضع من خشية الله، ذكره ابن بحر. قال الشوكاني: وهذا القول فاسد، فإن الغرض من سياق هذا الكلام هو التصريح بأن قلوب هؤلاء بلغت في القسوة، وفرط اليبس الموجبين لعدم قبول الحق، والتأثر للمواعظ إلى مكان لم تبلغ إليه الحجارة، التي هي أشد الأجسام صلابة، وأعظمها صلادة، فإنها ترجع إلى نوع من اللين، وهي تفجرها بالماء، وتشققها عنه، وقبولها لما توجهه الخشية لله من الخشوع، والانقياد، بخلاف تلك القلوب. انتهى كلامه. والخشية: هي الخوف المقرون بالعلم. وقال الله في المواضع الثلاثة: (لما باللام؛ توكيدا للخبر. وقال: (منه): مراعاة للاسم الموصول



(ما) لا للفظ الحجارة. وفي هذا كله إخبار من الله أنّ من الحجارة ما هو ألين من قلوب بني إسرائيل. قال الألوسي: وقد ترقى سبحانه في بيان التفضيل، كأنه بين أولاً تفضيل قلوبهم في القساوة على الحجارة التي تتأثر تأثراً يترتب عليه منفعة عظيمة من تفجر الأنهار، ثم على الحجارة التي تتأثر تأثراً ضعيفاً يترتب عليه منفعة قليلة من خروج الماء، ثم على الحجارة التي تتأثر من غير منفعة، فكأنه قال سبحانه: قلوب هؤلاء أشدّ قسوة من الحجارة؛ لأنها لا تتأثر بحيث يترتب عليه المنفعة العظيمة، بل الحفيرة، بل لا تتأثر أصلاً. قال البغوي: ومذهب أهل السنة والجماعة أنّ الله خلق علماً في الجمادات وسائر الحيوانات سوى العقل، لا يقف عليه غيره، فلها صلاة وتسبيح وخشية كما قال جلّ ذكره: {وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ} [الإسراء: ٤٤]، وقال: {وَالطَّيْرُ صَاقَتِ كُلُّ قَدِّ عِلْمٍ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحُهُ} [النور: ٤١]، وقال: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ} [الحج: ١٨] الآية، فيجب على المؤمن الإيمان به ويكمل علمه إلى الله. وقال العثيمين: واعلم أنّ الجمادات تعرف ربّها، قال تعالى: {أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ} [الحج: ١٨]، وقال تعالى: {تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ} [الإسراء: ٤٤].

(وما الله بغافل عما تعملون): نفى الله أن يكون غافلاً عما يعمل خلقه، وذلك لكمال علمه، وإحاطته، فنفي صفة عن الله يستلزم إثبات كمال ضدها، والمعنى: بل الله عالم بما تعملون وسيجازيكم عليه، ففي هذه الجملة وعيد وتهديد وتخويف للمعنيين بالخطاب؛ لينزجروا. وفي الآية أسلوب التفات من الغيبة (يعملون) إلى الخطاب (تعملون)؛ للفت الانتباه.

---

{أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} (٧٥):

#### • سبب نزول الآية:

ذكروا في سبب نزول هذه الآية أربعة أقوال:

الأول: قيل: نزلت في الأنصار، وكانوا حلفاء لليهود، وبينهم جوار ورضاعة، وكانوا يودّون لو أسلموا.

الثاني: قيل: كان النبي ﷺ . والمؤمنون يودّون إسلام من بحضرتهم من أبناء اليهود؛ لأنهم كانوا أهل كتاب وشريعة، وكانوا يغضبون لهم ويلطفون بهم طمعاً في إسلامهم.

الثالث: قيل: نزلت فيمن بحضرة النبي ﷺ . من أبناء السبعين الذين كانوا مع موسى . عليه السلام . في الطور، فسمعوا كلام الله، فلم يمتثلوا أمره، وحرفوا القول في أخبارهم لقومهم، وقالوا: سمعناه يقول إن استطعتم أن تفعلوا هذه الأشياء فافعلوا، وإن شئتم فلا تفعلوا.

الرابع: قيل: نزلت في علماء اليهود الذين يحرفون التوراة، فيجعلون الحلال حراماً، والحرام حلالاً، اتّباعاً لأهوائهم.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه سبحانه لما ذكر قبائح أفعال أسلاف اليهود إلى ههنا، شرح من هنا قبائح أفعال اليهود الذين كانوا في زمن محمد ﷺ ..

وقال البقاعي: لما بيّن سبحانه أنّ قلوبهم صارت من كثرة المعاصي وتوالي التجرؤ على بارئها محجوبة بالرين كثيفة الطبع بحيث إنها أشدّ قسوة من الحجارة تسبب عن ذلك بعدهم عن الإيمان، فالتفت إلى المؤمنين يؤيّدونهم من فلاحهم؛ تسليّة للنبي ﷺ . عمّا كان يشتدّ حرصه عليه من طلب إيمانهم في معرض التنكيك عليهم والتبكيك لهم، منكرّاً للطمع في إيمانهم بعد ما قرّر أنه تكرر من كفرانهم.

#### • تفسير الآية:

(أفتطمعون أن يؤمنوا لكم): (أفتطمعون): الهمزة للاستفهام، وفيه معنى الإنكار، والمراد به: الاستبعاد، وتأسيس المسلمين من أن يؤمن أولئك اليهود لهم، أي أترجون بعد أن علمتم تفاصيل شؤون أسلافهم المشينة أن يؤمن هؤلاء اليهود الذين بين أظهركم وهم متمثلون في الأخلاق الذميمة، لا يأتي من أخلافهم إلا مثل ما أتى من أسلافهم. قال ابن عاشور: إنما تُهيننا عن الطمع في إيمانهم لا عن دعائهم للإيمان؛ لأننا ندعوهم للإيمان وإن كنا آيسين منه لإقامة الحجّة عليهم. و(الفاء) عاطفة على مقدّر بعد الهمزة مناسب للمقام. و(الطمع): هو الرجاء المقرون بالرغبة الأكيدة. قال أبو حيان: الطمع: تعلّق النفس بإدراك مطلوب تعلقاً قوياً، وهو أشدّ من الرجاء، لا يحدث إلا عن قوّة رغبة وشدة إرادة، وضده

اليأس. انتهى كلامه. واعلم أنّ ألفاظ: (الأمل، والرجاء، والطَّمَع) تشترك جميعها في توقُّع الخير، ولكن يختصّ كلّ لفظ منها بملامح دلاليّة تميّزه، ف(الأمل) يختصّ بطول الزمن وبُعد المطلوب، و(الرجاء) يتميَّز بتلازمه مع الخوف، أمّا الطمع فإنه يتميَّز بقوة الرغبة وقرب المطلوب. واعلم أيضا أنّ (الرغبة، والطمع) لفظان متقاربان في الدلالة؛ حيث يشتركان في معنى طلب الشيء، ولكن تميَّز الرغبة بالسَّعة؛ ولذا اخْتُصَّت بتركيبها مع أحرف الجرّ الثلاثة: (في، وإلى، وعن)، فرغب فيه وإليه بمعنى: طلب الشيء بحرص والسعي إليه. ورغب عنه بمعنى: الانصراف والتباعد عنه. بينما تميَّز (الطمع) بلمح دلاليّ فارقي هو: شهوة النفس وكونه من جهة الهوى، وما ورد في غير ذلك فتأويله أنّ الداعي يتصرَّع ويتواضع معلناً عدم استحقاقه، بل مجرّد حرصه. (أن يؤمنوا لكم): الإيمان هنا بمعنى: التصديق: أي أن يُصدِّقوا لكم، ويحتمل أن يكون بمعنى: الانقياد، والاستسلام لكم، وهذا أمر بعيد؛ لقوله تعالى: (وقد كان فريق منهم...). (لكم): اللام هنا لتضمّن معنى الاستجابة، أي يصدقوا مستجيبين لكم، كما في قوله تعالى: {فَأَمَّنْ لَهُ لُوطٌ} [العنكبوت: ٢٦]، أو هي للتعليل: أي في أن يحدثوا الإيمان لأجل دعوتكم. وفي المخاطبين بهذه الآية ثلاثة أقوال. الأوّل: أنه نبينا ﷺ. خاصّة، قاله ابن عباس، ومقاتل. الثاني: أنهم المؤمنون، قاله أبو العالية، وقتادة. الثالث: أنهم الأنصار خاصّة، ذكره النقاش، وذلك أنّ الأنصار كان لهم حرص على إسلام اليهود؛ للحلف، والجوار الذي كان بينهم. والمراد من الآية: قطع طمعهم في إيمان أولئك اليهود.

(وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله): (الواو) هنا للحال، أي والحال أنّ فريقاً منهم يسمعون كلام الله. و(قد) للتحقيق؛ لأنّها دخلت على فعل ماضٍ، وتكون للتوقُّع إذا دخلت على فعل مضارع ما لم يكن مسنداً إلى الله. (كان فريق): الفريق: اسم جمع لا واحد له من لفظه، أي الطائفة، و(منهم): أي من بني إسرائيل. وقيل: من اليهود خاصّة بدلالة السياق. (يسمعون كلام الله): ذكر المفسرون فيها قولين: الأوّل: أنّ المراد بذلك: التوراة، يسمعونها ثمّ يحرفونها، أي يغيّرونها، ومنه قولهم: حرّفت الدابة، أي غيَّرت اتجاهها، وهذا قول مجاهد، وأبو العالية، وقتادة، والسدّي. الثاني: أنّ المراد بذلك: الذين أسمعهم الله كلامه لموسى، وهم الذين اختارهم موسى، وهم سبعون رجلاً، فأسمعهم الله كلامه لموسى، ثمّ حرّفوا ما سمعوه من كلام الله لموسى. فكأن الله قال: إن كفر هؤلاء فلهم سابقة في ذلك، وهو كفر أسلافهم، وعدم طاعتهم لنبيّهم موسى، وهذا قول ابن عباس، ومقاتل، الربيع بن أنس، وحكاة ابن إسحاق عن بعض العلماء، واختاره ابن جرير؛ لظاهر السياق.

(ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون): أي يجعلون الحلال فيها حراماً والحرام فيها حلالاً، والحق فيها باطلاً والباطل فيها حقاً، ومن ذلك تحريفهم إياها في صفة نبينا ﷺ، ومبعثه، وقولهم: إنه الرسول المنتظر وليس هذا الرسول. وتحريفهم شامل للفظ والمعنى. قال مجاهد: الذين يحرفونه والذين يكتمونهم العلماء منهم. (من بعد ما عقلوه): أي من بعد ما فهموه، وضبطوه، وعرفوا معناه، ولم يشكل عليهم، ولم يشبهه عليهم صحتته. (وهم يعلمون): أي يعلمون أنهم يحرفون كلام الله، ويعلمون أن التحريف محرم، فتعدوا الحدود، وحرفوا كلام الله، وارتكبوا الإثم على بصيرة، وفي ذلك كمال مذمتهم.

{وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِعَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ} (٧٦).

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان الكلام مرشداً إلى أن التقدير فهم لجراهم على الله إذا سمعوا كتابكم حرفوه وإذا حدثوا عباد الله لا يكادون يصدقون عطف عليه قوله: (وإذا لقوا الذين آمنوا..).

وقال أبو السعود: هذه جملة مستأنفة سيقى إثر بيان ما صدر عن أشباههم؛ لبيان ما صدر عنهم بالذات من الشناعات المؤيسة عن إيمانهم من نفاق بعضٍ وعتاب آخرين عليهم، أو معطوفة على ما سبق من الجملة الحالية.

• تفسير الآية:

(وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا): الضمير يعود على اليهود، أي إذا قابلوا، واجتمعوا به (الذين آمنوا): أي بالصحابة. (قالوا): أي بالسنتهم. (آمنا): أي دخلنا في الإيمان كإيمانكم، وهذا يعني أنهم تخلقوا بأخلاق المنافقين وسلوكوا منهجهم، وهؤلاء هم المنافقون من اليهود. قال ابن عباس، وأبو العالية، ومجاهد، وقتادة، وعطاء الخراساني، وابن زيد، ومقاتل: هذه الآية نزلت في نفر من اليهود، كانوا إذا لقوا النبي والمؤمنين قالوا: آمنا، وإذا خلا بعضهم إلى بعض، قالوا: أتحدثونهم بما فتح الله عليكم.

(وإذا خلا بعضهم إلى بعض): أي إذا أوى بعضهم إلى بعض، فصاروا في خلاء من الناس غيرهم، وانفردوا بهم، يقال: خلوت بفلان وإليه إذا انفردت به. وإنما عدّي بإلى، وهو يتعدّى بالباء، فيقال: خلوت به لا خلوت إليه؛ لتضمّنه معنى ذهبوا وانصرفوا ورجعوا وانتهوا، فيكون المعنى: رجعوا إليهم خالين بهم، وهذا قول بعض الكوفيين. وقال بعض البصريين: يقال: خلوت إلى فلان، إذا جعلته غايتك في حاجتك. وقيل: (إلى) هنا بمعنى (مع). وقيل: بمعنى (الباء). وقال السديّ: (خلا): أي مضى، فتكون (إلى) على باهما.

(قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم): أي قال بعضهم لبعض عاتبين عليهم وموئحين لهم. (أتحدثونهم): الاستفهام هنا للإنكار، والتعجب. والضمير (الهاء) يعود على الصحابة، أي يقول اليهود بعضهم لبعض إذا اجتمعوا: كيف تحدثون المؤمنين بالله ورسوله (بما فتح الله عليكم): أي بما علّمكم الله من صحّة رسالة نبيّه، وبما أنزل في كتابكم من صفاته، قاله ابن عباس، وأبو العالية، وقتادة. وقيل: بما أمركم الله به من الإيمان به وأتباعه. وقيل: بما حكم الله عليكم وقضى من العذاب. وقيل: بمسحهم قردة وخنازير. وأصل (الفتح): النصر والقضاء والحكم. قال أبو السعود: والتعبير بالفتح؛ للإيدان بأنه سرّ مكتوم وباب مغلق.

(ليحاجّوكم به عند ربكم): (اللام) للعاقبة، أي أنّ ما حدّثتموه به ستكون عاقبته أن (يحاجّوكم): أي ليخاصموكم. وقيل: أي ليعيروكم، ويقولوا: نحن أكرم على الله منكم. وقيل: أي ليحتجّوا عليكم بقولكم، يقولون: كفرتم به بعد أن وقفتم على صدقه. (به): أي بكتابكم. وقيل: أي بقولكم. واعلم أنّ (المجادلة) تتميّر بلمح الشدّة في مراجعة الكلام. و(المحاجة) تتميّر بمصاحبة الكلام للحجج التي يراد بها الغلبة على الخصم. أمّا (المحاوره) فتتميّر بلمح الهدوء. (عند ربكم): أي عند ذكر ربكم، فالكلام على حذف مضاف، والمراد من الذكر: الكتاب. وقيل: في ربكم، فيكونوا أحقّ به منكم؛ لظهور الحجّة عليكم، روي هذا عن الحسن. وقيل: عند ربكم في الآخرة.

(أفلا تعقلون): هذا من تمام العتاب والتوبيخ. و(الهمزة): للاستفهام، والمراد به: التوبيخ، يعني: أين عقولكم. (تعقلون): قيل: هو من قول الأخبار للأتباع، أي أفلا تفقهون أيها القوم وتعقلون أنّ إخباركم أصحاب محمد بما في كتبكم أنه نبيّ مبعوث حجّة لهم عليكم عند ربكم يحتجّون بها عليكم حيث تعترفون به ثم لا تتابعونه؟ أي فلا تفعلوا ذلك، ولا تخبروهم بمثل ما أخبرتموه به من ذلك. وقيل: هو خطاب من الله للمؤمنين، أي أفلا تعقلون أنّ بني إسرائيل لا يؤمنون وهم بهذه الأحوال.

{أَوَّلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ} (٧٧):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان ظنهم هذا أقبح الفساد؛ لأنه لو لم يكن علمه من قبل الله لم يقدر غيره أن يعبر عنه بعبارة تعجز الخلائق عن مماثلتها، وصل به قوله موبخاً لهم {أَوَّلَا يَعْلَمُونَ...}.

• تفسير الآية:

(أولاً يعلمون أنّ الله يعلم ما يسرون وما يعلنون): الاستفهام هنا للتوبيخ، والإنكار عليهم؛ لكونهم نزّلوا أنفسهم منزلة الجاهل، فإذا كان علم الله محيطاً بجميع أفعالهم، وهم عالمون بذلك، فكيف يسوغ لهم أن ينافقوا ويتظاهروا للمؤمنين بما يعلم الله منهم خلافه. قال الرازي: قول الأكثرين: أنّ اليهود كانوا يعرفون الله، ويعرفون أنه تعالى يعلم السرّ والعلانية فخوّفهم الله به، وهذا هو القول الأوّل. القول الثاني: أنهم ما علموا بذلك فرغّبهم بهذا القول في أن يتفكّروا فيعرفوا أنّ لهم ربّاً يعلم سرّهم وعلاانيتهم وأنهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم. وعلى القولين جميعاً، فهذا الكلام زجر لهم عن النفاق، وعن وصيّة بعضهم بعضاً بكتمان دلائل نبوة محمد ﷺ .. انتهى كلامه. والمعنى: أولاً يعلم هؤلاء اللائمون من اليهود إخوانهم من أهل ملّتهم على إخبار المؤمنين بصحّة رسالة نبينا ﷺ .. أو بما حكم الله على اليهود من العذاب والمسوخ: (أنّ الله يعلم ما يسرون): أي ما يخفون من جميع أنواع الأسرار، ومن ذلك إسرارهم الكفر. قال أبو العالية: أي من كفرهم وتكذيبهم محمدًا ﷺ. إذا خلا بعضهم إلى بعض. قال العثيمين: هذا يشمل ما يسره الإنسان في نفسه، وما يسره لقومه وأصحابه الخاصين به. (وما يعلنون): أي وما يبدون ويظهرون من جميع أنواع الإعلان، ومن ذلك إعلانهم الإيمان وتحريف الكلام عن موضعه. قال أبو العالية: أي إذا لقوا أصحاب محمد ﷺ. قالوا آمنا ليرضوهم بذلك. قال العثيمين: أي ما يظهرون لعامة الناس، فالله يعلم هذا وهذا، ولا يخفى عليه شيء، والمعنى: كيف يؤتّب بعضهم بعضاً بهذا الأمر وهم لو جاءوا إلى النبي ﷺ. ومن معه، وأنكروا نبوته، ولم يؤمنوا فإن الله لا يخفى عليه الأمر؟! فسواء أقرّوا، أو لم يقرّوا عند الصحابة أنّ الرسول حقّ فإن الله عالم بهم. وقيل: المعنى: أيفعل اليهود كلّ هذه الجرائم ولا يعلمون أنّ الله يعلم جميع ما يخفونه وما يظهرونه. وقّدّم الله علمه بالسرّ على العلن؛ لأن من علم السرّ كان علمه بالعلن من باب أولى، وإن كانا يستويان في علم الله. وفي السياق لفّ ونشر غير مرتّب، فقوله

تعالى: (وَإِذَا لقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا) هذا علن، وقوله تعالى: (إِذَا خلا بعضهم إلى بعض) هذا سرّ، والله قال بعدها: (أولاً يعلمون أنّ الله يعلم ما يسرون وما يعلنون).

{وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ} (٧٨):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: ومناسبة ارتباط هذه الآية: أنه لما بيّن أمر الفرقة الضالّة التي حرّفت كتاب الله، وهم قد عقلوه وعلموا بسوء مرتكبهم، ثم بيّن أمر الفرقة الثانية، المنافقين، وأمر الثالثة: المجادلة، أخذ يبيّن أمر الفرقة الرابعة، وهي: العامّة التي طريقها التقليد، وقبول ما يقول لهم.

وقال البقاعي: لما ذكر سبحانه هذا الفريق الذي هو من أعلاهم كفراً وأعتاهم أمراً عطف عليه قسماً أعتى منه وأفظ؛ لأن العالم يرجي لفته عن رأيه أو تحجّيله بالحجاج بخلاف المقلّد العاتي الكثيف الجافي، فقال: (ومنهم أميون...).

وقال الشوكاني: لما ذكر الله سبحانه أهل العلم بأنهم غير عاملين بل يحرفون كلام الله من بعد ما عقلوه وهم يعلمون، ذكر أهل الجهل منهم بأنهم يتكلمون على الأماني ويعتمدون على الظنّ الذي لا يقفون من تقليدهم على غيره ولا يظفرون بسواه.

وقال القاسمي: لما ذكر الله العلماء من اليهود الذين عاندوا بالتحريف، مع العلم والاستيقان، ذكر العوامّ الذين قلّدوهم، ونّبّه على أنهم في الضلال سواء؛ لأن العالم عليه أن يعمل بعلمه، وعلى العامي أن لا يرضى بالتقليد والظنّ، وهو متمكّن من العلم، فقال: {وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي...}.

• تفسير الآية:

(ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أمانى): قال ابن عاشور: هذا معطوف على قوله تعالى: (وقد كان فريق منهم يسمعون) عطف الحال على الحال، والمعنى كيف تطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم محرفين، وفريق منهم جهلة. (ومنهم): اختلف العلماء في المعنى بهم هنا على أربعة أقوال: الأوّل: قال علي بن أبي طالب: هم المجوس. وقال ابن عباس: هم قوم لم يصدّقوا رسلاً أرسله الله، ولا كتاباً أنزله الله،

وكتبوا كتاباً بأيديهم، وقال الجهال لقومهم: هذا من عند الله. الثاني: قال عكرمة والضحاك: هم في الآية نصارى العرب. الثالث: قال ابن زيد: هم الذين لا يقرءون الكتاب من اليهود. قال أبو السعود: والحق الذي لا محيد عنه: أنهم جهلة اليهود. الرابع: قيل: هم قوم ذهب كتابهم لذنوب ركبوها فبقوا أميين. (أميون): اختلفوا في الأمي على ثلاثة أقوال: الأول: هو من لا يُقرّ بكتاب ولا برسول. الثاني: هو من لا يحسن الكتابة والقراءة. الثالث: أميون: أي عوام، ومن هذا شأنه لا يطمع في إيمانه. قال الرازي: والقول الثاني أصوب؛ لأن الآية في اليهود، وكانوا مقرّين بالكتاب والرسول؛ ولأنه - عليه الصلاة والسلام - قال: "نَحْنُ أُمَّةٌ أُمِّيَّةٌ لَا نَكْتُبُ وَلَا نَحْسِبُ"<sup>٩٤</sup>، وذلك يدلّ على هذا القول؛ ولأن قوله: (لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ) لا يليق إلا بذلك. وفي تسمية الذي لا يكتب بالأمي قولان: الأول: أنه مأخوذ من الأمة، أي على أصل ما عليه الأمة، لأنه باق على خلقته من أنه لا يكتب. الثاني: أنه مأخوذ من الأم. وفي أخذه من الأم تأويلان: الأول: أنه مأخوذ منها؛ لأنه على ما ولدته أمّه من أنه لا يكتب. الثاني: أنه نُسِبَ إلى أمّه؛ لأن الكتاب في الرجال دون النساء، فنسب من لا يكتب من الرجال إلى أمّه، لجهلها بالكتاب دونه أبيه. (لا يعلمون الكتاب): أي لا يعلمون ما في الكتاب الذي أنزله الله، ولا يدرون ما أودعه الله من حدوده وأحكامه وفرائضه كهيئة البهائم. والمراد بالكتاب هنا: التوراة، ولذلك أدخلت فيه (الألف واللام)؛ لأنه قصد به كتاب معروف بعينه. وقيل: (الكتاب): أي الكتابة. قال أبو السعود: وحمل الكتاب على الكتابة يأباه سياق النظم الكريم. (إلا أُمائي): (أُمائي): فيها ثمانية أقوال: الأول: إلا أكاذيب أخذوها من كبرائهم فاعتمدوها، ومنه قول عثمان: "مَا تَمَنَيْتُ مُنْذُ أَسْلَمْتُ"<sup>٩٥</sup>، أي ما كذبت. والمعنى: أي إلا قولاً يقولونه بأفواههم كذباً، وهذا قول ابن عباس، ومجاهد، واختيار الفراء. الثاني: أي إلا أحاديث، قال ابن عباس: لا يعلمون إلا ما حدّثوا، وقال الفراء: أي إلا أحاديث مفتعلة ليست من كتاب الله، يسمعونها من كبرائهم. الثالث: أي إلا تلاوة وقراءة عارية عن معرفة المعنى وتدبره، ومنه قوله تعالى: {وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّيَ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ} [الحج: ٥٢]، أي إلا إذا تلا ألقى الشيطان في قراءته. فمعنى الآية على هذا القول: أي لا يعلمون فقه الكتاب، إنما يقتصرون على ما يسمعون به يتلى عليهم، وهذا قول الكسائي والزجاج. قال الشنقيطي: وهذا القول لا يتناسب مع قوله: (وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ)؛ لأن الأمي لا يقرأ. وقال العثيمين: أي إلا قراءة بدون فهم للمعنى،

<sup>٩٤</sup> - أخرجه البخاري.

<sup>٩٥</sup> - الراوي: أنس بن مالك. المحدث: العراقي. المصدر: تخريج الإحياء. الصفحة والرقم: ٣٩١/٣. خلاصة حكم المحدث: إسناده ضعيف.



ومن لم يفهم المعنى فهو في حكم من لا يعرف القراءة؛ لأنه لا يستفيد شيئاً بقراءته. الرابع: أي أمانيتهم على الله، قاله قتادة، أي أنهم يَتَمَنُّونَ على الله الباطل وما ليس لهم، فالاستثناء على هذا القول منقطع، والمعنى لا يعلمون الكتاب، لكن يتمنون أمانيتهم باطلة. الخامس: أي ترجى، أي فمنهم من لا يقرأ ولا يكتب، وإنما يقول بظنه شيئاً سمعه فيتمنى أنه من الكتاب. السادس: أي إلا ما هم عليه من أمانيتهم أن الله يعفو عنهم ويرحمهم، ولا يؤاخذهم بخطاياهم، وأن آبائهم الأنبياء يشفعون لهم. السابع: أي إلا مواعيد مجرّدة سمعوها من أحبارهم من أن الجنة لا يدخلها إلا من كان هوداً، وأن النار لا تمسهم إلا أياماً معدودة. الثامن: أي إلا تقديراً في أنفسهم، فالتمّني: هو تقدير شيء تودّه، حكى هذا القول ابن بحر.

(وإن هم إلا يظنون): (إن) هنا نافية بمعنى ما، أي ما هم، فالجملة مؤكدة لنفي العلم عنهم. (يظنون): أتى بالخبر فعلاً مضارعاً، ولم يأت باسم الفاعل؛ لأنه يدلّ على حدوث الظنّ وتجدده لهم شيئاً فشيئاً، فليسوا ثابتين على ظنّ واحد، بل يتجدّد لهم ظنون دالّة على اضطراب عقائدهم واختلاف أهوائهم. (يظنون): أي يشكّون. وقيل: أي يححدون نبوتك بالظنّ. وقيل: أي يكذبون. وقيل: أي يُحْدِثُونَ. قال مقاتل: ليسوا على يقين، فإن كذب الرؤساء أو صدقوا تابعوهم. وقيل: أي ليس معهم إلا أكاذيب أخذوها من كبرائهم يظنون أنها التوراة التي أنزلها الله. وقال العثيمين: أي ليس عندهم علم؛ لأن الإنسان الذي لا يعرف إلا اللفظ ليس عنده علم.

{فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ} (٧٩):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أثبت لهذا الفريق القطع على الله بما لا علم لهم به، وكان هذا معلوم الدم محتوم الإثم، سبّب عنه الدم والإثم بطريق الأولى لفريق هو أردوهم وأضرّهم لعباد الله وأعداهم، فقال: (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم...).

وقال أبو السعود: لما بين الله حال هؤلاء الأميين في تمسكهم بحبال الأمايين واتباع الظن، عَقِبَ بيان حال الذين أوقعوهم في تلك الورطة وبكشف كيفية إضلالهم وتعيين مرجع الكل بالآخرة، ف قيل على وجه الدعاء عليهم: (فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم...).

#### • تفسير الآية:

(فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم): قال السمعاني: فيه قولان: أحدهما: أنَّ اليهود كانوا يكتبون من عندهم أشياء، ثم يقولون للأعراب: هذا من عند الله، يبتغونها منهم. الثاني: أراد به ما غيروا بأيديهم من نعت مُحمَّد في التوراة؛ فإنه كان فيها أنه أكحل أعين، ربعة، سبط الشعر، فكتبوا فيها أنه أشقر، أزرق طويل القامة، جعد الشعر. وقال البغوي: إنَّ أحبار اليهود خافوا ذهاب ما كلتهم وزوال رياستهم حين قدم النبي ﷺ. المدينة، فاحتالوا في تعويق اليهود عن الإيمان به، فعمدوا إلى صفته في التوراة، وكانت صفته فيها: حسن الوجه، حسن الشعر، أكحل العينين، ربعة، فغيروها وكتبوا مكانها طوال أزرق سبط الشعر، فإذا سألهم سفلتهم عن صفته قرؤوا ما كتبوا، فيجدونه مخالفًا لصفته، فيكذبونه وينكرونه. وقال ابن كثير: هؤلاء صنف آخر من اليهود، وهم الدعاة إلى الضلال بالزور والكذب على الله، وأكل أموال الناس بالباطل. (ويل): قال بعض النحاة: إنما جاز الابتداء بها وهي نكرة؛ لأن فيها معنى الدعاء. واختُلف في الويل ما هو على عشرة أقوال: الأول: روى عثمان بن عفَّان عن النبي ﷺ: "أَنَّ الْوَيْلَ جَبَلٌ مِنْ نَارٍ"<sup>٩٦</sup>. الثاني: روى أبو سعيد الخدري عن النبي ﷺ: "أَنَّ الْوَيْلَ وَادٍ فِي جَهَنَّمَ بَيْنَ جَبَلَيْنِ يَهْوِي فِيهِ الْهَآوِي أَرْبَعِينَ خَرِيفًا"<sup>٩٧</sup>. الثالث: روى سفيان وعطاء بن يسار أنَّ الويل في هذه الآية: وادٍ يجري بفناء جهنم من صديد أهل النار. الرابع: قيل: الويل: هو صهريج في جهنم. الخامس: حكى الزَّهْرَاوِي عن آخرين: أنَّ الويل باب من أبواب جهنم. السادس: قال ابن عباس: الويل: المشقة من العذاب. السابع: قال الخليل: الويل: شدة الشر. الثامن: قال الزجاج: الويل: كلمة تقولها العرب لكل من وقع في هلكة. الثامن: قال الأصمعي: الويل: التقيح. التاسع: قيل: الويل: الخزي والهوان. العاشر: قال العثيمين: الويل: كلمة وعيد، يتوعد الله بها من اتَّصفوا بهذه الصفة. وأصل كلمة ويل في اللغة: العذاب والهلاك. (للذين يكتبون): أي يغيِّرون ما في التوراة من نبوة مُحمَّد ﷺ. وصفته، وما يكتبون من التأويلات الزائغة. قال ابن عباس، وقتادة، وابن زيد، وسفيان: نزلت هذه الآية في الذين غيَّروا صفة

<sup>٩٦</sup> - أخرجه ابن جرير.

<sup>٩٧</sup> - أخرجه الترمذي وقال حديث غريب، وأخرجه الطبراني، وابن حبان، والحاكم وصححه، وأخرجه ابن مردويه، والبيهقي.

رسول الله ﷺ .، وبدّلوا نعته، فجعلوه آدم سبطاً طويلاً، وكان في كتابهم على الصفة التي هو بها. وقال ابن عباس أيضاً: نزلت في المشركين وأهل الكتاب. وقال ابن جرير: هم الذين حرّفوا كتاب الله من يهود بني إسرائيل وكتبوا كتاباً على ما تأوّلوه من تأويلاتهم مخالفاً لما أنزل الله على نبيه موسى ﷺ . ثم باعوه من قوم لا علم لهم بها ولا بما في التوراة جهّال بما في كتب الله؛ لطلب عرض من الدنيا خسيس، وقد رواه ابن جرير عن ابن عباس، وعن السدي، وقتادة، وأبي العالية. وقال ابن كثير: هؤلاء صنف آخر من اليهود، وهم الدعاة إلى الضلال بالزور والكذب على الله، وأكل أموال الناس بالباطل. وقيل: نزلت هذه الآية في أحبار أهل الكتاب حرّفوا كتاب الله زادوا فيه ونقصوا. (الكتاب): قال العثيمين: (الكتاب): بمعنى المكتوب، والمراد به هنا: التوراة. (بأيديهم): فيها قولان: القول الأوّل: أنه أراد بذلك تحقيق الإضافة، وإن كانت الكتابة لا تكون إلا باليد، كقوله تعالى: {يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ} [آل عمران: ١٦٧]، وكقوله تعالى: {وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ} [الأنعام: ٣٨]، ففي الإتيان بلفظ: (الأيدي) زوال احتمال أنهم أمروا بكتابته، إذ لو قال: "يكتبون الكتاب"؛ لجاز أن يأمرُوا بكتابته وأن يتولوا ذلك بأنفسهم، ففي قوله: (بأيديهم) تأكيد؛ ليعلم أنهم تولوا ذلك بأيديهم ولم يأمرُوا به غيرهم. وقيل: فائدة كلمة: (بأيديهم): بيان لجزمهم، وإثبات لمجاهرتهم، فإن مَنْ تولّى الفعل أشدّ واقعة ممّن لم يتولّه وإن كان رأياً له. قال ابن السراج: (بأيديهم) كناية عن أنهم من تلقائهم دون أن ينزل عليهم، وإن لم تكن حقيقة في كتب أيديهم. وقال العثيمين: (بأيديهم): كلمة مؤكّدة لقوله تعالى: (يكتبون)، أو مبيّنة للواقع؛ لأنه لا كتابة إلا باليد غالباً، والمعنى: أنهم يكتبونه بأيديهم، فيتحققون أنه ليس الكتاب المنزل، فهم يباشرون هذه الجناية العظيمة. قال زكريا الأنصاري: الكتابة لا تكون إلا بالأيدي، وذكر الأيدي مع أنّ كلمة (يكتبون) تغني عنها، فائدته: تحقيق مباشرتهم ما حرّفوه بأنفسهم؛ زيادة في تقبيح فعلهم. القول الثاني: (بأيديهم): أي من تلقاء أنفسهم، قاله ابن السراج.

(ثمّ يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً): أي بعدما كتبوه بأيديهم، وعرفوا أنه من صنّع أيديهم، يقولون لأتباعهم المؤمنين الذين لا يعلمون إلا ما قرأ لهم. (هذا من عند الله): أي نزل من عند الله. (ليشتروا به): أي ليأخذوا به، أو ليستبدلوا، و(اللام): للتعليل؛ لأنها دخلت على الفعل المضارع. (ثمناً قليلاً): أي عوضاً قليلاً، وهذا العوض القليل هو عرض من الدنيا كالرئاسة، والجاه، والمال، وغير ذلك من أمور الدنيا ومتاعها القليل مهما عظم في النفوس، قال تعالى: {قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ}

[النساء: ٧٧]. وقيل وصف ما أخذه بالقليل؛ لكونه فانيا لا ثواب فيه، أو لكونه حراما لا بركة فيه. وقد جمعوا في هذا الفعل: أنهم ضلّوا وأضلّوا، وكذبوا على الله، وضمّوا إلى ذلك حُبّ الدنيا.

(فويل لهم ممّا كتبت أيديهم): (الفاء) لتفصيل ما أجمل في قوله تعالى: (فويل للذين يكتبون...). والجملة وعيد على فعل اليهود، أي فويل لهم ممّا كتبوا بأيديهم من الكذب والبهتان والافتراء.

(وويل لهم ممّا يكسبون): هذا وعيد على كسبهم من تحريف كتبهم، ومن أيام معاصيهم، أي وويل لهم ممّا أكلوا به من السحت، وممّا فعلوا من المعاصي. وكرّر الله الويل هنا؛ وعيدا وتهديدا لهم، وتغليظا لجرمهم، وتنفيرا من فعلهم، وتوطئة ليعطف عليها قوله: (وويل لهم ممّا يكسبون). وقال أبو حيان: كرّر الويل في كلّ واحد منهما؛ لئلا يتوهّم أنّ الوعيد هو على المجموع فقط. وقال الرازي: أمّا قوله تعالى: (فَوَيْلٌ لَهُمْ مِّمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ) فالمراد أنّ كُتِبَتْ لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده، وكذلك أخذهم المال عليه، فلذلك أعاد ذكر الويل في الكسب، ولو لم يعد ذكره كان يجوز أن يقال: إنّ مجموعهما يقتضي الوعيد العظيم دون كلّ واحد منهما، فأزال الله هذه الشبهة. انتهى كلامه. (يكسبون): قال الماوردي: (وويل لهم ممّا يكسبون): فيه وجهان: الأول: من تحريف كتبهم. الثاني: من أيام معاصيهم. وقال السعدي: ظلموهم من وجهين: من جهة تلبس دينهم عليهم، ومن جهة أخذ أموالهم بغير حق، بل بأبطل الباطل، وذلك أعظم ممّن يأخذها غصبا وسرقة ونحوهما. قال الراغب: إن قيل: لم ذكر: (يكسبون) بلفظ المستقبل، و(كتبت) بلفظ الماضي؟ قيل: تنبيها على ما قال النبي ﷺ. "مَنْ سَنَّ سُنَّةً سَيِّئَةً فَعَلَيْهِ وَزْرُهَا وَوِزْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ"<sup>٩٨</sup>، فنّبّه بالآية أنّ ما أضلّوه وأثبتوه من التأويلات الفاسدة، التي يعتمدونها الجهلة، هو اكتساب وزر يكتسبونه حالا فحالا. وإن قيل: لم ذكر الكتابة دون القول؟ قيل: لما كانت الكتابة متضمّنة للقول وزائدة عليه؛ إذ هو كذب باللسان واليد، صار أبلغ؛ لأن كلام اليد يبقى رسمه، والقول يضمحل أثره. انتهى كلامه.

واعلم أنّ الكسب يشتمل على ما هو خير وما هو شرّ، هذا إذا جاء منفردا، قال تعالى: {بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً} [البقرة: ٨١]، وقال: {أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا} [الأنعام: ١٥٨]، أمّا إذا جاء الكسب مجتمعا مع الاكتساب، فإنّ الكسب هنا لا يعني إلّا ما هو خير، والاكتساب يعني ما هو شرّ؛ قال تعالى: {لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ} [البقرة: ٢٨٦].

<sup>٩٨</sup> - أخرجه مسلم.

واعلم أيضاً أنّ الفرق بين الكسب والاكتساب: أنّ (الكسب) أعمّ؛ لأن الكسب لنفسه ولغيره، و(الاكتساب) ما يكتسبه لنفسه خاصة. وقيل: في الاكتساب مزيد جهد وعمل.

{وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَنْ يُخْلَفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} (٨٠):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أرشد الكلام إلى أنّ التقدير: فحرفوا كثيراً في كتاب الله، وزادوا ونقصوا، عطف عليه ما بيّن به جرأتهم وجفاءهم وعدم اكتراثهم بما يرتكبونه من الجرائم التي هم أعلم الناس بأنّ بعضها موجب للخلود في النار.

وقال أبو السعود: هذا بيان لبعض آخر من جنایاتهم، وفصله عما قبله مُشعرٌ بكونه من الأكاذيب التي اختلقوها ولم يكتبوها في الكتاب.

وقال القاسمي: هذا بيان لشيء آخر من جنایات اليهود فيما ادّعوه لأنفسهم من أنهم لن تمسّهم النار في الآخرة إلا مدّة يسيرة، ومرادهم بذلك: أنهم لا يخلدون فيها؛ لأنّ كلّ معدود منقضي.

#### • تفسير الآية:

(وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة): (وقالوا): أي اليهود. وقال أبو حيان: والضمير في قوله: (وقالوا) عائد على الذين يكتبون الكتاب. (لن تمسنا النار): المس: هو اتّصال أحد شيئين بآخر على وجه الإحساس والإصابة، أي لن تصيبنا نار الآخرة. (إلا أياماً معدودة): يعنون أنهم يبقون فيها أياماً معدودة محصورة قليلة، ثم يدخلون الجنة لا يدخلها غيرهم. وفي الحديث: "قال رسول الله . صلى الله عليه وسلم . لليهود: من أهل النار؟ فقالوا: نكون فيها يسيراً ثمّ نخلفونا فيها، فقال لهم: اخسؤوا، والله لا نخلفكم فيها أبداً"<sup>٩٩</sup>. قال البقاعي: لما كان مرادهم بذلك أنهم لا يخلدون فيها وكان جمع القلّة وإن كان يدلّ على ذلك لكنّه ربما استعير للكثرة، زادوا المعنى تأكيداً وتصريحاً بقولهم: (معدودة)، أي منقضية؛

<sup>٩٩</sup> - أخرجه البخاري.

لأن كل معدود منقوض. وقال الألوسي: كنى بالمعدودة عن القليلة؛ لِمَا أَنَّ الأعراب لعدم علمهم بالحساب وقوانينه تصوّروا القليل متيسّر العدد والكثير متعسّره، فقالوا: شيء معدود، أي قليل، وغير معدود، أي كثير. انتهى كلامه. وفيما عنوا بهذه الأيام قولان: القول الأول: أنهم أرادوا أربعين يوماً، قاله ابن عباس، وعكرمة، وأبو العالية، وقتادة، والسدي. وقدّروها بأربعين لأسباب: الأول: أنهم قالوا: بين طرفي جهنم مسيرة أربعين سنة، ونحن نقطع مسيرة كل سنة في يوم، ثم ينقضي العذاب وتهلك النار، قاله ابن عباس. الثاني: أنهم قالوا: عتب علينا ربنا في أمر، فأقسم ليعذبنا أربعين ليلة، ثم يدخلنا الجنة، فلن تمسنا النار إلا أربعين يوماً تحلّة القسم، قاله الحسن، وأبو العالية. الثالث: أنها عدد الأيام التي عبدوا فيها العجل، قاله مقاتل. القول الثاني: أن الأيام المعدودة سبعة أيام، وذلك لأن عندهم أن الدنيا سبعة آلاف سنة، والناس يعذبون لكل ألف سنة يوماً من أيام الدنيا، ثم ينقطع العذاب، قاله ابن عباس. ولاحظ أن الله قال هنا: {مَعْدُودَةٌ} بجمع الكثرة، وقال في آل عمران: {مَعْدُودَاتٍ (٢٤)} بجمع القلة، والسبب: أن ذنوب أهل الكتاب التي ذكرت في سورة البقرة أكثر من التي ذكرت في آل عمران، قال تعالى في سورة آل عمران (ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ وَغَرَّهُمْ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ {٢٤}) اختيار كلمة (معدودات) في هذه الآية لأن الذنوب التي ذكرت في هذه الآية أقل. وقال تعالى في سورة البقرة (وَقَالُوا لَن تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّاماً مَّعْدُودَةً قُلْ أَتَّخَذْتُمْ عِنْدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَن يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ {٨٠}) اختيار كلمة (معدودة) في هذه الآية؛ لأن الذنوب التي ذكرت في هذه الآية أكثر.

(قل ألتخذتم عند الله عهداً فلن يخلف الله عهده): الاستفهام هنا للإنكار والتوبيخ؛ لأنهم كذبة مفترون؛ ولأن العقل لا طريق له إلى معرفة ما ادّعوه، وإنما سبيل معرفته الإخبار من الله، وهو منتفٍ. والعهد: هو الميثاق والالتزام، أي قل يا مجذ لليهود أصحاب هذه الدعوى الكاذبة: أأخذتم عند الله ميثاقاً أن لا تمسكم النار إلا أياماً معدودة، فإن كان الأمر كذلك، (فلن يخلف الله عهده)؛ لأن الله لا يخلف الميعاد، ولكن الحق أنه لم يتقدّم لكم مع الله عهداً بهذا، ولا أسلفتم من الأعمال الصالحة ما يصدّق هذه الدعوى حتى يتعيّن الوفاء بذلك.

(أم تقولون على الله ما لا تعلمون): قيل: إنّ (أم) متّصلة للمعادلة بين شيئين، بمعنى أيّ هذين واقع اتخاذكم العهد، أم قولكم على الله ما لا تعلمون، فيكون الاستفهام للتقرير المؤدّي إلى التبكيت. وقيل:

إنها منقطعة، فيكون الاستفهام لإنكار الاتخاذ ونفيه، أي لم يتقدّم لكم مع الله عهد بهذا ولا أسلفتم من الأعمال الصالحة ما يصدّق هذه الدعوى الباطلة حتى يتعيّن الوفاء بذلك. قال العثيمين: يحتمل أنّ (أم) منقطعة بمعنى (بل)، وعلى هذا فيكون معناها: بل تقولون على الله ما لا تعلمون، ويحتمل أنّها متصلة، فيكون معناها: هل أنتم اتخذتم عند الله عهداً فادّعيتموه، أو أنكم تقولون على الله ما لا تعلمون؟! وعلى كلا الاحتمالين فهم يقولون على الله ما لا يعلمون، إذاً إذا لم يكن عندهم من الله عهد، وقد قالوا على الله ما لا يعلمون، فتكون دعواهم هذه باطلة. انتهى كلامه.

{بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَاطِئَتُهُ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (البقرة: ٨١):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

هذه الآية جاءت ردّاً على اليهود الذين زعموا كذباً وافتراء أنّ نار جهنم لن تمسّهم إلا أياماً معدودة، ثم خلودهم في الجنة دونما سواهم، مبيّنة من هم أهل الخلود في النار منهم ومن غيرهم.

#### • تفسير الآية:

(بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته): قال الواحدي: هذا جواب عن قول اليهود المحكيّ، وإبطال له من جهته تعالى، وبيان لحقيقة الحال تفصيلاً في ضمن تشريع كلّيّ شامل لهم ولسائر الكفرة بعد إظهار كذبهم إجمالاً. (بلى): بمنزلة «نعم» إلا أنّ «بلى» جواب النفي، و «نعم» جواب الإيجاب، ف(بلى): إقرار في كلّ كلام في أوّل جحد، وهي جواب النفي، وأمّا (نعم): فهي إقرار في الاستفهام الذي لا جحد فيه، وهي جواب الإيجاب. و(بلى، وبلى): حرفا استدراك، ومعناهما نفي الخبر الماضي، وإثبات الخبر المستقبل. وقيل: إنّ (بلى) هنا بمعنى: (بل)، فهي للإضراب الانتقاليّ. وقيل: إنّها للإضراب الإبطاليّ، أي لإبطال قولهم: (لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة)، فيكون المعنى: بلى ليس الأمر كما زعمتم، بل تمسكم النار وتخلدون فيها أبداً؛ لكفركم. قال ابن جرير: هذا تكذيب من الله القائلين من اليهود: {لَنَ تَمْسَنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً}، وإخبار منه لهم أنه يعذب من أشرك وكفر به وبرسله. وقال البيضاوي: (بلى): إثبات لما نفاه اليهود من مساس النار لهم زماناً مديداً ودهراً طويلاً على وجه أعم؛ ليكون كالبرهان على بطلان قولهم. انتهى كلامه. (من): يحتمل أن تكون اسم شرط، وجوابه: (فأولئك

أصحاب النار هم فيها خالدون)، ويحتمل أن تكون موصولة بمعنى الذي، والاحتمال الأول أولى. (كسب): الكسب: أي حصول الشيء نتيجة لعمل. وقيل: والكسب جلب النفع، وتعليق الكسب بالسيئة على طريقة التهكم، وقيل: إنهم بتحصيل السيئة استجلبوا نفعاً قليلاً فانياً، فبهذا الاعتبار أوقع عليه الكسب. (سيئة): قيل: المراد بها هنا الكفر والشرك؛ ولذلك أتت مفردة غير مضافة. قاله ابن عباس، وعكرمة، وأبو وائل، وأبو العالية، ومجاهد، وقتادة، ومقاتل، وعطاء، والربيع. وقيل: المراد بها هنا: الجنس، أي الذنوب التي وعد عليها النار. قاله السدي.

(وأحاطت به خطيئته): هذا يدلّ على أنّ مجرد كسب السيئة لا يوجب الخلود في النار، بل لا بدّ أن يكون سببه محيطاً به. قال القرطبي: لما قال تعالى: {بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ} دلّ على أنّ المعلق على شرطين لا يتمّ بأقلّهما. انتهى كلامه. و(الإحاطة) في اللغة: الشمول، و(أحاطت): أي صارت كالحائط عليه، وكالسور، أي اكتنفته من كلّ جانب، واستولت عليه، وأحدقت به، وغمرته من جميع جوانبه، فانسدت عليه مسالك النجاة. قاله ابن السراج النحوي. وقيل: هو أن يحيط ما له من حسنات بكفره، قاله ابن عباس. وقيل: أي أحاطت بحسنته خطيئته، أي أحبطتها، من حيث أنّ المحيط أكثر من المحاط به. وقيل: أي أصرّ عليها، ومات غير تائب منها. وقيل: مات على كفره، قاله الربيع. (به): أي بعامل الخطيئة. (خطيئته): مفرد مضاف تفيد العموم. واختلف العلماء في المراد بها هنا: فقيل: (سيئة)، و(خطيئته): هما هنا بمعنى واحد، وأنّ السيئة امتدّت حتى أحاطت به، فتكون الخطيئة صفة للسيئة. وقيل: إنّ المراد بالسيئة: الكفر والشرك، والخطيئة: ما دونه. وقيل: السيئة الكبيرة. والاحاطة به: أن يُصِرَّ عليها فيموت غير تائب، قاله عكرمة والربيع. وقال مجاهد: هي الذنوب تحيط بالقلب، كلما أذنب ذنباً ارتفعت حتى تغشى القلب وهي الرين. واعلم أنّ ألفاظ: (الإثم، والجناح، والحب، والخطيئة، والذنب، والزلل، والسيئة، والفاحشة والفحشاء، والمنكر، والوزر): متقاربة المعنى، إلا أنّ (الإثم) في الاستعمال القرآني: هو فعل قبيح يستوجب الذمّ واللوم تنفر منه النفوس ولا تطمئن إليه القلوب، وهو لفظ عامّ يشمل صغائر المعاصي وكبائرها. و(الجناح): هو أعمّ من الإثم والذنب، ويقتضي العقاب أو ما دون العقاب كالزجر، وفيه ميل إلى المعصية وإن لم يقع فيها، ويلاحظ أنه استعمل منفياً في جميع مواضعه في القرآن، وهذا يعني التخيير بين الفعل والترك. و(الحب): هو الذنب العظيم الكبير. و(الخطيئة): هي صغائر الذنوب. و(الذنب) يشمل الصغائر والكبائر، كما يشمل كلّ ما لا يحمد عقباه، وفي الأغلب يكون بين الإنسان وربه. و(الزلل): هو الخطأ الصغير غير المقصود الذي يجرّ فاعله إلى ما هو أعظم.



و(السيئة): هي الفعلة القبيحة بين الإنسان والآخرين، تشين صاحبها، وهي ضدّ الحسنة. و(الفاحشة والفحشاء): هي ما تجاوز الحدّ في القبح من المعاصي والذنوب. و(المنكر): هو أشدّ الذنوب وأفطعها بعد الفاحشة، وهو اسم جامع لكلّ عمل تستفطعه النفوس لفساده من اعتقاد باطل أو عمل مفسد للخلق. و(الوزر): هو الإحساس المصاحب للذنب، ووطأته على نفس صاحبه.

(فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون): (فأولئك): روعي فيه معنى اسم الشرط (من) الذي يفيد العموم، لا لفظ (كسب)، أي فأولئك الموصوفون بما ذُكر من كسب السيئة وإحاطة خطاياهم بهم. وأتى ب(الفاء)؛ إيذاناً بتسبب الخلود في النار على الشرك. (أصحاب): جمع صاحب، أي أهل النار حقيقة، لا من دخلها ثم خرج منها، وسمّوا أصحاباً لها؛ لملازمتهم إيّاها؛ لأنهم لازموا ما يستوجب الخلود فيها وهو الكفر والشرك. قال أبو حيّان: وفي قوله: (أصحاب النار هم فيها خالدون): إشارة إلى أنّ المراد الكفار. وقال الألوسي: إضافة الأصحاب إلى النار على معنى الملازمة؛ لأنّ الصلبة وإن شملت القليل والكثير لكنّها في العرف تُخصّ بالكثرة والملازمة. (خالدون): أي ماكنون فيها أبداً، فالخلود بمعنى المكث والدوام، وقد دلّت ثلاث آيات في كتاب الله على خلود الكافرين في نار جهنم خلوداً أبدياً. قال تعالى في سورة النساء: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (١٦٨) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (١٦٩)}، وقال تعالى في سورة الأحزاب: {إِنَّ اللَّهَ لَعَنَ الْكَافِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا (٦٤) خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَا يَجْدُونَ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا (٦٥)}، وقال تعالى في سورة الجن: {وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا (٢٣)}.

---

{وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ} (٨٢):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال القاسمي: من عادة التنزيل العزيز أنه لا يذكر فيه آية الوعيد إلا ويتلوها آية في الوعد. وذلك لفوائد، منها: ليظهر بذلك عدله سبحانه؛ لأنه لما حكم بالعذاب الدائم على المصيرين على الكفر، وجب أن يحكم بالنعيم الدائم على المصيرين على الإيمان. ومنها: أنّ المؤمن لا بدّ وأن يعتدل خوفه ورجاؤه، وذلك

الاعتدال لا يحصل إلا بهذا الطريق. ومنها: أنه يظهر بوعده كمال رحمته، وبوعيده كمال حكمته، فيصير ذلك سبباً للعرفان.

**وقال العثيمين:** لما ذكر الله مصير الكافرين ثنى بمصير المؤمنين، وهذه هي عادة القرآن الكريم، فقد وصفه الله بأنه مثاني، أي تُثَنَّى فيه المعاني، والأحوال، وهنا ذكر حال الكافرين ثم ثنى بذكر حال المؤمنين، وفائدة ذلك: ظهور عدل الله سبحانه، وكمال رحمته بوعده وحكمته بوعيده، ولترجا رحمته ويخشى عذابه؛ ليكون العبد سائراً إلى الله بين الخوف والرجاء، والرغبة والرغبة.

#### ● تفسير الآية:

(والذين آمنوا وعملوا الصالحات): (والذين آمنوا): أي صدّقوا بما يجب الإيمان به مع القبول والإذعان. (وعملوا الصالحات): أي استمروا على العمل الصالح طيلة حياتهم، فأطاعوا الله، وأقاموا حدوده، وأدّوا فرائضه، واجتنبوا محارمه. والعمل الصالح: هو العمل الصادر عن محبة، وتعظيم الله، المتضمن للإخلاص لله، والمتابعة لرسول الله، فما لا إخلاص فيه فهو فاسد، وما لم يكن على الاتّباع فهو مردود لا يقبل. والعمل الصالح يدخل في مسمّى الإيمان، فلا إيمان بلا عمل صالح، فالإيمان: اعتقاد بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالجوارح. والعمل يصدق على القول والفعل، وليس العمل مقابل القول، بل الذي يقابل القول: الفعل، وإلا فالقول والفعل كلاهما عمل؛ لأن القول عمل اللسان، والفعل عمل الجوارح. قال أهل العلم: العمل الصالح: هو ما كان خالصاً صواباً، أي خالصاً لله، صواباً على طريقة رسول الله. قال السعديّ: ووصفت أعمال الخير بالصالحات؛ لأن بها تصلح أحوال العبد، وأمور دينه ودنياه، وحياته الدنيويّة والأخرويّة، ويزول بها عنه فساد الأحوال، فيكون بذلك من الصالحين، الذين يصلحون لمجاورة الرحمن في جنّته.

(أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون): أي أهلها الملائمون لها؛ لأن الصحبة ملازمة. ولم يأت بـ(الفاء) هنا إيذاناً بعدم تسبب الخلود في الجنة عن الإيمان والعمل، بل هو برحمة الله وفضله. و(الجنة): هي الدار التي أعدّها الله للمتقين. (هم فيها خالدون): أي أبداً، لا يموتون فيها، ولا يخرجون منها.

**قال ابن جرير:** هذه الآية والتي قبلها إخبار من الله عباده عن بقاء النار وبقاء أهلها فيها، ودوام ما أعدّ في كلّ واحدة منهما لأهلها، تكديباً من الله جل ثناؤه القائلين من يهود بني إسرائيل إنّ

النار لن تمسهم إلا أياماً معدودة، وأنهم صائرون بعد ذلك إلى الجنة، فأخبرهم بخلود كفارهم في النار وخلود مؤمنهم في الجنة.

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنتُمْ مُّعْرِضُونَ} (٨٣):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: ثم شرع الله سبحانه يقيم الدليل على بني إسرائيل أنهم ممن أحاطت به خطيئته فقال تعالى: (وَإِذْ أَخَذْنَا...).

وقال الألوسي: هذا شروع في تعداد بعض آخر من قبائح أسلاف اليهود مما ينادي باستبعاد إيمان أخلافهم. وقيل: إنه نوع آخر من النعم التي خصهم الله بها، وذلك لأن التكليف بهذه الأشياء موصل إلى أعظم النعم، وهو الجنة، والموصل إلى النعمة نعمة.

وقال ابن عاشور: أعيد ذكر أحوال بني إسرائيل بعد ذلك الاستطراد المتفتن فيه، فأعيد الأسلوب القديم وهو العطف بإعادة لفظ (إذ) في أول القصص.

• تفسير الآية:

(وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ): أي اذكر إذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل. قال ابن كثير: يذكر تبارك وتعالى بني إسرائيل بما أمرهم به من الأوامر، وأخذ ميثاقهم على ذلك، وأنهم تولوا عن ذلك كله، وأعرضوا قصداً وعمداً، وهم يعرفونه، ويذكرونه. و(الميثاق): هو العهد، وسمي العهد ميثاقاً؛ لأنه يوثق به المعاهد، كالجل الذي توثق به الأيدي، والأرجل؛ لأنه يلزمه. والميثاق هنا: هو الذي أخذ على بني إسرائيل حين أخرجوا من صلب آدم كالذرّ. وقيل: هو ميثاق أخذ عليهم وهم عقلاء في حياتهم على السنة أنبيائهم، وهو قوله: {لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ}. (بني إسرائيل): قال ابن عاشور: أظهر هنا لفظ (بني إسرائيل) وعدل عن الأسلوب السابق الواقع فيه التعبير بضمير الخطاب المراد به سلف المخاطبين

وخلفهم؛ لوجهين: أحدهما: أنّ هذا رجوع إلى مجادلة بني إسرائيل وتوقيفهم على مساوئهم فهو افتتاح ثانٍ جرى على أسلوب الافتتاح الواقع في قوله تعالى: (يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم). ثانيهما: أنّ ما سيذكر هنا لما كان من الأحوال التي اتّصف بها السلف والخلف، وكان المقصود الأوّل منه إثبات سوء صنيع الموجودين في زمن القرآن تعيّن أن يعبر عن سلفهم باللفظ الصريح؛ ليتأتى توجيه الخطاب من بعد ذلك إلى المخاطبين؛ حتى لا يظنّ أنه من الخطاب الذي أريد به أسلافهم على وزان (وإذ نجيناكم من آل فرعون)، أو على وزان (ثم اتخذتم العجل من بعده). انتهى كلامه. وإسرائيل: هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم. عليهم السلام.، وبنوه: هم ذريته من ذكور، وإناث، كما يقال: (بنو تميم) لذكورهم، وإناثهم، وبنو إسرائيل بنو عمّ للعرب؛ لأن العرب من بني إسماعيل، وهؤلاء من بني إسرائيل، وجدّهم واحد، هو إبراهيم. عليه السلام..

(لا تعبدون إلا الله): أي قلنا لهم ذلك؛ لأن الميثاق قول. قال سيبويه: هو جواب قسم، والمعنى: استحلّفناهم والله لا تعبدون إلا الله، وأجازه المبرّد والكسائي والفراء. وقال الفراء والزجاج وجماعة: المعنى أخذنا ميثاقهم ألا يعبدوا إلا الله، وبأن يحسنوا للوالدين، ثم حذفت (أنّ، والباء) فارتفع الفعل لزوالهما. وقال قطرب، والمبرّد: هي جملة حالّة، أي أخذنا ميثاقهم موحدّين أو غير معاندين. وقيل: هو خبر بمعنى النهي، وهو أبلغ في النهي من النهي الصريح: أي أخلصوا العبادة لله وحده. والعبادة معناها: الذلّ، والخضوع، مأخوذة من قولهم: طريق معبّد، أي مذلّل. وعبادة الله: هي إثبات توحيدّه بأنواعه الثلاثة: الألوهيّة، والربوبيّة، والأسماء والصفات، وتصديق رسله، والعمل بما أنزل في كتبه.

(وبالوالدين إحساناً): هذا أمر مؤكّد لما دلّ عليه تقديم المتعلّق على متعلّقه، وهما: (بالوالدين إحساناً)، وأصله: وإحساناً بالوالدين: أي وأمرناهم بالوالدين إحساناً، أو ووصيّناهم. وقيل: أي وأحسنوا بالوالدين إحساناً. قال البقاعي: وغيّر السياق فلم يقل: ولا تحسنون إلا إلى الوالدين؛ إفهاماً؛ لأن الإحسان إليهما يشركهما فيه من بعدهما، لو جبرّ فوات هذا الحصر بتقديمهما إيذاناً بالاهتمام. انتهى كلامه. والمراد ب(الوالدين): الأب، الأمّ، وإنما قال: (بالوالدين) وأحدهما والدة؛ لأن المذكّر والمؤنث إذا اقتربا غلب المذكّر؛ لحقّته وقوّته. وقَرَن الله في هذه الآية وأمثالها حقّ الوالدين بالتوحيد، لأن النّشأة الأولى من عند الله، والنّشء الثاني، وهو التربية من جهة الوالدين؛ ولهذا قرّن تعالى الشكر لهما بشكره فقال سبحانه:

{أَنْ أَشْكُرَ لِي وَلَوْلَا ذِكُّكَ} [لقمان: ١٤]. (إحساناً): هذا الإحسان شامل للإحسان بالقول، والفعل، والمال، والجاء، وجميع طرق الإحسان؛ لأن الله أطلق. وفي الإحسان تدخل أنواع بر الوالدين كلها.

(وذي القربى): أي وأمرناهم بالإحسان إلى ذي القربى. و(ذي): أي صاحب. و(القربى): أي القرابة، ويشمل: القرابة من قبل الأم إلى الجد الرابع، والقرابة من قبل الأب إلى الجد الرابع. وأفرد (ذي القربى)؛ لأنه أريد به الجنس؛ ولأن إضافته إلى المصدر يندرج فيه كل ذي قرابة، وكأن فيه إشارة إلى أن ذوي القربى وإن كثروا كشيء واحد لا ينبغي أن يضجر من الإحسان إليهم. واعلم أن الله قال هنا: (وذي القربى)، وقال في سورة النساء: (وبذي القربى)؛ لأن آية البقرة حكاية عما مضى من أخذ ميثاق بني إسرائيل، وآية النساء من أولها في ذكر الأقارب وأحكامهم في الموارث والوصايا والصلوات، وهو مطلوب، فناسب التوكيد بالباء.

(واليتامى): أي وأمرناهم بالإحسان إلى اليتامى. واليتيم: هو الذي مات أبوه قبل أن يبلغ من ذكر، أو أنثى. قال عليه الصلاة والسلام: "لَا يُتَمَّ بَعْدَ اخْتِلَامٍ"<sup>١٠٠</sup>، فاليتيم في الآدميين من قبل الآباء، وفي البهائم من قبل الأمهات، وفي الطيور من جهتهما. وأوصى الله باليتامى؛ لأنه ليس لهم من يرثيهم، أو يعولهم؛ إذ إن أباهم قد توفى، فهم محل للرفقة، والرحمة، والرعاية، والعطف، والإحسان بالقول والفعل. وقيل: تجب رعاية حقوق اليتيم؛ لثلاثة أمور: لصغره، وليتمه، ولخلوه عن يقوم بمصلحته؛ إذ لا يقدر هو أن ينتفع بنفسه و يقوم بجوائجه. وكل منفرد عند العرب يتيم و يتيمة، وسمي اليتيم يتيماً؛ لانفراده عن أبيه. وقيل: أصل اليتيم: الغفلة، وسمي اليتيم يتيماً؛ لأنه يتغافل الناس عن برّه. وقيل: أصل اليتيم: الإبطاء؛ وسمي اليتيم يتيماً؛ لأن البر يبطيء عنه.

(والمساكين): أي وأمرناهم بالإحسان إلى المساكين. والمساكين: هو الفقير الذي أسكنه الفقر؛ لأن الإنسان إذا اغتنى فإنه يطغى، ويزداد، ويرتفع، ويعلو، وإذا كان فقيراً فإنه بالعكس، وهنا يدخل الفقراء مع المساكين؛ لأن الفقراء، والمساكين من الأسماء التي إذا افترقت اجتمعت، كما في هذه الآية، وإذا قرنت افترقت، كقوله تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ} [التوبة: ٦٠]، فالفقير هنا له معنى: وهو من لا يجد شيئاً من الكفاية، أو يجد دون النصف، والمساكين هنا له معنى: وهو من يجد نصف

<sup>١٠٠</sup> - أخرجه أبو داود، والطحاوي في (شرح مشكل الآثار)، والطبراني في (المعجم الأوسط)، وحسنه النووي، وابن حجر، والألباني.

الكفاية، ودون الكفاية. فالفقير أشد حاجة من المسكين؛ لذلك قدّمه الله في الآية، وهذا قول الجمهور. وقال البعض: المسكين أشد حاجة، وهو قول أكثر أهل اللغة.

وقد جاء هذا الترتيب في الحقوق؛ اعتناءً بالأوكد فالأوكد، فبدأ الله بحقه؛ لأنه أعظم الحقوق؛ ولأنه أصل الدين، وثنى بحق الوالدين؛ تنبيها لعظيم حقهما؛ إذ لا يخفى تقدّمهما على كلّ أحد في الإحسان، ثم بذي القربى؛ لأن صلة الأرحام مؤكدة، ولمشاركة الوالدين في القرابة، وكونهما منشأ لها، ثم بذي الحاجة، وبدأ باليتامى؛ لأنهم لا قدرة لهم تامة على الاكتساب، ولم يقيد الوصية بهم بفقر ولا مسكنة، فعلم أنها مقصودة لذاتها. وتأخّرت درجة المساكين؛ لأن المسكين قد يكون بحيث ينتفع به في الاستخدام، فكان الميل إلى مخالطته أكثر من الميل إلى مخالطة اليتامى؛ ولأن المسكين يمكنه أن يتعهّد نفسه بالاستخدام، ويصلح معيشتة، بخلاف اليتيم فإنه لصغره لا ينتفع به ويحتاج إلى من ينفعه.

(وقولوا للناس حسناً): قال أبو حيان: لما ذكر بعد عبادة الله الإحسان لمن ذكر، وكان أكثر المطلوب فيه الفعل من الصلة والإطعام والافتقار، أعقب بالقول الحسن؛ ليجمع المأخوذ عليه الميثاق امتثال أمر الله في الأفعال والأقوال. وقال ابن كثير: وناسب أن يأمرهم بأن يقولوا للناس حسناً، بعدما أمرهم بالإحسان إليهم بالفعل، فجمع بين طرفي الإحسان الفعلي والقولي. وقال البقاعي: لما لم يكن وسع الناس عامة بالإحسان بالفعل ممكناً أمر بجعل ذلك بالقول، فقال: (وقولوا للناس). (وقولوا للناس حسناً): فيها قولان: القول الأوّل: أي عامة؛ لأن الله أمر به ولم يُحدّد مصرفه فعمّ كلّ الناس. وقال ابن عاشور: وجعل الإحسان لسائر الناس بالقول؛ لأنه القدر الذي يمكن معاملة جميع الناس به، وذلك أنّ أصل القول أن يكون عن اعتقاد، فهم إذا قالوا للناس حسناً فقد أضمروا لهم خيراً. القول الثاني: أي للمؤمنين خاصة. قال الرازي: قال أهل التحقيق: كلام الناس مع الناس إمّا أن يكون في الأمور الدنيوية، أو في الأمور الدنيوية، فإن كان في الأمور الدنيوية إمّا أن يكون في الدعوة إلى الإيمان وهو مع الكفار، أو في الدعوة إلى الطاعة وهو مع الفاسق، أمّا الدعوة إلى الإيمان فلا بدّ وأن تكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى وهارون: {فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى} [طه: ٤٤]، وأمّا دعوة الفاسق، فالقول الحسن فيه معتبر، قال تعالى: {أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ} [النحل: ١٢٥]، وأمّا في الأمور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة أنه إذا أمكن التوصل إلى الغرض بالتلطّف من القول لم يحسن سواه، فثبت أنّ جميع آداب الدين والدنيا داخلة تحت قوله تعالى: {وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا}. انتهى كلامه.

وقال أبو حيّان: لما كان القول سهل المرام؛ إذ هو بدل لفظ، لا مال، كان متعلّقه بالناس عموماً؛ إذ لا ضرر على الإنسان في الإحسان إلى الناس بالقول الطيب. انتهى كلامه. (حُسْنًا): نصب على المصدر على المعنى؛ لأن المعنى: لِيَحْسُنَ قولُكم. وقيل: التقدير: وقولوا للناس قولاً ذا حُسْن، فهو مصدر لا على المعنى. قال القاسمي: وفيه من التأكيد والتحضيض على إحسان مقابلة الناس، أنه وضع المصدر فيه موضع الاسم، وهذا إنما يستعمل للمبالغة في تأكيد الوصف، كرجل عدل. انتهى كلامه. واختلف في المراد بـ(حسناً) على خمسة أقوال: الأول: أي قولوا لهم: لا إله إلا الله ومُروهم بها، قاله ابن عباس. الثاني: أي قولوا للناس: صدقاً في أمر مُحَمَّدٍ ﷺ. ولا تغيروا نعته، قاله ابن جريج. الثالث: أي مروهم بالمعروف وانهوهم عن المنكر، قاله سُفيان الثوري. الرابع: أي قولوا لهم الطيب من القول، وجازوهم بأحسن ما تحبّون أن تجازوا به، وجابوهم بأحسن ما يحبّون، قاله أبو العالية. الخامس: أي وأمرناهم أن يقولوا للناس قولاً ذا حسن، قاله عطاء بن أبي رباح. والحُسْن: هو الاسم الذي يحوي ما تحته ويعمّه. والقول الحسن يشمل الحسن في هيئته، وفي معناه، ففي هيئته: أن يكون باللفظ، واللين، وعدم الغلظة، والشدة، وفي معناه: بأن يكون خيراً؛ لأن كلّ قول حسن فهو خير، وكل قول خير فهو حسن. وضدّ القول الحسن قولان: قول سوء، وقول ليس بسوء ولا حسن، أمّا قول السوء فإنه منهي عنه، وأمّا القول الذي ليس بسوء، ولا حسن فليس مأموراً به، ولا منهياً عنه، لكن تركه أفضل.

(وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة): هذا أمر بإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة. قال ابن كثير: ثم أكد الأمر بعبادته والإحسان إلى الناس بالمتعيّن من ذلك، وهو الصلاة والزكاة، وأخبر أنهم تولّوا عن ذلك كلّ، أي تركوه وراء ظهورهم، وأعرضوا عنه على عمد، بعد العلم به، إلا القليل منهم. وفي معنى إقامتها ثلاثة أقوال: الأول: تمام فعلها على الوجه المأمور به، روي هذا عن ابن عباس، ومجاهد. الثاني: المحافظة على مواقبتها ووضوئها وركوعها وسجودها، قاله قتادة، ومقاتل. الثالث: إدامة فعلها وعدم تركها أو ترك شيء منها، والعرب تقول في الشيء الراتب: قائم، وفلان يقيم أرزاق الجند، قاله ابن كيسان. وللصلاة إقامة واجبة: وهي أدائها مستوفية الشروط والأركان والواجبات. ولها إقامة مستحبّة: وهي أدائها مستوفية سننها. (الصلاة): قال مقاتل: أراد بها هاهنا: الصلوات الخمس. وقيل: الصلاة هنا تشمل الفريضة، والنافلة. (وآتوا الزكاة): أي أعطوا الزكاة. و(أل): للعهد الذهني إذا كان المراد بها الزكاة الواجبة، أو للجنس إذا كان المراد بها الواجبة والمستحبّة. وهنا حذف المفعول الثاني، والتقدير: وآتوا الزكاة مستحقّوها بطيب نفس. و(الزكاة) المفعول الأول. ومستحقّوها قد بينهم الله في قوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ

وَالْمَسَاكِينَ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةَ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْعَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [التوبة: ٦٠]. والإيتاء فيه كرم وطيب نفس؛ لذلك استعمله القرآن في الأمر بالزكاة في جميع المواطن؛ ليكون فيها طيب نفس وسخاء، وأما العطاء من المخلوق فلا يستلزم ذلك، بل قد يكون فيه كراهية وبخل، قال تعالى في أهل الكتاب: {حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: ٢٩]، فقال: (حتى يعطوا)، ولم يقل: حتى يؤتوا؛ لأن دفع الجزية لا يكون فيه طيب نفس، بل قد يكون فيه كراهية؛ لذلك عبّر به القرآن هنا. و(الزكاة) في اللغة: النماء والزيادة، وفي الشرع: هي دفع مال مخصوص لطائفة مخصوصة تعبداً لله. أو هي النصيب الذي أوجبه الله لمستحقه في الأموال الزكوية. وسميت زكاة؛ لأنها تزكي الإنسان في أخلاقه، وعقيدته، وتطهره من الرذائل؛ لأنها تخرجه من حظيرة البخل إلى حظيرة الأجواد والكرماء، وتكفر سيئاته. قال تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا} [التوبة: ١٠٣]؛ ولأنها تطهر المال المزكى أيضاً. قال الطبري: وإنما قيل للزكاة زكاة وهي مال يخرج من مال؛ لثمير الله بإخراجها مما أخرجت منه ما بقي عند رب المال من ماله، وقد يحتمل أن تكون سميت زكاة؛ لأنها تطهير لما بقي من مال الرجل، وتخليص له من أن تكون فيه مظلمة لأهل السهمان. انتهى كلامه. وقال القرطبي: وسمي الإخراج من المال زكاة وهو نقص منه، من حيث ينمو بالبركة أو بالأجر الذي يثاب به المزكي. وقال ابن الأنباري: سميت زكاة؛ لأنها تزيد في المال الذي تخرج منه، وتوفّره، وتقويه من الآفات، ويقال: هذا أزكى من ذاك، أي: أزيد فضلاً منه. وقدم الله الأمر بالصلاة؛ لشمول وجوبها؛ ولما فيها من الإخلاص والتضرع لله، وهي أفضل العبادات البدنية. وقرن الصلاة بالزكاة؛ لأنها أفضل العبادات المالية.

(ثم توليتم إلا قليلاً منكم وأنتم معرضون): فيه التفات من الغيبة إلى الخطاب، وفائدته: إدخال الموجودين في عهد النبي ﷺ. في هذا الحكم، أي التولي. قال ابن عاشور: وحذف متعلق التولي؛ لدلالة ما تقدم عليه، أي توليتم عن جميع ما أخذ عليكم الميثاق به، أي أشركتم بالله، وعبدتم الأصنام، وعققتهم الوالدين، وأسأتم لذوي القربى واليتامى والمساكين، وقتلتم للناس أفحش القول، وتركتم الصلاة، ومنعتم الزكاة. انتهى كلامه. و(التولي): هو ترك الشيء وراء الظهر، وهذا أبلغ من الإعراض؛ لأن الإعراض قد يكون بالقلب، أو بالبدن مع عدم استدبار. وقيل: الإعراض والتولي بمعنى واحد، يخالف بينهما في اللفظ. وقيل: التولي بالجسم، والإعراض بالقلب. (إلا قليلاً منكم): إنصاف لهم في توبيخهم ومذمتهم وإعلان بفضل من حافظ على العهد، وذلك أنّ فريقاً منهم قد آمنوا. (وأنتم معرضون): الجملة هنا حالية: أي



توليتهم في إعراض، وذلك أنّ المتولّي قد لا يكون عنده إعراض في قلبه، فقد يتولّى بالبدن، ولكن قلبه متعلّق بما وراءه، ولكن إذا تولّى مع الإعراض فإنه لا يرجى منه أن يُقبِل بعد ذلك. والمعنى: أي تولّيتهم عن الوصايا التي تضمنت ذلك الميثاق عن تعمّد وجراً وقلّة اكتراث بالوصايا وتركاً للتدبّر فيها والعمل بها. ولكون الجملة اسمية فقد أفادت أنّ الإعراض وصف ثابت لهم وعادة معروفة منهم.

---

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَسْهَدُونَ} (٨٤):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما كان أكبر الكبائر بعد الشرك القتل، تلاه بالتذكير بما أخذ عليهم فيه من العهد، وقرن به الإخراج من الديار؛ لأن المال عدل الروح، والمنزل أعظم المال، وهو للجسد كالجسد للروح فقال: (وإذ أخذنا ميثاقكم...) .

• تفسير الآية:

(وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ، وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ): قيل: هذا خطاب لعلماء اليهود في عصر نبيّنا. وقيل: هو خطاب مع أسلافهم، وتقديره: وإذ أخذنا ميثاق آبائكم. وقيل: هو خطاب للأسلاف، وتقريع للأخلاف. قال العثيمين: يذكّرهم الله بالميثاق الذي أخذه عليهم. انتهى كلامه. ويبيّن الله الميثاق هنا بأمرين: الأمر الأوّل: قوله تعالى: (لا تسفكون دماءكم): يقال في (لا تسفكون) ما قيل في (لا تعبدون). و(لا تسفكون): أي لا تريقون. و(السفك، والسفح) بمعنى واحد، والمراد بسفك الدم: القتل. و(دماءكم): أي دماء بعضكم؛ لأن كلّ قوم اجتمعوا على دين واحد فهم كنفس واحدة. وقيل: دم الإنسان نفسه، وذلك بأن يقتل نفسه مباشرة، أو يتسبّب في قتلها بقتل غيره. الأمر الثاني: قوله تعالى: (ولا تخرجون أنفسكم من دياركم): قيل: أي لا تفعلوا ما تستحقّون بسببه أن تخرجوا من دياركم. وقيل: أي لا يخرج بعضكم بعضاً من دياركم. وقيل: أي لا تسيئوا جوار من جاوركم، فلتجنّوهم إلى الخروج بسوء الجوار. وقيل: معناه: أي لا ينفي بعضكم بعضاً بالفتنة والبغي. وقيل: أي لا تفعلوا ما يصرفكم عن لذات الحياة الأبدية فإنه القتل في الحقيقة، ولا تقترفوا ما تمنعون به عن الجنة.

(ثم أقرتم وأنتم تشهدون): (أقرتم): أي أظهرتم الالتزام بموجب المحافظة على الميثاق المذكور. (وأنتم تشهدون): أي بلزومه، فهو تأكيد للإقرار كقولك: أقر فلان شاهداً على نفسه. وقيل: أي اعترفتم بقبوله، وشهد بعضكم على بعض بذلك؛ لأنه كان شائعاً فيما بينهم مشهوراً. وقيل: أي رضيتم به، فأقمتم عليه، وشهدتم بوجوبه وصحته. وقيل: ثم أقرتم بهذا العهد أنه حق، وأنتم تشهدون اليوم على ذلك يا معشر اليهود. وقيل: أي وأنتم تعلمون أنّ الله أخذ الميثاق عليكم. وقيل: الشهادة هنا بالقلوب، وقيل: هي بمعنى الحضور، أي تحضرون سفك دمائكم، وإخراج أنفسكم من دياركم. وقال العثيمين: أي ثم بعد هذا الميثاق بقيتم عليه، وأقرتم به، وشهدتم عليه، ولم يكن الإقرار غائباً عنكم، أو منسياً لديكم، بل هو باق لا زائل.

{ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِمْ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُهُمْ أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَبِوَمِ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} (٨٥):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال صديق حسن خان: هذا بيان لما فعله اليهود بالعهد المتعلق بحقوق العباد بعد بيان ما فعلوه بالعهد المتعلق بحقوق الله.

#### • تفسير الآية:

(ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم): فيه أوجه: الأول: أن يكون أريد به: ثم أنتم يا هؤلاء، فترك (يا) استغناءً بدلالة الكلام عليه، كما قال: {يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَذَا} [يوسف: ٢٩]، أي يا يوسف أعرض عن هذا. الثاني: تقديره: أعني هؤلاء. الثالث: (أنتم) مبتدأ، و(هؤلاء) خبره: على معنى: أنتم بعد ذلك المذكور من الميثاق والإقرار والشهادة هؤلاء الناقضون، كقولك: أنت: ذلك الرجل الذي فعل كذا. الرابع: ذهب ابن كيسان وغيره إلى أنّ (أنتم) مبتدأ، و(تقتلون) خبر، و(هؤلاء) تخصيص للمخاطبين لما نبهوا على الحال التي هم عليها مقيمون. الخامس:

(هؤلاء) رفع بالابتداء، و(أنتم) خبر مقدّم، و(تقتلون) حال بما تمّ المعنى. السادس: (هؤلاء) تأكيد لغويّ (لأنتم)، فهو إمّا بدل منه، أو عطف بيان عليه. السابع: (هؤلاء) بمعنى الذين، والجملة صلته، والجموع هو الخبر. (تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقاً منك من ديارهم): أي يا معشر اليهود بعد هذا الميثاق، والإقرار به، والشهادة عليه تخالفونه، فيقتل بعضكم بعضاً، ويخرج بعضكم بعضاً. وهذه الآية خطابٌ لبني قُرَيْظَةَ، وبني النضير، وبني قَيْنُقَاع، وذلك أنّ النّضيرَ وقُرَيْظَةَ حَالَتِ الأوسَ، وبني قَيْنُقَاع حَالَتِ الخزرج، فكانوا إذا وقعت الحرب بين بني قَيْلَةَ، ذهب كل طائفة من بني إسرائيل مع أحلافها، فقتل بعضهم بعضاً، وأخرج بعضهم بعضاً من ديارهم، وكانوا مع ذلك يفدي بعضهم أسرى بعض أتباعاً لحكم التوراة، وهم قد خالفوها بالقتال، والإخراج. قال أبو العالية: كان في بني إسرائيل إذا استضعفوا قوماً أخرجوهم من ديارهم. قال الألوسي: إثارة الغيبة في قوله: (ديارهم) مع جواز (دياركم) كما في الآية الأولى؛ للاحتراز عن توهم كون المراد إخراجهم من ديار المخاطبين من حيث ديارهم لا ديار المخرّجين.

(تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان): (تظاهرون): أي تعالون؛ لأن الظهور معناه: العلوّ، كما قال الله تعالى: {لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ} [الصف: ٩]، أي ليعليه، وسمي العلوّ ظهوراً: من الظُّهر؛ لأن ظهر الحيوان أعلاه. وقيل: (تظاهرون): أي تعينون من يعتدي على بعضكم في عدوانه. وقيل: (تظاهرون): أي تتعاونون، مشتق من الظُّهر؛ لأن بعضهم يقوّي بعضاً فيكون له كالظهر. وقيل: تظاهرون عليهم بما يوجب الإثم، وهذا من إطلاق السبب على مسببه. (الباء) للمصاحبة، أي مصاحبين للإثم. والإثم: هو أسوأ الاعتداء في قول أو فعل أو حال. وقيل: هو الفعل الذي يستحقّ عليه صاحبه الدم واللوم. وقيل: هو ما تنفر منه النفس، ولا يطمئن إليه القلب. وقيل: هو المعصية. (والعدوان): قيل: هو الإفراط في الظلم والتجاوز فيه. وقيل: هو مجاوزة الحق. وقيل: هو الاعتداء على الغير بغير حق، فكلّ عدوان معصية، وليست كلّ معصية عدواناً إلا على النفس، فالرجل الذي يشرب الخمر عاصٍ، وآثم، والرجل الذي يقتل معصوماً هذا آثم، ومعتد، والذي يخرج من بلده آثم، ومعتد؛ ولهذا قال تعالى: (تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان)، فهؤلاء بعد ما أخذ عليهم الميثاق مع الإقرار، والشهادة لم يقوموا به، بل أخرجوا بعضاً منهم من ديارهم، وتظاهروا عليهم بالإثم، والعدوان.

(وإن يأتوكم أسارى تفادوهم): أي وإن يجيئوا إليكم هؤلاء الذين عاونتم على قتلهم وإخراجهم من ديارهم أسارى في يد الأعداء يطلبون منك الفداء سعيتم في تحريرهم من الأسر بدفع فدية عنهم. وحسن

لفظ (الإتيان) من حيث هو في مقابلة الإخراج، فيظهر التضادّ المقبّح لفعلهم في الإخراج. (أسارى): جمع أسير، وتجمع أيضاً على أسرى، كما في قوله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى } [الأنفال: ٧٠]. والأسير: هو الذي استولى عليه عدوه قهراً. والأسير مأخوذ من الأسر وهو الشدّ، سمّي بذلك؛ لأنه يؤسر، أي يشدّ وثاقاً، ثم كثر استعماله حتى لزم وإن لم يكن ثم ربط ولا شدّ، ولكن الغالب أنه يربط ويشدّ؛ لفلا يهرب. (تفادوهم): أي تفكّوهم من الأسر بفداء. واعلم أنّ صيغة (أسرى) جاءت للتعبير عن المأخوذون في يد أعدائهم، فهم بمثابة القتلى والصّرعى والجرحى، إلى آخر ذلك من الصيغ الدالة على هلاك أو توجّع. بينما استعملت الصيغة: (أسارى) لمجرد الوصف لتعبير عن الأسرى الموثقين في القيد، إشارة إلى حالتهم من الضعف والإعياء وقد أتوا قومهم تحت وطأة القيود. ومما يدل على ذلك: أنّ صيغة (أسرى) جاءت حيث كان المأخوذون في يد أعدائهم، قال تعالى: { فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى } [الأنفال: ٧٠]، على حين اقترنت صيغة (أسارى) بكلمة: { يَأْتُوكُمْ }، فهم ليسوا في أيدي أعدائهم، بل أتوا قومهم في حالٍ من الضعف والإعياء.

(وهو محرّم عليكم إخراجهم): في الآية تقديم وتأخير، تقديره: (وتخرجون فريقاً منكم من ديارهم وهو محرّم عليكم إخراجهم، تظاهرون عليهم...). (هو): ضمير الشأن، ويسمى ضمير القصّة، ولا يرجع إلا على ما بعده، وفائدته: الدلالة على تعظيم المخبر عنه وتفخيمه. قال ابن عاشور: صُدّرت بضمير الشأن؛ للاهتمام بها، وإظهار أنّ هذا التحريم أمر مقرّر مشهور لديهم. انتهى كلامه. وقيل: (هو) مجهول، كناية عن الأمر أو الشأن. ولما كان يظنّ أنّ الضمير: (هو) للفداء عيّنه الله، فقال: (إخراجهم) لا فداؤهم: يعني تفدون المأسورين وهو محرّم عليكم إخراجهم من ديارهم، فكيف تستجيزون قتلهم وإخراجهم من ديارهم ولا تستجيزون ترك فدائهم من عدوّهم؟ فأنتم لم تقوموا بالإيمان بالكتاب كلّّه؛ ولهذا قال الله: (أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض). قال أبو حيّان: تقدّمت أربعة أشياء: قتل النفس، والإخراج من الديار، والتظاهر، والمفاداة، وهي محرّمة. واختصّ هذا القسم بتأكيد التحريم، وإن كانت كلّها محرّمة؛ لما في الإخراج من الديار من معرّة الجلاء والنفي الذي لا ينقطع شرّه إلا بالموت، وذلك بخلاف القتل؛ لأن القتل وإن كان من حيث هو هدم البنية أعظم لكن فيه انقطاع الشرّ، وبخلاف المفاداة بها فإنها من جريرة الإخراج من الديار والتظاهر؛ لأنه لولا الإخراج من الديار والتظاهر عليهم ما وقعوا في قيد الأسر. انتهى كلامه. وقال القاسمي: وتخصيص بيان الحرمة ههنا بالإخراج، مع كونه قريناً للقتل عند أخذ الميثاق؛ لكونه مظنةً للمساهلة في أمره، بسبب قلة خطره بالنسبة إلى القتل؛ ولأن مساق الكلام لذمهم

وتوبيخهم على جناياهم، وتناقض أفعالهم معاً، وذلك مختصّ بصورة الإخراج حيث لم ينقل عنهم تدارك القتلى بشيء من دية أو قصاص، وهو السرّ في تخصيص التظاهر به فيما سبق. انتهى كلامه.

(أَتُؤْمِنُونَ ببعض الكتاب وتكفرون ببعض): الاستفهام هنا للإنكار، والتوبيخ. ووجه كونهم يؤمنون ببعض الكتاب، ويكفرون ببعض: أنهم كفروا بما نھوا عنه من سفك الدماء، وإخراج أنفسهم من ديارهم، وأمنوا بفدائهم الأسرى، والذي يعبد الله على هذه الطريق لم يعبد الله حقيقة، وإنما عبد هواه، فإذا صار الحكم الشرعيّ يناسبه قال: آخذ به، وإذا كان لا يناسبه راوغ عنه بأنواع التحريف، والتماس الأعذار. قال ابن عباس: أتفادونهم مؤمنين بذلك، وتخرجونهم كفراً بذلك؟. وقال مجاهد: إن وجدوهم في يد غيرهم فدوهم، وهم يقتلونهم بأيديهم. وقال قتادة: كان قتلهم وإخراجهم من ديارهم كفراً، وفداؤهم إيماناً. وقال السديّ: أخذ الله على اليهود أربعة عهود: (ترك القتل، وترك الإخراج، وترك المظاهرة، وفداء أسرائهم)، فأعرضوا عن كلّ ما أمروا به إلاّ الفداء. وقيل: وجه كونهم يؤمنون ببعض الكتاب، ويكفرون ببعض المراد منه التنبيه على أنهم في تمسّكهم بنبوة موسى مع التكذيب بمحمد. عليهما الصلاة والسلام. مع أنّ الحجة في أمرهما على سواء، يجري مجرى طريقة السلف منهم، في أن يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض، والكلّ في الميثاق سواء. قال السعديّ: في هذه الجملة دليل على أنّ الإيمان يقتضي فعل الأوامر واجتناب النواهي، وأنّ المأمورات من الإيمان.

(فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا): (ما) نافية. و(جزاء): أي إثابة العامل على عمله، وهو يطلق في الشرّ كما هنا، ويطلق في الخير، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُهم بما صَبَرُوا جَنَّةٌ وَحَرِيرٌ﴾ [الإنسان: ١٢]. (من يفعل ذلك منكم): الإشارة إلى الكفر ببعض الكتاب والإيمان ببعض، أو إلى ما فعلوه من القتل والاجلاء مع مفاداة. والمعنى: ما ثوابكم على عملكم هذا إلا خزي في الحياة الدنيا. و(ذلك) إشارة للبعيد؛ لتفيد عظيم جرمهم وقبح صنيعهم. و(خزي) نكرة؛ للإيدان بفضاعة شأنه، وهو ضدّ ما قصدوا من العزّ والتمكين. ومعنى (الخزي): الذلّ والصغار. وقيل: أي الفضيحة وإظهار قبائحهم، وقيل: أي العقوبة والهزيمة. واختلف في الخزي الذي أخزاهم الله بما سلف من معصيتهم إيّاه، فقال بعضهم: ذلك هو حكم الله الذي أنزله إلى نبيّه مُحَمَّد ﷺ. من أخذ القاتل بمن قتل والقود به قصاصاً، والانتقام للمظلوم من الظالم. وقال آخرون: بل ذلك هو أخذ الجزية منهم ما أقاموا على دينهم؛ ذلّة لهم وصغاراً. وقال آخرون: بل ذلك الخزي الذي جَوَزُوا به في الدنيا إخراج رسول الله النَّصِير من

ديارهم لأوّل الحشر إلى بلاد الشام، وقتل مقاتلة قريظة وسبّوا ذراريهم. (في الحياة الدنيا): تعجيلاً للعقوبة في الدار التي جعلوها محطّ قصدهم. (الدنيا): وصفت هذه الحياة بالدنيا؛ لدنوّها زمنًا؛ لأنها سابقة على الآخرة، ولدنوّها منزلة؛ لأنها دون الآخرة، ولدنوّ زوالها وفنائها.

(ويوم القيامة يردّون إلى أشدّ العذاب): دلّت هذه الجملة على أنّ الخزي الذي أصابهم في الدنيا لم يكفر عنهم ذنوبهم. (يوم القيامة): أي يوم البعث والحساب، وهو يوم واحد مقداره خمسون ألف سنة، وسمّي بيوم القيامة؛ لأنّ الناس يقومون فيه من قبورهم لربّ العالمين؛ ولأنّهم يقومون فيه للأشهاد؛ ولأنّهم يقيمون فيه العدل. وتقديم يوم القيامة على ذكر ما يقع فيه؛ لتحويل الخطب، وتفطيع الحال من أوّل الأمر. (يردّون): أي يرجعون من ذلّ الدنيا، وخزيها. قال أبو حيّان: ومعنى يردّون: يصيرون، فلا يلزم كينونتهم قبل ذلك في أشدّ العذاب، أو يراد بالردّ: الرجوع إلى شيء كانوا فيه، كما قال تعالى: { فَرَدَدْنَاهُ إِلَى آُمِّهِ كَيْ تَقَرَّ عَيْنُهَا } [القصص: ١٣]، وكأنّهم كانوا في الدنيا في أشدّ العذاب أيضًا؛ لأنّهم عدّوا في الدنيا بالقتل والسبي والجلاء وأنواع من العذاب. ويحتمل أن يكون في قوله: (يردّون) التفات، فيكون راجعاً إلى قوله: (أفتؤمنون)، فيكون قد خرج من ضمير الخطاب إلى ضمير الغيبة، ويحتمل أن يكون التفاتاً بالنسبة إلى قوله: (من يفعل ذلك)، فيكون قد خرج من ضمير الغيبة إلى ضمير الخطاب. انتهى كلامه. (إلى أشدّ العذاب): أي أعظمه. و(العذاب): أي العقوبة. وأشدّيته من حيث أنه لا انقضاء له. أو من حيث أنواع عذاب جهنم؛ لأنها دركات مختلفة. أو من حيث أنه عذاب لا رحمة فيه، مع اليأس من التخلص. أو الأشدّية هي بالنسبة إلى عذاب الدنيا. أو الأشدّية بالنسبة إلى عذاب عامّتهم؛ لأنّهم الذين أضلّوهم ودلّسوا عليهم. قال أبو السعود: ولعلّ بيان جزائهم بطريق القصر على ما ذكر؛ لقطع أطماعهم الفارغة من ثمرات إيمانهم ببعض الكتاب، وإظهار أنه لا أثر له أصلاً مع الكفر ببعض. وقال أيضاً: وإنما غيّر سبك النظم الكريم حيث لم يقل مثلاً: وأشدّ العذاب يوم القيامة؛ للإيدان بكمال التناهي بين جزاء النشأتين. وتقديم يوم القيامة على ذكر ما يقع فيه؛ لتحويل الخطب وتفطيع الحال من أوّل الأمر. انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: وقد دلّت هذه الآية على أنّ الله يعاقب الحائدين عن الطريق بعقوبات في الدنيا وعقوبات في الآخرة.

(وما الله بغافل عما تعملون): هذه صفة سلبية، أي نفى الله عن نفسه صفة الغفلة، وذلك لكمال علمه ومراقبته، فلا يخفى على الله شيء من أعمال عباده، بل يحصيها لهم ويجازيهم عليها. والجملة تذييل؛

لتأكيد الوعيد المستفاد ممّا قبله. والمخاطب بذلك من كان مخاطباً في الآية، أي اليهود. وقيل: يحتمل أن يكون الخطاب لهذه الأمة، فقد روي عن عمر بن الخطاب أنه قال: "إِنَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ مَضَوْا، وَأَنْتُمْ الَّذِينَ تُعْتَوْنَ بِهَذَا يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ، وَبِمَا يَجْرِي مَجْرَاهُ"<sup>١٠١</sup>.

{أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ} (٨٦):

• مناسب الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما كانت هذه الآيات كلّها كالدليل على قوله تعالى: {وضربت عليهم الذلة والمسكنة}، {ذلك بأنهم كانوا يكفرون بآيات الله} فذلك ذلك قوله تعالى: {أولئك الذين اشتروا}.

وقال السعدي: هذه الآية بيان للسبب الذي أوجب لهم الكفر ببعض الكتاب، والإيمان ببعضه.

• تفسير الآية:

(أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة): (أولئك الذين): أي الموصوفون بما ذكر من الأوصاف القبيحة. والمشار إليه هم اليهود الذين نقضوا عهد الله، فاليهود اختاروا الدنيا على حقارتها، وباعوا الآخرة على نفاستها، فالآخرة عندهم مزهود فيها مبيعة، والدنيا مرغوب فيها مشتراة. وإنما وصفهم الله بأنهم اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة؛ لأنهم رضوا بالدنيا بكفرهم بالله فيها عوضاً من نعيم الآخرة. (اشتروا): قال ابن مسعود، وابن عباس، وبعض الصحابة: أي أخذوا، وعبر بالشراء؛ لأن الشراء فيه أخذ. وقال قتادة: أي استحبوا، وعبر بالشراء؛ لأن الشراء يكون فيما يستحبّه مشتريه. وقيل: أي آثروا الدنيا على الآخرة. وقيل: أي اختاروا، وعبر بالشراء؛ لأن الشراء فيه اختيار. وقيل: أي استبدلوا، وذلك لأن كلّ كافر بالله فإنه مستبدل بالإيمان كفراً باكتسابه الكفر الذي وجد منه بدلاً من الإيمان الذي أمر به، قال الله فيمن اكتسب الكفر مكان الإيمان: {وَمَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ} [البقرة: ١٠٨]، وذلك هو معنى الشراء؛ لأن كلّ مشتري شيئاً فإنما يستبدل مكان الذي يؤخذ منه من البذل آخر بديلاً منه. (الحياة الدنيا): وصفت هذه الحياة بالدنيا؛ لدنوّها زمنياً؛ لأنها سابقة على الآخرة،

<sup>١٠١</sup> - انظر تفسير الطبري.

ولدنوها منزلة؛ لأنها دون الآخرة، ولدنوّ زوالها وفنائها. قال الحراليّ: الدنيا: فُعَلَى، من الدنو وهو الأنزل رتبة، في مقابلة عليا، ولأنه لزمتهما العاجلة صارت في مقابلة الأخرى اللازمة للعلو، ففي الدنيا نزول قدر وتعجّل، وفي الأخرى علو قدر وتأخّر، فتقابلتا على ما يفهم تقابلين من معنى كلّ واحدة منهما. (بالآخرة): (الباء) هنا للبدل، وهي تدخل دائماً على الثمن، كقولهم: "اشتريت الثوب بدينار"، فالدينار هو الثمن، ويقال: "اشتريت الدينار بثوب": فالثوب هو الثمن.

(فلا يخفف عنهم العذاب): أي لا يهوّن عنهم العذاب الموعودون به يوم القيامة لا زمنًا، ولا شدة، ولا قوة. والعذاب قد يخفّ بالانقطاع، وقد يخفّ بالقلّة في كلّ وقت أو في بعض الأوقات، فإذا وصف الله عذابهم بأنه لا يخفّف اقتضى ذلك نفي جميع ما ذكرناه.

(ولا هم ينصرون): أي لا يجدون لهم ناصرا من أنفسهم ولا من غيرهم يدفع عنهم أو يخفّف عنهم. قال الرازيّ: حملة الأكثرين على نفي النصرة في الآخرة، يعني أنّ أحدا لا يدفع هذا العذاب عنهم، ولا هم ينصرون على من يريد عذابهم، ومن العلماء من حملة على نفي النصرة في الدنيا، والأوّل أولى؛ لأن الله جعل ذلك جزاء على صنيعهم؛ ولذلك قال: (فلا يخفف عنهم العذاب)، وهذه الصفة لا تليق إلا بالآخرة؛ لأن عذاب الدنيا وإن حصل فيصير كالحدود التي تقام على المقصر، ولأن الكفّار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الأوقات. انتهى كلامه. وقال الشوكانيّ: هذا إخبار من الله بأن اليهود لا يزالون في عذاب موقّر لازم لهم بالجزية، والصغار، والذلّة والمهانة، فلا يخفف عنهم ذلك أبداً ما داموا، ولا يوجد لهم ناصر يدفع عنهم، ولا يثبت لهم نصر في أنفسهم على عدوّهم. ولاحظ أنّ الله أحيانا يقول: {لَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ}، وأحيانا يقول: {لَا يُخَفِّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ}، فإذا كانت الآيات تتكلّم عن القتال والحرب، قال: {وَلَا هُمْ يُنْصَرُونَ}، وأمّا إذا كانت الآيات تتكلّم عن اللعن والطرّد من رحمة الله قال: {وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ}؛ لأن كلمة يُنْظَرُونَ معناها: أي لا يُمهّلون في الوقت، ولا يُنظر إليهم نظر رحمة.



{وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ} (٨٧):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: مناسبة هذا لما قبلها: أنَّ إيتاء موسى الكتاب هو نعمة لليهود؛ إذ فيه أحكامهم وشرائعهم، ثم قابلوا تلك النعمة بالكفران، وذلك جرى على ما سبق من عاداتهم، إذ قد أمروا بأشياء ونهوا عن أشياء، فخالفوا أمر الله ونهيه، فناسب ذكر هذه الآية ما قبلها.

• تفسير الآية:

(ولقد آتينا موسى الكتاب): هذا هو الإنعام الرابع عشر من الله على قوم موسى . عليه السلام .. قال الرازي: هذا نوع آخر من النعم التي أفاضها الله على اليهود، ثم إنهم قابلوه بالكفر والأفعال القبيحة. وقال أبو السعود، والألوسي: هذا شروع في بيان بعض آخر من جنيات اليهود. (ولقد): (اللام) موطئة للقسم. و(قد): للتحقيق، وعليه فتكون هذه الجملة مؤكدة بثلاثة مؤكّدات، وهي: القسم المقدّر، واللام الموطئة للقسم، وقد؛ لإظهار كمال الاعتناء به. (آتيناً): أي أعطينا. قال أبو حيان: الإيتاء: الإعطاء، فيحتمل أن يراد به: الإنزال؛ لأنه أنزله عليه جملة واحدة، ويحتمل أن يراد آتيناه: أفهمناه ما انطوى عليه من الحدود والأحكام والأنباء والقصص وغير ذلك ممّا فيه، فيكون على حذف مضاف آتيناه موسى علم الكتاب، أو فهم الكتاب. (موسى): هو ابن عمران أفضل أنبياء بني إسرائيل . عليه السلام .، وهو من أولي العزم الخمسة. (الكتاب): المراد به هنا التوراة.

(وقفينا من بعده بالرسول): أي أزدقنا وأتبعنا بعضهم خلف بعض، كما يقفوا الرجل الرجل إذا سار في أثره من ورائه، وأصله من القفا، يقال منه: قفوت فلانا: إذا صرت خلف قفاه، كما يقال دبّرت: إذا صرت في دبره. والمعنى: أزدقنا وأتبعنا من بعد وفاة موسى رسولا بعد رسول في الدعاء إلى توحيد الله والقيام بشرائع دينه، يحكم في اليهود بكتاب موسى وبشريعته. قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَجْهَكُم بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا} [المائدة: ٤٤]. وقال تعالى: {ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى} [المؤمنون: ٤٤]. وختم الله أنبياء بني إسرائيل بعيسى، فجاء بنسخ بعض التوراة، وتحديد ما اندرس من بقيتها. قال تعالى: {وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ} [آل

عمران: ٥٠]. قال ابن جرير: (وقفينا من بعده بالرسول): أي أتبعنا بعضهم بعضاً على منهاج واحد وشريعة واحدة؛ لأن كل من بعثه الله نبياً بعد موسى إلى زمان عيسى، فإنما بعثه يأمر بني إسرائيل بإقامة التوراة والعمل بما فيها.

(وأتينا عيسى ابن مريم البينات): أجمال الله هنا ذكر الرسل، وفصل ذكر عيسى؛ لكونه من أولي العزم، أو لأن من قبله كانوا متبعين شريعة موسى، وأما عيسى فنسخ شرعه كثيراً من شرع موسى. وقيل: تخصيص عيسى هنا بالذكر من بين الرسل، ووصفه بما ذكر من إتياء البينات، والتأييد بروح القدس؛ لحسم مادة اعتقاد اليهود الباطل في حقه، ببيان حقيقته، وإظهار نهاية قبح ما فعلوا به. (وأتينا): أي أعطيناه. (عيسى بن مريم): أضاف الله عيسى إلى أمه مريم بنت عمران؛ ردّاً على اليهود إذ زعموا أنّ له أباً. ونسب إلى إمامه؛ لأنه ليس له أب. وعيسى هو آخر أنبياء بني إسرائيل، وليس بينه وبين نبينا نبي ولا رسول. (البنات): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: الآيات البينات: أي الظاهرات في الدلالة على صدقه، وصحة رسالته، وهذه الآيات البينات تشمل الآيات الشرعية، كالشريعة التي جاء بها، وتشمل الآيات القدريّة الكونيّة، ممّا أظهره الله على يديه من إحياء الموتى، وإبراء الأكمّة والأبرص، وخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيراً بإذن الله، وإخبار قومه بما يأكلون وما يدخرون في بيوتهم، وما ردّ عليهم من التوراة مع الإنجيل الذي أحدث الله إليه، وغيرها ممّا ذكر لنا القرآن الكريم.

(وأيدناه بروح القدس): أي قوّيناه ونصرناه، واشتقاقه من (الأيد): أي القوّة، كما قال الله: {وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ} [الذاريات: ٤٧]، أي بقوة. وفي تأييده به ثلاثة أقوال: الأول: أيّد به؛ لإظهار حُجَّتِهِ وأمر دينه. الثاني: أيّد به؛ لدفع بني إسرائيل عنه إذ أرادوا قتله. الثالث: أيّد به في جميع أحواله. قال الألوسي: وحُصَّ عيسى عليه السلام. بذكر التأييد بروح القدس؛ لأن الله خصّه به من وقت صباه إلى حال كبره، قال تعالى: {إِذْ أَيْدَتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا} [المائدة: ١١٠]؛ ولأنه حفظه حتى لم يدن منه الشيطان. (بروح القدس): هذا من باب إضافة الموصوف إلى صفته، أي بالروح المقدس. و(القدس، والقدس) بمعنى الطاهر. واختلف المفسرون في المراد بـ(روح القدس)، فقال ابن عباس: هو الاسم الذي كان يحيي عيسى به الموتى بإذن الله. وقال سعيد بن جبير، وعبيد بن عمير: هو اسم الله الأعظم. وقال بعضهم: المراد: روح عيسى؛ لأنها روح قدسيّة طاهرة، فيكون معنى: (أيّدناه بروح القدس): أي أيّدناه بروح طيبة طاهرة تريد الخير، ولا تريد الشر. وقال ابن

زيد: المراد بـ(روح القدس): الإنجيل؛ لأن الإنجيل وحي، والوحي يسمّى روحاً، كما قال الله: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا} [الشورى: ٥٢]. وقال ابن أبي نجيح: الروح: هو حفظة على الملائكة. وقال قتادة، والسدي، والضحاك، والربيع، والطبري: المراد بـ(روح القدس): جبريل. عليه السلام. يكون قريباً له يؤيده، ويقويه، ويلقنه الحجة على أعدائه، قال تعالى: {قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ} [النحل: ١٠٢]، أي جبريل، وقال نبينا ﷺ. لحسان بن ثابت وهو يهجو المشركين: "اللَّهُمَّ أَيَّدْهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ"<sup>١٠٢</sup>، أي جبريل. قال العثيمين: وهذا القول أصح الأقوال. ووصف جبريل بالقدس أي بالطهارة؛ لأنه لم يقترب ذنباً. وقيل: لأن الحياة الدينية لا تكون إلا بما جاء به، قال تعالى: {أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ} [الأنعام: ١٢٢]، وقال تعالى: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ} [الأنفال: ٢٤]، وقال تعالى: {وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا} [الشورى: ٥٢]، وقيل: لأن الغالب على جسمه الروحانية لرققته، وكذلك سائر الملائكة. (القدس): قال السدي: القدس: أي البركة. وقال ابن زيد، وعطاء بن يسار، والحسن، والربيع: القدس: أي الله، ويدل عليه قوله تعالى عن نفسه: {الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ} [الحشر: ٢٣]. وقيل: القدس: أي جبريل. وقيل: القدوس: أي الطاهر، كأنه دلّ به على طهارة جبريل من الذنوب. وقيل: القدس: أي روح عيسى الطاهرة؛ لطهارته عن مسّ الشيطان. قال عليه الصلاة والسلام: "مَا مِنْ بَنِي آدَمَ مَوْلُودٌ إِلَّا يَمْسُهُ الشَّيْطَانُ حِينَ يُوَلَّدُ، فَيَسْتَهْلُ صَارِحًا مِنْ مَسِّ الشَّيْطَانِ، غَيْرَ مَرَمٍ وَابْنِهَا"<sup>١٠٣</sup>، أو لكرامته عند الله، أو لأنه لم تتضمنه أصلاب الفحولة، ولم تشتمل عليه أرحام الطوامث، وإنما كان أمراً من أمر الله. أو لأنه الروح الذي نفخ فيه، والقدس هو الله تعالى، فَتَسَبَّ روح عيسى إلى نفسه؛ تعظيماً له وتشريفاً، كما يقال: بيت الله، وناقاة الله.

(أفكلما جاءكم رسول بما لا تهوى أنفسكم استكبرتم): (الهمزة) للاستفهام الإنكاري، والتوبيخ، والتعجب، و(الفاء) عاطفة. و(كلما) أداة شرط تفيد التكرار، وهي كلمة تُفهم تكرر الأمر في عموم الأوقات. (جاءكم): قيل: الخطاب هنا لليهود خاصة. وقال أبو حيان: الخطاب في جاءكم يجوز أن يكون عاماً لجميع بني إسرائيل؛ إذ كانوا على طبع واحد من سوء الأخلاق، وتكذيب الرسل، وكثرة سؤاهاهم لأنبيائهم، والشك والارتباب فيما أتوهم به، أو يكون عائداً إلى أسلافهم الذين فعلوا ذلك،

<sup>١٠٢</sup> - رواه البخاري.

<sup>١٠٣</sup> - رواه البخاري.

وسياق الآيات يدلّ عليه، أو إلى من بحضرة رسول الله ﷺ. من أبنائهم؛ لأنهم راضون بفعلهم، والراضي كالفاعل. انتهى كلامه. (رسول): أي من عند الله من أولئك الرسل. (بما): أي بحكم. (لا تحوى أنفسكم): أي لا تريده ولا تحبه. قال القرطبي: سمّي الهوى هوى؛ لأنه يهوى بصاحبه إلى النار، ولذلك لا يستعمل في الغالب إلا فيما ليس بحق، وفيما لا خير فيه. انتهى كلامه. وأسند الهوى إلى النفس، ولم يسند إلى ضمير المخاطب؛ إشعاراً بأن النفس يسند إليها غالباً الأفعال السيئة. قال تعالى: {فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ} [المائدة: ٣٠]، [، وقال: {إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ} [يوسف: ٥٣]، وقال: {قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً} [يوسف: ٨٣]. وسمّي الهوى هوى؛ لأنه يهوى بصاحبه إلى النار؛ ولذلك لا يستعمل في الغالب إلا فيما ليس بحق وفيما لا خير فيه؛ وهذه الآية من ذلك، وقد يستعمل في الحق، ومنه قول عمر - رضي الله عنه - في أسارى بدر: "فهو رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ما قال أبو بكر، ولم يهوَ ما قلت" <sup>١٠٤</sup>، وقالت عائشة - رضي الله عنها - للنبي - صلى الله عليه وسلم -: "والله ما أرى ربك إلا يسارع في هَوَاكَ" <sup>١٠٥</sup>. واعلم أنّ ألفاظ: (الشهوة، واللذة، والهوى) بينها تقارب دلالي؛ حيث تشترك جميعها في معنى الحبّ والرغبة، ويختصّ كلّ منها بملح دلاليّ يميّزه، ف(الشهوة) تختصّ بالمحسوسات ولا يظهر أثر ذلك على البدن، فهي الميل للذة، وهو أمر نفسي لا بدني، كما أنّ (الشهوة) تكون محمودة آناءً، وتكون مذمومة آناءً أخرى. وأمّا (اللذة) فتختصّ بالمحسوسات التي تظهر آثارها على البدن، كلذة الطعم، ولذة النظر وغيرهما. وأمّا (الهوى) فهو مصدر اللذة والشهوة؛ ولذلك يختصّ بالآراء والأفكار والاعتقادات، وهو مذموم دائماً؛ لأنه يهوى بصاحبه. (استكبرتم): استفعل هنا: بمعنى تفعلّ، وهو أحد معاني استفعل. وقيل: (السين، والتاء) للمبالغة. وقيل: للطلب. و(استكبرتم): متعلّق استكبرتم محذوف، أي عن الإيمان بما جاء به. و(استكبرتم): أي طلبتم وسلكنتم طريق الكبرياء، والعلوّ على الرسل وعلى ما جاءت به، احتقاراً لهم، واستبعاداً للرسالة. وقيل: أي تعظّمتم عن الإيمان به فما استقمتم؛ لأنهم كانت لهم الرئاسة، وكانوا متبوعين، فأثروا الدنيا على الآخرة.

(فريقاً كذبتم وفريقاً تقتلون): (الفاء): للسببية إن كان التكذيب والقتل مرتّبين على الاستكبار، وللتفصيل إن كانا نوعين منه، وجوّز الراغب أن يكون عطفاً على و(وأيدناه) ويكون (أفكلّما) مع ما بعده فصلاً بينهما على سبيل الإنكار. وثمّ محذوف، أي فريقاً منهم. وبدأ بالتكذيب؛ لأنه أول ما

<sup>١٠٤</sup> - أخرجه مسلم.

<sup>١٠٥</sup> - أخرجه مسلم.

يفعلونه من الشر؛ ولأنه المشترك بين المكذب والمقتول. والمعنى: أي فتسبب عن طلبكم الكبير أنكم بادرتم طائفة من الرسل بالتكذيب فقط، حيث لا تقدرون على قتلهم، وبادرتم فريقاً آخر منهم بالقتل إذا قدرتم على قتلهم وتحياً لكم ذلك. (وفريقاً تقتلون): أي وطائفة أخرى من الرسل تقتلونهم. ويضمن أن من قتلوه فقد كذبوه، ولكن استغنى عن التصريح بتكذبه؛ للعلم بذلك، فذكر أقبح أفعالهم معه، وهو قتله. وقدم المفعول على عامله؛ لإفادة الحصر، ومراعاة لرؤوس الآي. والحصر هنا في أحد شيئين لا ثالث لهما: إما التكذيب، وإما القتل مع التكذيب. فكانت بنو إسرائيل تعامل الأنبياء أسوأ المعاملة، وفريقاً يكذبونه، وفريقاً يقتلونهم، وما ذاك إلا لأنهم يأتونهم بالأمور المخالفة لأهوائهم وآرائهم، وبالإلزام بأحكام التوراة التي قد تصرفوا في مخالفتها. وتقديم (فريقاً) في الموضعين؛ للاهتمام، وتشويق السامع إلى ما فعلوا بهم لا للقصر. وكون (كذبتم) فعلاً ماضياً؛ فلأنه وقع منهم التكذيب. وكون (تقتلون) فعلاً مضارعاً فمراعاة لفواصل الآيات؛ لأنه لو قال: (فريقاً قتلتم) لم تتناسب مع التي قبلها والتي بعدها، ويكون المراد بـ(تقتلون): أي في الماضي؛ لأن الأمر فطيع فأريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب، أو يكون المراد: وفريقاً تقتلونهم بعد؛ لأنكم تحومون حول قتل نبينا محمد ﷺ. لولا أي أعصمه منكم. قال أبو السعود: وإيثار صيغة الاستقبال في القتل؛ لاستحضار صورته الهائلة، أو للإيماء إلى أنهم بعد على تلك النية، حيث هموا بما لم ينالوه من جهة رسولنا. عليه الصلاة والسلام. وسخروه وسُموا له الشاة. وقال الألوسي: ونسب القتل إليهم مع أن القاتل آبؤهم؛ لرضاهم به، ولحق مدّته بهم، وعبر بالمضارع حكاية للحال الماضية، واستحضاراً لصورتها؛ لفظاعتها واستعظامها، أو مشاكلة للأفعال المضارعة الواقعة في الفواصل فيما قبل، أو للدلالة على أنكم الآن فيه، فإنكم حول قتل محمد ﷺ. صلى الله عليه وسلم. ولولا أي أعصمه لقتلتموه؛ ولذلك سخرتموه، وسَمّتم له الشاة، فالمضارع للحال ولا ينافيه قتل البعض. وقال العثيمين: ثم إن بعض العلماء أبدى فيها نكتة علمية: وهي أن هؤلاء اليهود استمر قتلهم الرسل حتى آخرهم نبينا ﷺ. فإنه ما زال يتأثر من السم الذي وضعوه له في أكلة خبير حتى إنه في مرض موته قال: "يَا عَائِشَةُ، مَا أَزَالُ أَجِدُ أَلَمَ الطَّعَامِ الَّذِي أَكَلْتُ بِحَيِّرٍ، فَهَذَا أَوَانُ وَجَدْتُ انْقِطَاعَ أَبْهَرِي مِنْ ذَلِكَ السَّمِّ"<sup>١٠٦</sup>، وهذا ليس ببعيد أن يكون هذا من أسرار التعبير بالمضارع في القتل، وإن كان قد يرِدُ عليه: أن التكذيب استمر حتى زمن رسولنا، فلماذا لم يقل: (فريقاً تكذبون وفريقاً تقتلون)؟! والجواب عن هذا: أن يقال: إن القتل أشد من التكذيب، فعبر عنه بالمضارع المستمر إلى آخر الرسل.

<sup>١٠٦</sup> - أخرجه البخاري.

{وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ} (٨٨):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما بيّن سبحانه مخازي اليهود، حتى ختمها بعظيم ما ارتكبوا مع الرسل من القتل المعنوي بالتكذيب والحسيّ بإزهاق الروح، مع العلم بأنهم أتوا بالبيّنات والآيات المعجزات، فأرشد المقام إلى أنّ التقدير: فقالوا للأنبياء لما أتوهم أموراً كثيرة يعجب من صدورها عن عاقل، وأتوا في الجواب عن تكذيبهم وقتلهم من التناقضات بما لا يرضاه عالم ولا جاهل، عطف عليه أو على قوله: (وقالوا لن تمسنا النار) قوله: (وقالوا قلوبنا غلف).

• تفسير الآية:

(وقالوا قلوبنا غلف): قال الألوسي: هذا عطف على قوله: (استكبرتم) أو على قوله: (كذبتم)، فتكون تفسيراً للاستكبار، وعلى التقديرين: فيه التفات من الخطاب إلى الغيبة؛ إعرافاً عن مخاطبتهم، وإبعاداً لهم عن الحضور، والقائلون: هم الموجودون في عصر نبينا ﷺ. وقال القاسمي: هذا بيان لنوع آخر من مخازي اليهود، والقائلون: هم المعاصرون لنبينا. وقال ابن عاشور: هذا كلام كانوا يقولونه للنبي حين يدعوهم للإسلام، قصدوا به التهكم وقطع طمعه في إسلامهم، وهو كقول المشركين: {وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ} [فصلت: ٥]. وقال العثيمين: قال بنو إسرائيل معتردين عن ردّهم ما جاء به رسولنا: قلوبنا غلف. (وقالوا): أي بنو إسرائيل، أو اليهود خاصّة. (قلوبنا غلف): (غلف): فيها قراءتان: القراءة الأولى وهي قراءة الجمهور: (غُلْفٌ): بتسكين اللام: جمع أغلف، والأغلف: هو الذي عليه غلاف يمنع من وصول الحقّ إليه، أي مغلف لا تصل إليها دعوة الرسل، وقصدوا بذلك إقناط نبينا عن الاستجابة له، وقطع طمعه عنهم بالكليّة. قال ابن عباس: أي في أكِنَّةٍ وغطاء، وقال أيضاً: هي المطبوع عليها. وقال مجاهد: عليها غشاوة. وقال قتادة: أي لا تفقه، وقال أيضاً: عليها طابع. وقال ابن زيد: أي في غلاف فلا يخلص إليه شيء ممّا تقول. وهذه حجة باطلة؛ ولهذا قال تعالى: (بل لعنهم الله بكفرهم): (بل) للإضراب الإبطاليّ، أي ليس الأمر كما ادعوا، أي أنّ الله أبطل حجّتهم هذه، وكذب مقولتهم، وبيّن سبب عدم إيمانهم أنه: (لعنهم بكفرهم): أي طردهم وأبعدهم عن رحمته وهدايته وتوفيقه، وقيل: من كلّ خير، لا لكون قلوبهم غلف، ولكن بسبب ما تقدّم من كفرهم وعنادهم وزيفهم، حيث

اختاروا الكفر على الإيمان. وقال الليث: اللعن: التعذيب، ولعنه الله: أي عذّبه. وقال الفرّاء: اللعن: أي المسخ، قال تعالى: {أَوْ نَلْعَنَهُمْ كَمَا لَعْنَا أَصْحَابَ السَّبْتِ} [النساء: ٤٧]. وقال ابن عاشور: وقوله: (بل لعنهم الله بكفرهم) تسجيل عليهم وفضح لهم بأنهم صمّموا على الكفر والتمسّك بدينهم من غير التفات لحجّة النبي ﷺ. فلما صمّموا على ذلك عاقبهم الله باللعن والإبعاد عن الرحمة والخير، فحرّمهم التوفيق والتبصّر في دلائل صدق الرسول. انتهى كلامه. و(كُفّر): مصدر مضاف إلى فاعله، ولم يذكر مفعوله ليعمّ الكفر بكلّ ما يجب الإيمان به. والمعنى: أنّ قلوبهم خلقت على فطرة التمكنّ من النظر الصحيح الموصل إلى الحقّ لكن الله أبعدهم، وأبطل استعدادهم الخلقيّ للنظر الصحيح بسبب اعتقاداتهم الفاسدة وجهالاتهم الباطلة الراسخة في قلوبهم، أو أنّها لم تأب قبول ما تقوله لعدم كونه حقّاً وصدقاً بل لأنه سبحانه طردهم وخذلهم بكفرهم فأصمّهم وأعمى أبصارهم. القراءة الثانية، وهي قراءة ابن عباس، والأعرج، وابن مُحيصن، وحكم بعضهم بشذوذها. (عُلف): بتحريك اللام وضّمّها: جمع غلاف، أي وقالت اليهود: قلوبنا عُلف للعلم، وأوعية له ولغيره، فكيف يحلّ لنا اتّباع الأُمّيّ. قال ابن عباس في قوله: (قلوبنا عُلف): أي مملوءة علماً، لا تحتاج إلى مُجّد. ﷺ. ولا غيره.

(فقليلاً ما يؤمنون): نعت لمصدر محذوف تقديره: فيإيماناً قليلاً ما يؤمنون، أو (ما) صلة؛ لتأكيد معنى القلّة، أي فقليلاً يؤمنون. ونصب قليلاً على الحال. وفي تفسيرها خمسة أقوال: الأوّل: أنّ القليل صفة المؤمن، أي لا يؤمن منهم إلا القليل؛ لأن من آمن من أهل الشرك أكثر ممّن آمن من أهل الكتاب، قاله ابن عباس وقتادة. الثاني: أنّ القليل صفة الإيمان، أي لا يؤمنون إلا بقليل ممّا كلّفوا به، ووصف إيمانهم بالقلّة؛ لأنهم الذين قصّ الله علينا من عنادهم، وعجفقتهم، وشدّة لجاحهم، وبعدهم عن إجابة الرسل ما قصّة، ومن جملة ذلك أنّهم يؤمنون ببعض الكتاب، ويكفرون ببعض. قال معمر: يؤمنون بقليل ممّا في أيديهم، ويكفرون بأكثره. الثالث: أي لا يؤمنون أصلاً لا قليلاً ولا كثيراً، ذكره ابن الأنباريّ، وقال: هذا على لغة قوم من العرب، يقولون: قلّما رأيت مثل هذا الرجل، وهم يريدون: ما رأيت مثله. قال العثيمين: هل المراد بالقلّة هنا العدم، أو هي على ظاهرها؟ المعنى الأوّل أقرب؛ لأن الظاهر من حالهم عدم الإيمان بالكلية، ولا يمتنع أن يراد بالقلّة العدم إذا دلّت عليه القرائن الحاليّة، أو اللفظيّة. الرابع: أي يؤمنون قليلاً من الزمان: كقوله تعالى: {وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [آل عمران: ٧٢]، ذكره ابن الأنباريّ أيضاً. الخامس:

أي إيمانهم قليل، ذكره ابن جرير. وقيل في «ما» قولين: الأول: أنها زائدة؛ للتوكيد. الثاني: أن «ما» تجمع جميع الأشياء، ثم تخص بعض ما عمته بما يذكر بعدها.

{وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ} (٨٩):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما ذكر سبحانه من جلافة اليهود ما ختمه بلعنهم، وكان قد قدّم ذكر كتابهم مراراً، وأشار إلى الإنجيل بإيتاء عيسى . عليه السلام . البينات، ذكر سبحانه كفرهم بهذا الكتاب الذي مقصود السورة وصفه بالهدى وبهذا الرسول الآتي به دليلاً على إغراقهم في الكفر؛ لأنهم مع استفتاحهم به . صلى الله عليه وسلم . قبل مبعثه على من يعاديهم، واستبشارهم به، وإشهادهم أنفسهم بالسور بمجيئه كانوا أبعد الناس من دعوته؛ تمادياً في الكفر، وتقيّداً بالضلال، فكان هذا الدليل أبين من الأول عند أهل ذلك العصر، وذلك قوله تعالى: (ولما جاءهم كتاب).

• تفسير الآية:

(ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم): قال الرازي: هذا نوع آخر من قبائح اليهود. (ولما جاءهم): قال أبو حيان: الضمير في (جاءهم) عائد على اليهود، ونزلت فيهم حين كانت غطفان تقاتلهم وتهزمهم، أو حين كانوا يلقون من العرب أذى كثيراً، أو حين حاربهم الأوس والخزرج فغلبتهم. وقال ابن عاشور: هذا معطوف على قوله تعالى: (وقالوا قلوبنا 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 المشركين. انتهى كلامه. والمعنى: أي ولما جاء اليهود والنصارى في زمن نبينا. (كتاب): أي القرآن؛ لأن قوله تعالى: (مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ) يدلّ على أنّ هذا الكتاب غير ما معهم وما ذاك إلا القرآن. ونكره هنا للتعظيم، وأكد تعظيمه بقوله تعالى: (من عند الله). وأضافه الله إليه تشريفاً وتعظيماً؛ لأنه كلامه، وحثاً لهم على اتباعه، فهو جدير بأن يقبلوه ويتبعوا ما فيه؛ لأنه من خالقهم وإلههم الناظر في مصالحهم. قال



أبو حَيَّان: قوله: (من عند الله) في موضع الصفة، ووصفه بمن عند الله جدير أن يقبل، ويتبع ما فيه، ويعمل بمضمونه؛ إذ هو وارد من عند خالقهم وإلههم الذي هو ناظر في مصالحهم. وقال الألوسي: (كتاب من عند الله): هو القرآن، وتنكيره للتعظيم، ووصفه بما عنده؛ للتشريف والإيدان بأنه جدير بأن يقبل ما فيه ويتبع؛ لأنه من خالقهم وإلههم الناظر في مصالحهم. انتهى كلامه. (مصدق لما معهم): أي مصدق لما ذكر في التوراة، والإنجيل من أوصاف ومن أوصاف القرآن، وكذلك أيضاً هو مصدق لما معهم شاهد للتوراة، والإنجيل بالصدق، فصار تصديق القرآن لما معهم من وجهين: الأول: أنه وقع مطابقاً لما أخبرت التوراة، والإنجيل به. الثاني: أنه قد شهد لهما بالصدق، فالقرآن يدلّ دلالة واضحة على أنّ الله أنزل التوراة، وأنزل الإنجيل، وهذه شهادة لهما بأنهما صدق، وكذلك التوراة والإنجيل قد ذكر فيهما من أوصاف القرآن ومن أوصاف نبينا حتى صاروا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فإذا وقع الأمر كما ذكر فيهما صار ذلك تصديقاً لهما. قال البيضاوي: تقييد المنزل بأنه مصدق لما معهم من الكتب الإلهية من حيث إنه نازل حسبما نُعتَ فيها، أو مطابق لها في القصص، والوعد والوعيد، والدعوة إلى التوحيد، والأمر بالعبادة والعدل بين الناس، والنهي عن المعاصي والفواحش. وقال السعدي: وفي قوله: (مصدق لما معهم): إشارة إلى أنهم إن لم يؤمنوا به، عاد ذلك عليهم، بتكذيب ما معهم؛ لأن ما جاء به نبينا هو الذي جاء به موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء. عليهم الصلاة والسلام. فتكذيبكم له تكذيب لما معكم. انتهى كلامه. قال أبو حَيَّان: (مصدق): صفة ثانية لكتاب، وقدمت الأولى عليها؛ لأن الوصف بكونيته من عنده تعالى أكد، ووصفه بالتصديق ناشئ عنها. وجعله مصدقاً لكتابهم لا مصدقاً به؛ إشارة إلى أنه بمنزلة الواقع ونفس الأمر لكتابهم؛ لكونه مشتملاً على الإخبار عنه، محتاجاً في صدقه إليه، وإلى أنه بإعجازه مستغن عن تصديق الغير له. انتهى كلامه. (لما معهم): أي من التوراة، والإنجيل، وهذا واضح أنّ التوراة أخبرت برسولنا إمّا باسمه، أو بوصفه الذي لا ينطبق على غيره.

(وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا): هذه جملة حالية مفيدة لكمال عناد ومكابرة بني إسرائيل في زمن نبينا ﷺ. (وكانوا): أي اليهود والنصارى. وقيل: اليهود خاصة. (من قبل): أي من قبل أن يجيئهم نبينا. قال السمرقندي: (وكانوا من قبل): أي وكان اليهود من قبل مجيء محمد ﷺ يستنصرون على المشركين؛ لأن بني قريظة والنضير قد وجدوا نعتهم في كتبهم، فخرجوا من الشام إلى المدينة، ونزلوا بقرىها ينتظرون خروجه. (يستفتحون): في الكلام إضمار (به)، أي ينتصرون بالنبى على المشركين، إذا قاتلوهم، و(السين) على هذا للطلب، أي يطلبون النصر، أو يعدون به ويقولون: سيكون لنا الفتح، والنصر به،

أو يدعون يقولون: اللهم ابعث هذا النبي الذي نجده في التوراة يعدّ بهم ويقتلهم. وقيل: (يستفتحون): أي يعرفون الناس النبي، و(السين) على هذا للمبالغة كما في استعجب واستسخر. وقيل: (يستفتحون) بمعنى يستخبرون عن نبينا هل ولد مولود صفته كذا وكذا. قال أبو القاسم الراغب: معنى (يستفتحون): أي يعلمون خبره من الناس مرة، ويستنبطون ذكره من الكتب مرة. انتهى كلامه. (على الذين كفروا): أي من المشركين الذين هم الأوس، والخزرج؛ لأنهم كانوا على الكفر، ولم يكونوا من أهل الكتاب، فكان أهل الكتاب يقولون: إنّ نبيا الآن مبعثه قد أظّل زمانه نعرفه بصفاته، يقتلكم قتل عاد وإرم، فلما بعث الله رسوله محمداً من غيرهم كفروا به حسداً وبغيا، وجحدوا ما كانوا يقولونه فيه. قال الثعالبي: (يَسْتَفْتِحُونَ): معناه: أنّ بني إسرائيل كانوا قبل مبعث رسول الله محمد قد علموا خروجه بما علموا عندهم من صفته، وذكر وقته، وظنوا أنه منهم، فكانوا إذا حاربوا الأوس والخزرج فغلبتهم العرب قالوا لهم: لو قد خرج النبي الذي أظّل وقته، لقاتلناكم معه، واستنصرنا عليكم به.

(فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به): أعيدت (فلما)؛ لطول الكلام. (جاءهم ما عرفوا): أي أتاهم ما عرفوا صحته وصدقه وأنه حق، وهو مبعث نبينا. وكان الواجب عليهم أن يسارعوا إلى الإيمان به؛ لظفرهم بأمنيتهم حينئذ، وهو انتصارهم على المشركين، وحصول العزة لهم مع المؤمنين، ولكنهم كفروا به. قال الألوسي: (ما عرفوا): كُتِيَ عن الكتاب المتقدم بما عرفوا؛ لأن معرفة من أنزل عليه معرفة له، والاستفتاح به استفتاح به، وإيراد الموصول دون الاكتفاء بالإضمار؛ لبيان كمال مكابرتهم، ويحتمل أن يراد به النبي وما قد يعبر بها عن صفات من يعقل، وبعضهم فسره بالحق إشارة إلى وجه التعبير عنه. عليه الصلاة والسلام. (بما)، وهو أنّ المراد به الحق لا خصوصية ذاته المطهرة، وعرفانهم ذلك حصل بدلالة المعجزات والموافقة لما نعت في كتابهم، فإنه كالصریح عند الراسخين. انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: 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 ب(بما) الموصولة دون (من)؛ لأجل هذا الشمول؛ ولأن الإبهام يناسبه الموصول الذي هو أعم، فإن الحق أنّ ما تجيء لما هو أعم من العاقل. انتهى كلامه. واعلم أنّ الاستخدام القرآني للألفاظ: (المعرفة، والعلم، واليقين) يُظهر اشتراكها في معنى: الإدراك. ولكن لكل واحدة ما يميّزها، والملح المميّز ل(المعرفة): هو أنّها أعمّ هذه الألفاظ، فهي مجرد إدراك الشيء، ويسبقها جهل. بينما الملح المميّز ل(لعلم): هو حضور الدليل، ولا يسبقه جهل؛ لذلك يُقال: الله عالم، ولا يقال: الله عارف. والملح المميّز ل(اليقين): هو القطعية وثبوت الحكم وانتفاء الشك. (كفروا به): أي

امتنعوا من الإيمان بنبينا وجحدوا به وكذبوه واستكبروا عنه؛ حسدا للعرب، وخوفاً من زوال رياستهم وأموالهم، وأصروا على الإنكار مع علمهم بحقيقة نبوته، وهذا يدل على عظيم عتوهم وعنادهم واستكبارهم. قال الرازي: يحتمل أن يقال: كفروا به لوجوه: الأول: أنهم كانوا يظنون أن المبعوث يكون من بني إسرائيل؛ لكثرة من جاء من الأنبياء من بني إسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم إليه، فلما بعث الله محمداً من العرب من نسل إسماعيل، عظم ذلك عليهم فأظهروا التكذيب وخالفوا طريقهم الأول. الثاني: اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال رئاستهم وأموالهم فأبوا وأصروا على الإنكار. الثالث: لعلهم ظنوا أنه مبعوث إلى العرب خاصة فلا جرم كفروا به. انتهى كلامه. وقال الألوسي: كفرهم كان لمجرد العناد الذي هو نتيجة الحسد لا للجهل، وهو أبلغ في الذم؛ لأن الجاهل قد يعذر.

(فلعنة الله على الكافرين): أي الطرد، والإبعاد عن رحمة الله حاق على الكافرين. قال أبو حيان: لما كان الكتاب جائئاً من عند الله إليهم، فكذبوه وسترُوا ما سبق لهم عرفانه، فكان ذلك استهانة بالمرسل والمرسل به، قابلهم الله بالاستهانة والطرْد. وأضاف اللعنة إلى الله على سبيل المبالغة؛ لأن من لعنه الله هو الملعون حقيقة، ثم إنه سبحانه لم يكتف باللعنة حتى جعلها مستعلية عليهم، كأنه شيء جاءهم من أعلاهم، فجللهم بها. ثم نبّه على علّة اللعنة وسببها، وهي الكفر. انتهى كلامه. و(اللام) في (الكافرين) للعهد، أي على اليهود والنصارى. ووضع المظهر موضع المضمّر؛ للإشعار بأن حلول اللعنة عليهم بسبب كفرهم، كما أنّ (الفاء) للإيدان بترتيبها عليه. وقيل: (اللام): للجنس، واليهود والنصارى داخلون في الحكم دخولاً أولياً؛ إذ الكلام فيهم، وأياً ما كان فهو محقق لمضمون قوله تعالى: (بل لعنهم الله بكفرهم). والإظهار في موضع الإضمار له فوائد، منها: مراعاة الفواصل كما هنا، ومنها: الحكم على موضع الضمير بما يقتضيه هذا الوصف، ومنها: الإشعار بالتعليل، ومنها: إرادة التعميم.

وجواب قوله: {وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ}: قال المبرد: جوابه (كفروا)، و(لَمَّا) الثانية تكرار للأولى، فلا تحتاج إلى جواب. وقال الفراء: (لما) الثانية مع جوابها جواب للأولى. وقيل: جواب (لما) الأولى محذوف تقديره: كذبوا به. وقيل: هو ممّا ترك جوابه استغناء بمعرفة المخاطبين به بمعناه، وبما قد ذكر من أمثاله في سائر القرآن. وقيل جوابه: محذوف دلّ عليه جواب (لَمَّا) الثانية. وقيل: (كفروا) جواب للأولى والثانية؛ لأن مقتضاها واحد. وقيل جوابه: في «الفاء» التي في

قوله: {فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ}، وجواب الجزاءين في «كفروا به»، كقولك: لما قمت، فلما جئتنا أحسنت، بمعنى: لما جئتنا إذ قمت أحسنت.

{بِئْسَمَا اشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ أَنْ يَكْفُرُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ بَغْيًا أَنْ يَنْزِلَ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ فَبَاءُوا بِغَضَبٍ عَلَى غَضَبٍ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ مُهِينٌ} (٩٠):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال ابن عاشور: هذا استئناف لذمهم وتسفيه رأيهم؛ إذ رضوا لأنفسهم الكفر بالقرآن وبمحمد . صلى الله عليه وسلم .، وأعرضوا عن النظر فيما اشتملت عليه كتبهم من الوعد بمجيء 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 ينطوي عليه عند المسلمين.

• تفسير الآية:

(بئسما اشتروا به أنفسهم): قال ابن عاشور: (بئسما) مركب من (بئس، وما) الزائدة. وفي (بئس، ونعم) خلاف في كونهما فعلين أو اسمين، والأصح أنهما فعلا. وفي (ما) المتصلة بمها مذاهب: الأول: أنها معرفة تامة، أي تفسر باسم معرف بلام التعريف وغير محتاجة إلى صلة؛ احترازاً عن (ما) الموصولة، فقوله: (بئسما) يفسر بـ(بئس الشيء)، قاله سيبويه والكسائي. الثاني: أنها موصولة، قاله الفراء والفارسي، وهذان هما أوضح الوجوه. انتهى كلامه. و(بئس) للذم، و(نعم) للمدح. (اشتروا): فسرّها أكثر المفسرين هنا بمعنى: باعوا، والمعنى: بئس ما باعوا به حظّ أنفسهم من الثواب، أي حين اختاروا الكفر، وبذلوا أنفسهم للنار في مقابلة إرضاء مكابرتهم وحسدهم. وقال القرطبي: اشترى هنا بمعنى باع، وبمعنى ابتاع، والمعنى: بئس الشيء الذي اختاروا لأنفسهم حيث استبدلوا الباطل بالحق، والكفر بالإيمان. وقال البقاعي: أي اشتروا أنفسهم فأبقوها لهم على زعمهم بالكفر، ولم يجعلوها تابعة، ويجوز أن يكون (اشتروا) بمعنى باعوا؛ لأنهم بذلوا للشيطان بالكفر كما بذل المؤمنون أنفسهم لله بالإيمان. وقال العثيمين: (اشتروا) هنا فسرّها أكثر المفسرين بمعنى باعوا، وهو خلاف المشهور؛ لأن معنى "اشترى

الشيء": اختاره، والمختار للشيء لا يكون بائعاً له، والصحيح: أنها على بائعها، ووجهه: أنّ هؤلاء الذين اختاروا الكفر كانوا راغبين فيه، فكانوا مشترين له.

(أن يكفروا بما أنزل الله): (أن يكفروا) هذا هو المخصوص بالذمّ. والتعبير بصيغة المضارع؛ لإفادة استمرارهم على الكفر، فإنه الموجب للعذاب المهين. (بما أنزل الله): أي بالذي أنزل الله، والمراد به: القرآن؛ لأن الله قال في الأوّل: (ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم). وقيل: يحتمل أن يراد به التوراة والإنجيل؛ إذ كفروا بعبسى وبمحمد. عليهما الصلاة والسلام.، والكفر بهما كفر بالتوراة. وقيل: يحتمل أن يراد الجميع من قرآن وإنجيل وتوراة؛ لأن الكفر ببعضها كفر بكّلها.

(بغياً أن ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده): (بغياً): نُصِبَ على أنه مفعول لأجله، وظاهره أنّ العامل فيه يكفروا، أي كفرهم لأجل البغي. وقال الزمخشريّ: هو علّة اشتروا، فعلى قوله يكون العامل فيه اشتروا. وقيل: نصب على المصدر لا مفعول لأجله، والتقدير: بغوا بغياً، وحذف الفعل؛ لدلالة الكلام عليه. والبغي: هو شدّة الطلب للتطاول، وأصله الطلب؛ ولذلك سمّيت الزانية بَغِيّاً؛ لأنها تطلب الزنى. وتختلف أنواعه: ففي طلب زوال النعمة حسد، والتجاوز على الغير ظلم، والزنا فجور، والمراد به هنا بمعونة المقام: طلب ما ليس لهم، فيؤل إلى الحسد. وقيل أصل البغي: الفساد، يقال: بغى الجرح إذا فسد. وفسره كثير من العلماء هنا بالحسد، منهم ابن عباس، وقتادة، وأبو العالية، والسديّ؛ لأن الحسد طلب زوال النعمة، أو لأنهم طلبوا ما ليس لهم. والمقصود به: حسد أهل الكتاب لنبيّنا وقومه أن جعل النبوة فيه، وقد أرادوها أن تكون فيهم. قال السديّ: بغت اليهود على مُحمّد وحسدوه، وقالوا: إنما كانت الرسل من بني إسرائيل، فما بال هذا من بني إسماعيل. قال ابن عباس: إنّ كفر اليهود لم يكن شكّاً ولا شيئاً اشتبه عليهم، ولكن بغياً منهم، حيث صارت النبوة في ولد إسماعيل. عليه السلام.. وقيل: (بغياً): أي ظلماً. والبغي: الظلم، وأصله الطلب، والباغي طالب الظلم، والحاسد يظلم المحسود جهده، طلباً لإزالة نعمة الله عنه من غير جناية منه. قال ابن عاشور: وإنما جُعِل الحسد ظلماً؛ لأن الظلم هو المعاملة بغير حقّ، والحسد تمّي زوال النعمة عن المحسود، ولا حقّ للحاسد في ذلك؛ لأنه لا يناله من زوالها نفع، ولا من بقائها ضرر. انتهى كلامه. وقيل: (بغياً): أي تعدّياً. قال العثيمين: والظاهر: أن البغي أخصّ من الحسد؛ لأن البغي بمعنى العدوان؛ لأن الباغي هو العادي، والذين فسّروه بالحسد فسّروه بسببه. (أن ينزل الله): في صيغة (ينزل) إشعار بتمادي ما يغيظهم فيما يستقبل، وبشرى للنبيّ والمؤمنين. (من فضله):

(من) لا ابتداء الغاية. (فضله): الفضل في اللغة: زيادة العطاء، والمراد بـ(الفضل) هنا: الوحي، أو القرآن، كما قال تعالى: {قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ} [يونس: ٥٨]. (على مَنْ يشاء من عباده): (مَنْ): اسم موصول، أي على من يختار لرسالته والمراد: نبينا؛ لأن القرآن في الحقيقة نزل على النبي للناس، كما قال تعالى: {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ} [إبراهيم: ١]. (يشاء): أي يريد ويختار. (عباده): أي رسله، والإضافة للتشريف. قال العثيمين: لما تبين لليهود الحق ردّوه بغياً وحسداً، وزعموا أنهم أفضل من النبي فكيف يتبعوه، فمن ردّ الحق من هذه الأمة؛ لأن فلاناً الذي يرى أنه أقلّ منه هو الذي جاء به فقد شابه اليهود.

(فباءوا بغضب على غضب): (فباءوا) أي فرجعوا وانقلبوا من تلك الصفقة. وأكثر ما يقال (باء) في الشرّ. وقيل: (باءوا): أي استوجبوا، واستحقّوا، واستقرّوا. (بغضب): (الباء) للمصاحبة، أي رجعوا مصطحبين ومتلبّسين بغضب من الله وخلقه. ونكّره الله للتعظيم؛ ولهذا قال بعض الناس: إنّ المراد بالغضب: غضب الله وغيره، حتى المؤمنين من عباده يغضبون من فعل هؤلاء. (على غضب): يعني غضباً فوق غضب، وهذا كقوله تعالى: {ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ} [النور: ٤٠]. ولا يكون غضب الله على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة. وفي المراد به خمسة أقوال: القول الأوّل: أنّ الغضب الأوّل لاتخاذهم العجل، والثاني: لكفرهم بمحمد، حكاه السديّ عن ابن مسعود وابن عباس، فالمعنى: على غضب قد باء به أسلافهم، وحظّ هؤلاء منه وافر بسبب رضاهم بتلك الأفعال. القول الثاني: أنّ الأوّل لتكذيبهم رسول الله، والثاني: لعداوتهم لجبريل، رواه شهر عن ابن عباس. القول الثالث: أنّ الأوّل حين قالوا: {يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ} [المائدة: ٦٤]، والثاني: حين كذبوا نبيّ الله محمّداً، رواه أبو صالح عن ابن عباس، واختاره الفراء. القول الرابع: أنّ الأوّل لتكذيبهم بعبسى والإنجيل، والثاني: لتكذيبهم بمحمد والقرآن، قاله الحسن، والشعبيّ، وعكرمة، وأبو العالية، وقتادة، ومقاتل. القول الخامس: أنّ الأوّل لتبديلهم التوراة، والثاني لتكذيبهم محمّداً، قاله مجاهد. وقال العثيمين: والغضب الذي باءوا به: أنهم كفروا بما عرفوا، كما قال تعالى: {فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ} [البقرة: ٨٩]، والغضب السابق: أنهم استكبروا عن الحقّ إذا كان لا تهواه أنفسهم، كما قال تعالى: {أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ} [البقرة: ٨٧]، والغضب الثالث: قتل الأنبياء وتكذيبهم، فهذه ثلاثة أنواع من أسباب الغضب، وقد يكون هناك أنواع أخرى. وقال بعض المفسرين: ويحتمل أن يراد بقوله سبحانه: (بغضب على غضب): الترادف والتكاثر لا غضبان فقط، وفيه إيذان بتشديد الحال عليهم جدّاً.

(وللكافرين عذاب مهين): هذا إظهار في موضع الإضممار فيما يظهر؛ لأن ظاهر السياق أن يكون بلفظ الضمير، أي ولهم عذاب مهين. و(اللام) في قوله: (وللكافرين) للعهد، ويحتمل أن تكون للعموم، فيدخل المعهودون فيه. قال البقاعي: علق الحكم الذي استحقوه بوصفهم؛ تعميماً، وإشارة إلى أنه سيؤمّن بعضهم. (عذاب): أي عقوبة. (مهين): أي فيه ذلّة وإهانة. ولما كان كفرهم سببه البغي والحسد، ومنشأ ذلك التكبر، قوبلوا بالإهانة والصغار في الدنيا والآخرة. وسمّي مهيناً؛ لأنه يذلّ الكافر فلا يخرج من ذلّته أبداً. والوصف بكونه مهين؛ للتقيد والاختصاص الذي يفهمه تقديم الخبر بالنسبة إليه، فغير الكافرين إذا عذب فإنما يعذب للتطهير. قال ابن جرير: (العذاب المهين): هو المورث صاحبه ذلّة وهواناً، الذي يخلد فيه صاحبه، لا ينتقل من هوانه إلى عزّ وكرامة أبداً، وهو الذي خصّ الله به أهل الكفر، وأما الذي هو غير مهين صاحبه: فهو ما كان تمحيصاً لصاحبه، وذلك هو كالسارق من أهل الإسلام يسرق ما يجب عليه به القطع فتقطع يده، والزاني منهم يزني فيقام عليه الحدّ، وما أشبه ذلك من العذاب، والنكال الذي جعله الله كفّارات للذنوب التي عذب بها أهلها، وكأهل الكبائر من أهل الإسلام الذين يعدّون في الآخرة بمقادير أجرامهم التي ارتكبوها؛ ليمحصوا من ذنوبهم ثم يدخلون الجنة.

{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} (٩١):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أقام سبحانه الدليل على استحقاق اليهود للخلود في النار بكفرهم بالكتاب الذي كانوا يستفتحون بالآتي به، أقام دليلاً آخر على ذلك أبين منه، وذلك بكفرهم بكتابتهم نفسه، فقال: (وإذا قيل لهم...).

#### • تفسير الآية:

(وإذا قيل لهم آمنوا بما أنزل الله): قال الرازي: هذا نوع آخر من قبائح اليهود. وقال ابن عاشور: هذا كلّ من عطف حكايات أحوالهم في معاذيرهم عن الإعراض عن الدعوة الإسلامية، فإذا دعوا قالوا: قلوبنا غلف، وإذا سمعوا الكتاب أعرضوا عنه بعد أن كانوا منتظرين؛ حسداً أن نزل على رجل من غيرهم، وإذا

وعظوا وأنذروا ودعوا إلى الإيمان بالقرآن وبأنه أنزله الله، وأن ينظروا في دلائل كونه منزلاً من عند الله أعرضوا وقالوا: نؤمن بما أنزل علينا. (وإذا قيل): لا غرض يتعلّق بالقائل؛ فلذا أجم. وأُجِبَّ القائل؛ ليكون شاملاً لكلّ من قال لهم هذا القول: إمّا رسولنا - ﷺ - وإمّا غيره. (لهم): أي لليهود وأمثالهم من أهل الكتاب في عهد رسولنا. (آمنوا بما أنزل الله): أي صدّقوا به مع قبوله، والإذعان له، و(ما): اسم موصول. (أنزل الله): أي من عنده، والمراد به هما: القرآن العظيم. وقيل: جميع ما أنزل الله من الكتب. قال أبو السعود: أي من الكتب الإلهية جميعاً، والمراد به الأمر بالإيمان بالقرآن لكن سلك مسلك التعميم؛ إيداناً بتحتّم الامتثال من حيث مشاركته لما آمنوا به فيما في حيز الصلة وموافقه له في المضمون، وتنبهها على أنّ الإيمان بما عداه من غير إيمان به ليس بإيمان بما أنزل الله.

(قالوا نؤمن بما أنزل علينا): وجه التعبير في الحكاية عنهم بلفظ المضارع (نؤمن): أي ندوم على الإيمان بما أنزل علينا، وأرادوا بقولهم هذا الاعتذار، وتعلّة أنفسهم؛ لأنهم لما قيل لهم: (آمنوا بما أنزل الله) علموا أنهم إن امتنعوا امتناعاً مجرداً عُدّت عليهم شناعة الامتناع من الإيمان بما يدّعي أنه أنزله الله، فقالوا في معذرتهم ولإرضاء أنفسهم: (نؤمن بما أنزل علينا)، أي أنّ فضيلة الانتساب للإيمان بما أنزل الله قد حصلت لهم، أي فنحن يكفينّا الإيمان بالتوراة ولن نؤمن بما سواها؛ لذلك قال تعالى: (ويكفرون بما وراءه). وحذف الفاعل في قوله: (أنزل)؛ للعلم به؛ إذ من المعلوم أنه لا ينزل الكتب إلا الله، ولجریان ذكره سبحانه في الخطاب.

(ويكفرون بما وراءه وهو الحق مصدّقاً لما معهم): (ويكفرون): التعبير بالمضارع؛ محاكاة لقولهم: (نؤمن)؛ ولحكاية الحال استغراباً للكفر بالشيء بعد العلم بأحقيّته، أو للتنبيه على أنّ كفرهم مستمر إلى زمن الإخبار. (بما وراءه): أي بالذي أنزل الله بعد التوراة من كتب. وقيل: بما سواه. (وهو الحق): أي والحال أنّ هذا الذي كفروا به هو الحقّ الثابت المفيد النافع. و(اللام) في (الحقّ) للجنس، والمقصود اشتهاً المسند إليه بهذا الجنس، أي وهو المشتهر بالأحقيّة المسلّم ذلك له. قال الألوسي: وتعريف (الحقّ)؛ للإشارة إلى أنّ المحكوم عليه مسلّم الاتّصاف به. وقيل: التعريف؛ لزيادة التوبيخ والتجهيل، بمعنى أنه خاصّة الحقّ الذي يقارن تصديق كتابهم. انتهى كلامه. (مصدّقاً): حال مؤكّدة؛ لأن كتب الله يصدّق بعضها بعضاً، أي والحال أنّ ما جاء بعد التوراة من كتاب فهو مصدق لها غير مخالف. وسبق معنى كونه مصدّقاً لما معهم. (لما معهم): أي التوراة، أو التوراة والإنجيل.



(قل فلم تقتلون أنبياء الله من قبل إن كنتم مؤمنين): هذا ردّ من الله عليهم في قولهم: (نؤمن بما أنزل علينا)، وتكذيب منه لهم في ذلك، واحتجاج عليهم؛ لأن الإيمان بالتوراة منافٍ لقتل الأنبياء، وهو أمر من الله للنبيّه . ﷺ . أن يقول ذلك تبكيتاً لهم، حيث قتلوا الأنبياء مع ادّعاء الإيمان بالتوراة وهي لا تسوّغه، ويحتمل أن يكون أيضاً أمراً لمن يريد جدالهم كائناً من كان. والخطاب في (قل) إمّا لرسولنا، وإمّا لكلّ من يتأتى خطابه. (فَلَمْ): الاستفهام للإنكار والتوبيخ، أي إن كنتم صادقين في دعواكم الإيمان بما أنزل إليكم، فلم قتلتم الأنبياء الذين جاؤوكم بتصديق التوراة التي بأيديكم، والحكم بها وعدم نسخها، وأنتم تعلمون صدقهم، وقتلهم محرّم عليكم في التوراة. (تقتلون): أضاف الله القتل هنا إلى المخاطبين وإن كان آباؤهم هم الذين قتلوا الأنبياء؛ لأنهم على مذهبهم وطريقتهم، أو لأنهم كانوا يتولّون أولئك الذين قتلوا، كما قال: {وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ} [المائدة: ٨١] فإذا تولّوهم فهم بمنزلتهم، أو لأنهم رضوا فعلهم فنُسب ذلك إليهم. ولاحظ أنّ الله قال: (تقتلون) على لفظ المستقبل، ثم أخبر أنه قد مضى (من قبل). قال بعض البصريين: معنى ذلك: فلم قتلتم أنبياء الله من قبل، وإنما أوتي به بصيغة المضارع؛ لقصد استحضار الحالة الفظيعة وهي قتلهم الأنبياء، كما قال جل ثناؤه: {وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُو الشَّيَاطِينُ} [البقرة: ١٠٢] أي ما تلت. وقال بعض الكوفيين: إنما خاطبهم بالمستقبل من الفعل ومعناه الماضي، كما يعنّف الرجل الرجل على ما سلف منه من فعل، فيقول له: ويحك لم تكذب ولم تبعّض نفسك إلى الناس؟. (أنبياء الله): أضافهم الله إليه تشريفاً لهم، وإعلاماً بأنه كان ينبغي لمن جاء من عند الله أن يعظّم وينصر لا أن يقتل. والمقصود بهم بني إسرائيل الذين جاؤوهم بتصديق التوراة، حملهم على قتلهم العناد والاستكبار، وأنهم جاؤوهم بما لا تهوى أنفسهم. (من قبل): أي من قبل بعثة رسولنا. (إن كنتم مؤمنين): (إن) شرطية، أي إن كنتم مؤمنين بالتوراة كما زعمتم فلم تقتلون أنبياء الله. وفيه إشعار بأن مثل ذلك لا يصدر من متلبّس بالإيمان. وقيل: (إن) نافية، أي ما كنتم مؤمنين؛ لأن من قتل أنباء الله لا يكون مؤمناً، أي ما اتّصف بالإيمان من هذه صفته، كقوله تعالى: {قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ} [الزخرف: ٨١]، أي ما كان للرحمن ولد.

{وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ} (٩٢):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البيضاوي: مساق الآية لإبطال قولهم (نُؤْمِنُ بِمَا أُنزِلَ عَلَيْنَا)، والتنبيه على أنّ طريقة اليهود مع الرسول طريقة أسلافهم مع موسى . عليهما الصلاة والسلام .، لا لتكرير القصة.

وقال البقاعي: لما دلّ على كذبهم في دعوى الإيمان بما فعلوا بعد موسى ممّا استحقّوا به الخلود في النار، أقام دليلاً آخر أقوى من كلّ ما تقدّمه، فإنه لم يعهد إليهم في التوراة ما عهد إليهم في التوحيد والبعد عن الإشرار وهو في النسخ الموجودة بين أظهرهم الآن، وقد نقضوا جميع ذلك باتّخاذ العجل في أيام موسى وبحضرة هارون . عليهما السلام . كما هو منصوص الآن فيما بين أيديهم منها، فقال تعالى: (ولقد جاءكم موسى بالبينات...).

وقال ابن عاشور: هذا عطف على قوله تعالى: (فلم تقتلون أنبياء الله)، والقصد منه: تعليم الانتقال في المجادلة مع اليهود إلى ما يزيد إبطال دعواهم الإيمان بما أنزل إليهم خاصة، وذلك أنه بعد أن أكذبهم في ذلك بقوله تعالى: (فلم تقتلون أنبياء الله من قبل)، 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 المحمدية بمعذرة أنهم لا يؤمنون إلا بما أنزل عليهم، فلماذا قابلوا دعوة أنبيائهم بعد موسى بالقتل؟ ولماذا قابلوا دعوة موسى بما قابلوا؟.

• تفسير الآية:

(ولقد جاءكم موسى بالبينات): قال أبو السعود: هذا من تمام التبكيت والتوبيخ لليهود. و(لقد): اللام موطنٌ للقسم، وعلى هذا فالجملة مؤكدة بثلاثة مؤكّدات، وهي: (القسم المقدّر، واللام، وقد)، والتقدير: والله لقد. والخطاب هنا لليهود؛ لأن موسى نبيّهم، وهنا خاطبهم باعتبار الجنس لا باعتبار الشخص، إذ إنّ موسى لم يأت هؤلاء الذين كانوا في عهد رسولنا، لكنّه أتى بني إسرائيل الذين هؤلاء منهم. (بالبينات): الباء للمصاحبة، أو للتعدية، أي جاءكم مصحوباً بالبينات، أو أنّ (البينات) هي التي جيء بها، فتكون للتعدية. و(البينات): صفة لموصوف محذوف، والتقدير: بالآيات البينات: أي بالعلامات الدالة على صدقه وصحة رسالته، وأنه لا إله إلا الله. وسمّاها الله بينات؛ لتبيينها للناظرين إليها أنها آية لا

يقدر على أن يأتي بها بشر إلا بتسخير الله ذلك له. وقيل: هي ما في الألواح من الحلال والحرام، قاله ابن عباس. وقيل: هي التسع الآيات التي آتاها الله موسى، قاله مقاتل. قال تعالى: {وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى تِسْعَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ} [الإسراء: ١٠١]، فاثنتان مذكورة في قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِنَ الثَّمَرَاتِ} [الأعراف: ١٣٠]، وخمس مذكورة في قوله تعالى: {فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالدَّمَ آيَاتٍ مُفَصَّلَاتٍ} [الأعراف: ١٣٣]، واثنان مذكورة في قوله تعالى: {قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا وَأَهُشُّ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى} (١٨) قَالَ أَلْقَاهَا يَا مُوسَى (١٩) فَأَلْقَاهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى (٢٠) قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَئِعُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى (٢١) وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى (٢٢)} [طه].

(ثم اتخذتم العجل من بعده): في ذكر عبادتهم العجل تكذيب لقولهم: (نؤمن بما أنزل علينا)؛ لأن اتخذ العجل إلهاً ليس في التوراة، بل فيها أن يفرد الله بالعبادة. (ثم) تفيد الترتيب بمهلة، وهي أبلغ من (الواو) في التقرير، أي بعد النظر في الآيات والإتيان بها اتخذتم، وهذا يدل على أنهم إنما فعلوا ذلك بعد مهلة من النظر في الآيات، وذلك أعظم لجرمهم، وأكثر شناعة لحالهم، وفيه استعظام لكفرهم مع ما رأوا من الآيات التي جاء بها موسى. (اتخذتم العجل): (اتخذ) من أفعال التصيير، كقوله تعالى: {وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا} [النساء: ١٢٥] يعني صيَّره، وهي تنصب مفعولين أصلهما المبتدأ، والخبر، المفعول الأول: (العجل)، والمفعول الثاني محذوف تقديره: (إلهاً)، وحذف؛ للعلم به. أي صيَّرت العجل إلهاً لكم من دون الله. و(العجل): هو ولد البقرة، ولكن هذا العجل ليس عجلاً من حيوان، ولكنه عجل من خلي صنعه لهم السامري، وجعل فيه ثقباً تدخله الريح، فيكون له صوت كخوار الثور، فأغواهم، وقال لهم: {هَذَا إِلَهُكُمْ وَإِلَهُ مُوسَى فَنَسِيَ} [طه: ٨٨]. (من بعده): أي من بعد ذهاب موسى لميقات ربه. وقيل: أي من بعد مجيء الآيات البينات. وقيل: من بعد تدبركم الآيات.

(وأنتم ظالمون): كرر ذكر عبادتهم للعجل؛ تبكيثا لهم وتأكيذا للحجة عليهم. و(الواو) للحال، أي حال كونكم ظالمين بهذه العبادة الصادرة منكم عنادا بعد قيام الحجة عليكم، فالجملة حالية مؤكدة للتوبيخ والتهديد، وفيها تعريض بأنهم صرفوا العبادة عن موضعها الأصلي إلى غير موضعها، وفيها إيهام المبالغة من حيث إن إطلاق الظلم يشعر بأن عبادة العجل كل الظلم وأن من ارتكبها لم يترك شيئاً من الظلم. وقيل: (وأنتم ظالمون): هو اعتراض، أي وأنتم قوم عادتكم الظلم. (ظالمون): أي: بعبادته، واضعين لها في

غير موضعها؛ لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه اللائق به. هذا على قول. وقيل: (ظالمون): أي بالإخلال بحقوق آيات الله. وقيل: (ظالمون): أي كافرون بعبادتكم العجل، وليس لكم عذر في ذلك. وقيل: (ظالمون): أي معتدون في هذا الفعل الذي فعلتموه من عبادتكم العجل، وسمي العدوان ظلماً؛ لأنه نقص في حق المعتدى عليه. وأصل الظلم: النقص، كما في قوله تعالى: {كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا} [الكهف: ٣٣].

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ} (٩٣):

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الزمخشري: كَرَّرَ رفع الطور؛ لِمَا نِيطَ به من زيادة ليست مع الأول. أي في الآية الأولى، مع ما فيه من التوكيد.

وقال أبو حيَّان: إنما كَرَّرْتَ هنا؛ لدعواهم أنهم يؤمنون بما أنزل عليهم.

وقال أبو السعود: هذا توبيخ من جهة الله، وتكذيب لهم في ادعائهم الإيمان بما أنزل عليهم بتذكير جناباتهم الناطقة بكذبهم.

وقال القاسمي: ذكر الله هنا أمراً آخر هو أبين في عناد اليهود، وأنهم مع الهوى.

#### • تفسير الآية:

{وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ}: تقدّم تفسيرها<sup>١٠٧</sup>.

{وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا}: الأمر بالسمع هنا معناه: الاستجابة والقبول والطاعة، وليس المراد مجرد الإدراك بحاسة السمع، وهم قد فهموا هذا، بدليل قولهم: {وَعَصَيْنَا}. قال البغوي: {وَاسْمَعُوا}: أي استجبوا وأطيعوا، سميت الطاعة والإجابة سمعاً على المجاورة؛ لأنه سبب للطاعة والإجابة. وقال القرطبي:

<sup>١٠٧</sup> - انظر تفسير الآية رقم (٦٣).

معنى (اسمعوا): أي أطيعوا، وليس معناه الأمر بإدراك القول فقط، وإنما المراد اعملوا بما سمعتم والتزموه، ومنه قولهم: (سمع الله لمن حمده) أي قَبِلَ وأجاب. انتهى كلامه. وقال السعدي: أي سماع قبول، وطاعة، واستجابة. انتهى كلامه. فأمرنا هنا بأن يأخذوا بالتوراة بقوة، وأن يسمعوا ويستجيبوا وينقادوا، وكان الجواب: (قالوا) هذا التفات من الخطاب إلى الغيبة، فالكلام خرج مخرج الخبر عن الغائب بعد أن كان الابتداء بالخطاب، وذلك أنّ ابتداء الكلام إذا كان حكاية فالعرب تخاطب فيه ثم تعود فيه إلى الخبر عن الغائب وتخبر عن الغائب ثم تخاطب. (سمعنا): أي بآذاننا، (وعصينا): أي بأفعالنا، أي قالوا: سمعنا قولك، وعصينا أمرك، فلا نأخذ ولا نسمع سماع الطاعة. ونطقوا بهذه الألفاظ مبالغة في التعتت والمعصية. وقولهم: (وعصينا) جواب عن الأمرين. وقيل: قولهم: (سمعنا) جواب قوله: (اسمعوا)، وقولهم: (وعصينا) جواب قوله: (خذوا). قال الماوردي: قوله: (قالوا سمعنا وعصينا): فيه تأويلان: أحدهما: أنهم قالوا ذلك حقيقة، ومعناه سمعنا قولك وعصينا أمرك. الثاني: أنهم لم يقولوه ولكن فعلوا ما دلّ عليه، فقام الفعل منهم مقام القول. انتهى كلامه. وظاهر الآية: أنهم قالوا ذلك لفظاً. قال ابن عباس: كانوا إذا نظروا إلى الجبل قالوا: سمعنا وأطعنا، وإذا نظروا إلى التوراة قالوا: سمعنا وعصينا. وقيل: إنهم يقولون في الظاهر: (سمعنا قولك)، ويضمرون في أنفسهم: (وعصينا أمرك). وقيل: أي سمعنا أحكاماً قبل وعصينا، فنخاف أن نعصي بعد سماع قولك هذا. وقيل: قالوا: سمعنا بألستهم، وعصوا بأفعالهم، فيكون التعبير بالعصيان هو عبارة عن أفعالهم، وأنهم لم يقولوا بألستهم: (وعصينا)، فقام الفعل مقام القول. قال العثيمين: وهذا القول ضعيف؛ لأن الواجب حمل اللفظ على ظاهره حتى يقوم دليل صحيح على أنه غير مراد؛ ولأنه لا يمتنع أن يقولوا: (سمعنا وعصينا) بألستهم وهم الذين قالوا لموسى: {لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً} [البقرة: ٥٥]، وكأن الذين قالوا: إنّ المراد بالمعصية هنا فعل المعصية، وليس معناه أنهم قالوا بألستهم: (وعصينا) كأنهم قالوا: إنهم التزموا بهذا والجبل فوق رؤوسهم، ومن كان هذه حاله لا يمكن أن يقول: (سمعنا وعصينا) والجبل فوقه، ويمكن الجواب عن هذا: بأنهم قالوا ذلك بعد أن فُرج عنهم. و(العصيان): هو الخروج عن الطاعة بترك المأمور، أو فعل المحذور. والسمع نوعان: سمع إدراك، وسمع استجابة.

(وأشربوا في قلوبهم العجل بكفرهم): هذا عطف على (قالوا سمعنا وأطعنا)، وقيل: (الواو) للحال. (وأشربوا): قال بعض العلماء: إنه على تقدير مضاف، والتقدير: أشربوا في قلوبهم حُبَّ العجل حتى خلس ذلك إلى قلوبهم؛ لأن العجل نفسه لا يمكن أن يشرب في القلب، قاله قتادة، وأبو العالية،

والربيع. ومعنى (أشربوا): أنه جعل هذا الحُبّ كأنه ماء سقي به القلب، إذا امتزج بالقلب كما يمتزج الماء بالمدر إذا أشرب إياه، والمدر: هو الطين اليابس، فهذا القلب أشرب فيه حُبّ العجل، ولكن عبّر بالعجل عن حُبّه؛ لأنه أبلغ، فكأن نفس العجل دخل في قلوبهم، والذي أشرب هذا في قلوبهم هو الله، ولكن من بلاغة القرآن أنّ ما يكرهه الله يعبّر عنه غالباً بالبناء لما لم يُسمَّ فاعله. وقيل: معناه: أي أدخل في قلوبهم حُبّ العجل وخالطها، كإشراب اللون لشدة الملازمة، يقال: فلان مشرب اللون إذا اختلط بياضه بالحمرة. وقال بعض العلماء: (أشربوا): أي أنهم سقوا الماء الذي ذري فيه سحالة العجل، قال السدّي، وابن جريج: إنّ موسى برّد العجل وذراه في الماء، وقال لبني إسرائيل: اشربوا من ذلك الماء فشرب جميعهم، فمن كان يحبّ العجل خرجت بُردة الذهب على شَفَتَيْهِ. وهذا القول يرده التقييد في قوله تعالى: (في قلوبهم). (في قلوبهم): هذا بيان لمكان الإشراب. وذكر المحلّ المتعين يفيد مبالغة في الإثبات. والمعنى: داخلهم حبّ العجل ورسخ في قلوبهم صورته؛ لفرط شغفهم به كما داخل الصبغ الثوب. وعبّر عن حُبّ العجل بالشُّرب دون الأكل؛ لأن شرب الماء يتغلغل في الأعضاء حتى يصل إلى باطنها، والطعام مجاور لها غير متغلغل فيها. (بكفرهم): يحتمل أن تكون (الباء) هنا بمعنى (مع)، أي مع كفرهم. ويحتمل أن تكون للسببية، أي بسبب كفرهم بالله السابق على عبادة العجل؛ لأنهم قد نووا الإثم قبل أن يقعوا فيه، فصاروا كقاراً به، ثمّ أشربوا في قلوبهم العجل حتى صاروا لا يمكن أن يتحوّلوا عنه، عقوبة لهم وخذلانا.

(قل بئسما يأمركم به إيمانكم إن كنتم مؤمنين): يخاطب الله نبيّنا ﷺ. أو يخاطب كلّ من يصحّ توجيه الخطاب إليه، أي قلّ لهم أيها النبيّ، أو قلّ لهم أيها المخاطب: (بئسما يأمركم به إيمانكم): (بئسما): تقدّم الكلام عنها<sup>١٠٨</sup>. (يأمركم به إيمانكم): أي الذي زعموه بقولهم: (نؤمن بما أنزل علينا). وقيل: ثمّ محذوف تقديره صاحب إيمانكم، وهو إبليس. وقيل: ثمّ صفة محذوفة، والتقدير: إيمانكم الباطل. وأضاف: الإيمان إليهم؛ لكونه إيماناً غير صحيح؛ ولذلك لم يقل الإيمان. وقيل: إضافة الأمر إلى إيمانهم تهكّم من الله بهم. قال مكّي بن أبي طالب: أي بئس الإيمان إيمان يأمركم بالكفر بمحمد ﷺ؛ لأن التوراة تنهى عن الجحود به، وتنهى عن القتل وعن تبديل ما أنزل الله، وأنتم على ذلك مصرون. وقال ابن الجوزي: (قل بئسما يأمركم به إيمانكم): أي أن تكذبوا المرسلين، وتقتلوا النبيين بغير حقّ، وتكتموا الهدى. وقال القرطبي: أي بئس هذه الأشياء التي فعلتم وأمركم بها إيمانكم. وقال ابن كثير: أي بئسما

<sup>١٠٨</sup> - انظر تفسير الآية رقم (٩٠).

تعتمدونه في قديم الدهر وحديثه من كفركم بآيات الله، ومخالفتكم الأنبياء، ثم اعتمادكم في كفركم بمحمد، وهذا أكبر ذنوبكم، وأشدّ الأمر عليكم؛ إذ كفرتم بخاتم الرسل، وسيد الأنبياء والمرسلين، المبعوث إلى الناس أجمعين، فكيف تدعون لأنفسكم الإيمان، وقد فعلتم هذه الأفاعيل القبيحة؛ من نقضكم المواثيق، وكفركم بآيات الله، وعبادتكم العجل من دون الله؟. وقال صديق خان: أي بئس الإيمان إيمانكم الذي زعمتم أنكم تؤمنون بما أنزل عليكم وتكفرون بما وراءه، وفي هذا من التهكم ما لا يخفى. وقال العثيمين: أي بئس شيئاً يأمركم به إيمانكم عبادة العجل، أي إذا كان عبادة العجل هو مقتضى إيمانكم فإن إيمانكم قد أمركم بأمر قبيح، يعني: أين إيمانكم وأنتم قد أشرب في قلوبكم العجل؟! وأنّ هذا الإيمان الذي زعمتموه هو الذي حبّب إليكم عبادة العجل وعبدتموه. وقال أيضاً: إنّ المؤمن حقاً لا يأمره إيمانه بالمعاصي. (إن كنتم مؤمنين): أي صادقين في دعوى الإيمان، وهذا تشكيك في إيمانهم، وقدر في صحة دعواهم له. و(إن) قيل: إنها نافية بمعنى (ما)، وقيل إنها شرطية، والمقصود بها: التحدي. وجواب الشرط محذوف؛ لدلالة ما سبق عليه، يعني: إن كنتم مؤمنين حقيقة فكيف يأمركم إيمانكم بهذه الأعمال القبيحة!. وهذا قدح في دعواهم الإيمان بالتوراة، وإبطال لهذه الدعوى الكاذبة. والقاتل - وهو الله - يعلم أنهم غير مؤمنين، لكنّه إقامة حجة بقياس بين. قال ابن الجوزي: في (إن) قولان: أحدهما: أنها بمعنى: الجحد، فالمعنى: ما كنتم مؤمنين إذ عصيتم الله، وعبدتم العجل. الثاني: أن تكون (إن) شرطاً معلقاً بما قبله، فالمعنى: إن كنتم مؤمنين، فبئس الإيمان إيمان يأمركم بعبادة العجل، وقتل الأنبياء. ذكرهما ابن الأنباري. انتهى كلامه.

---

{قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَتَّعُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}

(٩٤):

• سبب نزول الآية:

قال ابن الجوزي: كانت اليهود تزعم أنّ الله لم يخلق الجنة إلا لإسرائيل وولده، فنزلت هذه الآية.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال القرطبي: لما ادّعت اليهود دعاوى باطلة حكاها الله عنهم في كتابه، كقولهم: {لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً} [البقرة: ٨٠]، وقولهم: {لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى} [البقرة: ١١١]، وقولهم: {نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ} [المائدة: ١٨] أكذبهم الله وألزمهم الحجة، فقال: قل لهم يا محمد: {إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}.

وقال البقاعي: لما نهضت الأدلة على أنه لا حظ لليهود في الآخرة غير النار، ختم سبحانه ذلك بدليل قطعي بديهي، فقال: {قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ}.

وقال الألوسي: هذا ردّ لدعوى أخرى لليهود بعد ردّ دعوى الإيمان بما أنزل عليهم.

• تفسير الآية:

(قل إن كانت لكم الدار الآخرة عند الله خالصة من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين): قال الطبري: هذه الآية مما احتجّ الله بها لنبيه محمد ﷺ. على اليهود الذين كانوا بين ظهري مهاجرة، وفضح بها أبحارهم وعلماءهم. ولقد امتنعت اليهود من إجابته إلى ذلك؛ لعلمها أنها إن تمت الموت هلكت، فذهبت دنياها وصارت إلى خزي الأبد في آخرتها. انتهى كلامه. قال عليه الصلاة والسلام: "...وَلَوْ أَنَّ الْيَهُودَ تَمَنَّوْا الْمَوْتَ لَمَاتُوا وَرَأَوْا مَقَاعِدَهُمْ فِي النَّارِ..."<sup>١٠٩</sup>. (قل): كرّر الأمر مع قرب العهد بالأمر السابق؛ لما أنه أمر بتبكيته وإظهار كذبهم في فنّ آخر من أباطيلهم، أي قل يا محمد لليهود، أو هو خطاب لكل من أراد إقامة الحجة على اليهود الذين ادّعوا أنه لن يدخل الجنة غيرهم. (إن كانت لكم الدار الآخرة): (إن كانت لكم): قدّم الجار والمجرور (لكم) إشعاراً بالاختصاص والحصص كما زعموا. (الدار الآخرة): في المراد بها قولان: الأول: أي الجنة، وهو الشائع؛ لأنها هي المطلوبة من دار الآخرة. الثاني: استحسّن بعض العلماء: تقدير مضاف، أي نعيم الدار الآخرة وحظوتها وخيرها. (عند الله): أي في حكمه. وقيل: عندية المكان. وقيل: عندية المرتبة والشرف والادّخار. (خالصة): أي خاصة، قاله ابن عباس. وقال الطبري: أي صافية. وقيل: سالمة من المشاركة. والمعاني متقاربة. (من دون الناس): هذا

<sup>١٠٩</sup> - أخرجه الترمذي (٣٣٤٨) مختصراً، والنسائي في السنن الكبرى (١١٠٦١) باختلاف يسير، وأحمد (٢٢٢٥) واللفظ له، وصححه شعيب الأرناؤوط، والألباني.



توكيد لمعنى الاختصاص. (دون): أي سوى. وهي هنا للاختصاص وقطع الشركة، يقال: هذا لي دونك. (الناس): (اللام) للجنس، أي من سوى جميع الناس، لا يشارككم فيها أحد من غيركم. وقيل: (اللام): للعهد، أي من دون مُجَّد وأصحابه، قاله ابن عباس. وقيل: أي من دون نبينا فقط. (فتمنوا الموت): فيها ثلاثة أقوال: الأول: أي اشتهو بقلوبكم. الثاني: أي اشتهو بقلوبكم وسلوا واطلبوا حصوله بألستكم؛ لتناولوا على زعمكم هذه المنزلة العالية بسرعة، وتستريحوا من أعباء الحياة الدنيا وهمومها، وهذا أمر على وجه التعجيز والتبكي. والمراد بالتمني هنا هو التلفظ بما يدل عليه، لا مجرد خطوره بالقلب، وميل النفس إليه، فإن ذلك لا يراد في مقام الحاجة، ومواطن الخصومة، ومواقف التحدي؛ لأنه من ضمائر القلوب. الثالث: (فتمنوا الموت): أي أن يُدعوا إلى المبالهة، والدعاء بالموت، قال ابن عباس: أي ادعوا بالموت على أي الفريقين أكذب. قال العثيمين: ذهب بعض العلماء إلى أن المراد بقوله تعالى: (فتمنوا الموت): أي فباهلونا، وتمنوا الموت لمن هو كاذب منّا، ورجح هذا ابن كثير وضعف ما سواه، بأنه لو كان المراد تمنوا حصول الموت لكانوا يحتجون أيضاً علينا نحن، ويقولون: أنتم أيضاً إن كنتم تقولون: إن الدار الآخرة لكم فتمنوا الموت؛ لأن تحذيك إيانا بذلك ليس بأولى من تحذينا إياكم به؛ لأنكم أنتم أيضاً تقولون: إن الدار الآخرة لكم، وأن اليهود بعد بعثة رسولنا في النار، فتمنوا الموت أنتم أيضاً. والجواب عن ذلك: أنا لم ندع أن الدار الآخرة خالصة لنا من دون الناس، بل نؤمن بأن الدار الآخرة لكل من آمن وعمل صالحاً سواء كان من هذه الأمة أم من غيرها، وهذا المعنى الذي نحا إليه ابن كثير مخالف لظاهر السياق، فلا يعول عليه. انتهى كلامه. (إن كنتم صادقين): أي في دعوكم أن الدار الآخرة خالصة لكم من دون الناس؛ لأنها حينئذ تكون لكم خيراً من الدنيا، فتمنوا الموت لتصلوا إليها، وهذا تحذ لهم؛ ولهذا قال الله: (ولن يتمنوه أبداً)؛ لأنهم يعلمون كذب دعوهم أن لهم الدار الآخرة خالصة.

{وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ} (٩٥):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الطبري: هذا خبر من الله جل ثناؤه عن اليهود وكراحتهم الموت وامتناعهم عن الإجابة إلى ما دعوا إليه من تمني الموت؛ لعلمهم بما عندهم من العلم بك، والكفر بذلك.

وقال الألوسي: هذا كلام مستأنف غير داخل تحت الأمر السابق، سيق من الله؛ لبيان ما يكون من اليهود من الإحجام عمّا دعوا إليه، الدالّ على كذب دعواهم.

● تفسير الآية:

(ولن يتمنّوه أبداً): قال ابن أبي زمنين: لأنهم يعلمون أنهم معذبون. وقال الماوردي: في تركهم إظهار التمتّي قولان: أحدهما: أنهم علموا أنهم لو تمنّوا الموت لماتوا، وهذا قول ابن عباس. الثاني: أنّ الله صرفهم عن إظهار التمتّي، ليجعل ذلك آية لنبيّه ﷺ .. وقال الواحدي: لن يتمنّي اليهود الموت؛ لأنهم كفروا، وعرفوا أنهم كفر. وقال البغوي: لن يتمنّي اليهود الموت؛ لعلمهم أنهم في دعواهم كاذبون. وقال ابن جرّي: قال أستاذنا الشيخ أبو جعفر بن الزبير: لما كان الشرط في المغفرة مستقبلاً وهو قوله: (إن كانت لكم الدار الآخرة خالصة) جاء جوابه بـ(لن) التي تخصّ الاستقبال، ولما كان الشرط في سورة الجمعة حالاً، وهو قوله: (إن زعمتم أنكم أولياء لله) جاء جوابه بـ(لا) التي تدخل على الحال، أو تدخل على المستقبل. وقال أبو حيان: وفي المنتخب ما نصّه: وإنما قال هنا: (ولن يتمنّوه)، وفي سورة الجمعة: (ولا يتمنّونه)؛ لأن دعواهم هنا أعظم من دعواهم هناك؛ لأن السعادة القصوى فوق مرتبة الولاية؛ لأن الثانية تراد لحصول الأولى، و(لن) أبلغ في النفي من (لا)، فجعلها النفي الأعظم. وقال مجدّد صدّيق خان: قال الله هنا: (لن)، وفي سورة الجمعة قال: (لا)؛ لأن (لن) أبلغ في النفي من (لا)، ودعوى اليهود هنا بالغة قاطعة، فناسب ذكر (لن) فيها، ودعواهم في سورة الجمعة قاصرة مردودة، وهي زعمهم أنهم أولياء الله، فناسب ذكر (لا) فيها.

(بما قدّمت أيديهم): أي بسبب ما أسلفت أنفسهم من موجبات النار من الظلم والكفر والذنوب التي يكون فاعلها غير آمن من العذاب، بل غير طامع في دخول الجنة، فضلاً عن كونه قاطعاً بها، فضلاً عن كونها خالصة له مختصّة به. وإضافة العمل إلى اليد دون سائر الأعضاء؛ لأن أكثر جنایات الانسان تكون باليد. قال ابن عاشور: ولعلّ التكيّي بها دون غيرها؛ لأن أجمع معاصيها وأفظعها كان باليد، فالأجمع هو تحريف التوراة، والأفظع هو قتل الأنبياء؛ لأنهم بذلك حرموا الناس من هدي عظيم.

(والله عليهم بالظالمين): والله ذو علم بظلمة بني آدم، من اليهود وغيرهم، ويعلم ما يعملون. وهذه الجملة ظاهرها الخبر، ومضمونها التهديد والوعيد والتخويف والتنبيه على أنّ اليهود ظالمون؛ لأن الله عليهم بالظالمين وغيرهم. وظلم اليهود كفرهم بالله في خلافهم أمره وطاعته في اتّباع محمّد ﷺ. بعد أن كانوا

يستفتحون به وبمبعثه، وجحودهم نبوته، وهم عالمون أنه نبي الله ورسوله. و(أل): إمّا للعهد، وإيثار الإظهار على الإضمار للذم، وإمّا للجنس، فيدخل المعهودون فيه. قال أبو حيان: إنما ذكر الظالمين؛ لأن الظلم هو تجاوز ما حدّ الله، ولا شيء أبلغ في التعدي من ادعاء خلوص الجنة لمن لم يتلبس بشيء من مقتضياتها، وانفراده بذلك دون الناس. وقال صديق حسن خان: وإنما خصّهم الله بالظلم؛ لأنه أعمّ من الكفر، فكلّ كافر ظالم، وليس كلّ ظالم كافر، فلهذا كان أعمّ، وكانوا أولى به من غيرهم.

قال الزجاج: في هذه الآية أعظم حجة، وأظهر دلالة على صحّة رسالة نبينا - ﷺ -؛ لأنه قال لهم: فتمتوا الموت، وأعلمهم أنهم لن يتمّوه أبداً، فلم يتمّوه واحد منهم. وقال أبو حيان: قال المهديّ في كتاب التحصيل من تأليفه: وهذه المعجزة إنما كانت على عهد النبي، ثم ارتفعت بوفاة.

وقال الشوكاني: وفي تركهم للتمّي أو صرفهم عنه معجزة لرسول الله - ﷺ -، فإنهم قد كانوا يسلكون من التعجرف، والتجرؤ على الله، وعلى أنبيائه بالدعوى الباطلة، في غير موطن ما قد حكاه عنهم التنزيل، فلم يتركوا عادتهم هنا إلا لما قد تقرّر عندهم من أنهم إذا فعلوا ذلك التميّ نزل بهم الموت، إمّا لأمر قد علموه، أو للصرفة من الله.

وقال الألوسي: وهذا خاصّ بالمعاصرين لنبينا، ويؤيد هذا ما أخرج ابن جرير عن ابن عباس موقوفاً: "لَوْ تَمَنَّوْهُ يَوْمَ قَالَ هُمْ ذَلِكَ مَا بَقِيَ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ يَهُودِيٌّ إِلَّا مَاتَ" <sup>١١٠</sup>، وهذه الجملة إخبار بالغيب ومعجزة له - ﷺ -..

---

{وَلَجِدْنَهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرَ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُخْرِجِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنَّ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ} (٩٦):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: لما أخبر الله عن اليهود في الآية المتقدمة أنهم لا يتمّون الموت، أخبر في هذه الآية أنهم في غاية الحرص على الحياة.

---

<sup>١١٠</sup> - أخرجه ابن جرير موقوفاً على ابن عباس.

وقال البقاعي: لما بين الله أنّ اليهود لا يتمنون الموت، أثبت لهم ما هو فوق ذلك من تمني الضدّ الدالّ على علمهم بسوء منقلبهم.

● تفسير الآية:

(ولتجدنهم أحرص الناس على حياة): قال البقاعي: ذمهم بتهالكهم على بقائهم في الدنيا على أيّ حالة كانت؛ علما منهم بأنها خير لهم ممّا بعد الموت. وقال ابن عاشور: هذا معطوف على قوله تعالى: (ولن يتمنوه أبداً)؛ للإشارة إلى أنّ عدم تمّني اليهود 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؛ لأنهم يعلمون أنّ آخرتهم قد فسدت عليهم، فالبقاء في دار الدنيا أثر عندهم من القدوم على العذاب الأليم. (ولتجدنهم): (اللام) للقسم، و(النون) للتأكيد، أي والله يا محمد ويا أيها المخاطب لتجدنّ اليهود أشدّ الناس طلباً للحياة والبقاء، وأشدّهم كرهاً للموت؛ لما يعلمون من مآلهم السيء، وعاقبتهم الخاسرة، وآخرتهم الفاسدة، ومن توقّع شرّاً كان أنفر الناس عنه، وأحرصهم على أسباب التباعده منه. و(تجد): من وجد بعقله، بمعنى: علّم، واحتمال أنّها من وجد بمعنى: لقي وأصاب. و(الهاء): ضمير عائد على اليهود الذين أخبر عنهم بأنهم لا يتمنون الموت، وقيل: على اليهود والنصارى، وقيل: على علماء بني إسرائيل الذين كتموا الحقّ. وقيل: على علماء اليهود خاصّة. (أحرص): اسم تفضيل، يدلّ على حرص اليهود الشديد على الحياة وكراهيّة الموت. والحرص: هو أن يكون الإنسان طامعاً في الشيء مشفقاً من فواته. والحرص يستلزم بذل المجهود. (الناس): (الألف، واللام) للجنس فتعمّ، أي جميع الناس. (على حياة): في المعنى قولان: الأوّل: حياة: نكرة تفيد أنّ اليهود حريصون على أيّ حياة كانت وإن قلّت، فكيف بحياة كثيرة ولبت متناول. قال البقاعي: (على حياة): أي على أيّ حالة كانت، وهم قاطعون بأنه لا يخلو يوم منها عن كدر، فإنهم يعلمون أنّها وإن كانت في غاية الكدر خير لهم ممّا بعد الموت. الثاني: قال الزمخشري، والرازي، والبيضاوي، والنسفي، والخازن، والإيجي، وأبو السعود، والقاسمي: (على حياة): أنه أراد بالتنكير حياة مخصوصة، وهي الحياة المتطاولّة، فالتنوين للتعظيم. انتهى كلامهم. واعلم أنّ كلمتي: (حياة، وحيوان) بينهما تقارب دلاليّ؛ حيث يشتركان في أصل المعنى. ويتميّز لفظ (الحيوان) بملامح فارقة هي: اختصاصه بوصف الحياة في الآخرة، وملح الدوام والاستمرار، وملح التجدّد والحركة والنشاط، وملح الابتهاج وخفّة النفس، وهي حياة لا يعقبها موت.

(ومن الذين أشركوا): في (الواو) ثلاثة أقول: الأول: أنها واو عطف، والمعنى: أن اليهود أحرص الناس على حياة، وأحرص من الذين أشركوا، وهذا قول الفراء والأصم. الثاني: أنها واو استئناف، وقد تم الكلام عند قوله: (على حياة)، وتقديره: ومن الذين أشركوا أناس يودّ أحدهم، على حذف الموصوف. وهذا القول يضعفه: أن المراد بالآية بيان حرص اليهود على الحياة، فلا يحسن قطع الكلام ثم الإخبار عن غيرهم بحبّ التعمير؛ ولأنه لا يجوز حذف الموصول وترك صلته. الثالث: أن في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، وتقديره: ولتجدنهم وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة، وهذا قول أبي مسلم. وأفرد الله المشركين بالذكر بعد ذكر الناس مع كونهم داخلين فيهم؛ لأن حرصهم على الحياة شديد، إلا أن حرص اليهود أشدّ. وفي هذا توبيخ عظيم لليهود؛ لأن الذين أشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون إلا الحياة الدنيا، فحرصهم عليها لا يستبعد؛ لأنها جنتهم، فإذا زاد عليهم في الحرص من له كتاب وهو مقرّ بالجزاء كان حقيقياً بأعظم التوبيخ. والمراد بالمشركين هنا: مشركو العرب. وقيل: المراد بهم: كلّ مشرك لا يؤمن بالمعاد. وقيل: المراد بهم: المنافقون، قاله الحسن البصري. وقيل: المراد بهم: الأعاجم، قاله ابن عباس. وقيل: المراد بهم: اليهود؛ لأنهم قالوا: عزيز ابن الله، ووضع المظهر موضع المضمّر نعيًا عليهم بالشرك. وقيل: المراد بهم: المجوس خاصّة، وذلك بيّن في دعاء المجوس للعاطس بلغاتهم بما معناه: «عِشْ أَلْفَ سنة». ووصف المجوس بالإشراك؛ لأنهم يؤمنون بإلهين اثنين: إله النور، وإله الظلمة على زعمهم. وإنما بلغت اليهود في الحرص إلى هذا الحدّ الزائد على حرص المشركين؛ لأنهم يعلمون بما يحلّ بهم من العذاب في الآخرة، بخلاف المشركين من العرب ونحوهم، فإنهم لا يقرّون بذلك. قال البيضاوي: لما زاد حرص اليهود وهم مقرّون بالجزاء على حرص المنكرين له، دلّ ذلك على علمهم بأنهم صائرون إلى النار؛ لعلمهم بكفرهم. قال أبو مسلم: في قوله تعالى: (ومن الذين أشركوا): إنّ في الكلام تقديمًا وتأخيرًا، وتقديره: ولتجدنّ اليهود وطائفة من الذين أشركوا أحرص الناس على حياة. وقال بعض المفسرين: (ومن الذين أشركوا): هذا كلام مستأنف، والكلام منقطع عمّا قبله، والتقدير: "ومن الذين أشركوا من يودّ أحدهم لو يعمر...". قال العثيمين: وهذا وإن كان محتملاً لفظاً، لكنّه في المعنى بعيد جداً. وفي هذا القول تشبيه اليهود بهذه الفرقة من المشركين. ومن المفسرين من قال: إنّ قوله تعالى: (ومن الذين أشركوا) معطوف على قوله: (الناس): أي ولتجدنّ اليهود أحرص الناس، وأحرص من الذين أشركوا على الرغم من أن اليهود أهل كتاب يؤمنون بالبعث، وبالجنة، وبالنار، والمشركون لا يؤمنون بذلك، والذي لا يؤمن بالبعث

يصير أحرص الناس على حياة؛ لأنه يرى أنه إذا مات انتهى أمره ولا يعود، فتجده يحرص على هذه الحياة التي يرى أنها هي رأس ماله. قال لعنيمين: وهذا القول هو الصواب.

(يودّ أحدهم لو يعمر ألف سنة): هذا بيان لحرصهم الزائد. قال مجاهد: حبّبت إليهم الخطيئة طول العمر. (يودّ): الود: هو خالص المحبة. وهو وإن لم يكن قولاً ولا في معناه، لكنّه فعل قلبيّ يصدر عنه الأقوال، فعومل معاملتها. واعلم أنّ لفظي: (الحُبّ، والود) بينهما تقارب دلاليّ؛ إذ يشتركان في بعض الملامح الدلاليّة، وهى الميل وتعلّق القلب. ويختصّ (الودّ) بلمح الشعور الخالص بالحُبّ والإقبال، كما يختصّ بدلالته على التميّ. ويختصّ (الحُبّ) بلمح الدوام والثبات، واستعماله في معانٍ كثيرة لا يستعمل فيها (الود)، كالتعظيم والخضوع، كما يتميّز (الحُبّ) بأنه يستعمل في الميل إلى الخير، ويستعمل في الميل إلى الشرّ. (أحدهم): أي كلّ واحد منهم، وليس المراد: أي يودّ واحد منهم دون سائرهم، وإنما أحدهم هنا عامّ عموم البدل، أي هذا الحكم عليهم بوّدّهم أن يعمّروا ألف سنة، هو يتناول كلّ واحد واحد منهم على طريقة البدل. قال العنيمين: الضمير في (أحدهم) يعود على المشركين. هذا على القول الأوّل، أي أنّ قوله تعالى: (ومن الذين أشركوا) مستأنف، وعلى القول الثاني: يحتمل أن يكون الضمير عائداً على اليهود، ويصير انقطع الكلام عند قوله تعالى: (أشركوا)، ويحتمل أن يكون الضمير عائداً إلى المشركين، ويرجّحه أمران: أحدهما: أنّ الضمير في الأصل يعود إلى أقرب مذكور، والمشركون هنا أقرب مذكور. والثاني: أنه إذا كان المشرك يودّ أن يعمر ألف سنة، وكان اليهوديّ أحرص منه على الحياة، فيلزم أن يكون اليهوديّ يتميّ أن يعمر أكثر من ألف سنة. (لو يعمر): هذا بيان ليودّ، أي يودّ ودّاً بيانه لو يعمر ألف سنة. و(لو) للتميّ، أي لو يزداد في عمره، والعمر: هو الحياة. و(لو) هنا مصدرية، وهو قول الجمهور، وكلّما جاءت (لو) بعد (ود) فهي مصدرية، ومعنى مصدرية: أنها بمعنى (أنّ) تؤول وما بعدها بمصدر، فيقال في الآية: (يودّ أحدهم لو يعمر ألف سنة): يودّ أحدهم تعميره ألف سنة. وقيل: (لو) هنا شرطية أشربت معنى التميّ، وجوابها محذوف تقديره: لسرّ بذلك. (يعمر): أي يطول به العمر. قال قتادة: حبّبت إليهم الخطيئة طول العمر. (ألف سنة): يحتمل يراد به الكثرة؛ ليشمل من يود أن لا يموت أبداً، ويحتمل أن يراد ألف سنة حقيقة. قال بعض المفسرين: إنّما خصّ الله الألف بالذكر؛ لأن العرب كانت تذكر ذلك عند إرادة المبالغة كناية عن الكثرة، فليس المراد خصوص هذا العدد. وقال الواحديّ، وابن عطية، والقرطبيّ: وخصّ الألف بالذكر؛ لأنها نهاية العقد في الحساب. والسنة: هي العام. قال العنيمين: المراد بالسنة: السنة الهلاليّة لا الشمسيّة؛ لأن الكلمات إذا أطلقت تحمل على الاصطلاح

الشرعي، وقد قال الله: {إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ} [التوبة: ٣٦]، فالمليقات الذي وضعه الله للعباد إنما هو بالأشهر الهلالية، كما قال تعالى: {يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ} [البقرة: ١٨٩]، وكما قال تعالى: {هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابِ} [يونس: ٥].

(وما هو بمزحزحه من العذاب أن يعمر): (ما): نافية، وفي هذا النفي إشارة إلى ثبوت من يزحزحه التعمير، وهو من آمن وعمل صالحاً. (هو): قيل: هو ضمير (الأحد) المتقدم، والتقدير: وما أحدهم بمزحزحه. وقيل: هو ضمير مبهم يفسره البدل، فهو راجع إليه لا إلى شيء متقدم مفهوم من الفعل، والتفسير بعد الإبهام؛ ليكون أوقع في نفس السامع، ويستقر في ذهنه كونه محكوماً عليه بذلك الحكم، والتقدير: وما التعمير بمزحزحه، فتكون: (أن يعمر) مبيناً لـ(هو)، وموضحاً له. وقيل: (هو) ضمير الشأن، أي وما الشأن، أو وما الحديث، أو وما الخبر بمزحزحه عن العذاب أن يعمر. (بمزحزحه): (الباء) زائدة لإفادة معنى. (مزحزحه): أي دافعه وممانعه ومبعده ومنجيه ومنجيه. (من العذاب): أي في الآخرة. فاليهود تمنوا حالة هي من المحالات، فالكافر من اليهود وغيرهم لو عُمِّر ألف سنة أو أكثر وهو مقيم على معصية الله، فإن ذلك لن يزحزحه من العذاب؛ لأنه لا بدّ للعمر من الفناء، ومصير صاحبه إلى الله فيجازيه على كفره بالخلود الأبدي في نار جهنم. قال البقاعي: وعمر (من) دون (عن)؛ إعلاماً بأنهم لم يفارقوا العذاب دنيا ولا آخرة وإن لم يحسوا به في الدنيا. (أن يعمر): (أن) التي في قوله: (أَنْ يُعْمَرَ) بمعنى: وإن عُمِّرَ، قاله أبو العالية والربيع. وقيل: أي وما التعمير، وهو طول العمر، بمزحزحه من عذاب الله. وقيل: أي وما ذلك العمر بمبعده ومنجيه من عذاب الله. والتعمير: هو طول البقاء في الدنيا.

(والله بصير بما يعملون): قال العثيمين: (بصير) هنا بمعنى عليم، أي أنّ الله عليم بكلّ ما يعملونه في السرّ والعلانية، ويمكن أن يكون (بصير) بمعنى الرؤية، لكن تفسيره بالعلم أعمّ. انتهى كلامه. (بما يعملون): قال أبو حيان: أتى الله بصيغة المضارع، وإن كان علمه محيطاً بأعمالهم السالفة والآتية؛ مراعاة لفواصل الآيات. وهذه الجملة أتت للتهديد والتخويف والوعيد والتنبيه على أنّ اليهود عاصون.

{قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ} (٩٧):

• سبب نزول الآية:

أنَّ اليهود قالوا للنبي ﷺ: جبريل عدونا؛ لأنه ملك الشدائد والعذاب؛ فلذلك لا نؤمن به، ولو جاءك ميكائيل لآمنّا بك؛ لأنه ملك الأمطار والرحمة. قال الطبري: أجمع أهل العلم بالتأويل جميعاً على أنَّ هذه الآية نزلت جواباً لليهود من بني إسرائيل، إذ زعموا أنَّ جبريل عدو لهم، وأنَّ ميكائيل ولي لهم.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما ذكر الله عداوة اليهود لأخصّ البشر واجترأهم عليهم بالتكذيب والقتل...، ذكر ما هو من دقيق أعمالهم في عرافتهم في الكفر بعداوتهم لخواصّ الملائكة الذين هم خير محض.

• تفسير الآية:

(قل من كان عدوًّا لجبريل فإنه نزلّه على قلبك بإذن الله): قال الرازي: اعلم أنَّ هذا النوع أيضاً من أنواع قبائح اليهود ومنكرات أقوالهم وأفعالهم. (قل): أي يا مُحمَّد لليهود الذين قالوا: إنَّ جبريل عدونا من الملائكة، ويجوز أن يكون المراد: كلٌّ من يتوجّه إليه الخطاب: (من كان عدوًّا لجبريل): (من): هذا شرط عامّ مراد به خاصّ، وهم اليهود. وقصد الإتيان بالشمول؛ ليعلم اليهود أنَّ الله لا يعبأ بهم ولا يغيرهم ممّن يعادي جبريل. عليه السلام. إن كان له معادٍ آخر. (كان عدوًّا): أي معادياً له. قال الراغب: العداوة: التجاوز ومنافاة الالتئام، فبالقلب يقال: العداوة. وبالمشي يقال: العدوّ. وبالإخلال في العدل يقال: العدوّان. وبالمكان أو النسب يقال: قوم عدوّ، أي غرباء. (جبريل): جبريل: هو الملك الموكل بالوحي، وكان اليهود يعادونه، وحجّتهم: أنه ينزل بالعذاب. ففي صحيح البخاري: "سَمِعَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ، بِقُدُومِ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -، وَهُوَ فِي أَرْضٍ يَخْتَرِفُ، فَأَتَى فَقَالَ: إِنِّي سَأُثَلِّثُكَ عَنْ ثَلَاثٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا نَبِيٌّ: فَمَا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ؟ وما أَوَّلُ طَعَامِ أَهْلِ الْجَنَّةِ؟ وما يَنْزِعُ الْوَلَدُ إِلَى أَبِيهِ أَوْ إِلَى أُمِّهِ؟ قَالَ: أَخْبَرَنِي بَهْنٌ جِبْرِيلُ أَنِفًا قَالَ: جِبْرِيلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: ذَاكَ عَدُوُّ الْيَهُودِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ..."<sup>١١١</sup>. وفي المسند وغيره: "سَأَلَتِ الْيَهُودُ نَبِيَّ اللَّهِ - ﷺ - عَنْ مَنْ يَأْتِيهِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، فَقَالَ: جِبْرِيلُ، فَقَالُوا: هُوَ

<sup>١١١</sup> - أخرجه البخاري.



عَدُوْنَا، وَلَوْ أَنَّكَ مِيكَائِيلُ آمَنَّا بِكَ" <sup>١١٢</sup>. (فإنه نَزَّله على قلبك): (فإنه): أتى الله بحرف التوكيد هنا؛ لأن اليهود منكرون القرآن. والضمير في قوله: (فإنه) يحتمل وجهين: الأول: أن يكون لله، ويكون الضمير في قوله: (نَزَّله) لجبريل، أي فإن الله نَزَّلَ جبريلَ على قلبك. الثاني: أن الضمير في قوله: (فإنه) لجبريل، والضمير في قوله: (نَزَّله) للقرآن، وكَتَبَ عنه ولم يجيء له ذكر؛ لأنه كالمعلوم، وهذا كثير في القرآن. قال أبو السعود: أضم من غير ذكر؛ إيذاناً بفخامة شأنه واستغنائه عن الذكر؛ لكمال شهرته ونباهته، لا سيما عند ذكر شيء من صفاته. انتهى كلامه. والمعنى: فإن جبريل نَزَّلَ القرآن على قلبك. وهذا القول هو الصحيح، وعليه أكثر أهل العلم، والقول الأول فيه ضعف يفيد قوله تعالى: (مُصَدِّقًا لِّمَا بَيَّنَّ يَدِّيهِ). وفي قوله تعالى: (فإنه نَزَّله على قلبك) إعرابان: الإعراب الأول: أن الجملة جواب الشرط، ووجه ارتباطه بفعل الشرط من الناحية المعنوية: تأكيد ذم هؤلاء اليهود المعادين لجبريل، كأنه لم يكن فيه ما يوجب العداوة إلا أنه نَزَّله على قلبك، وهذا يشبه تأكيد المدح بما يشبه الذم، فالمعنى: من كان عدواً لجبريل فلا موجب لعداوته إلا أنه نَزَّلَ القرآن على قلبك، وهذا الوصف يقتضي ولايته لا عداوته. قال الرازي: السؤال: كيف استقام قوله: {فإنه نَزَّله} جزاء للشرط؟ والجواب فيه وجهان: الأول: أنه سبحانه وتعالى بيّن أن هذه العداوة فاسدة؛ لأنه ما أتى إلا أنه أمر بإنزال كتاب فيه الهداية والبشارة فأنزله، فهو من حيث إنه مأمور وجب أن يكون معذوراً، ومن حيث إنه أتى بالهداية والبشارة يجب أن يكون مشكوراً، فكيف تليق به العداوة؟! الثاني: أنه تعالى بيّن أن اليهود إن كانوا يعادونه فيحق لهم ذاك؛ لأنه نَزَّلَ عليك الكتاب برهاناً على نبوتك، ومصدقاً لصدقك، وهم يكرهون ذلك، فكيف لا يبغضون من أكّد عليهم الأمر الذي يكرهونه؟! انتهى كلامه. الإعراب الثاني: أن جواب الشرط محذوف، والتقدير: من كان عدواً لجبريل، فلْيُخَفِّفْ، أو فليمت غيظاً، أو التقدير: فعداوته لا وجه لها، أو التقدير: فقد كفر، أو التقدير: فهو عدو لله. قال أبو حيّان: ليس هذا جواب الشرط؛ لما تقرّر في علم العربية: أن اسم الشرط لا بد أن يكون في الجواب ضمير يعود عليه، فلو قلت: من يكرمني؟ فزيد قائم، لم يجز. وقوله: (فإنه نَزَّله على قلبك)، ليس فيه ضمير يعود على من، فلا يصح أن تكون الجملة جزاء، وإنما الجزاء محذوف؛ لدلالة ما بعده عليه، والتقدير: فعداوته لا وجه لها، أو ما أشبه هذا التقدير. انتهى كلامه. وقال العثيمين: الإعراب الأول أصح وأبلغ. (على قلبك): قال القرطبي: خص القلب بالذكر؛ لأنه موضع العقل والعلم وتلقّي المعارف. وقال القاسمي: هذا زيادة تقرير للتنزيل، ببيان محلّ الوحي، فإنه

<sup>١١٢</sup> - أخرجه أحمد، والنسائي، والترمذي، وصحّحه الألباني وأحمد شاكر.

القابل الأول له، إن أريد به الروح، ومدار الفهم والحفظ إن أريد به العضو. انتهى كلامه. (على): هذه أداة استعلاء دالة على أن القرآن تمكّن في قلب نبينا ﷺ. فصارت مجامعه مغمورة به. قال أبو حيان: أتى بلفظ (على)؛ لأن القرآن مستعل على القلب، إذ القلب سامع له ومطيع، يمثل ما أمر به، ويجتنب ما نهي عنه، وكانت (على) أبلغ من (إلى)؛ لأن (إلى) تدلّ على الانتهاء فقط، و(على) تدلّ على الاستعلاء، وما استعلى على الشيء يضمن الانتهاء إليه. انتهى كلامه. ويحتمل أنه أتى بلفظ (على)؛ لنزوله من أعلى. (قلبك): كان حقّ الكلام أن يقال: (على قلبي)؛ لأنه المطابق لـ(قل)، ولكن جاء على حكاية كلام الله كما تكلم به تحقيقاً؛ لكونه كلام الله، وأنه أمر بإبلاغه. قال أبو السعود: وإثناؤ الخطاب على التكلم المبني على حكاية كلام الله بعينه؛ لما في النقل بالعبارة من زيادة تقرير لمضمون المقالة. (على قلبك): أي على قلب نبينا ﷺ .. وفيه زيادة تقرير للتنزيل، ببيان محلّ الوحي، فإنه القابل الأول له. وإنما خصّ القلب؛ لأنه هو محلّ العقل والعلم وتلقي الواردات، أو لأنه صحيفته التي يرقم فيها، وخزانته التي يحفظ فيها، قال تعالى: {أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا} [الحج: ٤٦]، أو لأنه سلطان الجسد، قال عليه الصلاة والسلام: "أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْعَةً، إِذَا صَلَحَتْ، صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ، فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ" <sup>١١٣</sup>، أو لأن القلب خيار الشيء وأشرفه، أو لأنه كتّى به عن العقل إطلاقاً للمحلّ على الحال به، أو عن الجملة الإنسانية، إذ قد ذكر الإنزال عليه في أماكن من القرآن، قال تعالى: {وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} [النساء: ١١٣]، أو يكون إطلاقاً لبعض الشيء على كلّ. أقوال للعلماء. وظاهر هذه الآية: أن جبريل . عليه السلام . ألقى القرآن في قلب النبي . ﷺ . من غير سماع قراءة، ولكن الله بيّن في مواضع أخرى أن معنى ذلك: أن الملك يقرؤه عليه حتى يسمعه منه، فتصل معانيه إلى قلبه بعد سماعه، وذلك هو معنى تنزيله على قلبه، وذلك كما في قوله تعالى: {لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ} [القيامة: ١٦-١٩]، وقوله تعالى: {وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا} [طه: ١١٤]. (بإذن الله): أي حال كونه مأذونا له، وهو إذن وأمر كونيّ قدرّي.

(مصدقاً لما بين يديه وهدى وبشرى للمؤمنين): قال أبو حيان: صار هذا الترتيب اللفظي في هذه الأحوال؛ لكون مدلولاتها ترتبت ترتيباً وجودياً، فالأول: كونه مصدقاً للكتب، وذلك لأن الكتب كلّها من ينبوع واحد. الثاني: أن الهداية حصلت به بعد نزوله على هذه الحال من التصديق. الثالث: أنه

<sup>١١٣</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

بشرى لمن حصلت له به الهداية. انتهى كلامه. (مصدقاً): أي أنزل القرآن مقارناً لحالة لا توجب عداوة اليهود إياه؛ لأنه أنزله مصدقاً (لما بين يديه): أي لما قبله من الكتب الإلهية، التوراة والإنجيل وغيرها. والمصدق: أي المخبر بصدق ما قبله من كتب، ومصدق لما ذكر في التوراة، والإنجيل من أوصاف مُجَّد. ﷺ. ومن أوصاف القرآن، وكذلك أيضاً هو مصدق لما معهم شاهد للتوراة، والإنجيل بالصدق، فصار تصديق القرآن لما معهم من وجهين: الأول: أنه وقع مطابقاً لما أخبرت التوراة، والإنجيل به. الثاني: أنه قد شهد لهما بالصدق، فالقرآن يدلّ دلالة واضحة على أنّ الله أنزل التوراة، وأنزل الإنجيل، وهذه شهادة لهما بأحكما صدق، وكذلك التوراة والإنجيل قد ذُكر فيهما من أوصاف القرآن ومن أوصاف نبينا. صلى الله عليه وسلم. حتى صاروا يعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فإذا وقع الأمر كما ذُكر فيهما صار ذلك تصديقاً لهما. قال البيضاوي: تقييد المنزل بأنه مصدق لما معهم من الكتب الإلهية، من حيث إنه نازل حسبما نُعتَ فيها، أو مطابق لها في القصص، والوعد والوعيد، والدعوة إلى التوحيد، والأمر بالعبادة والعدل بين الناس، والنهي عن المعاصي والفواحش. وأدخلت لام التقوية على (لما)؛ للدلالة على تقوية ذلك التصديق، أي هو تصديق ثابت محقق لا يشوبه شيء من التكذيب ولا التخطئة، فإن القرآن نوه بالتوراة والإنجيل ووصف كلاً بأنه هدى ونور. قال تعالى: {إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ} [المائدة: ٤٤]، وقال سبحانه: {وَأَتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ} [المائدة: ٤٦]. (وهدى): أي إلى كل خير، وفيه بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب والجوارح. ووصف للقرآن بالمصدر؛ لقصد المبالغة في حصول الهدى به. والهداية نوعان يوصف القرآن بهما جميعاً: الأولى: هداية دلالة، وإرشاد، وتوضيح، وبيان. والثانية: هداية توفيق وإيمان. (وبشرى): أي بشارة ببيان الثواب؛ لأن الله أعلمهم فيه بما أعد لهم من الكرامة في جناته. والبشارة: هي الإخبار بحصول أمر سار، أو بترقب حصوله، فالقرآن بشر المؤمنين بأنهم على هدى وكمال ورضى من الله، وبشّرهم بأن الله سيؤتيهم خير الدنيا وخير الآخرة. وقد تأتي البشارة في الإخبار بما يضرّ تهكّماً، مثل قوله تعالى: {فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [لقمان: ٧]. قال أبو حيان: والمعنى: أنه وصف القرآن بتصديقه لما تقدّمه من الكتب الإلهية، وأنه هدى؛ إذ فيه بيان ما وقع التكليف به من أعمال القلوب والجوارح، وأنه بشرى لمن حصل له الهدى، فصار هذا الترتيب اللفظي في هذه الأحوال؛ لكون مدلولاتها ترتبت ترتيباً وجودياً، فالأول: كونه مصدقاً للكتب، وذلك لأن الكتب كلّها من ينبوع واحد. والثاني: أنّ الهداية حصلت به بعد نزوله على هذه الحال من التصديق. والثالث: أنه بشرى لمن حصلت له به الهداية. (للمؤمنين): متعلّق بـ(بشرى)، وإنما كان بشرى للمؤمنين خاصة؛ لأنهم

الذين قَبِلُوهُ، وانتفعوا به، و(المؤمنون): أي الذين لهم الإيمان وصف لازم، فلا يفرّقون بين كتب الله، ولا بين رسله، بل حيثما قادهم الحقّ انقادوا. وفي هذه الآية ردّ على اليهود، حيث قالوا: إنّ جبريل ينزل بالعذاب والشدة، فقليل لهم: فإنه ينزل بالهدى والبشرى أيضاً، ولو أنصفوا لأحبّوه وشكروا له صنيعه في إنزاله ما ينفعهم، ويصدّق كتابهم. ومقصد هذه الآية: تشریف جبريل . عليه السلام . وذمّ معاديه.

---

{مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ} (٩٨):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه تعالى لما بيّن في الآية الأولى: {مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلْجِبْرِيلِ} لأجل أنه نزل القرآن على قلب محمد، وجب أن يكون عدوّاً لله تعالى، بيّن في هذه الآية أنّ من كان عدوّاً لله كان عدوّاً له.

وقال البقاعي: لما كانت عداوة واحد من الحزب لكونه من ذلك الحزب، عداوة لجميع ذلك الحزب تلاه بقوله: {مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ}.

وقال العثيمين: مناسبة هذه الآية لما قبلها: أنّ من كان عدوّاً لجبريل فهو عدوّ لله. وقال أيضاً: في ذكر الآية بعد سابقتها دليل على أنّ من كان عدوّاً لجبريل فهو عدوّ لله.

• تفسير الآية:

(من كان عدوّاً لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال): (من كان عدوّاً لله): هذا وعيد وذمّ لمعادي جبريل . عليه السلام . وإعلام أنّ عداوة بعض الملائكة تقتضي عداوة الله لهم. والمعنى: أنّ من كان معادياً لله مستكبراً عن عبادته فإن الله عدوّ له. وعداوة العبد لله: هي معصيته واجتناب طاعته، ومعادات أوليائه. وعداوة الله للعبد: هي تعذيبه وإظهار أثر العداوة عليه. وعداوة الإنسان لربه لا تضرّ ربه شيئاً، وعداوة الله لعبده تؤدّي به إلى العذاب الأليم الدائم الذي لا ضرر أعظم منه. قال القاسمي: صدر الكلام بذكر الجليل؛ تفخيماً لشأنهم، وإيداناً بأنّ عداوتهم عداوته عزّ وعلا، وقدم الملائكة على الرسل، كما قدّم الله على الجميع؛ لأنّ عداوة الرسل بسبب نزول الوحي، ونزوله بتنزيل الملائكة، وتنزيلهم لها بأمر الله، فذكر الله ومن بعده على هذا الترتيب. انتهى كلامه. (وملائكته): يعني وعدوّاً لملائكته، والملائكة: جمع ملك،

وهم عالم غيبيّ، خلقهم الله من نور، وسخّرهم لعبادته، يسبحون الليل، والنهار لا يفترون، ولا يعصون ربّهم. (ورسله): جمع رسول، والرسول: هو الذي أوحى الله إليه بشرع وأمره بتبليغه، أو هو الذي أتى بشرع جديد، أو هو الذي أرسل إلى قوم مخالفين. (وجبريل وميكال): معطوف على قوله تعالى: (وملائكته) من باب عطف الخاصّ على العامّ، وعطف الخاصّ على العامّ يدلّ على شرف الخاصّ، ف(جبريل) موكل بالوحي من الله إلى الرسل، و(ميكال): هو ميكائيل الموكل بالقطر، والنبات. واستدلّ بعض العلماء بتقديم جبريل على ميكائيل. عليهما السلام. على أنه أفضل منه، وهو المشهور، واستدلوا عليه أيضاً بأنه ينزل بالوحي والعلم وهو مادة الأرواح، وميكائيل بالخصب والأمطار وهي مادة الأبدان، وغذاء الأرواح أفضل من غذاء الأبدان. وخصّ الله هذين الملكين بالذكر هنا؛ لأن اليهود قالوا عن جبريل: "هُوَ عَدُوُّنَا، وَلَوْ أَتَاكَ مِكَائِيلُ آمَنَّا بِكَ"<sup>١٤</sup>، ونزلت الآية السابقة بسبب ذلك، فذكرهما هنا واجب؛ لئلا تقول اليهود: إنا لم نعاد الله وجميع ملائكته فنصّ الله عليهما؛ لإبطال ما يتأولونه من التخصيص. وقيل: خصّهما الله بالذكر؛ للتنبيه على أنّ معادة الواحد والكلّ سواء في الكفر. وقيل: خصّهما الله بالذكر؛ تشريفاً لهما ودلالة على فضلهما، كقوله تعالى: {فِيهِمَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ} [الرحمن: ٦٨]، والنخل والرمان من الفاكهة. والقول الأوّل مناسب للمقام. قال الكرمانيّ: قدّم الله ذكر الملائكة على الرسل كما قدّم الله على الجميع؛ لأنّ عداوة الرسل بسبب نزول الكتب، ونزولها بتنزيل الملائكة، وتنزيلهم لها بأمر الله، فذكر الله ومن بعده على هذا الترتيب. وقال أبو حيان: دلّت هذه الآية على أنّ الله عدوّ لمن عادى الله وملائكته ورسله وجبريل وميكال، ولا يدلّ ذلك على أنّ المراد من جمع عداوة الجميع، فالله عدوّه، وإنما المعنى: أنّ من عادى واحداً ممّن ذكر، فالله عدوّه، إذ معادة واحد ممّن ذكر معادة للجميع، وقد أجمع المسلمون على أنّ من أبغض رسولاً أو ملكاً فقد كفر، فقال بعض الناس: (الواو) هنا بمعنى (أو)، وليست للجمع، وقال بعضهم: (الواو) للتفصيل، ولا يراد أيضاً أن يكون عدوّاً لجميع الملائكة، ولا لجميع الرسل، بل هذ من باب التعليق على الجنس بصورة الجمع، فالمعنى: أنّ من عادى الله، أو ملكاً من ملائكته، أو رسولاً من رسله، فالله عدوّ له.

(فإن الله عدوّ للكافرين): هذا جواب الشرط: من كان عدوّاً لله فالله عدوّ له، ومن كان عدوّاً للملائكة فإن الله عدوّ له، ومن كان عدوّاً لرسله فإن الله عدوّ له، ومن كان عدوّاً لجبريل فإن الله عدوّ له، ومن كان عدوّاً لميكائيل فإن الله عدوّ له. (فإن الله): أي أنّ الله تولّى تلك العداوة بنفسه وكفى ملائكته

<sup>١٤</sup> - أخرجه أحمد، والنسائي، والترمذي، وصحّحه الألباني وأحمد شاكر.

ورسله أمر من عاداهم. وإظهار اسم الله هنا بدلا من الضمير؛ ليقطع احتمال أنّ الضمير يعود على أحد المذكورين في الآية. (عدوّ للكافرين): إثارة الجملة الأسميّة؛ للدلالة على التحقيق والثبات. وعداؤه الله للعبد: هي تعذيبه وإظهار أثر العداوة عليه. ووضع المظهر موضع المضمّر؛ للإيذان بأنّ عداوة المذكورين كفر، وأنّ ذلك بيّن لا يحتاج إلى الإخبار به، وأنّ مدار عداوته تعالى لهم وسخطه المستوجب لأشدّ العقوبة والعذاب هو كفرهم المذكور. وقيل: يحتمل أنّ الله عدل عن الضمير؛ لعلمه أنّ بعضهم يؤمن، فلا ينبغي أن يطلق عليه عداوة الله للمال. قال العثيمين: وهنا أظهر في موضع الإضمار لفائدتين: إحداها: لفظة: وهي مناسبة رؤوس الآي. والأخرى: معنويّة: وهي تتضمن ثلاثة أمور: الأول: الحكم على أنّ من كان عدوّاً لله ومن ذُكر، بأنه يكون كافراً، يعني: الحكم على هؤلاء بالكفر. الثاني: أنّ كلّ كافر سواء كان سبب كفره معاداة الله أو لا فالله عدوّ له. الثالث: بيان العلة، وهي في هذه الآية: الكفر.

واعلم أنّ هذه الآية من الآيات التي وافق فيها عمر بن الخطاب ربّه سبحانه وبحمده، فعن عبد الرحمن بن أبي ليلى، قال: "إِنَّ يَهُودِيًّا لَقِيَ عُمَرَ فَقَالَ لَهُ: إِنَّ جَبْرِيلَ الَّذِي يَذْكُرُهُ صَاحِبُكَ هُوَ عَدُوٌّ لَنَا، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: {مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ}، قَالَ: فَتَنَزَّلَتْ عَلَى لِسَانِ عُمَرَ. . . ﷺ".<sup>١١٥</sup>

{وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ} (٩٩):

#### • سبب نزول الآية:

قال ابن عباس: "قَالَ ابْنُ صُورٍيًّا لِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: يَا مُحَمَّدُ مَا جِئْتَنَا بِشَيْءٍ نَعْرِفُهُ، وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ فَنَتَّبِعُكَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ هَذِهِ الْآيَةَ"<sup>١١٦</sup>.

• مناسبة الآية لما قبلها: قال أبو حيّان: مناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة؛ لأنه لما ذكر تعالى جملاً من قبائح اليهود وذمهم على ذلك، وكان فيما ذكر من ذلك معاداتهم لجبريل، فناسب ذلك

<sup>١١٥</sup> - أخرجه الطبري.

<sup>١١٦</sup> - أخرجه الطبري في "تفسيره" ١/ ٤٤١، وابن أبي حاتم في "تفسيره" ١/ ١٨٣ من طريق سعيد بن جبيرة أو عكرمة عن ابن عباس، وذكره الثعلبي في "تفسيره" ١/ ١٠٥١ والواحد في "أسباب النزول" ص ٣٤، والسيوطي في "الباب القول" ص ١٨.

إنكارهم لما نزل به جبريل، فأخبر الله بأن الرسول . عليه السلام . أنزل عليه آيات بينات، وأنه لا يحدد نزولها إلا كل فاسق، وذلك لوضوحها.

**وقال البقاعي:** لما فرغ الله من ترغيب اليهود في القرآن بأنه من عند الله، وأنه مصدق لكتابهم، وفي جبريل بأنه الآتي به بإذن الله، ومن ترهيبهم من عداوته، أتبعه مدح هذا القرآن، وأنه واضح الأمر لمريد الحق، وإن كفر به منهم أو من غيرهم فهو فاسق.

#### ● تفسير الآية:

(ولقد أنزلنا إليك آيات بينات): ما زال السياق الكريم في تقرير نبوة رسولنا ﷺ . وعموم رسالته، والرد على اليهود، وإظهار ما هم عليه من الفسق والكفر والظلم. (ولقد): (الواو): لعطف الجملة على ما قبلها. و(لقد): للتأكيد، فالجملة مؤكدة بالقسم المقدّر، واللام الواقعة في جوابه، وقد. (أنزلنا): الإنزال إنما يكون من الأعلى إلى الأسفل، وذلك؛ لأن القرآن كلام الله، والله فوق عباده. (إليك): الخطاب هنا من الله لنبيّنا. (آيات): جمع آية، والآية في اللغة: العلامة، لكنها في الحقيقة أدق من مجرد العلامة؛ لأنها تتضمن العلامة والدليل، فكل آية علامة ولا عكس، لكن العلماء قد يفسّرون الشيء بما يقاربه، أو يلزمه وإن كان بينهما فرق، كتفسيرهم الريب بالشك مع أنّ الريب أخص من مطلق الشك؛ لأنه شك مع قلق. (بينات): جمع بيّنة، وهنّ الواضحات في ذاتها ودلالاتها، والمفصّلات للحلال والحرام. ومعنى الآية: أي أنزلنا إليك يا مُحمّد علامات واضحات دالات على كونها من عند الله، ودالة أيضا على نبوتك وصدقك، وأنت تتلوها عليهم، فتحصل بها الهداية لمن استهدى، وتقوم بها الحجة على من عاند، وتلك الآيات هي ما حواه القرآن من أحكام وأخبار، ومن ذلك: ما حواه القرآن من خفايا علوم اليهود ومكنون سرائر أخبارهم وأخبار أوائلهم من بني إسرائيل، والنبأ عمّا تضمّنته كتبهم التي لم يكن يعلمها إلا أخبارهم، وما حرّفه أوائلهم وأواخرهم وبدّلوه من أحكامهم. وللعلماء في المراد بالآيات البينات هنا خمسة أقوال: الأوّل: أي القرآن. الثاني: أي المعجزات المقرونة بالتحدي. الثالث: أي الإخبار عمّا خفي وأخفي في الكتب السالفة. الرابع: أي الشرائع، والفرائض. الخامس: كل ما سبق. قال القاسمي: وحمل الآيات على القرآن إذا قرنت بالتنزيل أولى من حملها على سائر المعجزات الماثورة؛ لأن الآيات إذا قرنت بالتنزيل كانت أخصّ بالقرآن. انتهى كلامه.

(وما يكفر بها إلا الفاسقون): أي بهذه الآيات البينات. قال الرازي: الكفر بها من وجهين: أحدهما: جحودها مع العلم بصحتها. الثاني: جحودها مع الجهل، وترك النظر فيها، والإعراض عن دلائلها، وليس في الظاهر تخصيص فيدخل الكلّ فيه. انتهى كلامه. وقال أبو حيان: ناسب قوله: (بينات) لفظ الكفر، وهو التغطية؛ لأنّ البين لا يقع فيه إلباس، فعدم الإيمان به ليس لشبهة؛ لأنه بين، وإنما هو تغطية وستر لما هو واضح بين، وستر الواضح لا يقع إلا من متمرّد في فسقه. (إلا الفاسقون): (اللام) للعهد، أي الفاسقون المعهودون، وهم اليهود، أي الخارجون عن أديانهم بكفرهم بنبيّنا ﷺ، أو تكون (اللام) للجنس، واليهود داخلون فيه دخولاً أولياً. والمعنى: وما يحدد بآيات الله إلا الخارجون عن شريعته، فالمراد بـ(الفسق) هنا الفسق الأكبر، كقوله تعالى في سورة السجدة: {أَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ جَنَّاتُ الْمَأْوَى نُزُلًا بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ (١٩) وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَأْوَاهُمُ النَّارُ (٢٠)}، ووجه الدلالة: أنّ الله جعل الفسق هنا مقابلاً للإيمان. قال الحسن: إذا استعمل الفسق في شيء من المعاصي، وقع على أعظمه من كفر أو غيره. وقال الرازي: في قوله: {إِلَّا الْفَاسِقُونَ}: وجهان: أحدهما: أنّ كلّ كافر فاسق، ولا ينعكس، فكأنّ ذكر الفاسق يأتي على الكافر وغيره فكان أولى. الثاني: أن يكون المراد: ما يكفر بها إلا الكافر المتجاوز عن كلّ حدّ في كفره، والمعنى: أنّ هذه الآيات لما كانت بيّنة ظاهرة لم يكفر بها إلا الكافر الذي يبلغ في الكفر إلى النهاية القصوى، وتجاوز عن كلّ حدّ مستحسن في العقل والشرع.

{أَوْ كُلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} (١٠٠):

• سبب نزول الآية:

قال ابن عباس: "لما ذكر رسول الله ﷺ اليهود ما أخذ الله عليهم من الميثاق، وعهد إليهم في مُجّد أن يؤمنوا به، قال مالك بن الصّيف: والله ما عهد إلينا في مُجّد عهد، فأنزل الله هذه الآية" <sup>١١٧</sup>.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الواحدي: اتّصال هذه الآية بما قبلها: من حيث إنهم كفروا بنقض العهد كما كفروا بالآيات.

<sup>١١٧</sup> - أخرجه الطبري ج ٢ ص ٤٠١. وينظر: سيرة ابن هشام ج ٢ ص ١٩٦.



وقال البقاعي: لما أنكر الله على اليهود أولاً ردّهم للرسول لأمرهم بمخالفة الهوى في قوله: {أفكلما جاءكم رسول}، وأتبعه بما يلائمه إلى أن ختم بأن آيات هذا الرسول من الأمر البين الذي يشهد به كتابهم، وقد أخذ عليهم العهد باتباعه، أنكر عليهم ثانياً كفرهم بما أتى به الرسل بقوله: {أو كلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم}.

#### ● تفسير الآية:

(أو كلما عاهدوا عهداً نبذه فريق منهم): هذا نوع آخر من قبائح اليهود. (الهمزة) هنا للاستفهام الإنكاري، والتوبيخ، والتعجب. و(الواو) واو العطف، دخلت عليها ألف الاستفهام. قال الزمخشري: (الواو) للعطف على محذوف، معناه: أكفروا بالآيات والبيّنات وكلّما عاهدوا. انتهى كلامه. (كلّما): أداة شرط تفيد التكرار، وهي كلمة تُفهم تكرر الأمر في عموم الأوقات. والمقصود من هذا الاستفهام: الإنكار وإعظام ما يقدمون عليه؛ لأن مثل ذلك إذا قيل بهذا اللفظ كان أبلغ في التنكير والتبكيث. (عاهدوا عهداً): العهد: هو الميثاق الذي يكون بين الطوائف سواء كان ذلك بين أمة مسلمة وأمة كافرة، أو بين أمتين مسلمتين، أو بين أمتين كافرتين. والضمير في (عاهدوا) يعود على اليهود. (نبذه فريق منهم): (نبذه): أي طرحه، أو نقضه، أو ترك العمل به، أو اعتزله، أو رماه. أقوال خمسة، وهي متقاربة المعنى. وأصل النبذ طرح وترك ما لا يعتدّ به، لكنّه غلب فيما من شأنه أن ينسى؛ لعدم الاعتداد به. (فريق منهم): أي طائفة من بني إسرائيل. وإنما قال: (فريق)؛ لأن منهم من لم ينبذه. والفريق: اسم جنس لا واحد له من لفظه، يقع على اليسير والكثير من الجمع؛ ولذلك فسّرت كثرة النابذين بقوله: (بل أكثرهم)؛ لما احتمل الفريق أن يكون الأقل. والمعنى: أي ترك هذا العهد جماعة كثيرة منهم فطرحوه ولم يفوا به، وهذا هو حال أكثر بني إسرائيل مع الله، ومع عباد الله، فالله أخذ عليهم العهد، والميثاق، ومع ذلك نبذوا العهد، والميثاق، ونبيّنا ﷺ. عاهدهم ونبذوا عهده. قال عطاء: هي العهود التي كانت بين نبيّنا وبين اليهود فنقضوها، كفعل قُرَيْظَةَ والنّضير. وقيل: إنّ اليهود عاهدوا لئن خرج مُجَدُّ لِنُؤْمَنَ به ولنكوننّ معه على مشركي العرب، فلمّا بُعث كفروا به. وتدلّ هذه الآية على أنّ نبذهم للعهود كالعادة فيهم، فكأن الله أراد تسليّة رسوله عند كفرهم بما أنزل عليه من الآيات بأن ذلك ليس ببدع منهم، بل هو سجيّتهم وعادتهم وعادة سلفهم. وإنما قال الله: (نبذه فريق منهم)؛ لأن في جملة من عاهد من آمن،

فلَمَّا لم يكن ذلك صفة جميعهم خصَّ الفريق بالذكر، ثم لما كان يجوز أن يظنَّ أنَّ ذلك الفريق هم الأقلون بيّن أنهم الأكثرون فقال: (بل أكثرهم لا يؤمنون).

(بل أكثرهم لا يؤمنون): (بل) هنا للإضراب الانتقالي من وصف إلى وصف، من وصف نقض العهد ونبذ، إلى وصف عدم الإيمان، فعليه يكون هذا الإضراب إثباتاً لما قبله، وزيادة وصف: وهو انتفاء الإيمان عن أكثرهم؛ لأن المؤمن حقيقة لا بدَّ أن يفي بالعهد، ولو أنهم آمنوا ما نقضوا العهد الذي بينهم وبين الله، أو الذي بينهم وبين عباد الله، وقد آمن قليل منهم. قال الواحدي: إنما دخلت (بل) ههنا؛ لأنه لما قال: (نبذه فريق منهم) دلَّ على أنه كفر ذلك الفريق بالنقض، فقال: بل أكثرهم كفَّار بالنقض. وحسن هذا التفصيل؛ لأن منهم من نقض عنادا، ومنهم من نقض جهلا. وقيل: معناه: كفر فريق بالجدد للحق، وهو أمر النبي ﷺ. انتهى كلامه. (أكثرهم لا يؤمنون): فيه قولان: الأول: أكثر أولئك الفساق من اليهود لا يصدِّقون نبينا ﷺ. أبداً لحسدكم وبغيهم. الثاني: أي أكثر أولئك الفساق من اليهود لا يصدِّقون بكتابتهم؛ لأنهم كانوا في قومهم كالمنافقين مع رسولنا يظهرون لهم الإيمان بكتابتهم ورسولهم ثم لا يعملون بموجبه ومقتضاه. قال القاسمي: في قوله: {بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ} دفع لما يتوهم من أنَّ النابذين هم الأقلون.

---

{وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَأَنَّهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} (١٠١):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الألوسي: الجملة عطف على سابقتها، داخلة تحت الإنكار والتوبيخ لليهود.

• تفسير الآية:

(ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم): أي وحينما جاء اليهود (رسول): والتذكير للتفخيم. أي مرسل من عند الله، وهو هنا نبينا. وقيل: هو عيسى. وقيل: أي عيسى، ومُحَمَّد. عليهما الصلاة والسلام.. قال أبو حيان: والظاهر: الأول؛ لأن الكلام مع اليهود إنما سيق بالنسبة إلى مُحَمَّد. (مصدق):

تصديقه: أنه خلق على الوصف الذي ذكر في التوراة، أو تصديقه على قواعد التوحيد وأصول الدين وأخبار الأمم والمواظ والحكم، أو تصديقه: إخباره بأن الذي معهم هو كلام الله، وأنه المنزل على موسى، أو تصديقه: إظهار ما سألوا عنه من غوامض التوراة. أقوال أربعة. هذا إذا فسّر الرسول بمحمد. وأما إذا فسّر الرسول بعيسى، فتصديقه هو بالتوراة. (لما معهم): قيل: أي التوراة فقط؛ لأن المعني: اليهود فقط. وقيل: أي التوراة والإنجيل. وقيل: جميع ما أنزل إليهم من الكتب، كزبور داود، وصحف الأنبياء التي يؤمنون بها.

(نبذ فريق من الذين أتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم): (نبذ): أي طرح، أو نقض، أو ترك العمل به، أو اعتزله، أو رماه. أقوال خمسة، وهي متقاربة المعنى. (فريق): أي طائفة من بني إسرائيل. والفريق: اسم جنس لا واحد له من لفظه، يقع على اليسير والكثير من الجمع. قال ابن عاشور: وأسند النبذ إلى فريق إما باعتبار العصور التي نقضوا فيها العهود كما تؤذن به (كلّما)، أو احتراساً من شمول الذمّ للذين آمنوا منهم. انتهى كلامه. (من الذين أوتوا): أي أعطوا. والمراد بالإيتاء: إمّا إيتاء علمها، فالموصول عبارة عن علمائهم، وإمّا مجرد إنزالها عليهم، فهو عبارة عن الكلّ. (الكتاب): (أل) هنا للعهد الذهني، وهو التوراة. وقوله تعالى: {مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ} فيه قولان: أحدهما: أنّ المراد ممّن أوتي علم الكتاب من يدرسه ويحفظه، قال هذا القائل: الدليل عليه أنه تعالى وصف هذا الفريق بالعلم عند قوله تعالى: {كَانَتْهُمْ لَا يَعْلَمُونَ}. الثاني: أنّ المراد من يدّعي التمسك بالكتاب سواء علمه أو لم يعلمه، وهذا كوصف المسلمين بأنهم من أهل القرآن لا يراد بذلك من يختصّ بمعرفة علومه، بل المراد من يؤمن به ويتمسك بموجبه. (كتاب الله): أضيف الكتاب إلى الله؛ لأنه المتكلّم به حقيقة بلفظه ومعناه. وسمي كتاباً؛ لأنه مكتوب في اللوح المحفوظ، وفي الصحف التي بأيدي الملائكة، وفي الصحف التي بأيدي البشر. وفي المراد به هنا ثلاثة أقوال: الأول: أي القرآن، قال الشّعبيّ: هو بين أيديهم يقرؤونه، ولكن نبذوا العمل به. الثاني: أي كتاب الله الذي بأيديهم، وهو التوراة ممّا فيه البشارة بنبيّنا. قال السُّدّيّ: نبذوا التوراة وأخذوا بكتاب آصف، وسحر هاروت وماروت. وقال سفيان بن عُيينة: أدرجوه في الحرير والديباج، وحلّوه بالذهب والفضة، ولم يُجلّوا حلاله ولم يحزّموا حرامه، فذلك النبذ. قال الرازيّ: وهذا القول هو الأقرب؛ لأن النبذ لا يعقل إلا فيما تمسكوا به أولاً، وأما إذا لم يلتفتوا إليه لا يقال: إنهم نبذوه؛ ولأنه قال: {نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ}، ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى؛ لأن جميعهم لا يصدّقون بالقرآن. انتهى كلامه. الثالث: أي الإنجيل. (وراء ظهورهم): مثلٌ لتركهم وإعراضهم عن كتاب الله، مثل

بما يرمي به وراء الظهر استغناء عنه، وقلة التفاوت إليه، أي رموه بشدة وراء الظهر، وهو عبارة عن الانصراف التام عنه؛ لأنهم لو نبذوه أمامهم، أو عن اليمين، أو عن الشمال لكان من الجائز أن يكونوا يأخذون به، لكن من ألقاه وراء ظهره كان ذلك أبلغ في التوليّ والإعراض عنه وعدم الرجوع إليه؛ لأن الشيء إذا حُلف وراء الظهر فإنه لا يرجع إليه.

(كأنهم لا يعلمون): أي كأنهم في نبذهم لكتاب الله وراء ظهورهم لا يعلمون ما في التوراة أنّ القرآن حقّ أو أنّ الإنجيل حقّ، وقد خالفوا عن علم، وكان عليهم أن يؤمنوا ويفرحوا بهذا الكتاب بدلا من نبذه؛ لأنه مؤيّد لما معهم، وهم مأمورون بالإيمان به. قال أبو حيان: (كأنهم لا يعلمون): جملة حالية، وصاحب الحال (فريق)، والعامل في الحال (نبذ)، وهو تشبيه لمن يعلم بمن يجهل؛ لأن الجاهل بالشيء لا يحفل به ولا يعتدّ به؛ لأنه لا شعور له بما فيه من المنفعة. ومتعلّق العلم محذوف، أي كأنهم لا يعلمون أنه كتاب الله، لا يداخلهم فيه شكّ؛ لثبوت ذلك عندهم وتحققه، وإنما نبذوه على سبيل المكابرة والعناد. انتهى كلامه. وقال صديق خان: هذا تشبيه لهم بمن لا يعلم شيئا مع كونهم يعلمون علما يقينا من التوراة بما يجب عليهم من الإيمان بهذا النبي، ولكنهم لما لم يعملوا بالعلم، بل عملوا عمل من لا يعلم من نبذ كتاب الله وراء ظهورهم كانوا بمنزلة من لا يعلم، وهم علماء اليهود تجاهلوا، وحملهم على ذلك عداوتهم لنبيّنا. انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: قوله: (كأنهم لا يعلمون) تسجيل عليهم بأنّهم عالمون بأنّ القرآن كتاب الله، أو كأنهم لا يعلمون التوراة وما فيها من البشارة ببعثة الرسول من ولد إسماعيل. انتهى كلامه. وقيل: أي كأنهم لا يعلمون أنّ مُجداً نبيّ صادق في قوله، فهم يعلمون ذلك، ولكنهم جحدوا به عن علم، وكفروا بذلك عن قصد. وقيل: معناه: كأنهم لا يعلمون أنّ القرآن والتوراة والإنجيل كتب الله، وأنّ كلّ واحد منها حقّ، والعمل به واجب. قال أبو السعود: وأفرد هذا النبذ بالذكر مع اندراجّه تحت قوله عزّ وجلّ: {أَوْ كَلِمَاتٍ عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ}؛ لأنه معظم جناياتهم، ولأنه تمهيد لذكر اتّباعهم لما تنلوا الشياطين وإيثارهم له عليه.

قال البيضاوي: واعلم أنّ الله دلّ بالآيتين السابقتين على أنّ جيل اليهود أربع فرق: الأولى: فرقة آمنوا بالتوراة وقاموا بحقوقها كمؤمني أهل الكتاب وهم الأقلّون المدلول عليهم بقوله: {بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ}. الثانية: فرقة جاهرُوا بنبذ عهودها وتخطّى حدودها تمرّداً وفسوقاً، وهم المعنيّون بقوله: {نَبَذَهُ

فَرِيقٌ مِّنْهُمْ}. الثالثة: فرقة لم يجاهرُوا بنبذها ولكن نبذوا؛ لجهلهم بها وهم الأكثرون. الرابعة: فرقة تمسكوا بها ظاهراً ونبذوها خفية عالمين بالحال؛ بغياً وعناداً وهم المتجاهلون.

{وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} (١٠٢):

#### • سبب نزول الآية:

في سبب نزول هذه الآية قولان:

الأول: أنَّ اليهود كانوا لا يسألون نبيَّنا عن شيء من التوراة إلا أجابهم، فسألوه عن السحر وخاصموه به، فنزلت هذه الآية، قاله أبو العالية.

الثاني: أنه لما ذكر سليمان . عليه السلام . في القرآن قالت يهود المدينة: ألا تعجبون لمحمد يزعم أنَّ ابن داود كان نبيّاً؟! والله ما كان إلا ساحراً، فنزلت هذه الآية، قاله ابن اسحاق.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما كانت سنة الله جارية بأنه ما أَمَات أحد سنة إلا زاد في خذلانه بأن أحْيَى على يده بدعة، أعقبهم نبذهم لكلام الله إقبالهم على كلام الشياطين، فقال تعالى: {وَاتَّبِعُوا مَا تَتْلُوا...}.

وقال القاسمي: هو حكاية لفن آخر من زيف اليهود وضلالهم، إثر نبذهم كتاب الله والعمل بما بين أيديهم، وهو اتِّباعهم لما تتلو الشياطين على ملك سليمان بن داود . عليهما السلام . من السحر والكفر.

وقال السعدي: لما كان من العوائد القدرية والحكمة الإلهية: أنّ من ترك ما ينفعه، وأمكنه الانتفاع به فلم ينتفع، ابتلي بالاشتغال بما يضره، كذلك هؤلاء اليهود لما نبذوا كتاب الله اتّبَعوا ما تتلوا الشياطين وتختلق من السحر على ملك سليمان.

#### • تفسير الآية:

(واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان): قال الرازي: اعلم أنّ هذا هو نوع آخر من قبائح أفعال اليهود، وهو اشتغالهم بالسحر وإقبالهم عليه ودعاؤهم الناس إليه. قيل: إنّ هذه الآية معطوفة على جميع الجملة السابقة من قوله تعالى: (ولما جاءهم رسول..). وقيل: إنّها معطوفة على قوله تعالى: (نبذ فريق..). قال أبو حيان: والظاهر: أنّ القول الأوّل هو الصحيح؛ لأنّ الاتّباع ليس مترتباً على مجيء رسولنا ﷺ؛ لأنّهم كانوا متّبعين ذلك قبل مجيئه، بخلاف نبذ كتاب الله، فإنه مترتب على مجيئه. (واتبعوا): أي واتّبعَت اليهود الذي تحدّث به الشياطين به السحرة على عهد سليمان . عليه السلام .، فشاع فيهم حتى فضّلوه على كُتِبِ الله. والمراد بالاتباع: التوغّل والإقبال على الشيء بالكلية. وقيل: المراد به: الاقتداء. وقيل: المراد به: التفضيل. واختلف العلماء في المعنى باليهود هنا على أربعة أقوال: الأوّل: هم الذين تقدّموا من اليهود. الثاني: هم الذين كانوا في زمن سليمان . عليه السلام .، قاله ابن زيد والسدي. الثالث: هم الذين كانوا في زمن نبيّنا ﷺ.، قاله ابن عباس. الرابع: كلّ من سبق؛ لأنه لا دليل على التخصيص. (ما): اسم موصول بمعنى الذي. (تتلوا): أي ما تلت من السحر، وهو حكاية حال ماضية، والأصل: تلت، والمعنى: ما كانت تتلوا. وعبر بالمضارع؛ إشارة إلى كثرته وفشوّه واستمراره. قال الزجاج: وفيه إضمار، أراد: واتّبَعوا ما كانت تتلوا. وقيل: إنه لفظ الاستقبال، والمراد به الماضي، أي تلت. ومعنى تتلوا: أي تقرأ وتتكلّم وتروي وتدّعي وتحكي وتقصّ وتلقي، قاله عطاء. وقيل: هي بمعنى تتبّع وتعمل به، من تلاه يتلوه، بمعنى: تبعه، أي ما تتبّعه الشياطين وتأخذ به، قاله ابن عباس. وقيل: تتلوا، أي تكذب على ملك سليمان. يقال: تلا عليه إذا كذب، وتلا عنه إذا صدق، وإذا أُجِمَ جاز الأمران. واعلم أنّ للقراءة معنى عامّاً: هو مجرّد التلقّظ بكلام مجموع بعضه الى بعض، وللتلاوة معنى خاصّاً، إذ هي: قراءة واتباع معاً. (الشياطين): قيل: المراد: شياطين الجنّ، وهو قول الأكثرين. وقيل: المراد: شياطين الإنس، وهو قول المتكلّمين من المعتزلة. وقيل: المراد: شياطين الإنس والجنّ معاً. قال ابن عاشور: يحتمل أن يكونوا شياطين من الجنّ وهو الإطلاق المشهور، ويحتمل أن يراد به ناس تمرّدوا وكفروا

وأثوا بالفضائع الخفية، فأطلق عليهم الشياطين على وجه التشبيه، كما في قوله تعالى: {وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ} [الأنعام: ١١٢]، وقرينة ذلك قوله تعالى: (يعلمون الناس السحر)، فإنه ظاهر في أنهم يدرسون للناس، وكذلك قوله بعده: (ولكن الشياطين كفروا)؛ إذ هذا الاستدراك في الإخبار يدل على أنهم من الإنس؛ لأن كفر الشياطين من الجن أمر مقرر لا يحتاج للإخبار عنه. انتهى كلامه. (على ملك سليمان): في الكلام مضاف محذوف، أي على عهد ملكه وزمانه؛ لأن الملك وكذا العهد لا يصلح كونه مقروءاً عليه. وتعديته به (على)؛ لتضمن الكذب والتقول على سليمان. عليه السلام. أي تتلو تلاوة كذب على ملك سليمان. وقيل: (على ملك سليمان): أي افتراء على ملك سليمان؛ لأنهم كانوا يقرؤون من كتب السحر ويقولون: إن سليمان إنما وجد ذلك الملك بسبب هذا العلم، فكانت تلاوتهم لتلك الكتب كالافتراء على ملك سليمان. وقيل: (على ملك سليمان): أي على كرسي سليمان بعد وفاته؛ لأنه كان من آلات ملكه. وقيل: (على ملك سليمان): أي في ملكه وعهده، أو في قصصه وصفاته وأخباره. وقيل: (على ملك سليمان): أي شرعه ونبوته وحاله. قال الفرّاء: تصلح (على، وفي) في هذا الموضع. قال العثيمين: وإنما قال: (على ملك سليمان)؛ لأن الله جمع لسليمان بين النبوة، والملك، وعند اليهود: أن سليمان ملك فقط، وكذبوا والله. قال السعدي: لما كان من العوائد القدريّة والحكمة الإلهيّة أنّ من ترك ما ينفعه وأمكنه الانتفاع به ولم ينتفع ابتلي بالاشتغال بما يضّرّه، فمن ترك عبادة الرحمن ابتلي بعبادة الأوثان، ومن ترك محبة الله وخوفه ورجائه ابتلي بمحبة غير الله وخوفه ورجائه، ومن لم ينفق ماله في طاعة الله أنفقه في طاعة الشيطان، ومن ترك الذل لربه ابتلي بالذل للعبيد، ومن ترك الحق ابتلي بالباطل، كذلك هؤلاء اليهود لما نبذوا كتاب الله اتبعوا ما تتلوا الشياطين. انتهى كلامه. وفي كيفية ما تلت الشياطين على ملك سليمان ستة أقوال: الأول: أنه لما خرج سليمان عن ملكه كتبت الشياطين السحر، ودفنته في مصلاه، فلما توفي استخرجوه، وقالوا: بهذا كان يملك الملك. ذكر هذا المعنى أبو صالح عن ابن عباس، وهو قول مقاتل. الثاني: أن آصف بن برخيا كاتب سليمان كان يكتب ما يأمر به سليمان، ويدفنه تحت كرسيه، فلما مات سليمان، استخرجته الشياطين، فكتبوا بين كل سطرين سحراً وكذباً، وأضافوه إلى سليمان، رواه سعيد بن جبير عن ابن عباس. الثالث: أن الشياطين كتبت السحر بعد موت سليمان، ثم أضافته إليه، قاله عكرمة. الرابع: أن الشياطين ابتدعت السحر، فأخذه سليمان، فدفنه تحت كرسيه؛ لئلا يتعلمه الناس، فلما قبض استخرجته، فعلمته الناس وقالوا: هذا علم سليمان، قاله قتادة. الخامس: أن سليمان أخذ عهود

الدواب، فكانت الدابة إذا أصابت إنساناً طلب إليها بذلك العهد، فتخلّي عنه، فزاد السحرة السجع والسحر، قاله أبو مجلز. السادس: أنّ الشياطين كانت في عهد سليمان تسترق السمع، فتسمع من كلام الملائكة ما يكون في الأرض من موت أو غيث أو أمر، فيأتون الكهنة فيخبرونهم، فتحدث الكهنة الناس، فيجدونه كما قالوا، حتى إذا أمنتهم الكهنة كذبوا لهم وأدخلوا فيه غيره، فزادوا مع كل كلمة سبعين كلمة، فاكتب الناس ذلك الحديث في الكتب، وفشا في بني إسرائيل أنّ الجن تعلم الغيب، فبعث سليمان في الناس، فجمع تلك الكتب في صندوق، ثم دفنها تحت كرسيه، ولم يكن أحد من الشياطين يستطيع أن يدنو من الكرسي إلا احترق، فلمّا مات سليمان جاء شيطان إلى نفر من بني إسرائيل، فدلهم على تلك الكتب وقال: إنّما كان سليمان يضبط أمر الخلق بهذا، ففشا في الناس أنّ سليمان كان ساحراً، واتّخذ بنو إسرائيل تلك الكتب، فلمّا جاء نبيّنا ﷺ. خاصمته اليهود بها، وهذا قول السدي.

(وما كفر سليمان): هذه الجملة اعتراض لتبرئة سليمان. عليه السلام. عمّا نسبته إليه اليهود من السحر. وفيها دليل على صحّة نفي الشيء عمّن لا يمكن أن يقع منه، لأنّ النبي لا يمكن أن يقع منه الكفر. (ما): نافية، أي وما كفر بتعلّم السحر، أو تعليمه. وهذا تكذيب من الله لمن زعم ذلك، ودفاع منه سبحانه عن رسوله سليمان، وتبرئة له من السحر. واليهود ما نسبوا إلى سليمان الكفر، ولكنهم نسبوا إليه السحر، لكن لما كان السحر كفراً صاروا بمنزلة من نسبوه إلى الكفر، وفي هذا دليل على كفر الساحر. وقيل: (وما كفر): أي وما ستر سليمان كتب السحر، ولكنّ الشياطين سترتها ودفنتها. وأصل الكفر: الستر والتغطية. قال الرازي: قوله تعالى: (وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ) تنزيه له. عليه السلام. عن الكفر، وذلك يدلّ على أنّ القوم نسبوه إلى الكفر والسحر. وقيل فيه أشياء: الأوّل: ما روي عن بعض أخبار اليهود أنّهم قالوا: ألا تعجبون من مُجّد يزعم أنّ سليمان كان نبيّاً وما كان إلا ساحراً، فأنزّل الله هذه الآية. الثاني: أنّ السحرة من اليهود زعموا أنّهم أخذوا السحر عن سليمان، فنزّهه الله عنه. الثالث: أنّ قوماً زعموا أنّ قوام ملكه كان بالسحر، فبرأه الله منه؛ لأن كونه نبيّاً ينافي كونه ساحراً كافراً. وقال أيضاً: السبب في أنّ اليهود أضافوا السحر إلى سليمان وجوه: الأوّل: أنّهم أضافوا السحر إلى سليمان تفخيماً لشأنه، وتعظيماً لأمره، وترغيباً للقوم في قبول ذلك منهم. الثاني: أنّ اليهود ما كانوا يقرّون بنبوة سليمان، بل كانوا يقولون: إنّما وجد ذلك الملك بسبب السحر. الثالث: أنّ الله لما سحرّ الجنّ لسليمان، فكان يحالطهم ويستفيد منهم أسراراً عجيبة، فغلب على الظنون أنه. عليه السلام. استفاد السحر منهم.



(ولكنَّ الشياطينَ كفروا): (لكنَّ): حرف عطف، معناه الاستدراك، ويُعطف بها بعد النفي والنهي. (الشياطين): جمع شيطان، وجاءت بالجمع؛ لأن الشياطين يوحى بعضهم إلى بعض، ويعلم بعضهم بعضاً. والشيطان: اسم جنس لا يختصّ بشيطان معيّن، بل هو شامل لجنس الشيطان. والشيطان مشتقّ من شَطَنَ أي بَعَدَ. وسمّي الشيطان شيطانا؛ لبعده عن الحق وتمرّده؛ ولبعده عن رحمة الله وجنّته؛ ولبعده عن طبائع البشر. وقيل: مشتقّ من شاط يشيط؛ لأنه خلق من نار، وقيل: من شاط إذا غضب؛ لأن الشيطان طبيعته الطيّش والغضب والتسرّع وعدم التأني. (كفروا): أي كفروا بالله. قال ابن عطية: كفر الشياطين إمّا بتعليمهم السحر، وإمّا بعلمهم به، وإمّا بتكفيرهم سليمان به، وكلّ ذلك كان. انتهى كلامه. وفي هذا دلالة على كفر الساحر؛ لأنهم نسبوا إلى السحر لا إلى الكفر. وفسّر هذا وبَيّنه قوله: (يعلمون الناس السحر). (يعلمون): أي يفهمونهم إياه بالإقراء والتعليم. وقيل: يدلّونهم على تلك الكتب، فأطلق على تلك الدلالة تعليماً إطلاقاً للسبب على المسبب. وقيل: أي يُوقِّرون في قلوبهم أنّها حقّ تضرّ وتنفع. وقيل: أي يُعلِّمون من الإعلام وهو الإخبار، أي يخبرونهم بما أو بمن يتعلّمون به أو منه السحر. والضمير في (يعلمون) اختلف فيمن يعود عليه: فقيل: يعود على الشياطين. وقيل: يعود على الذين اتّبعوا ما تتلوا الشياطين. (الناس): أي الذين اختاروا تعلّم السحر. (السحر): السحر في اللغة: هو كلّ شيء خَفِيَ سببه ولطف، وهو في الاصطلاح: عُقْد ورُقَى ينفت فيها الساحر، فيؤثّر في بدن المسحور، وعقله. وقيل: هو ما يفعله الساحر من الحيل والتخييلات التي يحصل بسببها للمسحور ما يحصل من الخواطر الفاسدة الشبيهة بما يقع. قال الألويسي: وفسّر الجمهور السحر: بأنه أمر خارق للعادة، يظهر من نفس شريرة، بمباشرة أعمال مخصوصة. وقال أيضاً: ويستعان في تحصيل السحر بالتقرّب إلى الشيطان بارتكاب القبائح قولاً، كالرقى التي فيها ألفاظ الشرك، ومدح الشيطان وتسخيره، وبارتكاب القبائح عملاً، كعبادة الكواكب، والتزام الجناية وسائر الفسوق. وبارتكاب القبائح اعتقاداً، كاستحسان ما يوجب التقرب إليه ومحبّته إياه. انتهى كلامه. والسحر أنواع: منه ما يقتل، ومنه ما يمرض، ومنه ما يزيل العقل ويخدر الإنسان، ومنه ما يغيّر حواسّ المرء، بحيث يسمع ما لم يكن، أو يشاهد الساكن متحرّكاً، أو المتحرّك ساكناً، ومنه ما يجلب المودّة، وهو سحر العطف، ومنه ما يوجب البغضاء، وهو سحر الصرف. وفي كيفية تعليم الشياطين السحر للناس أربعة أقوال: الأول: أنهم يُفهمونهم إياه بالإقراء والتعليم. الثاني: أنهم ألّفوه في قلوبهم فتعلّموه. الثالث: أنهم يعلمونهم بما يتعلّمون به السحر. الرابع: أنهم دلّوهم على إخراجه من تحت كرسيّ سليمان فتعلّموه.

(وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت): قال الحرالي: فيه إنباء بأن هذا التخييل ضربان: مودع في الكون هو أمر الشياطين، ومنزل من غيب هو المتعلّم من الملكين. وفي معنى (ما) قولان: الأوّل: أنّها بمعنى (الذي)، وتقديره الذي أنزل على الملكين. الثاني: أنّها بمعنى (النفي)، وهو محكي عن عطية بن عوف، وتقديره: ولم ينزل على الملكين، فعلى هذا في الآية تقديم وتأخير، تقديره: واتّبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان، وما كفر سليمان، وما أنزل الله على الملكين، ولكنّ الشياطين كفروا، يعلمون الناس السحر ببابل هاروت وماروت، فيكون معنيّاً بالملكين: جبريل وميكائيل؛ لأنّ سحرة اليهود فيما ذكر كانت تزعم أنّ الله أنزل السحر على لسان جبريل وميكائيل إلى سليمان. عليهم السلام .. وهذا القول يرده قوله تعالى: (وما يعلمان من أحد حتى يقولاً إنّما نحن فتنة)، وقد قال عنه السمعاني: وهذا قول غريب، والصحيح: أنّ (ما) بمعنى (الذي). انتهى كلامه. وفي عطف (ما) ثلاثة أقوال. الأوّل: أنّها معطوفة على (ما تتلوا) الأولى، فتقديره: واتّبعوا ما تتلوا الشياطين وما أنزل على الملكين. الثاني: أنّها معطوفة على (السحر)، فتقديره: يعلمون الناس السحر، ويعلمونهم ما أنزل على الملكين، والمرادّ بهما واحد، والعطف لتغاير الاعتبار، أو هو نوع أقوى منه. الثالث: أنّ موضعه جرّ عطفاً على (ملك سليمان)، وتقديره: ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان، وعلى ما أنزل على الملكين. قال أبو حيّان: اختلف في هذا المنزل الذي علّم، أو الذي اتّبّع، فقليل: هو علم السحر أنزل على الملكين ابتلاء من الله للناس. وقال مجاهد وغيره: هو الشيء الذي يفرّق به بين المرء وزوجه، وهو دون السحر. وقيل: هو السحر؛ ليعلم على جهة التحذير منه، والنهي عنه، والتعليم على هذا القول إنّما هو تعريف يسير بمبادئه. انتهى كلامه. وقال الألوسي: (وما أنزل على الملكين): المراد: الجنس، وهو عطف على قوله: (السحر)، وهما واحد إلا أنه نزل تغاير المفهوم منزلة تغاير الذات، وفائدة العطف: التنصيص بأنهم يعلمون ما هو جامع بين كونه سحراً وبين كونه منزلاً على الملكين للابتلاء، فيفيد ذمّهم بارتكابهم النهي بوجهين. وقد يراد بالموصول: المعهود، وهو نوع آخر أقوى، فيكون من عطف الخاصّ على العامّ؛ إشارة إلى كماله، وقال مجاهد: هو دون السحر، وهو ما يفرّق به بين المرء وزوجه لا غير، والمشهور: الأوّل. وجوّز العطف على قوله: (مَا تَتْلُوا)، فكأنه قيل: اتّبعوا السحر المدوّن في الكتب وغيره. انتهى كلامه. (أنزل): قيل إنزال السحر بمعنى التعليم والإلهام، أي علّم وألهم السحر وقذف في قلوبهما. وقيل: هو حقيقة الإنزال، وهو هيئة السحر وكيفيّته. (على الملكين): مفرد ملك. قيل: هما هاروت وماروت. وقيل: هما جبريل وميكال. وقيل: ملكان غيرهم. (ببابل): هذا تحقيق لنزول الملكين إلى الأرض. و(الباء) بمعنى

في. و(بابل): قال ابن مسعود وابن عباس: هي في سواد الكوفة. وقال قتادة: هي من نصيبين إلى رأس العين. وقيل: هي جبل دَمَاوَنْد. وقيل: هي بالمغرب. وقيل: في أرض غير معلومة، فيها هاروت وماروت. وقال ابن عاشور: وبابل بلد قديم من مدن العالم، وأصل الاسم باللغة الكلدانية (باب إيلو)، أي باب الله، ويرادفه بالعبرانية (باب إيل)، وهو بلد كائن على ضفتي الفرات بحيث يخترقه الفرات، يقرب موضعه من موقع بلد الحِلَّة الآن، على بعد أميال من ملتقى الفرات ودجلة. انتهى كلامه. وسميت بابل بهذا الاسم؛ لأن الله حين أراد أن يخالف بين ألسنة بني آدم بعث ريحا فحشرتهم من كل أفق إلى بابل، فبلبل الله بها ألسنتهم، ثم فرقتهم تلك الرياح في البلاد. والبلبله: التفريق. وقيل: إنّ بابل اسم أعجمي، وأنه في الأصل اسم للنهر الكبير في بعض اللغات الأعجمية القديمة، وقد أطلق على تلك الأرض بابل؛ لقرب الفرات منها. (هاروت وماروت): عطف بيان على الملكين؛ لبيان اسمهما، وهما اسمان أعجميان. وقيل: هما قبيلتان من الشياطين.

(وما يعلمان من أحد حتى يقولوا إنما نحن فتنة فلا تكفر): جملة حالية من هاروت وماروت. و(ما) نافية. (يعلمان): أي الملكان هاروت وماروت. والتعبير بالمضارع؛ لحكاية الحال؛ إشارة إلى أنّ قولهما لمتعلمي السحر (إنما نحن فتنة) قول مقارن لوقت التعليم لا متأخر عنه. (من أحد): زيدت (من) لإفادة تأكيد الاستغراق. (أحد): أي أحد. وفي معنى الآية قولان: الأول: كان الملكان يعلمان الناس ما السحر، وينصحان باجتنابه، وينبهان أنه فتنة، فهو تعليم إنذار من السحر، لا تعليم دعاء إليه، أي أنّ الملكين يعلمان على النهي، فيقولان للناس: لا تفعلوا كذا، فمن أبي علماه، وفي ذلك حكمة؛ لأن سائلاً لو قال: ما الزنا؟ لوجب أن يوقف عليه، ويعلم أنه حرام. الثاني: أنه من الجائز أن يكون الله ابتلى الناس بالملكين، فمن قبل التعلم كان كافراً، ومن لم يقبله فهو مؤمن، كما ابتلى بنهر طالوت. (حتى يقولوا إنما نحن فتنة): (إنما) أداة قصر لبيان أنه ليس لهما فيما يتعاطيان شأن سوى الفتنة؛ لينصرف الناس عن تعلم السحر. وتعليم الشياطين للسحر على وجه التدليس والإضلال، ونسبته وترويجه إلى من برّاه الله منه وهو سليمان. عليه السلام.، وتعليم الملكين امتحاناً مع نصحتهما؛ لئلا يكون لهم حُجَّة. (فتنة): وَحْدَ (فتنة) والمخبر عنه اثنان؛ لأنها مصدر وهو لا يثنى ولا يجمع. و(فتنة): أي اختبار وابتلاء للناس؛ ليتبين من يريد السحر ممن لا يريده، ولتبيّن المخلص من غيره، والمطيع من العاصي. وفي هذا تحذير للناس من تعلم السحر. (فلا تكفر): هذا أبلغ إنذار، وأعظم تحذير، أي أنّ هذا ذنب يكون من فعله كافراً فلا تكفر،

وفيه دليل على أنّ تعلّم السحر كفر. قال عليّ . ﷺ :. كانا يعلّمان تعليم إنذار لا تعليم دعاء إليه، كأتهما يقولان: لا تفعل كذا. وقيل: إنه استهزاء منهما؛ لأتهما إنما يقولانه لمن قد تحقّقا ضلاله.

(فيتعلّمون منهما ما يفرّقون به بين المرء وزوجه): قال الفرّاء، واختاره الزجاج: هو معطوف على شيء دلّ عليه أوّل الكلام، كأنه قال: فيأبون فيتعلّمون. والمعنى: أي يتعلّم بعض الناس، مخالفين نصيحة الملكين. (منهما): أي من الملكين هاروت وماروت. (ما يفرّقون به): ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين: الأوّل: أي سحراً يفرّقون بسببه أو باستعماله، إمّا بزوال العصمة بأن يحدث بينهما تباعد وتنافر ونشوز، أو بعدم القدرة على الوطء من الزوجين، أو من أحدهما. الثاني: أنّ هذا التفريق إنما يكون بأن يعتقد أنّ ذلك السحر مؤثّر في هذا التفريق فيصير كافراً، وإذا صار كافراً بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما. (بين المرء وزوجه): ظاهره أنه يريد به امرأة الرجل. وقيل: الزوج هنا: الأقارب والإخوان، وهم الصنف الملائم للإنسان، ومنه {مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ} [الحج: ٥]، {أَحْشُرُوا الَّذِينَ ظَلَمُوا وَأَزْوَاجَهُمْ} [الصافات: ٢٢]. وهذا من قبيل التمثيل، وإظهار الأمر في أفصح صورة، أي بلغ من أمر ما يتعلّمونه من ضروب الخيل، وطرق الإفساد، أن يتمكّنوا به من التفريق بين أعظم مجتمع، كالمرء وزوجه. قال الرازي: ذكر الله هذه الصورة؛ تنبيهاً على سائر الصور، فإنّ استكانة المرء إلى زوجته وركونه إليها معروف زائد على كلّ مودّة، فنّبه الله بذكر ذلك على أنّ السحر إذا أمكن به هذا الأمر على شدّته فغيره به أولى. انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: قوله: (ما يفرّقون به بين المرء وزوجه) إشارة إلى جزئيّ من جزئيات السحر وهو أقصى تأثيراته؛ إذ فيه التفرقة بين طرفي آصرة متينة؛ إذ هي آصرة مودّة ورحمة. انتهى كلامه. ويسمّى هذا النوع من السحر: سحر الربط، بحيث يجعل شهوة الزوج تضعف ضعفا شديدا فلا يستطيع جماع زوجته، أو يسمّى سحر الصرف، بحيث يجعل الزوج يغيض زوجته بغضا شديدا فيفارقها، ويقابله سحر العطف، وهو من أشدّ أنواع السحر؛ لأنه يصل بصاحبه إلى الهيمنان والخيل في المحبة والعشق. وهذا كلّه يسمّى (التؤلة)، قال ﷺ: "إِنَّ الرُّقَى وَالتَّمَائِمَ وَالتَّوَلَةَ شِرْكٌ"<sup>١١٨</sup>. والسحر له حقيقة على الصحيح. وله تأثير أيضا، ففي إسناد التفريق إلى السحرة وجعل السحر سبباً لذلك دليل على أنّ للسحر تأثيراً في القلوب بالحبّ والبغض والجمع والفرقة والقرب والبعد.

<sup>١١٨</sup> - أخرجه أبو داود وسكت عنه، وصححه الألباني.

(وما هم بضارّين به من أحد إلا بإذن الله): هذه جملة معترضة. (ما): نافية. (هم): ضمير يعود للسحرة الذين عاد إليهم ضمير (فَيَتَعَلَّمُونَ). وقيل: يعود لليهود الذين عاد إليهم ضمير (وَاتَّبَعُوا). وقيل: يعود للشياطين. (بضارّين): الضّر: هو كلّ ما يصيب الإنسان من شيء يكرهه، سواء كان نفسياً، أو جسدياً، أو نفسياً وجسدياً. قال البقاعي: (بضارّين): هو من الضّرّ بالفتح والضمّ، وهو: ما يؤلم الظاهر من الجسم وما يتّصل بمحسوسه، وهو في مقابلة الأذى الذي هو: إيلاام النفس وما يتّصل بأحوالها. انتهى كلامه. (به): أي بالسحر. (من أحد): (من): زائدة لاستغراق النفي، كأنه قال: وما يضرّون به أحداً. (إلا بإذن الله): أي إلا بإذنه القدريّ، وهو بمعنى المشيئة. وقيل: أي بعلمه. وقيل: أي بخلقه. وقيل: أي بأمره. قال الألوسي: وفيه دليل على أنّ في السحر ضرراً مودعاً إذا شاء الله حال بينه وبينه، وإذا شاء خلاه وما أودعه فيه، وهذا مذهب السلف في سائر الأسباب والمسببات. وقال السعدي: إنّ الأسباب مهما بلغت في قوّة التأثير فإنّها تابعة للقضاء والقدر، ليست مستقلة في التأثير.

(ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم): أي ويتعلّم الناس من الملّكين ما مضرّته محضة لا نفع فيها. قيل: الضرر وعدم النفع مختصّ بالآخرة. وقيل: هو في الدنيا والآخرة، فإن تعلّمه، إن كان غير مباح، فهو يجزّ إلى العمل به، وإلى التنكيل به، إذا عثر عليه، وإلى أنّ ما يأخذه عليه حرام هذا في الدنيا، وأمّا في الآخرة فلما يترتب عليه من العقاب. قال أبو حيّان: لما ذكر أنه يحصل به الضرر لمن يفرق بينهما، ذكر أيضاً أنّ ضرره لا يقتصر على من يفعل به ذلك، بل هو أيضاً يضرّ من تعلّمه، ولما كان إثبات الضرر بشيء لا ينفي النفع؛ لأنه قد يوجد الشيء فيحصل به الضرر ويحصل به النفع، نفى النفع عنه بالكليّة، وأتى بلفظ (لا)؛ لأنها ينفي بها الحال والمستقبل. انتهى كلامه. وقال الألوسي: وفي الاتيان بـ(لا): إشارة إلى أنّ السحر غير نافع في الدارين؛ لأنه لا تعلق له بانتظام المعاش ولا المعاد. وفي الحكم بأنه ضارّ غير نافع تحذير بليغ عن تعاطيه، وتحريض على التحرّز عنه. وقال ابن عاشور: وقوله: (ويتعلّمون ما يضرّهم ولا ينفعهم): يعني ما يضرّ الناس ضرراً آخر غير التفرقة بين المرء وزوجه، فضمير (يضرّهم) عائد على غير ما عاد عليه ضمير (يتعلّمون)، والمعنى: أنّ أمور السحر لا يأتي منها إلا الضّر، 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. انتهى كلامه. واعلم أنّ هذه الألفاظ: (ضرّ، وضرر، وضرر، وضرر) تشترك جميعها في معنى الشدّة والبلاء. ويختصّ كلّ منها بملمح دلاليّ يميّزه.

ف(الضَّرُّ): اسم لحالة البلاء وهو عامّ. و(الضَّرُّ): إحداث البلاء وإلحاقه بالغير. و(الضَّرُّ): العاهة، والعمى خاصّة. أمّا (الضَّرَاء): فهو البلاء الذي يصيب البدن خاصّة.

(ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق): (ولقد): هذه الجملة مؤكّدة بالقسم المقدّر، واللام الواقعة في جوابه، وقد. و(اللام): يجوز كونها (لام) قسم؛ تأكيداً للمعلوم، أي علموا تحقيق أنه لا خلاق لمشتري السحر، ويجوز كونها (لام) ابتداء، وهي (لام) تفيد تأكيد القسم. (علموا): هذا متعلّق بقوله تعالى: {وَلَمَّا جَاءَهُمْ}. والضمير عائد على اليهود الذين كانوا في عهد سليمان . عليه السلام .. وقيل: عائد على من بحضرة رسولنا . ﷺ . من اليهود. وقيل: عائد على اليهود قاطبة، أي علموا ذلك في التوراة. وقيل: عائد على علماء اليهود. وقيل: عائد على الشياطين. وقيل: عائد على الملكين؛ لأنهما كانا يقولان لمن يتعلّم الحسر: لا تكفر. وقيل: عائد على المتعلّمين للسحر. (لمن اشتراه): (اللام): يجوز كونها لام قسم أيضاً؛ تأكيداً للمعلوم، أي علموا تحقيق أنه لا خلاق لمشتري السحر، ويجوز كونها لام ابتداء مفيدة للتأكيد. و(من) شرطية، وقيل: موصولة. (لمن اشتراه): أي لمن ابتغاه واختاره وقبل تعلّمه. وقيل: (اشتراه): أي استبدل ما تتلوا الشياطين. والضمير المنصوب في اشتراه عائد على السحر. وقيل: عائد على الكفر. وقيل: عائد على كتابهم الذي باعوه بالسحر. وقيل: عائد على القرآن؛ لأنه تعرّضوا عنه بكتب السحر. قال ابن عاشور: والاشتراء: هو اكتساب شيء ببذل غيره، فالمعنى أنهم اكتسبوه ببذل إيمانهم المعبر عنه فيما يأتي بقوله: (أنفسهم). انتهى كلامه. (ما له): (ما) نافية، أي ليس له. (في الآخرة): أي عند الله يوم القيامة. (من): مزيدة للتوكيد. (خلاق): أي من قوام، قاله ابن عباس. وقيل: من نصيب وحظّ من النعيم، قاله مجاهد، والسدّي. وقيل: من خلاص من النار، قاله قتادة. وقيل: من قدّر، قاله قتادة أيضاً. وقيل: من دين صحيح. قاله الحسن. قال الزجاج: وأكثر ما يستعمل في الخير، ويكون للشرّ على قلة. وفي هذا كلّ دلالة على كفر الساحر. وعلموا ذلك من قول الملكين: (إنما نحن فتنّة فلا تكفر). قال ابن عاشور: ونفي الخلاق وهو نكرة مع تأكيد النفي بـ(من) الاستغراقية دليل على أنّ تعاطي هذا السحر جرّم كفر أو دونه؛ فلذلك لم يكن لمتعاطيه حظّ من الخير في الآخرة، وإذا انتفى كلّ حظّ من الخير ثبت الشرّ كلّّه؛ لأن الراحة من الشرّ خير، وهي حالة الكفاف، وقد تمنّاها الفضلاء أو دونه خشية من الله. وقال أيضاً: وقد أفادت الآية بجمعها بين إثبات الضّر ونفي النفع الذي هو ضده مفاد الحصر، كأنّه قيل: ويتعلّمون ما ليس إلا ضرّاً.

(ولبئس ما شروا به أنفسهم): (ولبئس): (اللام) موطئة للقسم. والتقدير: والله لبئس ما شروا به أنفسهم. و(بئس): للذم. (ما): موصولة بمعنى الذي. (شروا به أنفسهم): فيه تأويلان: الأول: أي ولبئس ما باعوا به أنفسهم من الكفر والسحر عوضاً عن وحي الله وشرعه، وعوضاً عن الإيمان به ومتابعة رسله. الثاني: أي ولبئس ما باعوا به أنفسهم من إضافتهم السحر إلى سليمان، وتحريضهم على الكذب.

(لو كانوا يعلمون): هذا مقتضى لنفي العلم بطريق لو الامتناعية. والعلم المنفي عنهم هنا هو غير العلم المثبت لهم في قوله: (ولقد علموا). وقوله: (لو كانوا يعلمون): جملة شرطية، وجوابها محذوف تقديره: ما كفروا وما تعلموا السحر، أي لو كانوا من ذوي العلم المنتفعين بعلمهم ما كفروا وما تعلموا السحر. وقيل: أي لو كانوا يعلمون حقيقة ما يصيرون إليه من العذاب والخسران ما كفروا وما تعلموا السحر. وقال الحسن: لو كانوا علماء أتقياء ما اختاروا السحر. فإن قيل: أليس قد قال الله: {وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ} فَمَا معنى قوله: {لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} وقد أخبر أنهم قد علموا؟ قيل: أراد بقوله: {وَلَقَدْ عَلِمُوا} أي الذين يعلمون الناس السحر. وبقوله: {لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} اليهود. وقيل: كلاهما في اليهود، لكنهم لما لم يعملوا ولم ينتفعوا بما علموا، فكأنهم لم يعلموا. وقيل: يؤول العلم الثاني بالعقل؛ لأن العلم من ثمرته، فلما انتفى الأصل، نفى ثمرته، أو يؤول بالعمل؛ لأنه من ثمره العلم، فلما انتفت الثمرة، جعل ما ينشأ عنه منفيًا، أو يؤول متعلق العلم، وهو المحذوف، أي علموا ضرره في الآخرة، ولم يعلموا نفعه في الدنيا، أو علموا نفي الثواب، ولم يعلموا استحقاق العذاب.

**قال العثيمين:** هنا ينبغي للقارئ أن يتدبّر (لو)، وأن يقف على (ما شروا به أنفسهم)؛ لأن الوصل يوهّم أنّ محلّ الذمّ في حال علمهم، أمّا في حال عدم علمهم فليس مذمومًا! وهذا خلاف المعنى المراد؛ إذ المعنى المراد: توبيخهم، حيث عملوا عمل الجاهل، فقوله: (لو كانوا يعلمون) وصف لهم بالجهل.

---

{وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ} (١٠٣):

● مناسبة الآية للتي قبلها:

**قال الرازي:** لما بيّن الله في اليهود الوعيد بقوله: {وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ} أتبعه بالوعد جامعاً بين التهيب والترغيب؛ لأن الجمع بينهما أدعى إلى الطاعة والعدول عن المعصية.

وقال البقاعي: لما بين الله ما على اليهود فيما ارتكبوه من المضارّ، اتبعه ما في الإعراض عنه من المنافع، فقال سبحانه: {ولو أنهم آمنوا}.

● تفسير الآية:

(ولو أنهم آمنوا واتقوا): (لو) شرطية، أي لو كانوا يعلمون ما باعوا أنفسهم. والمعنى: لو أنّ اليهود الذين كفروا واتّبعوا السحر آمنوا بما دعوا إليه من القرآن، وبما جاء عن الله ورسله، واتّقوا الكفر ونبذ كتاب الله والسحر لمثوبة. وقال العثيمين: أي آمنوا فيما مضى، وفيما يستقبل، آمنوا بقلوبهم، واتقوا بجوارحهم، فالإيمان بالقلب، والتقوى بالجوارح، هذا إذا جمع بينهما، وإن لم يجمع بينهما صار الإيمان شاملاً للتقوى، والتقوى شاملة للإيمان. والإيمان عند أهل السنّة والجماعة: هو التصديق مع القبول، والإذعان، وإلا فليس بإيمان. والتقوى: هي اتّخاذ وقاية من عذاب الله؛ وذلك بفعل أوامر الله، واجتناب نواهيه. انتهى كلامه.

(لمثوبة من عند الله خير): قيل: هذا جواب قوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّهُمْ)، وإنما جاء جوابها بجملة اسمية وعدل عن الفعلية؛ لما في ذلك من الدلالة على إثبات الثواب واستقراره. وقيل: الجواب محذوف، أي لأثيوا. (لمثوبة): جاءت نكرة؛ ليكون المعنى: لشيء من ثواب الله خير لهم من كلّ شيء. قال قتادة والسدي والربيع: (مثوبة): أي ثواب الله. وقيل: أي رجعة إلى الله خير، من ثاب يثوب إذا رجع. قال ابن عطية: المثوبة عند جمهور الناس بمعنى: الثواب والأجر، وهذا هو الصحيح. وقال قوم: معناه: لرجعة إلى الله، من ثاب يثوب إذا رجع، و(اللام) فيها لام القسم؛ لأن لام الابتداء مستغنى عنها، وهذه لا غنى عنها. انتهى كلامه. وقيل: (اللام): للابتداء، وجواب (لو) محذوف؛ لفهم المعنى، أي لأثيوا مثوبة. و(الثواب): هو أجر الله وجزاؤه للعاملين بطاعته، وسمي بذلك؛ لأنه من ثاب يثوب إذا رجع؛ لأن الجزاء كأنه عملاً الإنسان رجع إليه، وعاد إليه منفعتة وثمرته. قال الأخفش: لا جواب لـ(لو) في هذه مظهراً ولكنّه مقدّر، أي لو آمنوا لأثيوا. وقال ابن عاشور: وقوله: (لمثوبة) يترجّح أن يكون جواب (لو)، فإنه مقترن بـ(اللام) التي يكثر اقتران جواب (لو) المثبت بها، والجواب هنا جملة اسمية، وهي لا تقع جواباً لـ(لو) في الغالب، وكان هذا الجواب غير ظاهر الترتيب والتعليق على جملة الشرط؛ لأن مثوبة الله خير سواء آمن اليهود واتّقوا أم لم يفعلوا. انتهى كلامه. (من عند الله): قال أبو حيّان: في وصف المثوبة بكونها من عند الله، تفخيم وتعظيم لها، ولمناسبة الإيمان والتقوى. وقال الألوسي: لم يقل: لمثوبة الله، مع أنه أخصر؛ ليشعر



التنكير بالتقليل، فيفيد أنّ شيئاً قليلاً من ثواب الله في الآخرة الدائمة خير من ثواب كثير من الدنيا الفانية، فكيف وثواب الله كثير دائم، وفيه من الترغيب والترهيب المناسبين للمقام ما لا يخفى. وقال العثيمين: أضاف الله المثوبة إلى نفسه، وجعلها من عنده لأمرين: الأول: أنها تكون أعظم مما يتصوره العبد؛ لأن العطاء من العظيم عظيم. الثاني: اطمئنان العبد على حصولها؛ لأن الله لا يخلف الميعاد. (خير): قيل: أي خير مما اشتروا به أنفسهم. قال البقاعي: (لمثوبة): صيغة مفعلة من الثواب وهو الجزاء بالخير، وفي الصيغة إشعار بعلو وثبات - قاله الحرالي -، وشرفها بقوله: (من عند الله) الذي له جميع صفات الكمال، وزادها شرفاً بقوله: (خير)، مع حذف المفضل عليه. وقال الألوسي: حذف المفضل عليه هنا؛ إجلالاً للمفضل من أن ينسب إليه. وقال ابن عاشور: أي ومثوبة الله خير من كلّ نفع حملهم على المكابرة. وقال العثيمين: الأولى أن نقول: هي خيرية مطلقة، أي خير من كلّ شيء .

(لو كانوا يعلمون): هذا وصف لهم بالجهل إما لعدم علمهم بأن ثواب الله خير، وإما لعدم العمل بموجب العلم. قال ابن إسحاق: أي لو كانوا يعملون بعلمهم. وقيل: أي لو كانوا يعلمون حقيقة الفضل في ذلك وقدره لآمنوا، أو لما آثروا عليه الكفر والسحر، أو لما باعوا أنفسهم لغير الله. وقيل: أي لو كانوا يعلمون ما يحصل بالإيمان والتقوى من الثواب والجزاء علماً حقيقياً لآمنوا. وقيل: أي لو كانوا يعلمون ما ينفعهم لآمنوا. قال ابن أبي زمنين: أي لو كانوا علماء لآمنوا بعلمهم ذلك واتّقوا، ولا يوصف الكفار بأنهم علماء. وقال ابن عطية: وقوله تعالى: (لو كانوا يعلمون): يحتمل نفي العلم عنهم، ويحتمل أن يراد: لو كانوا يعلمون علماً ينفع.

{ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ } (١٠٤):

#### • سبب نزول الآية:

في سبب نزولها قولان: الأول: قال ابن عباس: كان المسلمون يقولون للنبي ﷺ: راعنا، على جهة الطلب والرغبة من المراجعة، أي التفت إلينا، وكان هذا بلسان اليهود سباً، أي اسمع لا سمعت، فاغتنموها وقالوا: كنا نسبّه سراً فالآن نسبّه جهراً، فكانوا يخاطبون بها النبي ويضحكون فيما بينهم، فسمعها سعد بن معاذ - رضي الله عنه - وكان يعرف لغتهم، فقال لليهود: عليكم لعنة الله، لئن سمعتها من رجل منكم يقولها للنبي

لأضربن عنقه، فقالوا: أولستم تقولونها؟ فنزلت الآية، ونهي المؤمنون سدّاً للباب، وقطعاً للألسنة، وإبعاداً عن المشابهة. الثاني: أنّ الصحابة كانوا يقولون للنبي ﷺ: (راعنا)، وهذا القول فيه جفوة وخشونة؛ لأن حقيقة فرّغ سمعك لكلامنا حتى تفهم، فنزلت الآية.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ الله لما شرح قبائح أفعالهم قبل مبعث مُحمّد . عليه الصلاة والسلام . أراد من ههنا أن يشرح قبائح أفعالهم عند مبعثه وجدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه.

وقال ابن عاشور: ومناسبة نزول هاته الآية عقب الآيات المتقدمة في السحر وما نشأ عن ذمّه: أنّ السحر راجع إلى التمويه، وأنّ من ضروب السحر ما هو تمويه ألفاظ، ولما كان أذى الشخص بقول أو فعل لا يعلم مغزاهما، كخطابه بلفظ يفيد معنى ومقصود المتكلّم منه أذى، كان هذا شبيهاً ببعض ضروب السحر...

#### • تفسير الآية:

(يا أيها الذين آمنوا لا تقوفوا راعنا): قال الرازي: اعلم أنّ الله خاطب المؤمنين بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) في ثمانية وثمانين موضعاً من القرآن. وقال القرطبي: تذكر الآية شيئاً آخر من جهالات اليهود، والمقصود نهي المسلمين عن مثل ذلك. وقال أبو حيّان: (يا أيها الذين آمنوا): هذا أوّل خطاب خوطب به المؤمنون في هذه السورة، بالنداء الدالّ على الإقبال عليهم، وذلك أنّ أوّل نداء جاء أتى عاماً: (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) [البقرة: ٢١]، وثاني نداء أتى خاصاً: {يا بني إسرائيل اذكروا} [البقرة: ٤٠]، وثالث نداء لأمة مُحمّد ﷺ. المؤمنين، فكان أوّل نداء عاماً، أمروا فيه بأصل الإسلام، وهو عبادة الله، وثاني نداء ذكّروا فيه بالنعمة الجزيلة، وتعبدوا بالتكاليف الجليلة، وخوفوا من حلول النقم الوبيّة، وثالث نداء علّموا فيه أدباً من آداب الشريعة مع نبيّهم . عليه الصلاة والسلام. انتهى كلامه. (يا أيها الذين آمنوا): تصدير الحكم بالنداء دليل على الاهتمام به؛ لأنّ النداء يوجب انتباه المندادى، ثم إنّ النداء بوصف الإيمان دليل على أنّ تنفيذ هذا الحكم من مقتضيات الإيمان، وعلى أنّ فواته نقص في الإيمان. (لا تقولوا راعنا): قال أبو حيّان: يُدأ بالنهي؛ لأنه من باب التروك، فهو أسهل، ثم أتى بالأمر بعده الذي هو أشق؛ لحصول الاستئناس قبل بالنهي. والمعنى: أي لا تقولوا عند مخاطبة نبيكم مُحمّد . صلى الله

عليه وسلم . راعنا . وقد اختلف المفسرون في معنى قوله: (راعنا)، فقال عطاء ومجاهد: أي لا تقولوا: خلافاً. وقال ابن عباس ومجاهد: أي أرعنا سمعك، أي اسمع منا ونسمع منك. وقيل: أي فرغ سمعك لكلامنا. وقيل: أي اسمع منا حتى نفهمك وتفهم عنا. وقال الحسن: (لَا تَقُولُوا رُعِنَا)، قال: الراعن من القول: السخريّ منه، نهاهم الله أن يسخروا من قول رسول الله ﷺ . وما يدعوهم إليه من الإسلام، وكذا روي عن ابن جريج أنه قال مثله.

واعلم أنّ المفسرين قد اختلفوا أيضاً في السبب الذي من أجله نهى الله المؤمنين أن يقولوا لنبيهم: راعنا، فقال بعضهم: هي كلمة كانت اليهود تقولها على وجه الاستهزاء والمسبة معناها اسمع لا سمعت، فنهى الله المؤمنين أن يقولوا ذلك لنبيهم. وقال آخرون: بل هي كلمة كانت الأنصار في الجاهلية تقولها، فنهاهم الله في الإسلام أن يقولوها لنبيهم. وقال بعضهم: بل كان ذلك كلام يهودي من اليهود بعينه يقال له رفاعه بن زيد، كان يكلم النبي به على وجه السب له، وكان المسلمون أخذوا ذلك عنه، فنهى الله المؤمنين عن قتله لنبيهم. وقال آخرون: أنّ قوله: (راعنا) خطاب مع الاستعلاء، كأنه يقول: راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره. وقال آخرون: (راعنا): من المراجعة، بمعنى فاعلنا؛ ولما كانت لفظة المفاعلة تقتضي الاشتراك غالباً، فصار المعنى: ليقع منك رعي لنا، ومنا رعي لك، وهذا فيه ما لا يخفى من الجفاء مع من يعظم، نحا عن هذه اللفظة لهذه العلة، وأمرنا بأن يقولوا: (انظروا)؛ إذ هو فعل من النبي ﷺ . لا مشاركة لهم فيه معه. وقال الطبري: والصواب من القول في نهى الله أن يقولوا لنبيهم: راعنا، أن يقال: إنها كلمة كرهها الله لهم أن يقولوها لنبيهم ﷺ ؛ لما فيها من الجفاء والغلظة نظير نهيمهم أن يقولوا للعنب: الكرم، ونهيمهم أن يقولوا للمملوك: عبيدي. وقال العثيمين: (راعنا): من المراجعة، وهي العناية بالشيء والمحافظة عليه، وكان الصحابة إذا أرادوا أن يتكلموا مع الرسول قالوا: يا رسول الله راعنا، وكان اليهود يقولون: يا مُجَد راعنا، لكن اليهود يريدون بها معنى سيئاً، يريدون (راعنا) اسم فاعل من الرعونة، أي الرسول أرعن، ومعنى الرعونة: الحمق والهوج، لكن لما كان اللفظ واحداً وهو محتمل للمعنيين نهى الله المؤمنين أن يقولوه تأديباً وابتعاداً عن سوء الظن؛ ولأن من الناس من يتظاهر بالإيمان مثل المنافقين، فربما يقول: (راعنا) وهو يريد ما أرادت اليهود؛ فلهذا نهى المسلمون عن ذلك؛ سداً للذريعة؛ ولئلا يتطرق منه اليهود إلى محذور.

(وقولوا انظرونا واسمعوا): هذا أمر من الله للصحابة أن يقولوا لنبيهم: (انظرونا) بدلا من قولهم: (راعنا) حيث أنّ لفظ (انظرونا) يحصل بما المقصود من غير محذور، كما أنه لا يحتمل التنقص، ولا يصلح للتعريض المذموم. قال القاسمي: نهي الله المؤمنين عن موافقة اليهود في القول؛ منعاً للصحيح الموافق في الصورة لشبهه من القبيح، وعوضهم منها ما لا يتطرق إليه فساد، فقال: (وقُولُوا انظُرْنَا)، فأبقى المعنى وصرف اللفظ. انتهى كلامه. (وقولوا انظرونا): قال مجاهد: أي أفهمنا ويّين لنا. وقيل: أي أمهلنا. وقيل: أي أقبل علينا، وانظر إلينا؛ ليكون ذلك أقوى في الإفهام والتعريف. وقيل: أي تفقّدنا بنظرك. وقيل: هو من نظر البصيرة بالتفكر والتدبر فيما يصلح للمنظور فيه. وقال الطبري: أي وقولوا أيها المؤمنون لنبيكم - ﷺ -: انظرونا وارقبنا نفهم ونتبين ما تقول لنا وتعلّمنا. وقال العثيمين: أي إذا أردتم من الرسول أن ينتظركم فلا تقولوا: (راعنا)، ولكن قولوا: (انظرونا): وهو فعل طلب، و(النظر) هنا بمعنى الانتظار، كما في قوله تعالى: {وَمَا يَنْظُرُ هَؤُلَاءِ إِلَّا صَيَّحَةً وَاحِدَةً} [ص: ١٥]، أي ما ينتظر هؤلاء. انتهى كلامه. (واسمعوا): قيل: أي فرغوا أسماعكم لما يقول النبي؛ حتى لا تحتاجوا إلى الاستعادة. وقيل: أي أطيعوا الله في ترك خطاب النبي بذلك اللفظ وخاطبوه بما أمرتم به، ولا تخاطبوه بما يسرّ اليهود. وقال السدي: واسمعوا ما يقال لكم ويتلى عليكم من كتاب ربكم وعوه وافهموه. وقال القرطبي: لما نهي الله المؤمنين وأمرهم، حضّمهم على السمع الذي في ضمنه الطاعة. وقال القاسمي: أي قولوا ما أمرتكم به، وامثلوا جميع أوامري، ولا تكونوا كاليهود، حيث قالوا: سمعنا وعصينا. وقال السعدي: (واسمّعوا): لم يذكر المسموع؛ ليعمّ ما أمر باستماعه، فيدخل فيه سماع القرآن، وسماع السنّة التي هي الحكمة، لفظا ومعنى واستجابة، ففيه الأدب والطاعة. وقال ابن عاشور: (واسمعوا): أريد به سماع خاص، وهو الوعي، ومزيد التلقي؛ حتى لا يحتاجوا إلى طلب المراعاة أو النظر، وقيل: أراد من (اسمعوا): أي امثلوا لأوامر الرسول، قاله ابن عطية، وهو أظهر. وقال العثيمين: (اسمعوا): فعل أمر من السمع بمعنى الاستجابة، أي اسمعوا سماع استجابة وقبول، أي اسمعوا ما تؤمرون به فافعلوه، واسمعوا ما تنهون عنه فاتركوه.

(وللّكافرين عذاب أليم): قال الألوسي: (اللام) للعهد، فالمراد بالكافرين: اليهود الذين قالوا ما قالوا تمّونا بالرسول - ﷺ -. المعلوم ممّا سبق بقرينة السياق، ووضع المظهر موضع المضمّر؛ إيذاناً بأنّ التهاون برسول الله كفر يوجب أليم العذاب. وقال القاسمي: لهم عذاب مؤلم لما اجتروا عليه من العظيمة، وهو تذييل لما سبق، فيه وعيد شديد لهم، ونوع تحذير للمخاطبين عمّا نھوا عنه. وقال ابن عاشور: (وللّكافرين): التعريف للعهد، والمراد بالكافرين: اليهود خاصّة، أي تأدّبوا أنتم مع الرسول ولا تتأسوا

باليهود في أقوالهم، فلهم عذاب أليم، والتعبير بالكافرين دون اليهود زيادة في ذمهم، وليس هنا من التذليل؛ لأن الكلام السابق مع المؤمنين، فلا يصلح ما بعده من تعميم حكم الكافرين لتذليل ما قبله. وقال العثيمين: المراد بـ(الكافرين) هنا اليهود. (عذاب): أي عقوبة. (أليم): أي مؤلم. انتهى كلامه. وقال بعض المفسرين: يحتمل أن يكون وعيدا شاملا لجنس الكفرة.

{ مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ } (١٠٥):

#### • سبب نزول الآية:

أنَّ المسلمين كانوا إذا قالوا لحلفائهم من أهل الكتاب: آمنوا بمحمد ﷺ. قالوا: ما هذا الذي تدعوننا إليه بخير مما نحن فيه، ولوددنا لو كان خيراً، فأنزل الله تكديماً لهم: { مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكَ } . وقيل: إن الله بعث الأنبياء من ولد إسحاق، فلما بُعث النبي مُحَمَّد من ولد إسماعيل لم يقع ذلك بوَدَّ اليهود ومحبتهم، فنزلت الآية، وأما المشركون فإنما لم يقع بوَدَّهم؛ لأنه جاء بتضليلهم وعيب آهنتهم. وقيل: نزلت تكديماً لجمع من اليهود يظهرون مودة المؤمنين، ويزعمون أنهم يودّون لهم الخير.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنَّ الله لما بيّن حال اليهود والكفار في العداوة والمعاداة حدّر المؤمنين منهم فقال: { مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكَ } .

وقال القاسمي: هذا بيان لشدة عداوة الكافرين من القبيلين للمؤمنين، حسداً وبغياً؛ ليقطع التشبه بهم، فإن مخالفة الأعداء من الأغراض العظيمة للمتمكّنين في الأخلاق الفاضلة، ثم بيّن أنَّ الحسد لا يؤثر في زوال ذلك بقوله تعالى: { وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ } .

وقال ابن عاشور: وجه المناسبة بين الآيتين ظاهر؛ لاتحاد المال؛ ولأن الداعي للسبِّ والأذى هو الحسد.

● تفسير الآية:

(ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين): قال ابن عاشور: لم تعطف هذه الآية على التي قبلها؛ لاختلاف الغرضين؛ لأن الآية قبلها في تأديب المؤمنين مع التعريض باليهود، وهذه الآية لبيان حسد اليهود وغيرهم للمسلمين. انتهى كلامه. (ما) هنا نافية. (يود): الودّ: خالص المحبة. وقيل: هو محبة الشيء، وتمي كونه. قال الألوسي: ونفي الودّ كناية على الكراهة. وأتي بـ(ما)؛ للإشارة إلى أنّ أولئك متلبسون بها. وبناء الفعل للمفعول؛ للثقة بتعيين الفاعل وللتصريح به فيما بعد. انتهى كلامه. (الذين كفروا): قال ابن عطية: عمّ الذين كفروا، ثم بيّن أجناسهم من اليهود والنصارى وعبداء الأوثان؛ لبيان في الألف واللام في (الذين) أنها ليست للعهد يراد بها معيّن. انتهى كلامه. وذكر الله الذين كفروا هنا دون اليهود؛ لقصد شمول هذا الحكم اليهود والنصارى معاً. وتبّه بقوله: (الذين كفروا من أهل الكتاب) دون ما يودّ أهل الكتاب: على أنّهم لم يتبعوا كتبهم؛ لأنها تأمرهم بالتباعد الحقّ حيثما وجدوه، وبالإيمان بالنبّي المقفي على آثارهم. و(من): بيانية، أي لبيان الجنس، وقيل: للتبعض. (ولا المشركين): (ولا) زائدة لتأكيد النفي. (المشركين): قيل: المراد عموم المشركين، وقيل: المراد مشركو العرب خاصّة، وهي معطوفة على قوله: (من أهل الكتاب)؛ لذلك أتت مجرورة. قال ابن عباس: المراد بأهل الكتاب هنا: يهود المدينة، ونصارى نجران، والمراد بالمشركين هنا: مشركو أهل مكّة.

(أن ينزل عليكم من خير من ربكم): (أن ينزل): أي ما يودّون تنزيل خير عليكم. وحذف الفاعل؛ للعلم به؛ وللتصريح به في قوله: (من ربكم). قال الألوسي: ذكر التنزيل دون الإنزال؛ رعاية للمناسبة بما هو الواقع من تنزيل الخيرات على التعاقب وتحددها، لا سيّما إذا أريد بالخير هنا الوحي. (عليكم): صيغة جمع؛ للإيدان بأن مدار كراحتهم ليس معنى خاصّاً بنبيّنا ﷺ. بل وصف مشترك بين الكلّ. (من خير): (من): زائدة إعراباً؛ لاستغراق الخير. وقيل: للتبعض؛ لأنهم يريدون أن لا ينزل على المؤمنين من الخير قليل ولا كثير. (خير): قال أبو السعود: تقديم الظرف (عليكم) على قوله: (من خير) مع أنّ حقّه التأخّر عنه؛ لإظهار كمال العناية به؛ لأنه المدار لعدم ودّه. (خير): أي ما يحبّ الكفار أن ينزل على رسولكم من الوحي وشرائع الإسلام؛ لأنهم كانوا كفّاراً، فيحبّون أن يكون الناس كلّهم كفّاراً مثلهم. وقيل: (خير): أي نصر. وقيل: (خير): أي ما اختصّ به رسولنا من المزايا. وقيل: أي النبوة، والإسلام. وقال أبو سليمان الدمشقي: أراد بالخير: العلم والفقه والحكمة. والظاهر: أنّ المراد العموم، أي أنّ الكفار

لا يودّون أن ينزل على المسلمين أيّ خير كان؛ لأن المذكورين لا يودّون تنزيل جميع ذلك على المؤمنين عداوة وحسداً وخوفاً من زوال الرياسة، ف(خير) هنا لا يختصّ بنوع معيّن، كما يفيد وقوع هذه النكرة في سياق النفي، وتأكيد العموم بدخول (من) المزيدة عليها. قال العثيمين: جاء (خير) نكرة؛ ليشمل أيّ خير في الدنيا، أو في الآخرة، قليلاً كان أو كثيراً. وهذا ليس خاصاً بأهل الكتاب والمشرّكين في زمان رسولنا بل هو عامٌّ؛ ولهذا جاء بصيغة المضارع: (ما يودّ)، وهو دالٌّ على الاستمرار. قال أبو حيّان: سبب عدم ودّهم ذلك: أمّا في اليهود؛ فلكون النبوة كانت في بني إسماعيل؛ ولخوفهم على رئاستهم. وأمّا النصرانيّ؛ فلتكذيبهم في ادعائهم ألوهيّة عيسى، وأنه ابن الله؛ ولخوفهم على رئاستهم. وأمّا المشركون؛ فلسبّ آلهتهم وتسفيه أحلامهم؛ ولحسدهم أن يكون رجل منهم يختصّ بالرسالة، وتتّباع الناس له. (من ربكم): (من) لا ابتداء الغاية، أي من الله. والتعرّض لعنوان الربوبية؛ للإشعار بعلية التنزيل. والإضافة إلى ضمير المخاطبين؛ لتشريفهم. قال ابن جرير: وفي هذه الآية دلالة بيّنة على أنّ الله نهي المؤمنين عن الركون إلى أعدائهم من أهل الكتاب والمشرّكين، والاستماع من قولهم وقبول شيء ممّا يأتونهم به، على وجه النصيحة لهم منهم بإطلاعه إيّاهم على ما يستبطنه لهم أهل الكتاب والمشرّكون من الضغن والحسد وإن أظهرها بالسنتهم خلاف ما هم مستبطنون. وقال القاسميّ: هذا بيان لشدة عداوة الكافرين من القبيّليّين للمؤمنين، حسداً وبغياً؛ ليقطع التشبّه بهم، فإنّ مخالفة الأعداء من الأغراض العظيمة للمتتمكّنين في الأخلاق الفاضلة.

(والله يختصّ برحمته من يشاء): هذه جملة ابتدائية سيقّت؛ لتقرير ما سبق من تنزيل الخير؛ والتنبيه على حكمة الله؛ وإرغام الكارهين له. وقيل: المراد من الآية: دفع الاعتراض الذي يشير إليه الحسد، بأن من له أن يخصّ لا يُعترض عليه. (والله): قال الألوسيّ: في إقامة لفظ الجلالة مقام ضمير (ربكم) تنبيه على أنّ تخصيص بعض الناس بالخير دون بعض يلائم الألوهيّة، كما أنّ إنزال الخير على العموم يناسب الربوبية. (يختصّ): قال أبو حيّان: يحتمل أن يكون (يختصّ) هنا لازماً، أي ينفرد، ويحتمل أن يكون متعدّياً، أي يُفرد؛ إذ الفعل يأتي كذلك. وقال القاسميّ: الاختصاص: عناية تُعَيَّنُ المختصّ لمرتبة ينفرد بها دون غيره، وفيه تنبيه على ما أنعم به على المؤمنين، من الشرع التامّ الكامل الذي شرعه لهم. (برحمته): أي بنبوّته، قاله علي بن أبي طالب، ومجاهد، والزجاج. وقيل: (برحمته): أي الإسلام، قاله ابن عباس، ومقاتل. وقيل: أي القرآن. وقيل: المراد من الرحمة ذلك الخير، إلا أنّ الله عبّر عنه بها؛ اعتناء به؛ وتعظيماً لشأنه. وقيل: المراد جنس الرحمة من غير تعيين. قال العثيمين: (برحمته): يشمل رحمة الدين والدنيا، ومن

ذلك رحمة الله بإنزال هذا الوحي على نبيّنا؛ لأن هذا الوحي الذي نزل عليه هو من رحمة الله عليه، وعلينا. (من يشاء): أي من يريد. ومفعول المشيئة محذوف كما هو الشأن فيه إذا تقدّم عليه كلام أو تأخّر عنه، أي من يشاء اختصاصه بالرحمة. ومشية الله دوماً مقرونة بالحكمة، فاختصاص الله بالرحمة والفضل لمن يشاء مبنيّ على حكمته سبحانه، فمن اقتضت حكمته ألا يختصّه بالرحمة لم يرحمه، وحرمان البعض ليس لضيق في الفضل، بل لحكم ومصالح أرادها الله. والله يختصّ برحمته من علم أنه حقيق بها، لا سيّما الرحمة المراد منها النبوءة، فإن الله يختصّ بها من خلقه قابلاً لها، فهو يخلقه على صفاء سريرة وسلامة فطرة. واعلم أنّ مشيئة الله عامّة في كلّ شيء، سواء كان من أفعاله سبحانه، أو من أفعال عباده، قال تعالى: {كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ} [آل عمران: ٤٠]، وقال تعالى: {وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا} [السجدة: ١٣]، وقال تعالى: {إِنْ يَشَاءُ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ} [فاطر: ١٦]، وقال تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ} [الأنعام: ١١٢]، وقال تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} [التكوير: ٢٩]. قال ابن جرير: وفي قوله: {وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ} تعريض من الله بأهل الكتاب، أنّ الذي أتى نبيّه محمد ﷺ. والمؤمنين به من الهداية تفضلاً منه، وأنّ نعمه لا تدرك بالأمان، ولكنّها مواهب منه يختصّ بها من يشاء من خلقه.

(والله ذو الفضل العظيم): أي ذو العطاء الزائد عمّا تتعلّق به الضرورة. وقيل: الفضل ابتداء إحسان بلا علة. (العظيم): أي الفضل الواسع الكثير الكبير، الذي لا يُحصَر بحُدٍّ، ولا يَدْخُل تحت عدٍّ، فالعظم هنا يعود إلى الكميّة، وإلى الكيفيّة. قال الألوسي: في قوله تعالى: {وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ} تذكير للكارهين الحاسدين بما ينبغي أن يكون مانعاً لهم؛ لأن المعنى على أنه سبحانه المتفضّل بأنواع التفضّلات على سائر عباده، فلا ينبغي لأحد أن يحسد أحداً. وقال: وتصدير هذه الجملة بالاسم الكريم؛ لمناسبة {الْعَظِيمِ}. قال أبو السعود: وتصدير الجملتين بالاسم الجليل؛ للإيذان بفخامة مضمونهما، وكون كلّ منهما مستقلةً بشأنها، فإن الإضمار في الثانية منبئ عن توقّفها على الأولى.



{مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (١٠٦):

• سبب نزول الآية:

لما أنكرت اليهود أن يقع شيء من النسخ لآيات الله؛ توصلًا بذلك إلى إنكار آيات القرآن، وتأيد تأييد التوراة، ردّ عليهم سبحانه بعد تحقيق الوحي بقوله: {مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا...}. وقيل: إنّ سبب نزولها: أنّ اليهود قالت لما نُسخَت القبلّة: إنّ مُحمَّدًا يُحِلُّ لأصحابه إذا شاء، ويحرّم عليهم إذا شاء، فنزلت هذه الآية. وقيل: نزلت لما قال المشركون أو اليهود: ألا ترون إلى مُحمَّد يأمر أصحابه بأمر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه، ويقول اليوم قولاً ويرجع عنه غداً، ما هذا القرآن إلا كلام مُحمَّد يقول من تلقاء نفسه، وهو كلام يناقض بعضه بعضاً. قال تعالى عنهم: {وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ} [النحل: ١٠١].

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال ابن عاشور: مناسبة هذه الآية للآيات قبلها: أنّ اليهود اعتذروا عن إعراضهم عن الإيمان بنبيّنا - ﷺ - بقولهم: {نؤمن بما أنزل علينا} [البقرة: ٩١]، وأرادوا به أنهم يكفرون بغيره، وهم في عذرهم ذلك يدعون أنّ شريعتهم لا تنسخ، ويقولون: إنّ مُحمَّدًا وصف التوراة بأنها حقّ وأنه جاء مصدّقاً لها فكيف يكون شرعه مبطلاً للتوراة؟!

• تفسير الآية:

(ما ننسخ من آية أو ننسها): (ما): شرطية جازمة ل(ننسخ). (ننسخ): (النون): ضمير الجمع للتعظيم وليس للتعديد؛ لأن الله واحد. ومعنى (ننسخ): أي نبذل، قاله ابن عباس. وقال مجاهد: أي: نمحو. وقال أيضاً: أي ثبت خطّها، ونبذل حكمها، حدّث به عن أصحاب عبد الله بن مسعود. وقال الضحاك: أي ننسك. وقال عطاء: أي نترك من القرآن. وقال السدي: نسخها: أي قبضها. والنسخ في اللغة شيئان: أحدهما: بمعنى التحويل والنقل، ومنه نسخ الكتاب، وهو أن يحوّل من كتاب إلى كتاب، فعلى هذا الوجه كلّ القرآن منسوخ؛ لأنه نسخ من اللوح المحفوظ. الثاني: يكون النسخ بمعنى الرفع، يقال: نسخت الشمس الظلّ أي ذهب به وأبطلته، فعلى هذا يكون بعض القرآن ناسخاً وبعضه منسوخاً،

وهو المراد من الآية. والنسخ في الشرع: هو رفع حكم دليل شرعي أو لفظه بدليل شرعي آخر. ولا يكون النسخ إلا في الأمر والنهي، والمنع والإباحة، ولا يكون في الأخبار. والنسخ ثلاثة أقسام: الأول: نسخ اللفظ والحكم معاً: مثاله: قالت عائشة: "كَانَ فِيْمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَيَّ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَهَنَّ مِمَّا نَقَرُوا مِنَ الْقُرْآنِ"<sup>١١٩</sup>. الثاني: نسخ اللفظ وبقاء الحكم: مثاله: قال عمر: "إِنَّ اللَّهَ بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْحَقِّ، وَأَنْزَلَ عَلَيْهِ الْكِتَابَ، فَكَانَ فِيْمَا أُنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةُ الرِّجْمِ، فَقَرَأْتُهَا وَعَقَلْتُهَا وَوَعَيْتُهَا، وَرَجِمَ رَسُولُ اللَّهِ، وَرَجِمْنَا بَعْدَهُ، فَأَخْشَى إِنْ طَالَ بِالنَّاسِ زَمَانٌ أَنْ يَقُولَ قَائِلٌ: مَا نَجِدُ الرِّجْمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ، فَيُضَلُّوا بِتَرْكِ فَرِيضَةِ أَنْزَلَهَا اللَّهُ؛ فَالرِّجْمُ عَلَى مَنْ زَنَى إِذَا أَحْصَنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ إِذَا قَامَتْ بِهِ الْبَيِّنَةُ، أَوْ كَانَ الْحَبْلُ، أَوْ الْإِعْتِرَافُ، وَقَدْ قَرَأْتُهَا: (الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَارْجُمُوهُمَا أَلْبَتَةً نَكَالًا مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)"<sup>١٢٠</sup>. الثالث: نسخ الحكم وبقاء اللفظ: مثاله: قوله تعالى: {إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ} [الأنفال: ٦٥]، نسخ حكمه قوله تعالى: {الآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ} [الأنفال: ٦٦]. (من آية): (من): هنا لبيان الجنس؛ لأن (ما) اسم شرط جازم مبهم. وقيل: هي للتبعيض، وآية مفرد وقع موقع الجمع. (آية): أي من آيات القرآن الكريم؛ لأنها محل النسخ الذي به الأمر والنهي دون الآية الكونية. قال ابن جرير: يعني جل ثناؤه بقوله: (مَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ): أي ما ننقل من حكم آية إلى غيره، فنبدله ونغيّره، وذلك أن يحول الحلال حراماً، والحرام حلالاً، والمباح محظوراً، والمحظور مباحاً، ولا يكون ذلك إلا في الأمر، والنهي، والحظر، والإطلاق، والمنع، والإباحة، فأما الأخبار فلا يكون فيها ناسخ ولا منسوخ. (أو ننسخها): قرأت على وجهين: (نُنَسِّأُهَا، وَنُنَسِّأُهَا): فأما على قراءة: (نُنَسِّأُهَا)، فقال ابن عباس: أي نؤخرها، فلا ننسخها، ولا نبدلها. قال العثيمين: ومعناه: تأخير الحكم، أو تأخير الإنزال، أي أَنَّ اللَّهَ يُؤَخِّرُ إِنْزَالَهَا، فتكون الآية لم تنزل بعد، ولكنَّ اللَّهَ أَبَدَلَهَا بِغَيْرِهَا. وأما على قراءة: (نُنَسِّأُهَا)، فقال ابن عباس والسدي: أي نتركها لا ننسخها. وقال ابن زيد: أي نمحها. وقيل: أي نأمر بتركها. وقيل: أي ننسيها من قلبك يا مُحَمَّد. وقال ابن الجوزي: وفي معنى نؤخرها ثلاثة أقوال: أحدها: نؤخرها عن النسخ فلا ننسخها، قاله الفراء. الثاني: نؤخر إنزالها، فلا ننزلها البتة. الثالث: نؤخرها عن العمل بها بنسخنا إياها، حكاها أبو علي الفارسي. وقال العثيمين: المراد به هنا: رفع الآية، وليس مجرد النسيان؛ لأن مجرد النسيان لا يقتضي النسخ.

<sup>١١٩</sup> - أخرجه مسلم.

<sup>١٢٠</sup> - متفق عليه.

(نأت بخير منها أو مثلها): أي بآية خير منها. قال ابن عباس: أي خير لكم في المنفعة، وأرفق بكم. وقال السدي: أي نأت بخير من الذي نسخناه، أو مثل الذي تركناه. وقيل: أي أخفّ منها، بالترخيص فيها، وهذا معنى قول قتادة. وقال العثيمين: الخيرية هنا بالنسبة للمكلف، ووجه الخيرية: أنّ النسخ إن كان إلى أشدّ فالخيرية بكثرة الثواب، وإن كان إلى أخفّ فالخيرية بالتسهيل على العباد مع تمام الأجر، وإن كان بالمماثل فالخيرية باستسلام العبد لأحكام الله وتماثل انقياده لها، كما قال تعالى: {وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعِ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ} [البقرة: ١٤٣]. (أو مثلها): قيل: أي نأت بأنتفع لكم منها في الوقت الثاني، وأصلح لحالكم في النفع وصلاح الحال. وقيل: أي نأت بمثل حكمها في الخفة والثقل، والثواب والأجر، كالذي كان من نسخ استقبال بيت المقدس، باستقبال الكعبة. قال مكّي بن أبي طالب: أي مثلها في الآخرة، لكنّها أحبّ إليكم من المنسوخة، نحو نسخ القبلة إلى بيت المقدس، نسخت بالتوجّه إلى الكعبة فهي مثلها، وهو أحبّ إليهم من بيت المقدس؛ فلذلك قال: {فَلَنُوَلِّينَاكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا} [البقرة: ١٤٤]، فنسخت القبلة بمثلها، والناسخة أحبّ إليهم من المنسوخة. قال ابن عاشور: وقد أجملت جهة الخيرية والمثلية؛ لتذهب نفس السامع كلّ مذهب ممكن فتجده مراداً؛ إذ الخيرية تكون من حيث الاشتمال 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 بالمكلفين ورحمة بهم في مواضع الشدّة، وإن كان حملهم على الشدّة قد يكون أكثر مصلحة، وليس المراد: أنّ كلّ صورة من الصور المفروضة في حالات النسخ والإنساء أو النسء هي مشتملة على الخير والمثل معاً، وإنما المراد: أنّ كلّ صورة منهما لا تخلو من الاشتمال على الخير منها أو المثل لها؛ فلذلك جيء بـ(أو) في قوله: (بخير منها أو مثلها)، فهي مفيدة لأحد الشيئين مع جواز الجمع.

(ألم تعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير): (ألم): الاستفهام هنا للتقرير. وقيل: الاستفهام هنا للإنكار. وقال العثيمين: (الهمزة) هنا للاستفهام، والمراد به التقرير، وكلّما جاءت على هذه الصيغة، فالاستفهام فيها للتقرير، فقوله تعالى: (ألم تعلم) يقرّر الله المخاطب بالاستفهام بأنّه يعلم أنّ الله على كلّ شيء قدير، يعني: أنك قد علمت قدرة الله على كلّ شيء. انتهى كلامه. والخطاب هنا لنبيّنا ﷺ. أي قد علمت يا مُحمّد. وقيل: الخطاب هنا لنبيّنا ولكلّ من يصحّ خطابه. وقيل: الخطاب هنا لمنكري النسخ من المشركين واليهود. (أن الله): قال الألوسي: وقال الله: (أنّ الله)، ولم يقل: (أنّا)؛ لأنّ الالتفات بوضع الاسم الجليل موضع الضمير؛ لتربية المهابة؛ ولأنّه الاسم العلم الجامع لسائر الصفات، ففي ضمنه صفة القدرة، فهو

أبلغ في نسبة القدرة إليه من ضمير المتكلم المعظم. (على كل شيء قدير): أي لا يعجزه شيء في الأرض أو السماء، ومنها القدرة على النسخ، وعلى الإتيان بما هو خير من المنسوخ أو مماثل له. قال مكّي بن أبي طالب: أي ألم تعلموا أنّ الله قادر على تعويض ما ينسخ من أحكامه وفرائضه؛ للتخفيف عليكم أو لزيادة أجر لكم. وقال الألوسي: وهذا كله إنما هو تنبيه لليهود على أنّ أحكام التوراة جائز أن تُنسخ على يدي نبيّ، أو بكتاب آخر؛ لأنهم أنكروا ما أتى به نبيّنا ممّا ليس في التوراة، فنبهوا على أنّ التوراة يجوز نسخها على لسان نبيّ غير موسى . عليه السلام . كما كانت التوراة ناسخة لما تقدّمها من الكتب. قال الماوردي: إن قيل: أو كان النبيّ غير عالم بأن الله على كل شيء قدير؟ قيل: عن هذا ثلاثة أجوبة: الأول: أنّ قوله ألم تعلم بمعنى أعلمت. الثاني: أنه خارج مخرج التقرير، لا مخرج الاستفهام. الثالث: أنّ هذا الخطاب للنبيّ، والمراد به أمته، ألا تراه قال بعد ذلك: {وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ}.

{أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ} (١٠٧):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنه الله لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان أنّ ملك السموات والأرض له لا لغيره. وقال البيضاوي: هو متنزل من الجملة التي قبله منزلة الدليل؛ لأن الذي يكون له ملك السموات والأرض لا جرم أن يكون قديراً على كل شيء؛ ولذا فصلت هذه الجملة عن التي قبلها. وقال ابن عاشور: إنّ موجب الفصل هو أنّ هاته الجملة بمنزلة التكرير للأولى؛ لأن مقام التقرير ومقام التوبيخ كلاهما مقام تكرير لما به التقرير والإنكار تعديداً على المخاطب.

#### • تفسير الآية:

(ألم تعلم أنّ الله له ملك السموات والأرض): (ألم): الاستفهام هنا للتقرير. وقيل: الاستفهام هنا للإنكار. قال الطبري: أي ألم تعلم يا محمد أنّ لي ملك السموات والأرض وسلطانهما دون غيري، أحكم فيهما وفيما فيهما ما أشاء، وأمر فيهما وفيما فيهما بما أشاء، وأنهي عما أشاء، وأنسخ وأبدل وأغيّر من أحكامي التي أحكم بها في عبادي ما أشاء إذا أشاء، وأقرّ منها ما أشاء؟. وقال أبو حيّان: (ألم):

استفهام دخل على النفي، فهو تقرير، فليس له معادل؛ لأن التقرير معناه: الإيجاب، أي قد علمت أيها المخاطب أن الله له سلطان السماوات والأرض والاستيلاء عليهما، فهو يملك أموركم ويدبرها، ويجريها على ما يختاره لكم من نسخ وغيره. وقال ابن كثير: يرشد الله عباده بهذا، إلى أنه المتصرف في خلقه بما يشاء، فله الخلق والأمر، فكما خلقهم كما يشاء، كذلك يحكم في عباده بما يشاء، وكما أن له الملك بلا منازع، فكذلك له الحكم بما يشاء. وقال الألوسي: أي قد علمت أيها المخاطب أن الله له السلطان القاهر، والاستيلاء الباهر، المستلزمان للقدرة التامة على التصرف الكلّي، إيجاداً وإعداماً، وأمرًا ونهيًا حسبما تقتضيه مشيئته، لا معارض لأمره، ولا معقب لحكمه، فمن هذا شأنه كيف يخرج عن قدرته شيء من الأشياء؟! فيكون الكلام على هذا كالدليل لما قبله في إفادة البيان، فيكون منزلًا منزلة عطف البيان من متبوعه في إفادة الإيضاح؛ فلذا ترك العطف، وجوّز أن يكون تكريرًا للأوّل، وإعادة للاستشهاد على ما ذكر، وإنما لم تعطف (أنّ) مع ما في حيّزها على ما سبق من مثلها؛ رُومًا لزيادة التأكيد؛ وإشعارًا باستقلال العلم بكلّ منهما؛ وكفاية في الوقوف على ما هو المقصود. وقال العثيمين: أي أنّ الله وحده الذي له ملك السماوات، والأرض: ملك الأعيان، والأوصاف، والتدبير، فأعيان السماوات، والأرض، وأوصافها ملك لله، والتدبير: أي أنّ الله يملك التدبير فيها كما يشاء، لا معارض له، ولا ممانع. انتهى كلامه. والخطاب في هذه الآية: قيل: هو لنبيّنا. وقيل: هو لنبيّنا والمراد أمّته؛ بدليل قوله بعدها: ﴿وَمَا لَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾، وإنما إفراده. عليه الصلاة والسلام. به؛ لأنه أعلمهم، ولأنّ علوم أمّته مستندة إلى علمه. وقيل: المعنى: أي قل لهم يا محمّد ذلك. قال الماوردي: إن قيل: أو كان نبيّنا غير عالم بأن الله له ملك السماوات والأرض؟ قيل: عن هذا ثلاثة أجوبة: الأوّل: أنّ قوله ألم تعلم بمعنى أعلمت. الثاني: أنه خارج مخرج التقرير، لا مخرج الاستفهام. الثالث: أنّ هذا الخطاب للنبيّ والمراد به أمّته، ألا تراه قال بعد ذلك: ﴿وَمَا لَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾. وقال أبو حيّان: تضمّنت هاتان الجملتان التقرير على الوصفين اللذين بهما كمال التصرف، وهما: القدرة، والاستيلاء؛ لأن الشخص قد يكون قادرًا، بمعنى أنّ له استطاعة على فعل شيء، لكنّه ليس له استيلاء على ذلك الشيء، فينفذ فيه ما يستطيع أن يفعل، فإذا اجتمعت الاستطاعة وعدم المانع، كمل بذلك التصرف مع الإرادة. وبدأ بالتقرير على وصف القدرة؛ لأنه أكد من وصف الاستيلاء والسلطان. انتهى كلامه. وقال الألوسي: وخصّ الله السماوات والأرض بالملك؛ لأنهما من أعظم المخلوقات الظاهرة، ولأن كلّ مخلوق لا يخلو عن أن يكون في إحدى هاتين الجهتين، فكان في الاستيلاء عليهما إشارة إلى الاستيلاء

على ما اشتملا عليه. وبدأ سبحانه بالتقرير على وصف القدرة؛ لأنه منشأ لوصف الاستيلاء والسلطان، ولم يقل جل شأنه: إنّ الله ملك؛ قصداً إلى تقوي الحكم بتكرير الإسناد. انتهى كلامه.

(وما لكم من دون الله من وليّ ولا نصير): (ما) نافية. (لكم): أي أيها المؤمنون. وقيل: أي وما لكم يا معشر الكفار عند نزول العذاب (من دون الله): أي من سواه. وفي هذا تحذير العباد من عذابه. قال أبو حيّان: انتقل من ضمير الأفراد في الخطاب إلى ضمير الجماعة، وناسب الجمع هنا؛ لأن المنفي بدخول من عليه صار نصّاً في العموم. انتهى كلامه. (من وليّ): (من): حرف جرّ زائد إعراباً، ولكنّه أصليّ المعنى، إذ إنّ الغرض منه: التنصيص على العموم، أي ما لكم أيّ وليّ. (وليّ): فعيل بمعنى مفعول، أي من قريب وصديق يحفظكم. وقيل: أي ما من أحد قيّم بأموركم يتولّاكم فيجلب لكم الخير. ومن ولاية الله لعباده أن يشترع لهم من الأحكام ما تقتضيه حكمته ورحمته بهم. ومن تأمل ما وقع في القرآن والسنة من النسخ، عرف بذلك حكمة الله ورحمته عباده، وإيصالهم إلى مصالحهم من حيث لا يشعرون بلطفه. (ولا نصير): أي ولا مؤيّد وناصر قويّ يدفع عنكم الشرّ والضّرّ، فأقبلوا بقلوبكم عليه سبحانه ولا تلتفتوها عنه، ولا تصغوا إلى أقاويل الكفرة وتشكيكاتهم، والتي من جملتها ما قالوا في أمر النسخ. قال أبو حيّان: أتى بصيغة (وليّ)، وهو فعيل؛ للمبالغة؛ ولأنه أكثر في الاستعمال؛ ولذلك لم يجيء في القرآن (وال) إلا في سورة الرعد؛ لمواخاة الفواصل. وأتى بـ(نصير) على وزن فعيل؛ لمناسبة (وليّ) في كونهما على فعيل؛ ومناسبة أواخر الآي؛ ولأنه أبلغ من فاعل. وتكرّر اسم الله ظاهراً في هذه الجمل الثلاث، ولم يضمّر؛ للدلالة على استقلال كلّ جملة منها، وأنّها لم تجعل مرتبطة بعضها ببعض ارتباط ما يحتاج فيه إلى إضمار. ولما كانت الجملتان الأوليان للتقرير، وهو إيجاب من حيث المعنى، ناسب أن تكون الجملة الثالثة نفياً للوليّ والناصر، أي أنّ الأشياء التي هي تحت قدرة الله وسلطانه واستيلائه، فالله لا يحجزه عمّا يريد بها شيء، ولا مغالب له تعالى فيما يريد. انتهى كلامه. وقال صديق خان: (وليّ، ونصير) بينهما عموم وخصوص من وجه، فإنّ الوليّ قد يضعف عن النصرة، والنصير قد يكون أجنبياً عن المنصور.

{أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِدَلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ} (١٠٨):

● سبب نزول الآية:

في سبب نزولها ثلاثة أقوال:

الأول: أنَّ رجلاً من المسلمين قال: يا رسول الله لو كانت كفاراتنا ككفارات بني إسرائيل، فقال النبي - ﷺ -: اللهم لا نبغيها، ما أعطاكم الله خير مما أعطى بني إسرائيل، كانوا إذا أصاب أحدهم الخطيئة؛ وجدها مكتوبة على بابهِ وكفارتها، فإن كفرها كانت له خزيًا في الدنيا، وإن لم يكفرها كانت له خزيًا في الآخرة، فقد أعطاكم الله خيراً مما أعطى بني إسرائيل، فقال: {وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا} [النساء: ١١٠].

الثاني: أنَّ جماعة من المشركين جاؤوا إلى النبي - ﷺ -، فقالوا كما قال الله عنهم في سورة الإسراء: {وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا} (٩٠) أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّنْ نَّحِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجَّرَ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا} (٩١) أَوْ تُسْقِطَ السَّمَاءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِيَ بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا} (٩٢) أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرَفٍ أَوْ تَرْفَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفَيْكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرؤه} (٩٣).

الثالث: أنَّ رافع بن حرملة اليهودي، قال لرسول الله: ائتنا بكتاب نقرؤه تنزله من السماء علينا، وفجّر لنا أنهاراً حتى نتبعك.

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوهاً: أحدها: أنَّ الله لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطالبونه بتفاصيل ذلك الحكم، فمنعهم الله عنها وبين أنهم ليس لهم أن يشتغلوا بهذه الأسئلة، كما أنه ما كان لقوم موسى أن يذكروا أسئلتهم الفاسدة. الثاني: لما تقدّم من الأوامر والنواهي قال لهم: إن لم تقبلوا ما أمركم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له أن يسأله. الثالث: لما أمر الله ونهى قال: أتفعلون ما أمرتم؟ أم تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى؟.

وقال البقاعي: لما كان رسخ ما ذكره سبحانه من تمام قدرته وعظيم مملكته وما أظهر لذاته المقدّس من العظم بتكرير اسمه العَلَم وإثبات أنّ ما سواه عدم، فتأهّلت القلوب للوعظ، صدعها بالتأديب بالإنكار الشديد، فقال: {أم تريدون أن...}.

#### • تفسير الآية:

(أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل): (أم) هنا منقطعة بمعنى (بل) وهزة الاستفهام، أي: بل أتريدون، والإضراب هنا ليس للإبطال؛ لأنّ الأوّل ليس بباطل، بل هو باق، فالإضراب هنا إضراب انتقالي، والمراد أن يوصيهم بالثقة برسولهم وترك الاقتراح عليه. وقيل: (أم) هنا معادلة للهمزة في قوله: (أَلَمْ تَعْلَم) أي: ألم تعلموا أنه مالك الأمور قادر على الأشياء كلّها يأمر وينهى كما أراد، أم تعلمون وتقرّحون بالسؤال كما اقترحت اليهود على موسى . عليه السلام .. وقيل: هي على بابها في الاستفهام، وهو تقريريّ إنكاريّ. والمراد: أنّ الله ذمّ من سأل رسولنا ﷺ . عن شيء على وجه التعنّت والاعتراض، كما سألت بنو إسرائيل موسى تعنّياً وتكذيباً وعناداً. (تريدون): الإرادة هنا بمعنى المشيئة. وقيل: بمعنى المحبة. (أن تسألوا): أي تطلبوا آيات على صدقه، أو تكثرُوا سؤاله عن العلم. قال ابن جرّيّ: والأوّل أرجح؛ لما بعده، فإنه شبّهه بسؤالهم لموسى، وهو قولهم: (أرنا الله جهرة). (رسولكم): أي مُحمّد . صلى الله عليه وسلم . بالإجماع. وأضافه الله إليهم مع أنه في آيات كثيرة أضافه الله إلى نفسه كقوله تعالى: {يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ} [المائدة: ١٥]، والجمع بين ذلك: أنّ كلّ واحدة من الإضافتين تنزل على حال: فهو رسول الله باعتبار أنه أرسله، وهو رسولنا باعتبار أنه أرسل إلينا. والخطاب هنا قيل: إنه لليهود حينما سألوا نبينا آيات يأتي بها، قاله مقاتل. وقيل: إنه للمشركين، قاله ابن عباس ومجاهد؛ لقوله تعالى: {وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا} [الإسراء: ٩٠]. وقيل: إنه لجميع العرب، قاله أبو سليمان الدمشقيّ. وقيل: إنه للمسلمين خاصّة. قال العثيمين: والآية صالحة للأقوال كلّها؛ لأنّ نبينا رسول للجميع، لكن تخصيصها باليهود يبعده قوله تعالى: (كما سئل موسى من قبل)، فمعنى الآية: أتريدون أن توردوا الأسئلة على رسولكم كما كان بنو إسرائيل تورد الأسئلة على رسولها. انتهى كلامه. والاستفهام هنا يراد به التوبيخ والتحذير والإنكار على من يكثرُونَ السؤال على نبينا. وظاهر الآية يدلّ على أنّ السؤال لم يقع منهم، لكن تضافرت النقول في سبب نزول هذه الآية، وإن اختلف في التعيين على أنّ السؤال قد وقع. (كما سئل موسى من قبل): أي كما سأل بنو إسرائيل



موسى من قبل، كقولهم: {لَنْ تُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً} [البقرة: ٥٥]، وقولهم: {اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ} [الأعراف: ١٣٨]، وغير ذلك، فبنو إسرائيل هم المشهورون بالأسئلة والتعنت والإعجاز. (من قبل): جيء به للتأكيد، وإلا فمعلوم أنّ موسى قبل مُجّد. عليهما الصلاة والسلام ..

(ومن يتبدّل الكفر بالإيمان فقد ضل سواء السبيل): هذه جملة مستقلة، مشتملة على حكم كليّ، أخرجت مخرج المثل، جيء بها لتأكيد النهي عن السؤال المذموم. قال البقاعي: وعبر بالمضارع (يتبدّل)؛ استجلاباً لمن زلّ بسؤال شيء من ذلك إلى الرجوع بالتوبة؛ ليزول عنه الاستمرار، فيزول الضلال. انتهى كلامه. والمعنى: أي ومن يختار. وقيل: أي ومن يأخذ الكفر بديلاً عن الإيمان. وقيل: أي ومن يشتر الكفر بالإيمان، ف(الباء) للعوض. وقال أبو السعود: أي ومن يترك الثقة بالآيات البيّنة المنزلة بحسب المصالح التي من جملتها الآيات الناسخة التي هي خير محض وحقّ بحث واقتراح غيرها فقد ضلّ. وقال السعدي: لما كانت المسائل المنهي عنها مذمومة، قد تصل بصاحبها إلى الكفر، قال سبحانه: (ومن يتبدّل الكفر بالإيمان...) (فقد ضلّ): أي تاه وأخطأ وخرج عن طريق طاعة الله إلى الجهل والضلال. قال الواحدي: ومعنى الضلال هنا: الذهاب عن الاستقامة. (سواء السبيل): قيل: هذا من إضافة الصفة إلى الموصوف، أي الطريق المستوي، أي المعتدل الذي هو الحقّ. وقيل: (سواء السبيل): أي قصد الطريق وسمته. وقيل: (سواء السبيل): أي وسط الطريق، يعني يخرج عن وسط الطريق إلى حافات الطريق، وإلى شعبها. وطريق الله واحد، وعليك أن تمشي في سواء الصراط، أي وسطه؛ حتى لا تعرّض نفسك للضلال. و(السواء) من كلّ شيء: الوسط والمعظّم، ومنه قوله تعالى: {فَاطْلَعْ فَرَأَهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ} [الصفّات: ٥٥]، أي في وسطها. قال ابن عطية: و(السبيل): عبارة عن الشريعة التي أنزلها الله لعباده، لما كانت كالسبب إلى نيل رحمته كانت كالسبيل إليها. وقال أبو حيان: لما كانت الشريعة توصل سالكيها إلى رضوان الله، كتّى عنها بالسبيل، وجعل من حادّ عنها كالضالّ عن الطريق.

{وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَفُوا وَاصْطَفُوا حَتَّىٰ يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ} (١٠٩):

#### • سبب نزول الآية:

في سبب نزولها ثلاثة أقوال: الأول: أنَّ حيي بن أخطب، وأبا ياسر كانا جاهدين في ردِّ الناس عن الإسلام، فنزلت هذه الآية، قاله ابن عباس.

الثاني: أنَّ كعب بن الأشرف كان يهجو النبي ﷺ، ويحرِّض عليه كفار قريش في شعره، وكان المشركون واليهود من أهل المدينة يؤذون رسول الله حين قدمها، فأمر النبي بالصفح عنهم، فنزلت هذه الآية، قاله عبد الله بن كعب بن مالك.

الثالث: أنَّ نفرًا من اليهود دعوا حذيفة وعمَّارًا. رضي الله عنهما. إلى دينهم بعد غزوة أحد، فأبيا، فنزلت هذه الآية، قاله مقاتل.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما كان أكثر المثيرين لهذه الشكوك في صور أهل الإسلام قال تعالى مخاطباً للمؤمنين وهم في غمارهم؛ تنفيراً لهم عن الضلال الذي هو في نفسه أهل؛ لأن ينفر عنه، فكيف وهو شماتة العدو وبخيله وودادته؛ تحذيراً لهم من مخالطتهم: (ود كثير...).

وقال ابن عاشور: مناسبتة لما قبله: أنَّ ما تقدّم إخبار عن حسد أهل الكتاب وخاصة اليهود منهم، وآخرتها شبهة النسخ، فجيء في هذه الآية بتصريح بمفهوم قوله: (ما يودّ الذين كفروا من أهل الكتاب)؛ لأنهم إذا لم يودّوا مجيء هذا الدين الذي اتبعه المسلمون فهم يودّون بقاء من أسلم على كفره، ويودّون أن يرجع بعد إسلامه إلى الكفر.

#### • تفسير الآية:

(ودّ كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفاراً): قال الرازي: اعلم أنَّ هذا هو النوع الثالث من كيد اليهود مع المسلمين. انتهى كلامه. (ودّ) بمعنى أحبّ. والودّ: هو خالص المحبة. وهو وإن لم يكن قولاً ولا في معناه، لكنّه فعل قلبي يصدر عنه الأقوال، فعومل معاملةً لها. (كثير): قيل: كثير هنا واحد،

وهو كعب بن الأشرف، قاله الزهري. وقيل: هما ابنا أخطب، قاله ابن عباس. وقيل: هو عام في أكثر أهل الكتاب. (من أهل الكتاب): أي من اليهود والنصارى. (لو يردونكم): (لو): مصدرية. وقيل: هي على حقيقتها، وجوابها محذوف تقديره: لو يردونكم كفاراً لسرّوا بذلك، وقيل: تقديره: لو يردونكم كفاراً لو دّوا ذلك. (يردونكم): أي يرجعونكم بأجمعكم. قال ابن عاشور: وعبر بـ(يردونكم) دون لو كفرتم؛ ليشار إلى أن ودادهم أن يرجع المسلمون إلى الشرك؛ لأن الردّ إنما يكون إلى أمر سابق، ولو قيل: (لو كفرتم)؛ لكان فيه بعض العذر لأهل الكتاب؛ لاحتماله أنهم يودّون مصير المسلمين إلى اليهودية. انتهى كلامه. والمعنى: أنّ كثيراً من اليهود والنصارى يودّون بكلّ قلوبهم أن يرجعوا يا معاشر المسلمين (من بعد إيمانكم كفاراً): قال ابن عاشور: جيء فيه بـ(من) الابتدائية؛ للإشارة إلى تأصل هذا الحسد فيهم وصدوره عن نفوسهم. وأكّد ذلك بكلمة (عند) الدالة على الاستقرار؛ ليزداد بياناً تمكّنه. انتهى كلامه. ومعنى (من بعد إيمانكم): أي من بعد أن ثبت الإيمان في قلوبكم كفاراً بالله مرتدين، وسعوا في ذلك، وعملوا المكاييد، قال تعالى عن شيء من كيدهم: {وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَآكُفُّوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ} [آل عمران: ٧٢]، أي لعلهم يرجعون عن دينهم إلى الكفر.

(حسداً من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق): حسداً مفعول لأجله، عامله: (ودّ): أي ودّوا من أجل الحسد، يعني هذا الودّ لا لشيء سوى الحسد؛ لأن ما أنتم عليه نعمة عظيمة، وهؤلاء الكفار أعداء، وقد علموا ذلك، والعدو يحسد عدّوه على ما حصل له من نعمة الله. قال الغزالي: مراتب الحسد أربع: الأولى: أن يحبّ زوال تلك النعمة وإن كان ذلك لا يحصل له. الثانية: أن يحبّ زوال تلك النعمة عن أخيه إليه. الثالثة: أن لا يشتهي عنها، بل يشتهي لنفسه مثلها، فإن عجز عن مثلها أحبّ زوالها عن أخيه؛ لكي لا يظهر التفاوت بينهما. الرابعة: أن يشتهي لنفسه مثلها، فإن لم يحصل فلا يحبّ زوالها عن أخيه، وهذا الأخير هو المعفو عنه إن كان في الدنيا، والمندوب إليه إن كان في الدين. (من عند أنفسهم): اختلف في تعلّقها: فقل: تتعلّق بقوله: (ودّ)؛ لأنه بمعنى: ودّوا. قال الزجاج: (من عند أنفسهم) موصول: بـ(ودّ كثير) لا بقوله: (حسداً)؛ لأن حسد الإنسان لا يكون إلا من عند نفسه. انتهى كلامه. وقيل: تتعلّق بقوله: (حسداً)، فالوقف على قوله: (كفاراً). والمعنى على هذين القولين: أي أنّ هذه المودة الآثمة التي يودّونها ليست لله، ولا من الله، ولا تدنياً، ولم يؤمروا بها في كتبهم، ولكنّها من قبل أنفسهم الخبيثة، مع علمهم بنهي الله عنها، ولفظة الحسد تعطي هذا، فجاء من عند أنفسهم تأكيداً

وإلزاماً، كما قال تعالى: {يَقُولُونَ بِأَفْوَهِهِمْ} [آل عمران: ١٦٧]، وكقوله: {يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ} [البقرة: ٧٩]، وكقوله: {وَلَا طَائِرٌ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ} [الأنعام: ٣٨]. وقيل: تتعلّق بقوله: (يردّونكم)، فالمعنى: أنّهم ودّوا الردّ بزيادة أن يكون من تلقائهم، أي بإغوائهم وتزيينهم. وقيل: في الآية تقديم وتأخير، وتقديرها: ودّ كثير من أهل الكتاب من عند أنفسهم لو يردّوكم من بعد إيمانكم كفّاراً حسداً. (من بعد ما تبين الحق): أي من بعد ما ظهر لليهود والنصارى بالمعجزات واتّضح لهم بالنعوت والصفات المذكورة في كتبهم أنّ نبيّنا وما جاء به هو الحقّ الذي لا مزية فيه، الموافق لما أخبرت به كتبهم عنه، وصحّة ما عليه المسلمون. وهذه الجملة دليل على أنّ ما ودّوه هو من عند أنفسهم. و(الحقّ): هو الشيء الثابت، فإن وصف به الحكم فالمراد به العدل، وإن وصف به الخبر فالمراد به الصدق، ف(الحقّ): هو الصدق في الأخبار، والعدل في الأحكام، ودين الإسلام على هذا، وما جاء به رسولنا على هذا، فإن أخباره صدق، وأحكامه عدل.

(فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بأمره): قال ابن عباس: أي اعفوا واصفحوا عن مساوئ كلامهم وغلّ قلوبهم. والخطاب للمؤمنين عامّة، ويدخل فيهم رسولنا ﷺ. و(العفو): هو ترك المؤاخذة على الذنب، كأنه من عفا الأثر إذا زال؛ لتقادمه. و(اصفحوا): قيل: إنه من باب عطف المترادين، ولكن الصواب: أنّ بين العفو، والصفح فرقاً، فالعفو: هو ترك المؤاخذة على الذنب، والصفح: هو الإعراض عنه بالكليّة، مأخوذ من صفحة العنق، وهو أنّ الإنسان يلتفت ولا كأن شيئاً صار، فالصفح أكمل إذا اقترن بالعفو. وقيل: الصفح: هو إزالة أثر ذنب أخيك من نفسك. وإنما أمرهم الله بالعفو والصفح؛ لأن الوقت لم يحن بعد لقتالهم. (حتى يأتي الله بأمره): أي افعلوا العفو والصفح إلى أن يأتي إليكم الأمر من الله في شأن أهل الكتاب بما قد قضى به في سابق علمه، فامتثل نبيّنا ذلك وصحبه الكرام فعفوا وصفحوا وصبروا على أذى أهل الكتاب وكيدهم حتى أتى الله بأمره، وهو أمره بقتالهم وسيبهم، وأخذ الجزية منهم، وإجلاء بعضهم، قال ابن عباس: {حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهَ بِأَمْرِهِ}: أي بعذابه: القتل والسبي لبني قريظة، والإجلاء والنفي لبني النضير. وقال قتادة: هو أمره بقتالهم في قوله تعالى: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: ٢٩]. قال الألوسي: (حتى يأتي الله بأمره): هو واحد الأوامر، والمراد به: الأمر بالقتال بقوله سبحانه: {قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ..}، أو الأمر بقتل قريظة وإجلاء بني النضير، وقيل: (بأمره): واحد الأمور، والمراد به: القيامة أو المجازاة يومها، أو قوّة الرسالة وكثرة الأمتة.

(إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ): قال البقاعي: أظهر موضع الإضمار؛ تحقيقاً للبشرى بالإيماء إلى استحضار ما يدلّ عليه هذا الاسم الأعظم من صفات الجلال والإكرام. انتهى كلامه. (على كلّ شيء قدير): أي لا يعتريه عجز في كلّ شيء فعله، وفيه وعد للمسلمين ووعد وتهديد لأهل الكتاب عظيم. قال الطبري: أي أن الله على كلّ ما يشاء بالذين وصفت لكم أمرهم من أهل الكتاب وغيرهم قدير، إن شاء الانتقام منهم بعنادهم ربّهم، وإن شاء هداهم لما هداكم له من الإيمان. وقال الألوسي: تذييل مؤكّد لما فهم من سابقه، وفيه إشعار بالانتقام من الكفار، ووعد للمؤمنين بالنصرة والتمكين.

{وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ} (١١٠):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الطبري: إنما أمرهم جلّ ثناؤه في هذا الموضع بما أمرهم به من إقام الصلاة وإيتاء الزكاة وتقديم الخيرات لأنفسهم؛ ليظهر بذلك من الخطأ الذي سلف منهم في استنصاحهم اليهود، وركون من كان ركن منهم إليهم، وجفاء من كان جفاً منهم في خطابه رسول الله ﷺ. بقوله: (راعياً)؛ إذ كانت إقامة الصلوات كفارة للذنوب، وإيتاء الزكاة تطهيراً للنفوس والأبدان من أدناس الآثام، وفي تقديم الخيرات إدراك الفوز برضوان الله.

وقال الرازي: اعلم أنه تعالى أمر بالعفو والصفح عن اليهود، ثم عبّ به بقوله تعالى: (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة)؛ تنبيهاً على أنّه كما ألزمهم لحظّ الغير وصلاحه العفو والصفح، فكذلك ألزمهم لحظّ أنفسهم وصلاحتها القيام بالصلاة والزكاة الواجبتين، وتبّه بهما على ما عداهما من الواجبات.

وقال البيضاوي: هذا عطف على فاعفوا كأنه أمرهم بالصبر والمخالفة والملجأ إلى الله بالعبادة والبرّ.

وقال البقاعي: لما أمر الله المؤمنين بالثقة بهذا الكتاب ما نسخ منه وما لم ينسخ وأن لا يعوقهم عنه طعن الطاعنين ولا حسد الحاسدين وأمرهم بالإعراض عن الغير، أمرهم بالإقبال على إصلاح النفس والإحسان إلى الغير...

وقال الشوكاني: هذا حث من الله للمسلمين على الاشتغال بما ينفعهم ويعود عليهم بالمصلحة، من إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وتقديم الخير الذي يثابون عليه حتى يمكن الله لهم، وينصرهم على المخالفين.

● تفسير الآية:

(وأقيموا الصلاة): هذا معطوف على قوله: (فاعفوا واصفحوا..). وفي معنى إقامة الصلاة ثلاثة أقوال: الأول: تمام فعلها على الوجه المأمور به، روي هذا عن ابن عباس، ومجاهد. الثاني: المحافظة على مواقيتها ووضوئها وركوعها وسجودها، قاله قتادة، ومقاتل. الثالث: إدامة فعلها وعدم تركها أو ترك شيء منها، والعرب تقول في الشيء الراتب: قائم، وفلان يقيم أرزاق الجند، قاله ابن كيسان. وللصلاة إقامة واجبة: وهي أدائها مستوفية الشروط والأركان والواجبات. ولها إقامة مستحبة: وهي أدائها مستوفية سننها. (الصلاة): قال مقاتل: أراد بها هنا: الصلوات الخمس. وقيل: الصلاة هنا تشمل الفريضة والنافلة.

(وآتوا الزكاة): أي أعطوا الزكاة، وهنا حذف المفعول الثاني، والتقدير: وآتوا الزكاة مستحقيها بطيب نفس. و(الزكاة) المفعول الأول، ومستحقوها قد بينهم الله في قوله تعالى: {إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ} [التوبة: ٦٠]. والإيتاء فيه كرم وطيب نفس؛ لذلك استعمله القرآن في الأمر بالزكاة في جميع المواطن؛ ليكون فيها طيب نفس وسخاء، وأما العطاء من المخلوق فلا يستلزم ذلك، بل قد يكون فيه كراهية وبخل، قال تعالى في أهل الكتاب: {حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ} [التوبة: ٢٩]، فقال: (حتى يعطوا)، ولم يقل: حتى يؤتوا؛ لأن دفع الجزية لا يكون فيه طيب نفس، بل قد يكون فيه كراهية؛ لذلك عبر به القرآن هنا. والزكاة في اللغة: النماء والزيادة، وفي الشرع: هي دفع مال مخصوص لطائفة مخصوصة تعبداً لله. أو هي النصيب الذي أوجبه الله لمستحقه في الأموال الزكوية. وسميت زكاة؛ لأنها تزكي الإنسان في أخلاقه، وعقيدته، وتطهره من الرذائل؛ لأنها تخرجه من حظيرة البخل إلى حظيرة الأجواد والكرماء، وتكفر سيئاته. قال تعالى: {خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا} [التوبة: ١٠٣]. قال القرطبي: وسمي الإخراج من المال زكاة وهو نقص منه، من حيث ينمو بالبركة أو بالأجر الذي يثاب به المزكي.

(وما تقدموا لأنفسكم تجدوه عند الله): (ما): شرطية، والمعنى: أن الإنسان إذا قدم خيراً فإنما يقدمه لنفسه. وفي قوله: (لأنفسكم) ترغيب وإغراء بالتقديم. (من خير): بيان للمبهم في اسم الشرط، وهو

نكرة في سياق الشرط فيفيد العموم، فيشمل كل خير قليل أو كثير، من مال أو عمل أو غير ذلك. والمراد بـ(الخير) هنا: العمل الذي يرضاه الله. وقيل: المراد به: التطوعات من الصلوات والزكوات. وقيل: المراد به: المال، كقوله تعالى: {إِنْ تَرَكَ خَيْرًا} [البقرة: ١٨٠]، أي مالا. (تجدوه عند الله): مأخوذ من الوجود، والمعنى: أي ما تعملوا من عمل صالح في أيام حياتكم فتقدموه قبل وفاتكم ذخراً لأنفسكم في معادكم، تجدوا ثوابه عند ربكم يوم القيامة، فيجازيكم به. وإنما قال: (تجدوه) والمعنى: تجدوا ثوابه؛ لاستغناء سامعي ذلك بدليل ظاهر على معنى المراد منه.

(إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ): قال أبو حيان: المحيىء بالاسم الظاهر يدل على استقلال الجمل، فلذلك جاء (إِنَّ اللَّهَ)، ولم يجيء (إنه)، مع إمكان ذلك في الكلام. انتهى كلامه. وهذه الجملة مؤكدة بـ(إِنَّ) مع أَنَّ الخطاب ابتدائي؛ إذ إنه لم يوجّه إلى متردد ولا منكر، والخطاب إذا لم يوجّه لمنكر ولا متردد فإنه يسمى ابتدائياً، والابتدائي لا يؤكّد؛ لأنه لا حاجة لذلك، ولكنه قد يؤكّد لا باعتبار حال المخاطب، لكن باعتبار أهميّة مدلوله، فهنا له أهميّة عظيمة: أَنَّ الله يخبرنا أنه بكلّ ما نعمل بصير. و(ما) هنا اسم موصول يفيد العموم، أي بما نعمل قليلاً وبنيتاً، قولياً وفعلياً. و(بما تعملون) متعلّقة بـ(بصير)، وقدمت عليها لغرضين: الأوّل: مراعاة الفواصل. والثاني: من أجل الحصر، والحصر هنا وإن كان يقلّل من العموم لكنّه يفيد الترهيب والترغيب؛ لأنه إذا قيل: أيّهما أعظم في التهديد أو الترغيب، أن نقول: إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بكلّ شيء ممّا نعمل، وممّا لا نعمل، أو أنه بصير بما نعمل فقط؟ فالجواب: أَنَّ الأوّل أعمّ؛ والثاني أبلغ في التهديد أو الترغيب، وهو المناسب هنا، كأنه يقول: لو لم يكن الله بصيراً إلا بأعمالكم فإنه كاف في ردعكم وامثالكم. و(بصير): ليس من البصر الذي هو الرؤية، لكن من البصر الذي بمعنى العلم؛ لأنه أشمل حيث يعمّ العمل القلبيّ، والبدنيّ، والعمل القلبيّ لا يدرك بالرؤية. وهذا الكلام وإن كان خرج مخرج الخبر، فإن فيه وعداً ووعيداً، وأمرًا وزجراً، وذلك أنه سبحانه أعلم القوم أنه بصير بجميع أعمالهم؛ ليجدوا في طاعته، إذ كان ذلك مذخوراً لهم عنده حتى يُثيبهم عليه فلا يضيع عنده عمل عامل، وليحذروا معصيته، إذ كان مطلعاً على ركبها بعد تقدّمه إليه فيها بالوعيد عليها. وما أوعده عليه ربنا فمنهيه عنه، وما وعد عليه فمأمور به. واعلم أنه إذا كان سياق الكلام أو الآية في العمل فإنه تعالى يقدّم العمل: (والله بما تعملون بصير)، وأمّا إذا لم يكن السياق في العمل، أو إذا كان الكلام على الله وصفاته فإنه تعالى يقدّم صفته: (والله بصير بما تعملون).

{وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ} (١١١):

• سبب نزول الآية:

قال ابن عباس: اختصم يهود المدينة ونصارى نجران عند النبي ﷺ، فقالت اليهود: ليست النصارى على شيء، ولا يدخل الجنة إلا من كان يهودياً، وكفروا بالإنجيل وعيسى . عليه السلام .، وقالت النصارى: ليست اليهود على شيء، وكفروا بالتوراة وموسى . عليه السلام .، فأنزل الله هذه الآية.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما ذكر الله دعوى أهل الكتاب في مس النار، وأبطلها من وجوه كثيرة أحاطت بهم فيها الخطايا إحاطة اقتضت خلودهم فيها من جهة ضلالهم إلى آية النسخ مُرَقِّياً الخطاب من سيئة إلى أسوأ منها، ثم من جهة إضلالهم لغيرهم من آية النسخ، عطف على تلك الدعوى الإخبار بدعواهم في دخول الجنة تصريحاً بما أفهمته الدعوى الأولى تلويحاً، وقرن بذلك مثل ما ختم به ما قبلها من أنّ من فعل خيراً وجد على وجه بيّن فيه أنّ ذلك الخير الإسلام والإحسان، فقال تعالى: (وقالوا...).

• تفسير الآية:

(وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى): هذا معطوف على قوله تعالى: (ودّ كثير من أهل الكتاب...). قال الرازي: اعلم أنّ هذا هو النوع الرابع من تخطيط اليهود، وإلقاء الشبه في قلوب المسلمين. (وقالوا): أي اليهود والنصارى. (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً): هذا قول اليهود. (أو نصارى): هذا قول النصارى. والآية من جوامع الكلم؛ لأن معناها: وقالت اليهود: لن يدخل الجنة إلا من كان يهودياً، وقالت النصارى: لن يدخل الجنة إلا من كان نصرياً، فلفّ بين القولين؛ ثقة بأنّ السامع يردّ إلى كلّ فريق قوله؛ وأمناً من الإلباس؛ لِمَا علم من التعادي بين الفريقين وتضليل كل واحد منهما لصاحبه، وجمع القرآن بين قوليهما على طريقة الإيجاز بجمع ما اشتركا فيه. قال الله عنهم: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ} [البقرة: ١١٣]. وإنما زعموا هذا الزعم الكاذب الآثم؛ لأن كلّ طائفة منهم تزعم أنه لا دين صحيح إلا دينهم، قال تعالى عنهم: {وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى} [البقرة: ١٣٥]. (هودا): في الهود



قولان: الأول: أن يكون جمع هائد، كما جاء عُوذ جمع عائذ، ويكون جمعاً للمذكّر والمؤنث بلفظ واحد. والهائد: أي التائب الراجع إلى الحق. الثاني: أن يكون مصدرأ عن الجميع، كما يقال: (رجل صَوَّمْ وقوم صَوَّمْ)، و(رجل فِطَر وقوم فِطَر ونسوة فِطَر).

(تلك أمانيتهم): هذه جملة معترضة مبيّنة لبطلان ما قالوا، أي تلك المقالة أمانيتهم التي تمنّوها على الله. (تلك): إشارة للبعيد، وذلك لحقارة مقولتهم؛ حيث أنها كاذبة. (أمانيتهم): الأمانى: جمع أمنية: وهي ما يتمناه الإنسان بدون بذل سبب يصل به إليه. والمعنى: أنّ مقالة أهل الكتاب هذه إنما هي مجرد أمانى منهم يتمنّونها على الله بغير حق ولا حجة ولا برهان ولا يقين علم بصحة ما يدعون، ولكن بادعاء الأباطيل وأمانى النفوس الآثمة الكاذبة. وجمع الخبر (أمانيتهم) مع أنّ ما أشير إليه أمنية واحدة، باعتبار صدوره عن الجميع. وقيل: بأنهم لشدة تمنّيتهم هذه الأمنية ومعاودتهم لها وتأكّدها في نفوسهم جمعت؛ ليفيد جمعها أنها متأكّدة في قلوبهم، بالغة منهم كلّ مبلغ. وقيل: (تلك) إشارة إليه وإلى ما قبله من أنّ ينزل على المؤمنين خير من رهم وأن يردهم كفاراً، وأمانيتهم أن يردّوهم كفاراً، وأمانيتهم أن لا يدخل الجنة غيرهم. وقيل: لإرادة أنّ كلّ أمانيتهم كهذه ومعتادهم فيها، فيكون من التشبيه البليغ. وقيل: فيه حذف مضاف، أي أمثال تلك الأمنية أمانيتهم. وإنما كانت مقالتهم أمانى؛ لأنها لم تكن عن برهان.

(قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين): (قل): أي يا محمّد. (هاتوا): فعل أمر؛ لأن ما دلّ على الطلب، ولحقته العلامة فهو فعل أمر، أي أحضروا برهانكم وأتوا به. والأمر هنا للتحدي والتعجيز والردّ عليهم. قال الطبري: وهذا الكلام وإن كان ظاهره ظاهر دعاء إلى إحضار حجة على دعواهم ما ادّعوا من ذلك، فإنه بمعنى تكذيب من الله لهم في دعواهم؛ لأنهم لم يكونوا قادرين على إحضار برهان على دعواهم تلك أبداً. انتهى كلامه. (برهانكم): أي دليلكم وحجّتكم وبَيِّنَتكم من التوراة والإنجيل على اختصاصكم بدخول الجنة، و(البرهان): هو الدليل الذي يوقع اليقين ويتبيّن به حجة الخصم. واعلم أنّ: (البرهان، والحجة، والدليل) تشترك جميعها في ملمح الوضوح والصدق، بينما تختلف في فروق دلالية دقيقة. ف(البرهان): أخصّ من الدليل والحجة؛ لتوكيده بصفة القطعية واليقين. و(الحجة): أخصّ من الدليل، خصّصت بملمح مواجهة الخصم. أمّا (الدليل): فهو أعمّ هذه الألفاظ الثلاثة، وهو بمعنى العلامة التي تُرشد وتهدي. واعلم أيضاً أنّ (البرهان): هو الحجة الفاصلة والدليل الذي لا شك فيه. وأنّ (الحجة): هي الدليل الذي يستخدم في مواجهة الخصم. وأمّا (الدليل): فهو العلامة المبيّنة لصدق الدعوى.

(إن كنتم صادقين): أي في تلك الأماني المجردة والدعاوي الباطلة. وقيل: إن كنتم صادقين في إيمانكم. وقيل معنى صادقين: صالحين كما زعمتم، وكلّ ما أضيف إلى الصلاح والخير أضيف إلى الصدق. قال ابن عاشور: وأتى بـ(إن) المفيدة للشكّ في صدقهم مع القطع بعدم الصدق؛ لاستدراجهم حتى يعلموا أنهم غير صادقين حين يعجزون عن البرهان.

{بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} (١١٢):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما نادى على أهل الكتاب بالكذب في قوله: {إن كنتم صادقين} أثبت لغيرهم بقوله: {بلى} ما ادعوا الاختصاص به، ثم بين أهل الجنة بقوله: {من أسلم وجهه}.

• تفسير الآية:

(بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن): (بلى): حرف جواب تفيد إبطال النفي. قال الطبري: أي ليس كما قال الزاعمون: {لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى}، ولكن من أسلم وجهه لله وهو محسن، فهو الذي يدخلها وينعم فيها. وقال الرازي: أمّا قوله تعالى: (بلى) ففيه وجوه. الأول: أنه إثبات لما نفاه أهل الكتاب من دخول غيرهم الجنة. الثاني: أن الله لما نفى أن يكون لأهل الكتاب برهان أثبت أن لمن أسلم وجهه لله برهاناً. الثالث: كأنه قيل لأهل الكتاب: أنتم على ما أنتم عليه لا تفوزون بالجنة، بلى إن غيرتم طريقتكم وأسلمتم وجهكم لله وأحسنتم فلکم الجنة، فيكون ذلك ترغيباً لهم في الإسلام، وبياناً لمفارقة حالهم من يدخل الجنة؛ لكي يقلعوا عما هم عليه ويعدلوا إلى هذه الطريقة. وقال العثيمين: والمعنى: بلى سيدخل الجنة من ليس هوداً، أو نصارى، ويبيّن بقوله تعالى: (من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره): (من): شرطية. (أسلم وجهه لله): أسلم: قيل: أي استسلم وخضع ودان. وقيل: أي انقاد لما قضى الله وقدر. وقيل: أي فوّض أمره إلى الله. وقيل: أي دخل في الإسلام وأخلص لله. وقال سعيد بن جبير: (أسلم وجهه لله): أي أخلص دينه. وقال أبو العالية والربيع: أي أخلص عمله لله. وقيل: أي أخلص نفسه لله وحده. وقيل: المراد بالوجه في هذه الآية المقصد، أي أخلص مقصده. قال أبو حيّان. وهذه أقوال متقاربة في المعنى، وإنما يقولها السلف على ضرب المثال، لا على أنها متعيّنة

يخالف بعضها بعضاً. انتهى كلامه. ولاحظ أنّ الله قال هنا: {بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ}، وقال في سورة لقمان: {وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ (٢٢)}، والسبب: أنه آية سورة البقرة جاءت في الردّ على اليهود والنصارى الذين قالوا: {لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُوداً أَوْ نَصَارَى}، فقال الله لهم: {بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ}، يعني بلى يدخل الجنة كلّ مسلم، والإسلام يدخل الإنسان فيه مرّة واحدة، فمن قال: أشهد أن لا إله إلا الله مرّة واحدة فهو مسلم إذا ثبت عليها. وأمّا آية سورة لقمان فإنّها تتعلّق بالإتباع: {قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءُنَا (٢١)}، وأمور الاتّباع كثيرة في الحياة، فمنها ما يتعلّق بالحلال والحرام، ومنها ما يتعلّق بتفويض الأمر إلى الله في حال النوازل والشدائد، وهذه كثيرة أيضاً، إذا يقتضي تكرّر المسألة، فأتى بالفعل المضارع (يسلم) الدالّ على التجدد والتكرار. واعلم أيضاً أنّ الله خصّ الوجه بالذكر دون سائر الجوارح؛ لأنه أكرم أعضاء ابن آدم، وهو أعظمها حرمة وحقاً، فإذا خضع وجهه لشيء فغيره من أجزاء جسده أخرى أن يكون أخضع له، قاله الطبريّ. وقال البغويّ: وخصّ الوجه؛ لأنه إذا جاد بوجهه في السجود لم يبخل بسائر جوارحه. وقال القرطبيّ: وخصّ الوجه بالذكر؛ لكونه أشرف ما يُرى من الإنسان؛ ولأنه موضع الحواس، وفيه يظهر العزّ والذلّ، والعرب تُخبر بالوجه عن جملة الشيء. وقال العثيمين: وإنما عبّر بالوجه؛ لأنه هو الذي يدلّ على قصد الإنسان؛ ولهذا يقال: أين كان وجه فلان؟ يعني: أين كان قصده، واتجاهه. (وهو محسن): الجملة حالّة؛ لإظهار أنه لا يغني إسلام القلب بدون عمل صالح؛ إذ لا نجا إلا بهما. قال البقاعيّ: لما كان ذكر الأجر لكلّ واحد بعينه أنصّ على المقصود وأنفى للتعنّت، أفرد الضمير فقال: فقال: (وهو محسن): أي في جانب الحقّ بإذعان القلب، وفي جانب الخلق بما يرضي الربّ، فصار يعبد الله كأنه يراه، فطابق سرّه علنه. انتهى كلامه. و(محسن): قيل: أي مؤمن. وقيل: أي مخلص. وقيل: أي متّبع في عمله طريقة نبيّه؛ لذلك لا يكون العمل صالحاً إلا إذا كان خالصاً لله، وصواباً على طريقة رسول الله، ففي الحديث: "مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ"<sup>١٢١</sup>.

(فله أجره عند ربّه): أي ثوابه الذي وعد به على عمله لا يضيع ولا ينقص بل يزيد. وشبّه الثواب بالأجر؛ لأن الله التزم به للعامل. وتصويره بصورة الأجر؛ للإيذان بقوة ارتباطه بالعمل واستحالة نيله بدونه. وقال الزجاج: (فله أجره): أي الجنة. وهذا هو حصول المطلوب. وأيّ بلفظ المفرد؛ مراعاة للفظ. (عند ربّه): قال أبو حيّان: أي فأجره مستقرّ له عند ربه. انتهى كلامه. وأضاف العنديّة إليه لفوائد: الفائدة الأولى: أنه شريف وعظيم؛ لأن المضاف إلى العظيم عظيم. الفائدة الثانية: أنّ هذا محفوظ غاية

<sup>١٢١</sup> - أخرجه مسلم.

الحفظ ولن يضيع؛ لأنه لا أحد أحفظ من الله. الفائدة الثالثة: ليكون ذلك أطمع للعبد. وأضاف الأجر إلى وصف الربوبية؛ ليبين كمال عناية الله بالعامل، وإثابته عليه، فالربوبية هنا من الربوبية الخاصة. (ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون): هذا هو الأمن من المرهوب والسلامة منه. وأتى بلفظ الجمع؛ مراعاة للمعنى. وتقدم الكلام عن معنى هذه الجملة<sup>١٢٢</sup>.

{وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتُلَوْنَ  
الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ  
يَخْتَلِفُونَ} (١١٣):

#### • سبب نزول الآية:

قال ابن عباس: اختصم يهود المدينة ونصارى نجران عند النبي ﷺ. فقالت اليهود: ليست النصارى على شيء، ولا يدخل الجنة إلا من كان يهودياً، وكفروا بالإنجيل وعيسى. عليه السلام. وقالت النصارى: ليست اليهود على شيء، وكفروا بالتوراة وموسى. عليه السلام. فأنزله الله هذه الآية.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ الله لما جمع اليهود والنصارى في الخبر الأول فصلّهم في هذه الآية، وبين قول كل فريق منهم في الآخر، وكيف تنكر كل طائفة دين الأخرى.

وقال البقاعي: لما أبطل الله دعوى اختصاص أهل الكتاب بالرحمة قدحاً منهم في غيرهم وأثبتها للمحسنين، اتبع ذلك قدح كل فريق منهم في الآخر وبيان انتفائها عنهم بإساءتهم بإبطال كل فرقة منهم دعوى الأخرى مع ما يشهد به كتاب كل من بطلان قوله، فقال تعالى: (وقالت اليهود ليست...).

وقال ابن عاشور: هذا معطوف على قوله تعالى: (وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان...)؛ لزيادة بيان أنّ المجازفة دأب أهل الكتاب، وأنّ رمي المخالف لهم بأنه ضالّ شنشنة قديمة فيهم، فهم يرمون المخالفين بالضلال لمجرد المخالفة، فقديمًا ما رمت اليهود النصارى بالضلال ورمت النصارى اليهود بمثلها، فلا

<sup>١٢٢</sup> - انظر تفسير الآية رقم (٣٨) من سورة البقرة.

تعجبوا من حكم كل فريق منهم بأنّ المسلمين لا يدخلون الجنة، وفي ذلك إنحاء على أهل الكتاب، وتطمين لخواطر المسلمين، ودفع الشبهة عن المشركين بأنهم يتخذون من طعن أهل الكتاب في الإسلام حُجّة لأنفسهم على مناوآته وثباتاً على شركهم.

#### • تفسير الآية:

(وقالت اليهود ليست النصارى على شيء): قال صدّيق حسن خان: هذا بيان لتضليل كل فريق من اليهود والنصارى صاحبه بخصوصه إثر بيان تضليله كل من عداه على وجه العموم. انتهى كلامه. (قالت): أنث الفعل؛ لضعف قولهم وجمع أمرهم. (اليهود): قيل المراد باليهود هنا: يهود المدينة. وقيل المراد بهم: عامّة اليهود، فهذا من الإخبار عن الأمم السالفة، وتكون (أل) للجنس، ويكون في ذلك تقرير لمن بحضرة رسول الله منهم، وتسليّة له، إذ كذبوا بالرسول وبالكاتب قبله. (ليست النصارى على شيء): نفي اليهود للحق والصواب والدين عن النصارى يتضمّن إثباته لنفسها. والمعنى: أي قالت اليهود: ليست النصارى في دينها على حقّ وصواب. وقيل: أي ليست على أمر يعتدّ به من الدين. قال العثيمين: يعني ليسوا على شيء من الدين، وإنما قالت اليهود ذلك؛ لأنهم يكفرون بعبسى، ولا يرون شريعته ديناً، وهذه الدعوى باطلة على كلّ تقدير؛ لأن النصارى بلا شك على دين قبل بعثة نبينا.

(وقالت النصارى ليست اليهود على شيء): (قالت): أنث الفعل؛ لضعف قولهم وجمع أمرهم. (النصارى): قيل المراد بالنصارى هنا: نصارى نجران. وقيل المراد بهم: عامّة النصارى، فهذا من الإخبار عن الأمم السالفة، وتكون (أل) للجنس، ويكون في ذلك تقرير لمن بحضرة رسول الله ﷺ . منهم، وتسليّة له؛ إذ كذبوا بالرسول وبالكاتب قبله. (ليست اليهود على شيء): نفي النصارى للحق والصواب والدين عن اليهود يتضمّن إثباته لنفسها. والمعنى: أي قالت النصارى: ليست اليهود في دينها على حقّ وصواب. وقيل: أي ليست على أمر يعتدّ به من الدين. قال العثيمين: يعني ليسوا على شيء من الدين، وإنما قالت النصارى ذلك؛ لأنهم يرون أنّ الدين الحقّ ما كانوا عليه، واليهود قد كفروا به، ودعوى النصارى في اليهود حقّ؛ لأن دينهم نسخ بما جاء به عبسى؛ إذ إنهم يجب عليهم أن يؤمنوا بعبسى، فإذا كذبوه لم يكونوا على شيء من الدين، بل هم كفّار. واعلم أنهم أرادوا بقول كلّ فريق للآخر: أنهم ليسوا على شيء: أي منذ دانوا، ولم يريدوا ليسوا على شيء الساعة؛ لأنهم لو أرادوا ذلك لكانوا صادقين في قولهم، إذ كلّ فريق منهم قد جحد نبوة نبينا محمد ﷺ . مع علمهم أنه نبيّ ويجدونه في كتبهم، فهم في

ذلك الوقت ليس على شيء. واعلم أيضا أننا أخبر الله عنهم بقليلهم ذلك للمؤمنين؛ إعلاما منه لهم بتضييع كل فريق منهم حكم الكتاب الذي يظهر الإقرار بصحته وبأنه من عند الله.

(وهم يتلون الكتاب): الجملة هذه حالية المراد منها توبيخ أهل الكتاب؛ لأنه حق على من حمل التوراة أو الإنجيل أو غيرها من كتب الله وآمن به أن لا يكفر بالباقي؛ لأن كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته، فكان حق كل منهم أن يعترف بحقيقة دين صاحبه حسبما ينطق به كتابه، فإن كتب الله جميعاً متواردة على تصديق بعضها بعضاً. وفي هذه الجملة أيضاً تنبيه لأمة محمد ﷺ. على ملازمة القرآن والوقوف عند حدوده. قال الألوسي: وفي ذلك توبيخ لليهود والنصار وإرشاد للمؤمنين إلى أنّ من كان عالماً بالقرآن لا ينبغي أن يقول خلاف ما تضمنه. والضمير (هم) يعود على اليهود والنصارى، يعني: والحال أنّ هؤلاء المدّعين كلّهم يقرؤون (الكتاب): و(أل) هنا: للعهد الذهبي: أي الكتاب المعهود في أذهانهم وهو التوراة والإنجيل. وقيل: (أل) هنا: للجنس، فلا تخصّ كتاباً معيّناً، أي قالوا ذلك وحالهم أنهم من أهل العلوم والتلاوة للكتب. وقيل المعنى: أي وهم عالمون بما في كتبهم الناطقة بخلاف ما يقولون. وقيل معناه: ليس في كتبهم هذا الاختلاف فدلّ تلاوتهم الكتاب ومخالفتهم ما فيه على كونهم على الباطل. وقيل المعنى: أي عندهم ما يخرجهم من ذلك الاختلاف.

(كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم): قال المعربون: إنّ (الكاف) في مثل هذا التعبير اسم بمعنى (مثل)، وأنها منصوبة على المفعولية المطلقة، وأنّ (ذلك) اسم إشارة يشير إلى المصدر، أي مثل ذلك القول قال: (الذين لا يعلمون): أي الذين لم يقرؤوا كتاباً، وكلمة: (مثل قولهم) تأكيد لـ(كذلك)، قالوا: لأن العامل الواحد لا ينصب معمولين بمعنى واحد. قال الألوسي: وقد يقال: إنّ (كذلك) هنا ليست للتشبيه بل لإفادة أنّ هذا الأمر عظيم مقرر. (الذين لا يعلمون): قال ابن عباس والجمهور: المراد بهم كفّار قريش أهل الجاهلية؛ لأنهم لم يكونوا أهل كتاب فنسبوا إلى الجهل، ونفى عنهم من أجل ذلك العلم، وقد قالوا: إنّ نبينا ﷺ. ليس على دين، وليس على شيء، أو قالوا لأهل كلّ دين: ليسوا على شيء. قال البقاعي: شبه بهم في نحو هذا القول الجهلة الذين ليس لهم كتاب الذين هم عندهم ضلال، وفي ذلك غاية العيب لهم؛ لتسوية حالهم مع علمهم بحال الجهلة في القطع في الدين بالباطل كما سوى حالهم بهم في الحرص على الحياة في الدنيا. وقال ابن عاشور: والمعنى هنا: أنّ المشركين كذبوا الأديان كلّها اليهودية والنصرانية والإسلام، والمقصود من التشبيه تشويه المشبه به بأنه مشابه لقول أهل الضلال

البحث، وهذا استطراد؛ للإبقاء على المشركين فيما قابلوا به الدعوة الإسلامية، أي قالوا للمسلمين مثل مقالة أهل الكتابين بعضهم لبعض. وقال مجاهد وغيره: المراد بـ(الذين لا يعلمون): عوامّ اليهود والنصارى. وقال عطاء وغيره: المراد بهم أمم كانت قبل اليهود والنصارى مثل قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب. على الرسل السلام. قالوا لنبيهم: إنه ليس على شيء. قال الطبري: ولا أمة أولى أن يقال هي التي غُيّت بذلك من أخرى، إذ لم يكن في الآية دلالة على أي من أي، ولا خبر بذلك عن رسول الله ﷺ. ثبتت حُجَّتُه. وقال الرازي: والأول أقرب؛ لأن كلّ اليهود والنصارى دخلوا في الآية، فمن ميّز عنهم بقوله: {كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ} يجب أن يكون غيرهم. وكذلك قال أبو حيان. وقال العثيمين: والأحسن أن يقال: إنّ الآية عامة، والقاعدة: (أنّ النصّ من الكتاب والسنة إذا كان يحتمل معنيين لا منافاة بينهما، ولا يترجّح أحدهما على الآخر فإنه يحمل على المعنيين جميعاً)؛ لأنه أعمّ في المعنى، وهذا من سعة كلام الله، وكلام رسوله، وشمول معناه.

(فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون): الحكم معناه: القضاء والفصل بين الشئيين، والله يوم القيامة يقضي بين الناس، فيبيّن لصاحب الحقّ حقّه، ويجزيه به. (يوم القيامة): هو اليوم الذي يبعث فيه الناس، وسمّي بذلك لأمر ثلاثة: الأوّل: لقيام الناس فيه لربّ العالمين، قال تعالى: {يَوْمَ يَقُومُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} [المطففين: ٦]، الثاني: لقيام الشهود فيه، قال تعالى: { إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ } [غافر: ٥١]، الثالث: لقيام العدل فيه، قال تعالى: {وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا} [الأنبياء: ٤٧]. (فيما كانوا فيه يختلفون): أي في الخلاف الواقع بين الناس في الدنيا. قال الحسن: حكمه فيهم: أن يكذبهم جميعاً ويدخلهم النار. وقال الزجاج: (فالله يحكم بينهم): يريد حكم الفصل بينهم، فيريهم من يدخل الجنة عياناً ومن يدخل النار عياناً، فأما الحكم بينهم في العقد فقد بيّنه لهم في الدنيا بما أقام على الصواب من الحجج. وقيل: أي يحكم بين الحقّ والمبطل فيما اختلفوا فيه من أمر الدين. وقال أبو السعود: أي بما يقسم لكلّ فريق ما يليق به من العقاب. والمراد من هذه الجملة: التويخ والوعيد. والضمير في قوله تعالى: (بينهم) راجع إلى الفرق الثلاث اليهود والنصارى والمشركين. وقال أبو السعود: أي بين اليهود والنصارى، فإن مساقّ النظم لبيان حالهم، وإنما التعرّض لمقالة غيرهم؛ لإظهار كمال بطلان مقالهم؛ ولأنّ المجازة الموحّجة إلى الحكم إنما وقعت بين أهل الكتاب. ولعلّ الصواب: أنّ هذا يعمّ ما ذكر هنا وغيره. والظرف (فيه) قدّم على متعلّقه (يختلفون)؛ مراعاة لفواصل الآيات. وحكم الله ينقسم إلى ثلاثة أقسام: حكم شرعيّ، وحكم كونيّ،

وحكم جزائي، فالشرعي: مثل قوله تعالى: {ذُلُّكُمْ حُكْمُ اللَّهِ يَخُكُّمُ بَيْنَكُمْ} [المتحنة: ١٠]. والكوفي: مثل قوله تعالى عن أخي يوسف: {فَلَنْ أُبْرِحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي} [يوسف: ٨٠]. والجزائي: مثل هذه الآية: {فَاللَّهُ يَخُكُّمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ}.

{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 لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ} (١١٤):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: مناسبة هذه الآية لما قبلها: أنه جرى ذكر النصارى في قوله تعالى: {وقالت النصارى ليست اليهود على شيء} [البقرة: ١١٣]، وجرى ذكر المشركين في قوله تعالى: {كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم} [البقرة: ١١٣]، وفي أي نزلت منهم كان ذلك مناسباً لذكرها تلي ما قبلها.

وقال البقاعي: لما اشتركت جميع هذه الفرق في الظلم، وزاد الجهلة منع حزب الله من عمارة المسجد الحرام بما يرضيه من القول والفعل فازدادوا بذلك ظلماً آخر، وكان من منع مسجداً واحداً لكونه مسجداً مانعاً لجميع المساجد قال تعالى: (ومن أظلم ممن منع مساجد الله..).

وقال ابن عاشور: هذا استطراد واقع معترضاً بين ذكر أحوال اليهود والنصارى؛ لذكر مساويء المشركين في سوء تلقّيهم دعوة الإسلام الذي جاء لهديهم ونجاتهم.

• تفسير الآية:

(ومن أظلم ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه): قال الشوكاني: هذا الاستفهام فيه أبلغ دلالة على أنّ هذا الظلم متناهٍ، وأنّه بمنزلة لا ينبغي أن يلحقه سائر أنواع الظلم، أي لا أحد أظلم ممن منع مساجد الله. وقال الألوسي: لا يراد بالاستفهام حقيقته، وإنما هو بمعنى النفي، فيؤول إلى الخبر، أي لا أحد أظلم من ذلك. وقال العثيمين: (من): اسم استفهام وهو هنا بمعنى النفي، يعني: لا أحد أظلم، والميزان الذي يبيّن أنّ الاستفهام بمعنى النفي: أنك لو حذفت الاستفهام، وأقمت النفي مقامه لصحّ. والفائدة من تحويل النفي إلى الاستفهام: أنه أبلغ في النفي؛ إذ إنّ الاستفهام الذي بمعنى النفي مشرب معنى التحدي،



كأنه يقول: يَتَّبِعُوا لِي أَيُّ أَحَدٍ أَظْلَمَ مِنْ كَذَا وَكَذَا. وقال أبو بكر الجزائري: ينفي تعالى أن يكون هناك من هو أكثر ظلماً ممن منع مساجد الله أن يعبد الله فيها؛ لأن العبادة هي علّة الحياة، فمن منعها كان كمن أفسد الحياة كلّها. انتهى كلامه. (أظلم): اسم تفضيل من الظلم، وأصله في اللغة النقص، وهو أن يفترط الإنسان فيما يجب، أو يعتدي فيما يحرم، وهو في الشرع بهذا المعنى؛ لأن الظلم عبارة عن تفريط في واجب، أو انتهاك لمحرم، وهذا نقص. وقيل: الظلم: هو الاعتداء على حقّ الغير بالتصرف فيه بما لا يرضى به. ويطلق على وضع الشيء في غير ما يستحقّ أن يوضع فيه، وهذه المعاني صالحة هنا. (ممن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه): (من): حرف جر، و(من): اسم موصول، أي من الذي منع. (منع): أي صدّ، والمنع: هو الحيلولة بين المرید ومراده. (مساجد الله): مساجد جمع مسجد. وخصّ بلفظ المسجد، وإن كان الذي يوقع فيه أفعالاً كثيرة من القيام والركوع والقعود والعكوف، وكلّ هذا متعبّد به، ولم يقل مقام ولا مركع ولا مقعد ولا معكف؛ لأن السجود أعظم الهيئات الدالّة على الخضوع والخشوع والطوعية التامة. وأضيفت المساجد إلى الله؛ لأنها محلّ عبادته، فتكون الإضافة هنا من باب التشريف. (أن يذكر فيها اسمه): قال الطبري: فيه وجهان من التأويل: أحدهما: أن يكون معناه: ومن أظلم ممن منع مساجد الله من أن يذكر فيها اسمه. الوجه الآخر: أن يكون معناه: ومن أظلم ممن منع أن يذكر اسم الله في مساجده. وقال القرطبي: يجوز أن يكون التقدير: كراهية أن يُذكر، ثم حذف. ويجوز أن يكون التقدير: من أن يذكر فيها، وحرف الخفض يُحذف مع «أن»؛ لطول الكلام. ومعنى: (يذكر فيها اسمه): أي يعبد الله فيها. (وسعى في خرابها): (سعى) عطف على (منع)، أي ولا أظلم أيضاً ممن سعى في خراب بيوت الله خراباً حسّياً أو معنوياً. والسعي هنا: هو العمل بجدّ. والخراب: هو الفساد، أي سعى في فسادها. وقيل: أي في هدمها ونقضها. وقيل: هو خلاؤها، أي المنع من ذكر الله فيها. وقيل: هو منع المشركين المسلمين من الحجّ والعمرة. وللعلماء أقوال فيمن نزلت هذه الآية: القول الأوّل: قال ابن عباس ومجاهد والسديّ: هم النصارى كانوا يطرحون في بيت المقدس الأذى، ويمنعون الناس أن يصلّوا فيه. القول الثاني: قال قتادة: هو بختنصر وجنده، ومن أعانهم من النصارى، حملهم بغضهم لليهود على أن أعانوا بختنصر البابلي المجوسي على تخريب بيت المقدس وطرح الجيف فيه، وقتلهم فيه الخنازير. وأراد بالمساجد هنا: بيت المقدس ومحاربه. وقال القاسميّ: وفي الآية وجه آخر وهو أن الآية في ذمّ اليهود، تبعاً للسابق واللاحق، وما جنّوه بكفرهم على بيت المقدس من خرابه وتسليط عدوّهم عليهم حتى خربه ودمّر مدينتهم، وقتل وسبى منهم، وأسروهم وبقوا في الأسر البابلي سبعين سنة، كلّ ذلك كان برفضهم كتاب

الله، والعمل بشريعته. انتهى كلامه. والخراب على هذه الأقوال خراب حسيّ، وهذا القول يبيّنه ويشهد له قوله الله تعالى: {فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرَّزُوا مَا عَلَلُوا تَنْبِيْرًا} [الإسراء: ٧]. والمعنى على هذين القولين: كيف تدعون أيها النصارى أنكم من أهل الجنة وقد خرّبتُم بيت المقدس ومنعتم المصلين من الصلاة فيه. القول الثالث: قال ابن زيد: هم المشركون، حين حالوا بين رسولنا ﷺ. يوم الحديبية وبين أن يدخل مكة حتى نحر هدية بذي طوى وهادئهم. وعلى هذا القول فالخراب معنويّ، وهو خراب المساجد بمنع العبادة فيها، وهذا القول يبيّنه ويشهد له قوله تعالى: {هُم الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ} [الفتح: ٢٥]. وأراد بالمساجد هنا مسجد الكعبة، وجميع؛ لأنه قبلة المساجد، أو جمع؛ للتعظيم، أو لأن من منع مسجداً واحداً لكونه مسجداً فكأنما منع جميع المساجد. القول الرابع: المراد: مَنْ منع من كلّ مسجد إلى يوم القيامة. قال القرطبيّ: وهذا القول هو الصحيح؛ لأن اللفظ عامّ ورد بصيغة الجمع، فتخصيصها ببعض المساجد وبعض الأشخاص ضعيف. وقد تكرّر (ومن أظلم) في القرآن، وهذا أول موارد. قال تعالى: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا} [الأنعام: ٢١]، وقال سبحانه: {فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ} [الزمر: ٣٢]، وقال عزّ وجلّ: {وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا} [الكهف: ٥٧]، إلى غير ذلك من الآيات، وللجمع بين هذه الآيات أوجه: الوجه الأول: تخصيص كلّ واحد بمعنى صلته، فكأنه قال: لا أحد من المانعين أظلم ممّن منع مساجد الله، ولا أحد من المفترين أظلم ممّن افترى على الله، وكذلك باقيةا، فإذا تخصّصت بالصّلات زال عنده التناقض. الوجه الثاني: أنّ التخصيص بالنسبة إلى السبق، أي لما لم يسبقهم أحد إلى مثله حكم عليهم بأنهم أظلم ممّن جاء بعدهم سالكا طرقهم. الوجه الثالث: أنّ نفي التفضيل لا يستلزم نفي المساواة، فلم يكن أحد ممّن وصف بذلك يزيد على الآخر؛ لأنهم يتساوون في الأظلمية، فيصير المعنى: لا أحد أظلم ممّن منع مساجد الله، ومن افترى على الله كذبا، ومن كذب بآيات الله، ولا إشكال في تساوي هؤلاء في الأظلمية، ولا يدل على أنّ أحدهم أظلم من الآخر، كما إذا قلت لا أحد أفقه من فلان وفلان مثلاً. الوجه الرابع: أنّ الاستفهام في قوله: (ومن أظلم) المقصود منه التهويل والتفطيع من غير قصد إثبات الأظلمية للمذكور حقيقة ولا نفيها عن غيره.

(أولئك ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين): (أولئك): إشارة للبعيد، أي البعداء البغضاء، واسم إشارة يعود إلى الذين منعوا مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، وسعوا في خرابها. (ما كان لهم أن يدخلوها إلا خائفين): (ما كان لهم): (اللام): إمّا للاختصاص، والمراد من الخوف: الخوف من الله. وإمّا

للاستحقاق، والمراد من الخوف: الخوف من المؤمنين. انتهى كلامه. قال العلماء: هذه الجملة تحتل أربعة معانٍ: الأول: أي ما كان ينبغي للكفار أن يدخلوا مساجد الله إلا بخشية وخشوع فضلاً عن أن يجترئوا على تخريبها؛ لأنهم كافرون بالله. الثاني: أي ما كان الحق أن يدخلوها إلا خائفين من المؤمنين أن يبطشوا بهم، فضلاً عن أن يمنعوهم منها. الثالث: أي ما كان لهم في علم الله وقضائه، فهي بشارة من الله أن هؤلاء الذين منعوا المساجد ستكون الدولة عليهم لرسوله - مُحَمَّدٌ - ﷺ، ولا يدخلونها إلا وهم ترجف قلوبهم، وقد أنجز الله وعده عام فتح مكة. الرابع: أن هذا خبر بمعنى النهي، أي لا تدعوهم يدخلوها إذا ظهرت عليهم إلا خائفين، كقوله تعالى: {وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ} [الأحزاب: ٥٣]. واعلم أن ألفاظ: (الإخبات، والخشوع، والخضوع، والتضرع، والقنوت): تشترك جميعها في معنى: الامتثال لأوامر الله، وينفرد كل منها بلمح فارق، فينفرد (الأخبات) بلمح الخفاء. وينفرد (الخشوع) بظهور أثر ذلك في الصوت والبصر. وينفرد (الخضوع) بظهور أثر ذلك في البدن كله. وينفرد (التضرع) بلمح التذلل. وينفرد (القنوت) بلمح الطاعة والاستقامة.

(لهم في الدنيا خزي): (اللام) للاختصاص، أو للاستحقاق. (في الدنيا خزي): قال قتادة: القتل للحري، والجزية للذمي. وقال مقاتل والكلبي: تفتح مدائنهم الثلاثة قسطنطينية، ورومية، وعمورية. وقال السدي: إذا قام المهدي وفتحت القسطنطينية قتلهم. ومن جعلها في قريش جعل الخزي عليهم بقتل أبطالهم، وكسر أصنامهم، وتسفيه أحلامهم، وإخراجهم من جزيرة العرب التي هي دار قرارهم، ومسقط رؤوسهم، والعذاب في الآخرة لمن مات منهم كافراً. قال ابن زيد: أي طردهم عن المسجد الحرام، فلا يدخله مشرك أبداً ظاهراً. وهذا الجزاء مناسب لما صدر منهم. وتقديم الظرف في الموضعين (لهم في الدنيا)، و(لهم في الآخرة)؛ للتشويق لما يذكر بعده.

(ولهم في الآخرة عذاب عظيم) أي عقوبة عظيمة في الآخرة بسبب كفرهم وظلمهم. قال أبو حيان: لما كان الخزي الذي يلحقهم في الدنيا لا يتفاوتون فيه حكماً، سواء فسّرت بقتل أو سبي للحري، أو جزية للذمي، لم يحتج إلى وصف، ولما كان العذاب متفاوتاً، أعني عذاب الكافر وعذاب المؤمن، وصف عذاب الكافر بالعظم ليتميز من عذاب المؤمن.

{وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} (١١٥):

• سبب نزول الآية:

في سبب نزولها ستة أقوال:

الأول: عن عبد الله بن عامر بن ربيعة عن أبيه قال: "كنا مع النبي ﷺ في سفر في ليلة مظلمة فلم ندر أين القبلة، فصلّى كل رجل منا على حاله، فلما أصبحنا ذكرنا ذلك للنبي فنزلت: {فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} <sup>١٢٣</sup>."

الثاني: قال ابن عمر: نزلت في المسافر يتنقل حيثما توجهت به راحلته. قال: "كان رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يصلي وهو مقبل من مكة إلى المدينة على راحلته حيث كان وجهه، قال: وفيه نزلت {فَأَيْنَمَا تُولُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ} <sup>١٢٤</sup>."

الثالث: قال قتادة: نزلت في النجاشي، وذلك أنه: "لما مات دعا النبي ﷺ المسلمين إلى الصلاة عليه خارج المدينة، فقالوا: كيف نصلي على رجل مات؟ وهو يصلي لغير قبيلتنا، وكان النجاشي ملك الحبشة يصلي إلى بيت المقدس حتى مات، وقد صُرفت القبلة إلى الكعبة، فنزلت الآية."

الرابع: قال ابن زيد: "كانت اليهود قد استحسنت صلاة النبي ﷺ إلى بيت المقدس، وقالوا: ما اهتدى إلا بنا، فلما حوّل إلى الكعبة قالوا: ما ولّاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها، فنزلت الآية."

الخامس: عن مجاهد، وابن جبير: "أنه لما نزل قوله تعالى: {وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ} [غافر: ٦٠] قالوا: إلى أين: فنزلت هذه الآية."

السادس: قال قتادة وابن زيد: إنّ الله نسخ بيت المقدس بالتخيير إلى أي جهة شاء بهذه الآية، فكان للمسلمين أن يتوجهوا إلى حيث شاءوا في الصلاة، إلا أنّ النبي ﷺ كان يختار التوجه إلى بيت المقدس مع أنه كان له أن يتوجه حيث شاء، ثم أنه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة.

<sup>١٢٣</sup> - أخرجه الترمذي. قال أبو عيسى: هذا حديث ليس إسناده بذلك، لا نعرفه إلا من حديث أشعث السمان، وأشعث بن سعيد أبو الربيع يُضعف في الحديث.  
<sup>١٢٤</sup> - أخرجه مسلم.

• مناسبة الآية للتي قبلها:

**قال الطبري:** فإن قال قائل: وما هذه الآية من التي قبلها؟ قيل: هي لها مواصلة، وإنما معنى ذلك: ومن أظلم من النصارى الذين منعوا عباد الله مساجده أن يذكر فيها اسمه، وسَعَوْا في خرابها، والله المشرق والمغرب، فأينما تُوجَّهوا وجوهكم فاذكروه، فإنَّ وجهه هنالك يَسْعُكم فضله وأرضه وبلاده، ويعلم ما تعملون، ولا يمنعكم تخريب من حَرَّبَ مسجد بيت المقدس، ومنعهم من منعوا من ذكر الله فيه أن تذكروا الله حيث كنتم من أرض الله تبتغون به وجهه.

**وقال أبو حيان:** والذي يظهر أنَّ انتظام هذه الآية بما قبلها هو: أنه لما ذكر منع المساجد من ذكر الله والسعي في تخريبها، نبّه على أنَّ ذلك لا يمنع من أداء الصلوات، ولا من ذكر الله؛ إذ المشرق والمغرب لله، فأَيَّ جهة أدّيتُم فيها العبادة، فهي لله يثيب على ذلك، ولا يختصّ مكان التأدية بالمسجد.

**وقال البقاعي:** لما أفهمت الآية السابقة أنه حصل لأولياء الله منع من عمارة بيت الله بذكره، وكان الله قد منّ على هذه الأمة بأن جعل الأرض كلّها لها مسجداً، سلّى المؤمنين بأنهم أينما صلّوا بقصد عبادته لقيهم ثوابه.

**وقال ابن عاشور:** لما جاء بوعيد الكفار ووعد المؤمنين، عطف على ذلك تسليّة المؤمنين على خروجهم من مكّة، ونكاية المشركين بفسخ ابتهاجهم بخروج المؤمنين منها، وانفرادهم هم بمزبّة جوار الكعبة، فبيّن أنَّ الأرض كلّها لله، وأنها ما تفاضلت جهاتها إلا بكونها مظنةً للتقرّب إليه تعالى وتذكّر نعمه وآياته.

• تفسير الآية:

(ولله المشرق والمغرب): (ولله): (اللام) للاختصاص. وتقدير الظرف للاختصاص أيضاً، أي إنّ الأرض لله فقط لا لمن منع مساجد الله، فليس لهم حقّ في منع شيء منها عن عباد الله المخلصين. (المشرق): هو موضع شروق الشمس، ولها في كلّ يوم مشرق بعدد أيام السنة. و(المغرب): هو موضع غروب الشمس، ولها في كلّ يوم مغرب بعدد أيام السنة. قال الطبري: أي والله ما بين قُطْرَي المشرق، وما بين قُطْرَي المغرب؛ إذ كان شروق الشمس كلّ يوم من موضع منه لا تعود لشروقها منه إلى الحَوْل الذي بعده، وكذلك غروبها كلّ يوم. وقال ابن عطية: وخصّهما الله بالذكر وإن كانت جملة المخلوقات كذلك؛ لأن سبب نزول الآية اقتضى ذلك. وقال السعدي: خصّهما بالذكر؛ لأنهما محلّ الآيات العظيمة، فهما

مطالع الأنوار ومغارها، فإذا كان مالكا لها، كان مالكا لكل الجهات. (المشرق والمغرب): المراد به جنس المشرق والمغرب، أي مشرق كل شارق، ومغرب كل غارب. والمعنى المراد: أن الله مختص بملك المشرق والمغرب، وأما من سواه فملكه محدود. وقيل: المعنى المراد: لله كل شيء خلقا وملكاً وتدبيراً؛ لأن ذكر المشرق والمغرب يعني إحاطة ملكه وشموله لجميع خلقه. قال الزمخشري: والمعنى أنكم إذا منعتم أن تصلوا في المسجد الحرام أو في بيت المقدس، فقد جعلت لكم الأرض مسجداً فصلوا في أي بقعة شئتم من بقاعها، وافعلوا التولية فيها فإن التولية ممكنة في كل مكان لا يختص بمكانها في مسجد دون مسجد ولا في مكان دون مكان. وقال ابن عاشور: فالمراد من (المشرق والمغرب) في الآية: تعميم جهات الأرض؛ لأنها تنقسم بالنسبة إلى مسير الشمس قسمين قسم بينديء من حيث تطلع الشمس، وقسم ينتهي في حيث تغرب. وقد ورد لفظ المشرق، والمغرب في القرآن على ثلاثة أوجه: (مفردة، ومثناة، وجمع)، فجاءت مفردة هنا فقال تعالى: (ولله المشرق والمغرب)، وجاءت مثناة في قوله تعالى: {رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ} [الرحمن: ١٧]، وجمعاً في قوله تعالى: {فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ} [المعارج: ٤٠]، والجمع بين هذه الأوجه الثلاثة أن نقول: أما المشرق فلا ينافي المشارق ولا المشرقين؛ لأنه مفرد محلى بـ(أل)، فهو للجنس الشامل للواحد والمتعدد، وأما (رَبُّ الْمَشْرِقَيْنِ وَرَبُّ الْمَغْرِبَيْنِ)، و(رَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ) فالجمع بينهما أن يقال: إن جمع المشارق والمغارب باعتبار الشارق والغارب؛ لأن الشارق والغارب كثير: الشمس، والقمر، والنجوم، كله له مشرق ومغرب، أو باعتبار مشرق كل يوم، ومغربه؛ لأن كل يوم للشمس مشرق ومغرب، وللقمر مشرق ومغرب، وثني باعتبار مشرق الشتاء ومشرق الصيف ومغربهما، فمشرق الشتاء تكون الشمس في أقصى الجنوب، ومشرق الصيف في أقصى الشمال، وبينهما مسافات عظيمة لا يعلمها إلا الله. وقيل: ثني باعتبار مشرق الشمس والقمر ومغربهما. ولاحظ أنه عند الكلام عن عظمة الله وقدرته فإنها تذكر بصيغة الجمع، كما في قوله تعالى: {فَلَا أُقْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَدِرُونَ} [المعارج: ٤٠]، وأما ذكرها بصيغة التثنية في سورة الرحمن؛ فلأن الخطاب لثني هم الجن والأنس. وأما ذكرها بصيغة الإفراد فإنما تكون عند الكلام عن التوحيد الذي لا يناسبه إلا الإفراد، كما في سورة المزمل: {رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا} (٩).

(فأينما تولوا فثم وجه الله): (فأينما): أي فحيثما. (أينما): شَرْطٌ؛ ولذلك حذفت النون، و(أين) العاملة، و(ما) زائدة، والجواب {فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ}. (تولوا): أي تتجهوا. (فثم): أي فهناك، والإشارة إلى الجهة التي تولوا إليها، ف(ثم) اسم إشارة للمكان البعيد خاصة. (وجه الله): اختلف فيها المفسرون من

السلف والخلف: قال الحسن ومقاتل ومجاهد: اختصاص الإضافة باعتبار كونها مأموراً بها، وفيها رضا سبحانه. قال مجاهد: أي حيثما كنتم فلكم قبله تستقبلونها. وقال الكلبي والقتيبي: أي فثم الله. وقال البيضاوي: أي فثم ذاته، أو فثم جهته التي أمر بها، فإن إمكان التولية لا يختص بمسجد أو مكان. وقال أبو منصور: يحتمل أن يراد بالوجه هنا: الجاه، أي فثم جلال الله وعظمته. وقال الفراء: أي العمل لله. وقال آخرون: أي فثم تدركون بالتوجه إليه رضا الله وثوابه الذي له الوجه الكريم. وقال آخرون: أي فقد صادفتم المطلوب. وقال آخرون: عني بالوجه: ذا الوجه، وقال قائلو هذه المقالة: وجه الله صفة له. قال العثيمين: والراجح: أن المراد به الوجه الحقيقي؛ لأن ذلك هو الأصل، وليس هناك ما يمنع؛ وقد أخبر النبي أن الله قبل وجه المصلي، والمصلون حسب مكانهم يتجهون، فأهل اليمن يتجهون إلى الشمال، وأهل الشام إلى الجنوب، وأهل المشرق إلى المغرب، وأهل المغرب إلى الشرق، وكل يتجه جهة، لكن الاتجاه الذي يجمعهم الكعبة، وكل يتجه إلى وجه الله، وعلى هذا يكون معنى الآية: أنكم مهما توجهتم في صلاتكم فإنكم تتجهون إلى الله سواء إلى المشرق، أو إلى المغرب، أو إلى الشمال، أو إلى الجنوب.

(إن الله واسع عليم): هذه الجملة تعليل لمضمون الشرطية. (واسع): أي واسع في أسمائه وصفاته وأفعاله فلا حصر لها، وواسع في ذاته فهو الكبير العظيم المتعال الذي لا ند له ولا مثيل. وقيل: أي يوسع على عباده في دينهم، ولا يكلفهم ما ليس في وسعهم، ولا يضطرهم إلى ما يعجزون عن أدائه، وهذا مناسب للسياق. وقيل: أي يوسع علمه كل شيء. وقيل: أي الذي وسع غناه مفاقر عباده، ورزقه جميع خلقه. وقيل: أي واسع المغفرة أي لا يتعاضمه ذنب. وقيل: واسع القدرة. وقيل: أي متفضل على العباد وغني عن أعمالهم. والقول الأول أعم؛ لأنه يتضمن هذه المعاني وغيرها. (عليم): أي عليم بمصالح عباده وأعمالهم في الأماكن كلها. وعلم الله علم أزلي لم يسبقه جهل، أبدى لا يلحقه زوال، علم ما كان وما سيكون وما لم يكن لو كان كيف يكون، لا يغيب ولا يعزب عن علمه شيء من أقوال خلقه وأفعالهم ونياتهم وخطراتهم، يعلم السر وأخفى سبحانه ومحمد. وختمت الآية بقوله تعالى: (إن الله واسع)؛ تأكيداً لملكه في قوله في بدايتها: (ولله المشرق والمغرب)؛ وبياناً لسعة ملكه الذي لا حصر له. وختمت بقوله تعالى: (عليم)؛ بياناً وتنبهاً أن الله لا يفوته شيء من علم خلقه على عظمته وسعته.

{وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ} (١١٦):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أفاد ما تقدّم وصفه تعالى بتمام القدرة واتّساع الملك والفضل وشمول العلم، كان من المحال افتقاره إلى شيء ولد أو غيره، قدّم أهل الأديان الباطلة كلّهم بافترائهم في الولد اليهود في عزير، والنصارى في المسيح، وعبدّة الأوثان في الملائكة، فقال معجباً ممّن اجترأ على نسبة ذلك إليه مع معرفة ما تقدّم عاطفاً على ما سبق من دعاويهم: {وقالوا اتخذ الله ولداً}.

• تفسير الآية:

(وقالوا اتخذ الله ولداً): قال الرازي: اعلم أنّ هذا هو النوع العاشر من مقابح أفعال اليهود والنصارى والمشرّكين. وقال ابن كثير: اشتملت هذه الآية الكريمة والتي تليها على الردّ على النصارى، ومن أشبههم من اليهود ومن مشركي العرب، ممّن جعل الملائكة بنات الله، فأكذب الله جميعهم في دعاوهم وقولهم: إنّ لله ولداً. وقال أبو السعود: هذه حكاية لطرفٍ آخر من مقالاتهم الباطلة المحكية فيما سلف. وقال ابن عاشور: هذه الآية إشارة إلى ضلال آخر اتّفقت فيه فرق الكفر الثلاث اليهود والنصارى والمشرّكون. وقال أبو بكر الجزائري: ما زال السياق الكريم في ذكر أباطيل الكافرين من أهل الكتاب والمشرّكين والردّ عليها بما يظهر زيفها ويبطلها نهائياً. انتهى كلامه. (وقالوا اتخذ الله ولداً): قيل: معطوفة على قوله: {وَسَعَى فِي خُرَابِهَا}. وقيل: معطوفة على قوله تعالى: {وَمَنْ أَظْلَمُ}، وقيل: معطوفة على قوله تعالى: {وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ}، وقيل: معطوفة على قوله تعالى: {وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى}. (وقالوا): اختلف العلماء فيمن نزلت على خمسة أقوال: الأوّل: أنّها نزلت في الذين منعوا مساجد الله أن يذكر فيها اسمه، قاله ابن جرير. الثاني: أنّها نزلت في اليهود إذ جعلوا عزيراً ابن الله، قاله ابن عباس. الثالث: أنّها نزلت في نصارى نجران حيث قالوا: عيسى ابن الله، قاله مقاتل. الرابع: أنّها نزلت في النصارى ومشرّكي العرب؛ لأنّ النصارى قالت: عيسى ابن الله، والمشرّكين قالوا: الملائكة بنات الله، ذكره الزجاج. الخامس: أنّها نزلت في اليهود والنصارى ومشرّكي العرب، ذكره الثعلبي. (اتخذ الله ولداً): قال الألوسي: الاتّخاذ: إمّا بمعنى الصنع والعمل فلا يتعدّى إلا إلى واحد، وإمّا بمعنى التصيير، والمفعول الأوّل محذوف أي صيّر بعض مخلوقاته ولداً سبحانه وتعالى. وقال



ابن عاشور: جاء بلفظ (اتَّخَذَ)؛ تعريضاً بالاستهزاء بهم بأنّ كلامهم لا يلتزم؛ لأنهم ادعوا ولداً لله ويقولون: اتَّخَذَهُ اللهُ، والاتَّخَذَ: الاكتساب، وهو ينافي الولديّة؛ إذ الولديّة تولّد بدون صنع، فإذا جاء الصنع جاءت العبوديّة لا محالة. (ولدا): قال (ولدا) ولم يقل: (ابنا)؛ لأن لفظ الولد يصلح للأنثى والذكر؛ ولينظّم بذلك مقالات الجميع، فقد قالت اليهود: عزيز ابن الله، وقالت النصارى: المسيح ابن الله، وقال المشركون: الملائكة بنات الله، تعالى الله عمّا يقولون علواً كبيراً.

(سبحانه): (سبحان): مصدر لا تصرّف له، وهو مفعول مطلق لفعل محذوف تقديره: أسبح، و(الهاء): ضمير مضاف إليه. و(سبحانه): أي تنزهه وتقدّس عن ذلك، فإنه يقتضي التشبيه والحاجة والفناء، وعن كلّ ما لا يليق به، وعن كلّ ما وصفه به الظالمون والمشركون ممّا لا يليق بجلاله. قال أبو حيّان: لما كانت هذه المقالة من أفسد الأشياء وأوضحها في الاستحالة، أتى باللفظ الذي يقتضي التنزيه والبراءة من الأشياء التي لا تجوز على الله قبل أن يضرب عن مقالاتهم ويستدل على بطلان دعواهم. وقال الألوسي: (سبحانه): تنزيهه وتبرّئه له تعالى عمّا قالوا بأبلغ صيغة. ومتعلّق (سبحان) محذوف؛ لدلالة الكلام عليه. انتهى كلامه. وقال القاسمي: لما كان الله هو الباقي الدائم، بلا ابتداء ولا انتهاء، لم يكن لاتّخاذه الولد لنفسه معنى؛ ولهذا قال: {سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ}. انتهى كلامه. (بل له ما في السموات والأرض): هذا ردّ على زعم الكفار الكاذب، والتنبيه على بطلان مقالاتهم الكفريّة، وكان ذكر التنزيه أسبق؛ لأن فيه ردعاً لمُدّعي ذلك، وأنهم ادّعوا أمراً تنزه الله عنه وتقدّس؛ لأنه الغيّ بذاته عن جميع مخلوقاته. قال القاسمي: ولما كان اقتناء الولد لفقرٍ ما، وذلك لما تقدّم أنّ الإنسان افتقر إلى نسل يخلقه؛ لكونه غير كامل إلى نفسه، بيّن تعالى بقوله: {لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} أنه لا يتوهّم له فقر، فيحتاج إلى اتّخاذ ما هو سدّ لفقره، فصار في هذه الجملة دلالة ثانية. انتهى كلامه. والمعنى: أي الله كلّ ما هو موجود خلقاً وملكاً وتديراً، فإن السماوات والأرض هي مجموع العوالم العلويّة والسفليّة، والملكيّة تنافي الولادة، وأيضاً من له ملك السماوات والأرض لا يحتاج إلى ولد؛ ولأنه لو كان له ولد لكان الولد ممثلاً له، والله سبحانه ليس كمثله شيء. قال الطبري: ومعنى ذلك: وكيف يكون المسيح لله ولداً، وهو لا يخلو إمّا أن يكون في بعض هذه الأماكن إمّا في السماوات، وإمّا في الأرض، والله ملك ما فيهما؟ ولو كان المسيح ابناً كما زعمتم لم يكن كسائر ما في السماوات والأرض من خلقه وعبيده في ظهور آيات الصنعة فيه. وقال الألوسي: والمعنى: ليس الأمر كما افترضوا، بل هو خالق جميع الموجودات التي من جملتها ما زعموه ولداً، والخالق لكلّ موجود لا حاجة له إلى الولد؛ إذ هو يوجد ما يشاء منزهاً عن الاحتياج إلى

التوالد. وجاء بـ(ما) دون (من) في قوله: (له ما في السموات)؛ تحقيراً لهم، وتصغيراً لشأنهم. ومتعلّق (سبحان) هنا محذوف؛ لدلالة الكلام عليه، وفي موضع آخر أظهره، قال تعالى: {سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ} [النساء: ١٧١]. و(بل) معناه: نفي الأول وإثبات الثاني، أي ليس الأمر كما زعمتم بل الله الخلق كلّهُ، فهي هنا إضراب إبطلاي لمقاتلهم الكاذبة الأئمة. وخصّ الله السموات والأرض بالذكر لا لكونها أعظم المخلوقات، ولكن لكونها أعظم ما نرى من مخلوقات الله.

(كلٌّ له قانتون): التنوين في (كلٌّ) عوض عن المضاف إليه، أي كلّ ما فيهما كائناً من كان. (له قانتون): جُمع حملاً على المعنى. وحسنت مراعاة الجمع هنا؛ لأنها فاصلة رأس آية. وقوله: (كلٌّ له قانتون) حجة على انتفاء الولد؛ لأن الخضوع من شعار العبيد، أمّا الولد فله إدلال على الوالد، وإنما يبرّ به ولا يقنت. قال القاسمي: لما كان الولد يعتقد فيه خدمة الأب، ومظاهرتة بيّن الله أنّ كلّ ما في السماوات والأرض، مع كونه ملكاً له، قانتاً أيضاً، إمّا طائعاً، وإمّا كارهياً، وإمّا مسخّراً. انتهى كلامه. (قانتون): قال ابن عباس: أي مصلّون، ودليله قوله تعالى: {أَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِداً وَقَائِماً} [الزمر: ٩]. وقال قتادة ومجاهد والسدي: أي مطيعون، ودليله قوله تعالى: {وَأَلْقَانِيتَيْنِ وَأَلْقَانَاتٍ} [الأحزاب: ٣٥]. وقال عكرمة ومقاتل: أي مُقَرَّبُونَ بالعبودية. وقال الربيع: أي كلّ له قائم يوم القيامة، ودليله قوله تعالى: {وَعَنْتِ أُلُوجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ} [طه: ١١١]. وقال ابن جبير: أي مخلصون. وقال الحسن: أي كلّ قائم بالشهادة أنه عبده. وقيل: أي داعون، ودليله قوله تعالى: {وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ} [البقرة: ٢٣٨]. وقيل: حقيقة القانت: أنه القائم بأمر الله. وقيل: قانتون: أي مذلّلون مسخرون لما خلقوا له. وقيل: أي منقادون، لا يستعصى شيء منهم على تكوينه وتقديره ومشيتته، ومن كان هذا شأنه لم يتصوّر مجانسته لشيء، ومن حقّ الولد أن يكون من جنس الوالد. وقال العثيمين: أي كلّ خاضع ذليل لأمر الله الكوني؛ لأنه مملوك، والله هو المالك، وهذا من الاستدلال بالعقل على كذب دعوى هؤلاء أنّ الله سبحانه وتعالى ولدًا. انتهى كلامه. واختلف العلماء في حكم هذه الآية: فذهب جماعة إلى أنّ حكمها خاصّ، قال ابن عباس: هو راجع إلى أهل طاعته دون سائر الناس. وقال مقاتل: هو راجع إلى عزيز والمسيح والملائكة، وكلّ هؤلاء الذين حكموا عليهم بالولد قانتون لله. وذهب جماعة إلى أنّ حكمها عامّ في جميع الخلق مسلمهم وكافرهم، المكلفين منهم وغير المكلفين بكونهم شاهدين على وجود الخالق سبحانه بما فيهم من آثار الصنعة وأمارات الحدوث والدلالة على الربوبية، أو لكونهم جميعاً في ملكه وقهره يتصرّف فيهم كيف يشاء؛ لأن (كلّ) يقتضي الإحاطة بالشيء بحيث لا يشدّ منه شيء، ثم

سلكوا في الكفار طريقين: فقال مجاهد: يسجد ظلالهم لله على كره منهم، قال تعالى: {وَوَظَّلَهُمْ بِالْعُدُوِّ وَالْأَصَالِ} [الرعد: ١٥]، وقال السدي: أنهم يطيعون يوم القيامة، ودليله: {وَعَنْتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ} [طه: ١١١]. وللقنوت في كلام العرب معان: الأول: الطاعة، كقوله تعالى: {يَمُرَّتُمْ أَقْنَتِي لِرَبِّكِ} [آل عمران: ٤٣]، وكقوله تعالى: {وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ} [الأحزاب: ٣٥]. الثاني: طول القيام، كقوله عليه الصلاة والسلام: لما سئل أي الصلاة أفضل؟ قال: "طُولُ الْقُنُوتِ" <sup>١٢٥</sup>. الثالث: السكوت، فعن زيد بن أرقم - رضي الله عنه - قال: "كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ، يُكَلِّمُ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ، وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ فِي الصَّلَاةِ، حَتَّى نَزَلَتْ: {وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ} [البقرة: ٢٣٨]، فَأَمَرْنَا بِالسُّكُوتِ وَنُهِينَا عَنِ الْكَلَامِ" <sup>١٢٦</sup>. الرابع: الدوام. الخامس: الدعاء؛ لأن حقيقة القنوت والعبادة الدعاء لله، ومن ذلك قنوت الوتر والنوازل. السادس: الصلاة؛ لحديث "مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ الْقَانِتِ الصَّائِمِ" <sup>١٢٧</sup>، القانت: أي المصلي. ومن جهة أخرى القنوت يطلق على معنيين: المعنى الأول: معنى الخاص: وهو قنوت العبادة، والطاعة، كما في قوله تعالى: {مَنْ هُوَ قَانِتٌ آنَاءَ اللَّيْلِ سَاجِدًا وَقَائِمًا} [الزمر: ٩]. المعنى الثاني: معنى عام: وهو قنوت الذل والخضوع العام، وهذا شامل لكل من في السموات والأرض، كما في هذه الآية: (كل له قانتون)، حتى الكفار بهذا المعنى قانتون لله، لا يخرجون عن حكمه الكوني. وقيل معناه: أثر صنع الرب، وشواهد توحيده، ودلائل ربوبيته في جميع ما في السموات والأرض موجود.

قال الشنقيطي: قوله تعالى: {بل له ما في السماوات والأرض كل له قانتون} عبّر في هذه الآية بـ(ما) الموصولة الدالة على غير العقلاء، ثم عبّر في قوله: {قانتون} بصيغة الجمع المذكر الخاص بالعقلاء، ووجه الجمع: أن ما في السماوات والأرض من الخلق منه العاقل وغير العاقل، فغلب في الاسم الموصول غير العاقل، وغلب في صيغة الجمع العاقل، والنكتة في ذلك: أنه قال: {بل له ما في السماوات والأرض} وجميع الخلائق بالنسبة لملك الله إياهم سواء عاقلهم وغيره، فالعاقل في ضعفه وعجزه بالنسبة إلى ملك الله كغير العاقل، ولما ذكر القنوت وهو الطاعة وكان أظهر في العقلاء من غيرهم عبّر بما يدل على العقلاء؛ تغليبا لهم.

<sup>١٢٥</sup> - أخرجه مسلم.

<sup>١٢٦</sup> - متفق عليه.

<sup>١٢٧</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

{بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} (١١٧):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الطبري: هذا إعلام من الله جلّ ثناؤه أنّ الذي ابتدع السموات والأرض من غير أصل وعلى غير مثال، هو الذي ابتدع المسيح من غير والد بقدرته.

وقال أبو حيان: لما ذكر الله أنه مالك لجميع من في السموات والأرض، وأنهم كلّ قانتون له، وهم المظروف للسموات والأرض، ذكر الطرفين وخصهما بالبداعة؛ لأنهما أعظم ما نشاهده من المخلوقات.

وقال ابن القيم: هذه من أبلغ الحجج على استحالة نسبة الولد إلى الله؛ ولهذا قال في سورة الأنعام: {بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ} (١٠١).

وقال القاسمي: وتقرير الحجة: أنّ الله مبدع الأشياء كلّها، فلا يبعد أن يوجد أحدا بلا أب، أو يعلم بشرا بلا واسطة.

وقال أبو بكر الجزائري: ما زال السياق الكريم في ذكر أباطيل الكافرين من أهل الكتاب والمشركين والردّ عليها بما يظهر زيفها ويبيطلها نهائياً.

• تفسير الآية:

(بديع السموات والأرض): (بديع): على وزن فعيل بمعنى مُفعل: أي مبدع. والمعنى: موجدتها على غير مثال سابق. وكلّ من أنشأ ما لم يسبق إليه قيل له: مبدع. قال الطبري: ومعنى المبدع: المنشئ والمحدث ما لم يسبقه إلى إنشاء مثله وإحداثه أحد.

(وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون): قال ابن عباس: معنى القضاء: الإرادة. قال أبو السعود مؤيداً لهذا القول: {وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا}: أي أراد شيئاً، بقرينة قوله تعالى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا} [يس: ٨٢]. وقال مقاتل: إذا قضى أمراً في علمه، فإنما يقول له: كن فيكون. قال ابن عطية: (قضى): معناه قدّر، وقد يجيء بمعنى أمضى، ويتّجه في هذه الآية المعنيان، فعلى مذهب أهل السنة: قدّر في الأزل وأمضى فيه. وقال أبو حيان: لما ذكر الله ما دلّ على الاختراع، ذكر ما يدلّ على طواعية المخترع وسرعة تكوينه. (قضى): قال القرطبي: قال علمائنا: (قضى) لفظ مشترك، يكون بمعنى: الخلق، قال الله: {فَقَضَاهُنَّ}

سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ} [فصلت: ١٢]، أي خلقهن. ويكون قضى بمعنى: الإعلام، قال الله: {وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ} [الإسراء: ٤]، أي أعلمنا. ويكون قضى بمعنى: الأمر، كقوله تعالى: {وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ} [الإسراء: ٢٣]. ويكون قضى بمعنى: الإلزام وإمضاء الأحكام، ومنه سُمِّيَ الحاكم قاضياً. ويكون قضى بمعنى: تَوْفِيَةِ الْحَقِّ؛ قال الله: {فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَىٰ الْأَجَلَ} [القصص: ٢٩]. ويكون قضى بمعنى: الإرادة، كقوله تعالى: {فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [الأنعام: ٧٣]، أي إذا أراد خلق شيء. وقال الألوسي: المشهور التفرقة بين القدر والقضاء بجعل القدر تقديرًا لأمر قبل أن تقع، والقضاء إنفاذ ذلك القدر وخروجه من العدم إلى حدِّ الفعل، وصحَّح ذلك الجمهور. (قضى): قال ابن عباس: معنى القضاء: الإرادة. وقال مقاتل: إذا قضى أمرًا في علمه، فإنما يقول له كن فيكون. وقال العثيمين: أي إذا أراد أن يقضي أمرًا، والفعل يأتي بمعنى إرادته المقارنة له، مثل قوله تعالى: {فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ} [النحل: ٩٨]، أي إذا أردت قراءته، والدليل على تأويل (قضى) بمعنى أراد: أن يقضي هو قوله تعالى في آية أخرى: {إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [يس: ٨٢]، على أنه يصلح أن يكون (إذا قضى أمرًا...) بمعنى: إذا فعل شيئًا فإنما يقول تعالى له عند فعله: (كن فيكون)، يعني أنَّ فعله سبحانه للشيء يكون بعد قوله: (كن) من غير تأخر؛ لأنه ليس أمرًا شاقًّا عليه. انتهى كلامه. (أمرًا): واحد الأمور، أي الشؤون، والمعنى: إذا قضى الله شأنًا من شؤونه سبحانه فإن ذلك لا يصعب عليه. (فإنما يقول له كن): أي لا يقول له إلا (كن) مرة واحدة بدون تكرار، قال تعالى: {وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ} [القمر: ٥٠]. و(كن) هنا تامة، من (كان) بمعنى حدث. (فيكون): أي فيحدث كما أمره الله، وعلى ما أراد في لمح البصر بلا تأخر؛ لأنه لا يشقُّ عليه شيء سبحانه، ولا رادٌّ لأمره وقضائه. وقال ابن جزي: قال الأصوليون: (فإنما يقول له كن فيكون): هذا عبارة عن نفوذ قدرة الله وليس بقول حقيقي؛ لأنه إن كان قول: (كن) خطاباً للشيء في حال عدمه لم يصح؛ لأن المعلوم لم يخاطب، وإن كان خطاباً في حال وجوده لم يصح أيضاً؛ لأنه قد كان وتحصيل الحاصل غير مطلوب. وحمله المفسرون على حقيقته، وأجابوا عن ذلك بأربعة أجوبة: الأول: أنَّ الشيء الذي يقول له: (كن فيكون) هو موجود في علم الله، وإنما يقول له: كن؛ ليخرجه إلى العيان لنا. الثاني: أنَّ قوله: (كن) لا يتقدّم على وجود الشيء ولا يتأخر عنه، قاله الطبري. الثالث: أنَّ ذلك خطاباً لمن كان موجوداً على حالة، فيأمر بأن يكون على حالة أخرى، كإحياء الموتى، ومسح الكفار، وهذا ضعيف؛ لأنه تخصيص من غير مخصّص. الرابع: أنَّ معنى يقول له: يقول من أجله،

فلا يلزم خطابه. والأول أحسن هذه الأجوبة. انتهى كلام ابن جُزَيٍّ. وقال أبو السعود: (كن فيكون): كلاهما من الكون التام، أي أخذت، وليس المراد به حقيقة الأمر والامتنال، وإنما هو تمثيلٌ لسهولة تأتّي المقدورات بحسب تعلّق مشيئته تعالى، وتصويرٌ لسرعة حدوثها بما هو علّم في الباب من طاعة المأمور المطيع للأمر القويّ المطاع. وقال صديق حسن خان: والظاهر في قوله تعالى: (فإنما يقول له كن فيكون): المعنى الحقيقيّ، وأنه يقول سبحانه هذا اللفظ، وليس في ذلك مانع ولا جاء ما يوجب تأويله، ومنه قوله تعالى: (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)، وقال تعالى: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون).

{وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ} (١١٨):

#### • سبب نزول الآية:

عن ابن عباس قال: قال رافع بن حرملة لرسول الله ﷺ: يا محمد إن كنت رسولاً من الله كما تقول، فقل لله فيكلمنا حتى نسمع كلامه، فأنزل الله الآية.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيّان: لما حكى القرآن عن الكفار نسبة الولد إلى الله تعالى، أعقب ذلك بمقالة أخرى لهم تدلّ على تعتّبهم وجهلهم بما يجب لله من التعظيم وعدم الاقتراح على أنبيائه.

وقال البقاعي: لما تقرّر بما أنبأ الله من بديع آياته في منبث مصنوعاته أنّ عظمتها تقصر عنها الأوهام وتنكص خاسئاً دونها نوافذ الأفهام، عجب من الجرأة عليه بما استوى فيه حال الجهلة من العرب بالعلماء من أهل الكتاب؛ تبكيتاً لهم وتنفيراً منهم، بأنه لا حامل لهم على الرضى لأنفسهم بالنزول من أوج العلم إلى حضيض أهل الجهل إلا اتباع الهوى، فقال: (وقال الذين لا يعلمون..).

وقال أبو السعود: هذا حكاية لنوع آخر من قبائحهم، وهو قدحهم في أمر النبوة بعد حكاية قدحهم في شأن التوحيد بنسبة الولد إلى الله سبحانه وتعالى.

• تفسير الآية:

(وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية): قال الرازي: اعلم أنّ هذا هو النوع الحادي عشر من قبائح اليهود والنصارى والمشركين. وقال أبو بكر الجزائري: ما زال السياق الكريم في ذكر أباطيل الكافرين من أهل الكتاب والمشركين والردّ عليها بما يظهر زيفها ويطلها نهائياً. (الذين لا يعلمون): قال ابن عباس: هم اليهود. وقال مجاهد: هم النصارى. ونفى عنهم العلم؛ لأنهم لم يعملوا به. وقال أبو العالية، والربيع بن أنس، وقتادة، والسدي، والجمهور: هم مشركو العرب. ونفى عنهم العلم؛ لأنهم أهل جاهليّة. وقيل: هم اليهود، والنصارى، ومشركو العرب. قال الطبري: وأولى هذه الأقوال بالصحة والصواب: قول القائل: النصارى دون غيرهم؛ لأن ذلك في سياق خبر الله عنهم، وعن افتراءهم عليه وادّعائهم له ولداً. قال ابن كثير: وفي ذلك نظر. وقال ابن جرير: هم هنا وفي الموضع الأوّل: كفار العرب على الأصحّ. وقال العثيمين: (الذين لا يعلمون): أي الذين ليسوا من ذوي العلم، ويقصد بهم كفار قريش؛ لأنهم أميون. (لولا يكلمنا الله): (لولا) هنا حرف تحضيض قصد منه التعجيز والاعتذار عن عدم الإصغاء للرسول. قال الفرّاء: (لولا) إذا كانت مع الأسماء فهي شرط، وإذا كانت مع الأفعال فهي بمعنى (هلاً). والمعنى: أي هلاً يكلمنا الله مشافهة من غير واسطة بتصديق الرسل. وقيل: المعنى: لولا يكلمنا الله كما يكلم رسله وأنبياءه. (أو تأتينا آية): كما تأتي رسله وأنبياءه. وقيل المعنى: أي آية حسية كما طلبنا واقترحنا من الآيات. وهذا منهم على سبيل التعتّن والعناد، فالتعتّن قولهم: (لولا يكلمنا الله)، والعناد قولهم: (أو تأتينا آية)؛ لأن الرسل أتوا بالآيات التي يؤمن على مثلها البشر، وأعظمها القرآن الكريم. قال ابن عاشور: (آية): أرادوا مطلق آية، فالتنكير للنوعيّة، وحينئذ فهو مكابرة وجحود لما جاءهم من الآيات.

(كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم): أي مثل هذا القول الشنيع الذي اقترحوه الصادر عن العناد والتعتّن والفساد قد اقترحه من قبلهم. وعلى هذا يكون (مثل قولهم) تأكيداً لقوله تعالى: (كذلك). وفي ذكر ذلك تسلية لنبيّنا ﷺ. بأنه كما تُعنت عليه تُعنت على من قبله من الأنبياء والرسل. وعني ب(الذين من قبلهم): أي من كان قبل اليهود من الأمم السابقة، قاله ابن عباس. وقال مجاهد: أي من كان قبل النصارى، وهم اليهود. وقال أبو العالية، والربيع بن أنس، وقتادة، والسدي، والجمهور: هم من كان قبل مشركي العرب من اليهود والنصارى. وقيل: هم من كان قبل هذه الطوائف الثلاث من الأمم

السابقة. قال أبو حيان: (الذين من قبلهم): إن فُسِّرَ الموصول في الذين لا يعلمون بكفار العرب، أو مشركي مَكَّة، فالذين من قبلهم: هم الأمم المكذّبة من أسلافهم وغيرهم، وإن فُسِّرَ باليهود أو النصارى، فالذين من قبلهم: أسلافهم.

(تشابحت قلوبهم): لما ذكر الله تماثل مقالات أهل الكفر، وهي صادرة عن الأهواء والقلوب، ذكر تماثل قلوبهم في العمى والجهل، فقال: (تشابحت قلوبهم): أي في الكفر والخبث والفساد والقسوة والصفات الذميمة، وفي طلب ما لا يصح؛ لذلك اتّحدت مقالاتهم، فهناك عالقة سببيّة بين الأقوال اللسانيّة والأحوال القلبيّة، فإذا تشابحت القلوب تشابحت الأقوال. والضمير في (قلوبهم) للذين لا يعلمون، وللذين من قبلهم. قال مجاهد: أي اليهود والنصارى. وقال قتادة والربيع: أي مشركو العرب واليهود والنصارى وغيرهم. قال العثيمين: أي الكفرة الأولون والآخرين قلوبهم متشابهة في ردّ الحقّ، والعناد، والتعنّت، والجحود؛ من أوّل ما بعثت الرسل إلى خاتمهم، بل وإلى يوم القيامة، فقلوب أهل الكفر والعناد متشابهة، إنما قد يختلف الأسلوب فيقترح هؤلاء شيئاً وهؤلاء شيئاً آخر، لكن الكلام على جنس الاقتراح، وعدم قبولهم للحقّ.

(قد بيّنا الآيات لقوم يوقنون): قال أبو حيان: لما ذكر الله أنّ اقتراح ما تقدّم إنما هو من أهواء الذين لا يعلمون، قال في آخرها: (قد بيّنا الآيات لقوم يوقنون). انتهى كلامه. و(بيّنا): أي: قد أوضحنا الآيات بلا لبس ولا شبهة، وأظهرنا الدلالات على صدق الرسل، بما لا يحتاج معها إلى سؤال آخر وزيادة أخرى لمن أيقن وصدّق واتّبع الرسل، وفهم ما جاؤوا به عن الله، وإنما كان طلب الآيات من المخالفين هو على سبيل التعنّت والعناد والإعراض عن الحقّ والاستكبار عليه. وقال الطبريّ: أي قد بيّنا العلامات التي من أجلها غضب الله على اليهود وجعل منهم القردة والخنازير، وأعدّ لهم العذاب المهين في معادهم، والتي من أجلها أخزى الله النصارى في الدنيا، وأعدّ لهم الخزي والعذاب الأليم في الآخرة، والتي من أجلها جعل سكان الجنان الذين أسلموا وجوههم لله وهم محسنون في هذه السورة وغيرها. وقال صدّيق حسن خان: أي نزلناها بيّنة، بأن جعلناها كذلك في نفسها. انتهى كلامه. (الآيات): قال أبو السعود: في تعريف الآيات وجمعها وإيراد التبيين المفصّح عن كمال التوضيح، مكان الإتيان الذي طلبوه، ما لا يخفى من الجزالة، والمعنى: أنهم اقترحوا آية فذّة، ونحن قد بيّنا الآيات العظام لقوم يطلبون الحقّ واليقين. انتهى كلامه. وهذه الجملة ردّ من الله لطلبهم الآيات، وإنما لم يتعرّض لردّ قولهم: (لولا يكلمنا الله)؛ إيداناً بأنه



من ظهور البطلان بحيث لا حاجة إلى الردّ والجواب، أو إيداناً بأنه منهم أشبه شيء بكلام الأحمق، وجواب الأحمق السكوت. (لقوم يوقنون): أي لا يعتريهم في الحق شكّ، ولا يمنهم من قبوله عناد أو تكبر. قال الثعالبي: هذه قرينة تقتضي أنّ اليقين صفة لعلمهم، وقرينة أخرى أنّ الكلام مدح لهم. وقال البقاعي: فيه بعث للشاكّ على تعاطي أسباب الإيقان. وقال ابن عاشور: جيء بالفعل المضارع في (يوقنون)؛ لدلالته على التجدد والاستمرار؛ كناية عن كون الإيمان خلقاً لهم، فأما الذين دأبهم الإعراض عن النظر والمكابرة بعد ظهور الحقّ، فإنّ الإعراض يحول دون حصول اليقين، والمكابرة تحول عن الانتفاع به فكأنّه لم يحصل، فأصحاب هذين الخلقين ليسوا من الموقنين. وقال أيضاً: ومعنى الآية: قد بينّا الآيات لقوم من شأنهم أن يوقنوا ولا يشكّوا أنفسهم، أو يعرضوا حتى يحول ذلك بينهم وبين الإيقان. أو يكون المعنى: قد بينّا الآيات لقوم يظهرون اليقين ويعترفون بالحقّ، لا لقوم مثلكم من المكابرين. انتهى كلامه. و(الإيقان): هو صفاء العلم عن كدر بطرق الريب؛ لاجتماع شاهدي السمع والعين. وقيل: هو وصف في العلم يبلغ به نهاية الوثاقة في العلم. وقيل: هو العلم الذي لا يخالجه شكّ.

قال الشنقيطي: هذه الآية تدلّ بظاهرها على أنّ البيان خاصّ بالموقنين، وقد جاءت آيات آخر تدلّ على أنّ البيان عامّ لجميع الناس، كقوله تعالى: {كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون}، وكقوله: {هذا بيان للناس}، ووجه الجمع: أنّ البيان عامّ لجميع الخلق، إلا أنه لما كان الانتفاع به خاصاً بالمتقين خصّ في هذه الآية بهم؛ لأن ما لا نفع فيه كالعدم.

---

{إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ} (١١٩):

• سبب نزول الآية:

في سبب نزولها قولان:

الأول: قال ابن عباس: أن النبي ﷺ . قال ذات يوم: "لَيْتَ شِعْرِي مَا فَعَلَ أَبَوَايَ"<sup>١٢٨</sup>، فنزلت هذه الآية. ومعنى ليت شعري: أي يا ليتني أعرف.

---

<sup>١٢٨</sup> - أخرجه السيوطي في الدر المنثور. ٥٧٤/١، وهو حديث مرسل ضعيف الإسناد.

الثاني: قال مقاتل: إنَّ النبي ﷺ . قال: "لَوْ أَنْزَلَ اللَّهُ بِالنَّبِيِّ لَأَمْتُوا"<sup>١٢٩</sup>، فنزلت هذه الآية.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنَّ القوم لما أصرّوا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على سبيل التعنت، بيّن الله لرسوله ﷺ . أنه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من إظهار الأدلة، وكما بيّن ذلك بيّن أنه لا مزيد على ما فعله الرسول في باب الإبلاغ والتنبيه؛ لكي لا يكثر غمّه بسبب إصرارهم على كفرهم.

وقال أبو حيّان: لما ذكر الله أنه بين الآيات، ذكر من بيّنت على يديه، فأقبل عليه وخاطبه . صلى الله عليه وسلم؛ ليعلم أنه هو صاحب الآيات، فقال: {إنا أرسلناك بالحق...}.

وقال البقاعي: لما تضمّن هذا السياق الشهادة بصحة رسالة نبيّنا ﷺ . وأنه ليس عليه إلا البيان، صرّح بالأمرين في قوله مؤكّداً لكثرة المنكرين.

وقال الألوسي، وابن عاشور: الآية اعتراض؛ لتسليّة الرسول ﷺ .؛ لأنه كان يهتمّ ويضيق صدره لإصرار قومه على الكفر.

#### • تفسير الآية:

(إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً): (إنّ) للتوكيد. والجمع للتعظيم. قال ابن عاشور: وجيء بالتأكيد وإن كان النبي لا يتردّد في ذلك؛ لمزيد الاهتمام بهذا الخبر وبيان أنه ينوّ به؛ لما تضمّن من تنويه شأن الرسول. انتهى كلامه. (أرسلناك): المخاطب نبيّنا ﷺ . . قال ابن عاشور أيضاً: وجيء بالمسند إليه ضمير الجلالة؛ تشريفاً للنبيّ بعزّ الحضور لمقام التكلّم مع الخالق تعالى وتقدّس، كأن الله يشافهه بهذا الكلام بدون واسطة؛ فلذا لم يقل له: إن الله أرسلك. انتهى كلامه. وحذف المرسل إليه لإفادة العموم؛ لأن نبيّنا مرسل إلى العالمين، وغيره من الرسل إلى قومهم خاصّة. (بالحق): (الباء) هنا للمصاحبة، أو الملازمة، أي أرسلناك حاملاً الحقّ في هذه الرسالة، أو متلبساً به، والآية تحتل المعنيين: أحدهما: أنّ إرسالك حقّ، والثاني: أنّ ما أرسلت به حقّ، والمعنيان كلاهما صحيح، فتحمل الآية عليهما. (والحق):

<sup>١٢٩</sup> - انظر تفسير القرطبي.

هو الثابت المستقرّ، وهو ضدّ الباطل. والحقّ بالنسبة للأخبار: الصدق، وبالنسبة للأحكام: العدل. قال ابن عباس: (بالحقّ): أي بالقرآن. وقال ابن كيسان: أي بالإسلام وشرائعه. وقال مقاتل: معناه: لم نرسلك عبثاً، إنما أرسلناك بالحقّ. (بشيراً): أي مبشراً بالجنة من آمن بك وأطاعك. ومبشراً من البشارة، و(البشارة): هي الإخبار بما يسرّ، وسمّيت بذلك؛ لتغيّر بشرة المخاطب بالسرور؛ لأن الإنسان إذا أُخبر بما يُسرّه استنار وجهه، وطابت نفسه، وانشرح صدره. وقد تستعمل البشارة في الإخبار بما يسوء، كقوله تعالى: {فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ} [آل عمران: ٢١] إمّا تحكماً بهم، وإمّا لأنهم يحصل لهم من الإخبار بهذا ما تتغيّر به بشرتهم، وتَسوّد به وجوههم، وتُظلم، كقوله تعالى في عذابهم يوم القيامة: {ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ} (٤٨) ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ (٤٩) { [الدخان]. (ونذيراً): أي منذراً ومخوفاً بالنار من كفر بك وعصاك. ونذيراً من الإنذار: وهو الإعلام بالمكروه، أي بما يخاف منه. والرسول لا شك أنه مبشّر بما يسرّ، وهو الجنة، ومنذر بما يخاف منه، وهو النار، فجمع الله له بين كونه مبشراً، ومنذراً؛ لأن ما جاء به أمر ونهي، والمناسب للأمر: البشارة، وللنهي: الإنذار. قال الألوسي: والمراد: إنا أرسلناك لأن تبشر من أطاع وتندر من عصى، لا لتجبر على الإيمان، فما عليك إن أصروا أو كابروا. ولاحظ أنّ الله قدّم البشارة هنا وأخر النذارة فقال: {إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا}، والسبب: أنّ الخطاب هنا لبنينا، فناسب كرامته تقديم البشارة، بينما أخرها في سورة هود {أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ} (٢)؛ لأنه لما قال هنا: {أَلَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ} ناسب تقديم النذارة على عبادة غير الله.

(ولا تسأل عن أصحاب الجحيم): (لا) نافية، أي لا يسألك الله عن كفر من كفر بعد البشـرى والإنذار؛ لأنك بلغت. والسؤال كناية عن المؤاخـذة واللوم، وهو منفيّ هنا. و(أصحاب): جمع صاحب: وهو المـلازم. وعبر به؛ للتهديد والوعيد والتخويف، وإعلام بأنهم مطبوع على قلوبهم. قال البقاعي: في الحكم بكونهم أصحابها إثبات لما نفوه عن أنفسهم بقوله: {لَنْ تَمْسَسَ النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَّعْدُودَةً}. و(الجحيم): هي إحدى دركات النار، وهي النار العظيمة شديدة الالتهاب، وسمّيت جحيماً؛ لكثرة وقودها، وشدة حرّها. قال الفرّاء: الجحيم: النار والجمر على الجمـر. وقال أبو عبيدة: الجحيم: النار المستحكمة المتلظية. وقال الزجاج: الجحيم: النار الشديدة الوقود. وللنار أسماء كثيرة منها: السعير، وجهنم، والجحيم، والحطمة، ولظى... كلّ ذلك؛ لاختلاف أوصافها، وإلا فهي واحدة، إلا أنّها دركات، والدرك الأدنى أشدّ عذاباً من الدرك الأعلى. قال تعالى: {إِنَّ الْمُتَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ} [النساء: ١٤٥]. ومعنى الآية: إنا أرسلناك يا محمّد بالدين الحقّ المؤيّد بالحجج والمعجزات، فبلّغه للناس مع تبشير المؤمنين بخيري

الدنيا والآخرة، وتخويف المعاندين بما ينتظرهم من عذاب الله، ولست بعد البلاغ مسئولا عن كفر من كفر بك، فإنهم يدخلون النار يوم القيامة، ولا يخرجون منها.

{وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنَّ آتِيبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ} (١٢٠):

#### • سبب نزول الآية:

في سبب نزولها ثلاثة أقوال:

الأول: أن يهود المدينة ونصارى نجران كانوا يرجون أن يصلي النبي ﷺ إلى قبلتهم، فلما صُرف إلى الكعبة يؤسوا منه، فنزلت هذه الآية، قاله ابن عباس.

الثاني: أن أهل الكتاب دعوا نبينا ﷺ إلى دينهم، فنزلت الآية، قاله مقاتل.

الثالث: أن أهل الكتاب كانوا يسألون نبينا ﷺ الهدنة، ويطمعونه في أنه إن هادتهم وافقوه، فنزلت الآية، ذكر معناه الزجاج.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أن الله لما صبر رسوله بما تقدّم من الآية، وبين أن العلة قد انزاحت من قبله لا من قبلهم، وأنه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به، عقّب ذلك بأن القوم بلغ حالهم في تشدّدهم في باطلهم وثباتهم على كفرهم أنهم يريدون مع ذلك أن يتبع ملّتهم ولا يرضون منه بالكتاب، بل يريدون منه الموافقة لهم فيما هم عليه.

وقال البقاعي: لما جرت العادة بأنّ المبشر يسرّ بالبشير أخبر تعالى أن أهل الكتاب في قسم المنذرين، فهم لا يزالون عليه غضاباً، فقال عطفاً على ما اقتضاه ما قبله: {ولن ترضى...}.

وقال أبو السعود: هذا بيان لكمال شدة شكيمة هاتين الطائفتين خاصّة إثر بيان ما يعُثمهما والمشرّكين من الإصرار على ما هم عليه إلى الموت.

## ● تفسير الآية:

(ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملّتهم): هذا عطف على ما قبله، وبيان لكمال شدة شكيمتي اليهود والنصارى إثر بيان ما يعتمهما والمشركين ممّا تقدّم. والخطاب هنا لنبيّنا، علّق رضاهم عنه بأمر مستحيل الوقوع منه . ﷺ ، وهو اتّباع ملّتهم، والمعلّق بالمستحيل مستحيل. والمعنى: أي وليست اليهود يا مُحمّد ولا النصارى براضية عنك أبداً، وليس غرضهم بما يقترحون من الآيات أن يؤمنوا، بل لو أتيتهم بكلّ ما يسألون لم يرضوا عنك، وإنما يرضيهم ترك ما أنت عليه من الإسلام واتّباعهم، فدع طلب ما يرضيهم ويوافقهم؛ لأنهم يريدون أن يكونوا متبوعين على الإطلاق، وفيه مبالغة في الإقنات من إسلامهم، وتنبية على أنه لا يرضيهم إلا ما لا يجوز ووقوعه منه . عليه الصلاة والسلام .، وقد كان نبيّنا يحبّ أن يتألّفهم، والذي يحبّ أن يتألّفهم يحبّ أن يرضوا عنه، فبيّن الله له أنّهم قوم ذوو عناد لا يمكن أن يرضوا عنه مهما تألّفهم حتى يتّبع ملّتهم. وقد كان نبيّنا أيضاً يحبّ موافقة أهل الكتاب فيما لم يُنه عنه، ثم بعد ذلك كان يأمر بمخالفتهم. قال أبو السعود: وإيراد (لا) النافية بين المعطوفين؛ لتأكيد النفي من أن تصلّب اليهود في أمثال هذه العظائم أشدّ من النصارى، والإشعار بأنّ رضى كلّ منهما مباين لرضى الأخرى، أي لن ترضى عنك اليهود ولو خلّيتهم وشأنهم حتى تتبّع ملّتهم، ولا النصارى ولو تركتهم ودينهم حتى تتبّع ملّتهم، فأوجزَ النظم ثقة بظهور المراد. وقال ابن عاشور: والتصريح بـ(لا) النافية في قوله: (ولا النصارى)؛ للتنصيص على استقلال النصارى بالنفي. وقال العثيمين: (لا) هنا للتوكيد؛ وليست مستقلة، فإنها لو حذفت وقيل: «ولن ترضى عنك اليهود والنصارى» لاستقام الكلام؛ لكنّها زيدت للتوكيد؛ لأجل ألا يظنّ الظانّ أنّ المراد أنّ الجميع لا يرضون مجتمعين، مع أنّ الواقع أنّ كلّ طائفة لن ترضى، ونظير ذلك في زيادة (لا): قوله تعالى: {عَبْرَ الْمُعْصُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [الفاتحة: ٧] فإنها تفيد ما أفادته (لا) في قوله تعالى: (ولا النصارى). (حتى): حرف غاية. (تتبع ملّتهم): ذكرها مفردة وإن كانت ملّتين؛ لأنهما متفقتان في الكفر. و(ملّتهم): أي دينهم الذي كانوا عليه، فاليهود لن يرضوا عنك حتى تكون يهوديّاً، والنصارى لن ترضى عنك حتى تكون نصرانيّاً. قال أبو حيّان: هذا خطاب للنبيّ . ﷺ ، علّق رضاهم عنه بأمر مستحيل الوقوع منه، وهو اتّباع ملّتهم، والمعلّق بالمستحيل مستحيل. والملة: هي اسم لما شرعه الله لعباده في كتبه على ألسن أنبيائه.

(قل إنّ هدى الله هو الهدى): هذا تعليم للجواب. قال قتادة: هذه خصومة علّمها الله نبيّه . صلى الله عليه وسلم . وأصحابه يخاصمون بها أهل الضلالة. (هدى الله): قال ابن عباس: أي الإسلام. أي ما أنت عليه يا مُحمَّد من هدى الله الحقّ الذي يضعه في قلب من يشاء هو الهدى الحقيقيّ، لا ما يدّعيه هؤلاء. وقال ابن جرير: أي أنّ بيان الله هو البيان المقنع والقضاء الفاصل بيننا، فهلّمّوا إلى كتاب الله وبيانه الذي بيّن فيه لعباده ما اختلفوا فيه، وهو التوراة التي تقرّون جميعاً بأنّها من عند الله، يتّضح لكم فيها الحقّ ممّا من المبطل، وأيّنا أهل الجنة، وأيّنا أهل النار، وأيّنا على الصواب، وأيّنا على الخطأ، وإنّما أمر الله نبيّه أن يدعوهم إلى هدى الله وبيانه؛ لأنّ فيه تكذيب أهل الكتاب فيما قالوا من أنّ الجنة خاصّة بهم، وبيان أمر نبيّنا . ﷺ .، وأنّ المكذب به من أهل النار دون المصدّق به. انتهى كلامه. وقال البقاعي: لما قيل لنبيّنا: (ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم) اقتضى الحال سؤالاً وهو: فما أقول؟ فقال: (قل)، ولم يقيده (بهم)؛ إعراضاً عنهم، (إنّ هدى الله): أي الذي هو جميع ما أنزل الجامع لصفات الكمال على رسله من كتابي وكتابكم. (هو): أي خاصّة. (الهدى): أي كلّ، مشيراً بأداة التعريف إلى كمال معناه، وبالحصر إلى أنّ غيره هو الهوى والضلال، وأضافه إلى الاسم الأعظم، وأكّده ب(أنّ)، وأعاده بلفظه، وعبر عنه بالمصدر، واستعمل فيه ضمير الفصل؛ ردّاً لإنكارهم له. انتهى كلامه. ولاحظ أنّ الله قال هنا: {قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى}، وفي آل عمران قال: {وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ قُلْ إِنَّ الْهُدَى هُدَى اللَّهِ (٧٣)}؛ لأنّ المراد بالهدى في البقرة: هو تحويل القبلة؛ لأنّ الآية نزلت فيه. وأمّا المراد بالهدى في آل عمران: فهو الدين؛ لتقدم قوله تعالى في الآية نفسها: {وَلَا تُؤْمِنُوا إِلَّا لِمَنْ تَبَعَ دِينَكُمْ (٧٣)}، ومعناه: أنّ دين الله هو الإسلام.

(ولئن اتبعت أهواءهم ما لك من الله من وليّ ولا نصير): (ولئن اتبعت): (الواو): عاطفة، و(اللام): موطئة للقسم، والتقدير: «والله لئن اتبعت». قال ابن عاشور: جيء ب(إنّ) الشرطيّة التي تأتي في مواقع عدم القطع بوقوع شرطها؛ لأنّ هذا فرض ضعيف في شأن النبيّ والمسلمين. قال ابن جزيّ: الخطاب لنبيّنا . ﷺ .، وقد علم الله أنه لا يتّبع أهواءهم، ولكن قال ذلك على وجه التهديد لو وقع ذلك، فهو على معنى الفرض والتقدير، ويحتمل أن يكون خطاباً له، والمراد غيره. وقال ابن كثير: فيه تهديد ووعيد شديد للأئمّة، عن اتّباع طرائق اليهود والنصارى بعد ما علموا من القرآن والسنة، فإنّ الخطاب مع الرسول، والأمر لأئمّته. وقال العثيمين: الخطاب لرسولنا . ﷺ . أو لكلّ من يتأتى خطابه، ولكن الأقرب: أنه لرسولنا. (أهواءهم): قال الألوسي: وضع الظاهر موضع المضمر من غير لفظه؛ إيداناً بأنهم غيروا ما

شرعه الله تغييراً أخرجوه به عن موضوعه. وفي صيغة الجمع إشارة إلى كثرة الاختلاف بينهم وأن بعضهم يكفر بعضاً. وقال ابن عاشور: وعبر عن طريقته في بداية الآية بـ(الملّة)؛ نظراً لاعتقادهم وشهرة ذلك عند العرب، وعبر عنها هنا بـ(الأهواء) بعد أن مهّد له بقوله: {إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى} فإن الهوى رأي ناشئ عن شهوة لا عن دليل. و(أهواءهم): جمع هوى، ولما كانت مختلفة جمعت، وجمعها دليل على كثرة اختلافهم، والمراد ما هم عليه من الأديان الفاسدة، والأقوال المضلّة؛ لأنهم اتّبعوها بغير حُجّة، بل بهوى النفوس، أو المراد بما آراؤهم الباطلة التي يدعونك إليها، أو المراد ما كانوا يدعونهم إليه من المهادنة والإمهال. والمعنى: والله لئن اتبعت يا مُجَّد اليهود والنصارى، فيما يريدونه منك، وفيما يرضيهم عنك ممّا يخالف دينك، (بعد الذي جاءك من العلم): هذا يدلّ على أنه لا يجوز الوعيد إلا بعد المعذرة أولاً. (بعد الذي جاءك من العلم): قال البقاعي: ولما كان الكلام هنا في أمر الملّة التي هي ظاهرة للعقل أسقط (من)، وأتى بـ(الذي)، بخلاف ما يأتي في القبلية. انتهى كلامه. وفي الذي جاءه من العلم أربعة أقوال: الأول: أنه التحوّل إلى الكعبة. قاله ابن عباس. الثاني: أنه البيان بأن دين الله الإسلام. الثالث: أنه القرآن. الرابع: العلم بضلالة القوم وكفرهم برّبهم، ومن بعد الذي أنزلته عليك من قبائحهم. قال الألوسي: (بعد الذي جاءك من العلم): أي المعلوم، وهو الوحي أو الدين؛ لأنه الذي يتّصف بالمحيي دون العلم نفسه، ولك أن تفسّر المحيي بالحصول، فيجري العلم على ظاهره. ولاحظ أنّ الله قال هنا: {قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنَّ آتِّبَعْتُ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ (١٢٠)}، وقال في السورة نفسها: {مِنْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ (١٤٥)}، فجعل مكان (الذي): (ما)، وزاد في الثانية (من)؛ لأن العلم في الآية الأولى علم بالكمال وليس وراءه علم؛ لأن معناه: بعد الذي جاءك من العلم بالله وصفاته وبأن الهدى هدى الله، ومعناه بأن دين الله الإسلام وأنّ القرآن كلام الله، فكان لفظ: (الذي) أليق به من لفظ (ما)؛ لأنه في التعريف أبلغ، وفي الوصف أقعد؛ لأن (الذي) تعرّفه صلته فلا يتنكّر قط، وتتقدّمه أسماء الإشارة، نحو قوله: {أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصَرُّكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ} [الملك: ٢٠]، فيكتنف (الذي) بيانان هما: الإشارة قبلها، والصلة بعدها، ويلزمه الألف واللام، ويثني ويجمع، وليس لـ(ما) شيء من ذلك؛ لأنه يتنكّر مرّة ويتعرّف أخرى، ولا يقع وصفا لأسماء الإشارة، ولا تدخله الألف واللام، ولا يثنى ولا يجمع. وخصّ الآية الثانية بـ(ما)؛ لأن المعنى: من بعد ما جاءك من العلم بأن قبلة الله هي الكعبة، وذلك قليل من كثير من العلم. وزيدت في الآية الثانية (من) التي لا ابتداء

الغاية؛ لأن تقديره: من الوقت الذي جاءك فيه العلم بالقبلة؛ لأن القبلة الأولى نسخت بهذه الآية، وليست الأولى مؤقّنة بوقت.

(ما لك من الله من وليّ ولا نصير): (ما) نافية، والمعنى: ليس لك من الله من وليّ ينفَعك ويليّ أمرك، وقَيِّم يقوم به، ولا نصير ينصرك من الله، فيدفع ويمنع عنك ما ينزل بك من عقوبته. وهذا من باب بيان خطورة ترك الحقّ ومجاراة أهل الباطل. (من الله): أي منه سبحانه. والفرق في المعنى بين قوله تعالى: (من الله)، وقوله: (من دون الله): أنّ (من الله) أي منه سبحانه، و(من دون الله) أي من غيره. (من ولي): (من) مؤكّدة للنفي. (وليّ): الوليّ: هو الذي يتولّى غيره بحفظه وصيانيته. (ولا نصير): قال أبو السعود: وحيث لم يستلزم نفي الوليّ نفي النصير وُصِّطَ (لا) بين المعطوفين؛ لتأكيد النفي. وقال ابن عاشور: وعطف النصير على الوليّ احتراس؛ لأن نفي الوليّ لا يقتضي نفي كلّ نصير؛ إذ لا يكون لأحد وليّ لكونه دخيلاً في قبيلة ويكون أنصاره من جيّره. انتهى كلامه. والنصير: هو الذي يدفع الشرّ عن غيره. وعطف النصير على الوليّ احتراس؛ لأن نفي الوليّ لا يقتضي نفي كلّ نصير؛ إذ لا يكون لأحد وليّ لكونه دخيلاً في قبيلة ويكون أنصاره من جيّره. قال ابن عاشور: هذا تحذير لكلّ من تلقّى الإسلام أن لا يتبع بعد الإسلام أهواء الأمم الأخرى، جاء على طريقة تحذير النبي ﷺ. مثل قوله تعالى: {لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ} [الزمر: ٦٥].

---

{الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ أُولَئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ}

(١٢١):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما أفصح القرآن بمن يستحقّ النذارة منهم بتغيير الدين بأهوائهم فأفهم من يستحقّ البشارة، تلاه بالإفصاح بالقسمين: من يستحقّ البشارة منهم، ومن يستحقّ النذارة، فقال: {الذين آتيناهم الكتاب}.

وقال الألوسي: هذا اعتراض؛ لبيان حال مؤمني أهل الكتاب بعد ذكر أحوال كفرتهم. ولم يعطف؛ تنبيهاً على كمال التباين بين الفريقين.



وقال القاسمي: لما ذكر الله فيما تقدّم عدم رضا اليهود والنصارى إلّا باتباع ملّتهم، فتد دعواهم الإيمان به بأنّ من أوتي الكتاب فتلاه حقّ تلاوته فذاك المؤمن به، والمذكورون ممّن لم يتله حقّ تلاوته.

وقال ابن عاشور: يجوز أن تكون الآية اعتراضاً في آخر الكلام؛ لبيان حال المؤمنين الصادقين من أهل الكتاب؛ لقصد إبطال اعتقادهم أنّهم على التمسك بالإيمان بالكتاب.

#### ● تفسير الآية:

(الذين آتيناهم الكتاب يتلونه حقّ تلاوته): قال ابن عباس: نزلت في أهل السفينة الذين قدموا مع جعفر بن أبي طالب، وكانوا أربعين رجلاً اثنان وثلاثون من الحبشة وثمانية من رهبان الشام منهم بحيرا. وقال الضحّاك: هم من آمن من اليهود: عبد الله بن سلام، وسعية بن عمرو، وتّام بن يهودا، وأسّد وأسيد ابنا كعب، وابن يامين، وعبد الله بن صورّيّا. وقال قتادة وعكرمة: هم أصحاب نبينا ﷺ. وقيل: هم المؤمنون عاتّة. وقال ابن زيد: المراد بهم: من أسلم من بني إسرائيل. وقال ابن كيسان: هم الأنبياء والمرسلون. قال الطبري: وهذا القول أولى بالصواب؛ لأن الآيات قبلها مضت بأخبار أهل الكتابين. قال ابن القيم: إذا ذكر أهل الكتاب في القرآن بصيغة: (الذين آتيناهم الكتاب) فهذا لا يذكر إلا في معرض المدح، وإذا ذكروا بصيغة: (أوتوا نصيبا من الكتاب) فلا تكون إلا في معرض الذمّ، وإن قيل فيهم: (أوتوا الكتاب) فقد يتناول الفريقين، لكنّه لا يفرد به الممدوحون فقط، وإذا جاءت (أهل الكتاب) عمّت الفريقين كليهما. وقال الواحدي: ثم ذكر الله أنّ من كان من اليهود غير متعنّت ولا حاسد ولا طالب رئاسة تلا التوراة كما أنزلت، فرأى فيها أنّ النبي ﷺ. حقّ فآمن به. وقال الألوسي: لم يعطف؛ تنبيهاً على كمال التباين بين الفريقين، أي مؤمن أهل الكتاب وكافرهم. والمعنى: أي الذين أعطيناهم الكتاب، والإيتاء هنا إيتاء شرعيّ؛ لأن فيه الشرائع والبيان، وهو أيضا إيتاء كونيّ؛ لأن الله قدّر أن يعطيهم الكتاب فأعطاهم إيّاه. وقال العثيمين: المراد بهم: هذه الأمة وغيرها من الأمم، و(الكتاب): المراد به الجنس، فيشمل القرآن، والتوراة، والإنجيل، والزبور، وغيرها من كتب الله. ومعنى الآية: أنّ من أوتي الكتاب وصار يتلوه حقّ تلاوته فهو الذي يؤمن به. انتهى كلامه. (يتلونه حقّ تلاوته): أجاز ابن كيسان أن يكون: {يَتْلُوهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ} خبراً عن (الذين) على أن يكون (الذين) يراد بهم: المرسلون والأنبياء. عليهم الصلاة والسلام.، وأجاز أيضا: أن يراد بـ(الذين): العاملون بالكتاب خاصّة منهم، فيكون يتلون الخبر أيضاً. ومعنى (يتلون): قال ابن مسعود، وابن عباس، وعكرمة، وعطاء، وأبو رزين،

ومجاهد، وقتادة: أي يتبعونه حقّ اتباعه، فيحلّون حلاله، ويحرّمون حرامه، ولا يحرفونه. قال تعالى: {وَالْقَمَرَ إِذَا تَلَّهَا} أي اتّبعها. وقال الحسن: أي يعملون بحكمه، ويؤمنون بمتشابهه، ويكلون ما أشكل عليهم إلى عالمه. وقال آخرون: أي يقرؤونه حقّ قراءته كما أنزل لا يغيّرونه لا يحرفونه ولا يبدّلون منه شيئاً. قال الطبري: أمّا قوله: {حَقَّ تِلَاوَتِهِ} فمبالغة في صفة اتّباعهم الكتاب، ولزومهم العمل به. وقال القرطبي: أمّا القول بأن معنى: (يتلون): أي يقرؤونه حقّ قراءته ففيه بُعْدٌ، إلا أن يكون المعنى يرتلون ألفاظه، ويفهمون معانيه، فإنّ بفهم المعاني يكون الاتّباع لمن وُفق. وقال الكلبي: (يتلون حقّ تلاوته): أي يصفونه في كُتُبهم حقّ صفة من سألهم من الناس، والهاء) راجعة إلى نبينا ﷺ .. وقال الألوسي: {يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ}: أي يقرؤونه حقّ قراءته، وهي قراءة تأخذ بمجامع القلب، فيراعى فيها ضبط اللفظ، والتأمّل في المعنى، وحقّ الأمر والنهي. وقال ابن عاشور: {يَتْلُونَهُ حَقَّ تِلَاوَتِهِ}: (الحقّ) هنا ضدّ الباطل، أي تلاوة مستوفية قوام نوعها، لا ينقصها شيء ممّا يعتبر في التلاوة، وتلك هي التلاوة بفهم مقاصد الكلام المتلو، فإن الكلام يراد منه إفهام السامع، فإذا تلاه القارئ ولم يفهم جميع ما أراده قائله كانت تلاوته غامضة، فحقّ التلاوة: هو العلم بما في المتلو. وقال العثيمين: و(التلاوة): تطلق على تلاوة اللفظ، وهي القراءة، وعلى تلاوة المعنى، وهي التفسير، وعلى تلاوة الحكم، وهي الاتّباع. و(حقّ تلاوته): هذا من باب إضافة الوصف إلى موصوفه، يعني التلاوة الحقّ، أي التلاوة الجِدّ والثبات وعدم الانحراف يميناً أو شمالاً. انتهى كلامه.

(أولئك يؤمنون به): (أولئك): إشارة إلى الموصوفين بإيتاء الكتاب وتلاوته كما هو حقّه. وأشار إليهم بإشارة البعد؛ لعلوي شأنهم عند ربهم، وعلو منزلتهم في الفضل. وتقديم المسند إليه على المسند الفعلّي؛ للحصر والتعريض. قال ابن عاشور: وجيء باسم الإشارة في تعريفهم دون الضمير وغيره؛ للتنبيه على أنّ الأوصاف المتقدمة التي استحضروا بواسطتها حتى أشير إليهم باتّصافهم بها هي الموجبة لجدارتهم بالحكم المسند لاسم الإشارة. (يؤمنون به): أي يصدّقون بالكتاب الذي يتلونونه. قال القاسمي: ومحطّ الفائدة ما يلزم الإيمان به من الربح، بقرينة قوله: {وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ} حيث اشتروا الضلالة بالهدى. وقيل: (يؤمنون به): أي يصدّقون بنبينا ﷺ ؛ لأنهم تلاوا الكتاب حقّ تلاوته، وقد ذكر الكتاب وصفه ونبوته. قال الطبري: وإنما وصف جلّ ثناءه من وصف بما وصف به من متّبعي التوراة، وأثنى عليهم بما أثنى به عليهم؛ لأن في اتّباعها اتّباع مُحمّد ﷺ . وتصديقه؛ لأن التوراة تأمر أهلها بذلك. وقال القاضي أبو مُحمّد: ويحتمل عندي أن يعود الضمير على (الهدى) الذي تقدّم، وذلك أنه ذكر كفار اليهود

والنصارى في أول الآية وحذر رسوله من اتباع أهوائهم، وأعلمه بأن {هدى الله هو الهدى} الذي أعطاه وبعثه به، ثم ذكر له أن المؤمنين التاليين لكتاب الله هم المؤمنون بذلك الهدى المقتدون بأنواره. وقيل: يعود الضمير على الله، ويكون التفاتاً وخروجاً من ضمير المتكلم المعظم نفسه إلى ضمير الغائب المفرد.

(ومن يكفر به فأولئك هم الخاسرون): (ومن يكفر به): أي ومن يكذب بالكتاب، أو برسولنا، أو بالهدى، أو بالله، أي أن الضمير في (به) في هذه الجملة فيه من الخلاف ما فيه من الجملة السابقة. (فأولئك): أي البعداء، أشار إليهم بإشارة البعد؛ لانخطاطهم وحقارتهم عند ربهم. (هم): لإفادة الحصر. (الخاسرون): أي غير الراجحين. والمعنى: ومن يكفر بالكتاب الذي أخبر الله أنه يتلوه من آتاه من المؤمنين حق تلاوته هم الذي حصل عليهم النقص والخسران دنيا وأخرى لا غيرهم لمصيرهم إلى النار المؤبدة عليهم؛ لأنهم اشتروا الكفر بالإيمان؛ ولأنهم مهما أوتوا من الدنيا فإنها زائلة وفانية، فلا تنفعهم الدنيا، ولن ينفعهم أخذ الرشا على تحريفهم الكتاب. وأفهم هذا بمفهوم المخالفة: أن المؤمنين هم الراجحون لا غير.

---

{يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ} (١٢٢):

● مناسبة الآية لما قبلها:

قال البيضاوي: لما صدر قصتهم بالأمر بذكر النعم، والقيام بحقوقها، والحذر من إضاعتهما، والخوف من الساعة وأهوالها، كرر ذلك وختم به الكلام معهم؛ مبالغة في النصح؛ وإيداناً بأنه فذلكة القضية والمقصود من القصة.

وقال ابن كثير: قد تقدّم نظير هذه الآية في صدر السورة . آية رقم: (٤٧) ، وكرّرت ههنا؛ للتأكيد والحث على اتباع الرسول النبي الأمي الذي يجدون صفته في كتبهم، ونعته واسمه وأمره وأمته.

وقال البقاعي: لما طال المدى في استقصاء تذكيرهم بالنعم، ثم في بيان عوارهم وهتك أستارهم، وختم ذلك بالترهيب بخسارهم؛ لتضييع أديانهم بأعمالهم وأقوالهم أعاد ما صدر به قصتهم من التذكير بالنعم والتحذير من حلول النقم يوم يجمع الأمم.

• تفسير الآية:

(يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي... ) سبق الكلام على نظيرها<sup>١٣٠</sup>.

{وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا تَنْفَعُهَا شَفَاعَةٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ} (١٢٣):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال القاسمي: قال القاضي: لما صدر قصتهم بالأمر بذكر النعم، والقيام بحقوقها، والحذر عن إضاعتهما، والخوف من الساعة، وأهوالها كثر ذلك وختم به الكلام معهم؛ مبالغة في النصح، وإيداناً بأنه فذلّة القضية والمقصود من القصّة.

• تفسير الآية:

(واتقوا يوماً): سبق الكلام على نظيرها<sup>١٣١</sup>.

ولاحظ أنّ جملة: {وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا} قد تكرّرت في هذه السورة مرتين، والسبب: أنّ كلّ واحدة منهما وافقت معصية تقتضي تنبيها ووعظاً؛ لأنّ كلّ واحدة وقعت في غير وقت الأخرى، والمعصية الأولى هي ما جاء في قوله تعالى: {أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ} (٤٤)، والمعصية الثانية هي ما جاء في قوله تعالى: {وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ} (١٢٠).

ولا حظ أيضاً أنّ في الآيتين تقديمًا وتأخيراً واختلافاً في التعبير. وفائدة التقديم والتأخير والتعبير بقبول الشفاعة تارة، والنفع أخرى: أنّ الضمير في (منها) راجع في الأولى إلى (النفوس) الأولى، وفي الثانية راجع إلى (النفوس) الثانية، كأنّه يبيّن في الآية الأولى: أنّ النفس الشافعة الجازية عن غيرها لا تتقبل منها شفاعة، ولا يؤخذ منها عدل؛ ولأنّ الشافع يقدم الشفاعة على بذل العدل عنها، بينما يبين في الآية

<sup>١٣٠</sup> - انظر تفسير الآية رقم (٤٧) من سورة البقرة.

<sup>١٣١</sup> - انظر نفس الآية رقم (٤٨) من سورة البقرة.

الثانية: أنَّ النفس المطلوبة بجرمها لا يقبل منها عدل عن نفسها، ولا تنفعها شفاعَة شافع فيها، وقد بذل العدل للحاجة إلى الشفاعَة عند رَدِّه؛ فلذلك كلَّه قال في الأولى: لا يقبل منها شفاعَة، وفي الثانية: ولا تنفعها شفاعَة؛ لأن الشفاعَة إنما تقبل من الشافع، وإنما تنفع المشفوع له. قال الرازي: قدَّم الله في هذه الآية قبول الشفاعَة على أخذ الفدية، وذكر هذه الآية في هذه السورة بعد العشرين والمائة وقدَّم قبول الفدية على ذكر الشفاعَة؛ لأن من كان ميله إلى حُبِّ المال أشدَّ من ميله إلى علو النفس، فإنه يقدم التمسك بالشافعين على إعطاء الفدية، ومن كان بالعكس فإنه يقدم الفدية على الشفاعَة، ففائدة تغيير الترتيب: الإشارة إلى هذين الصنفين. وقال أبو حيَّان: لما كان الأمر مختلفاً عند الناس في الشفاعَة والفدية، فمن يغلب عليه حُبُّ الرياسة قدَّم الشفاعَة على الفدية، ومن يغلب عليه حُبُّ المال قدَّم الفدية على الشفاعَة، جاءت هذه الجمل هنا مقدِّماً فيها الشفاعَة، وجاءت الفدية مقدِّمة على الشفاعَة في جملة أخرى؛ ليدل ذلك على اختلاف الأمرين، وبدأ هنا بالشفاعَة؛ لأن ذلك أليق بعلو النفس، وجاء هنا بلفظ القبول، وهناك بلفظ النفع؛ إشارة إلى انتفاء أصل الشيء، وانتفاء ما يترتب عليه، وبدأ هنا بالقبول؛ لأنه أصل للشيء المترتب عليه، فأعطى المتقدم ذِكْرَ المتقدم وجوداً، وأخّر هناك النفع؛ إعطاء للمتأخّر ذِكْرَ المتأخّر وجوداً. وقال البقاعي: لما تقدّم أنَّ الله فضّل بني إسرائيل وعاهدهم، وأنّ وفاءه بعهدهم مشروط بوفائهم بعهد، ناسب تقديم الشفاعَة. وقال أيضاً: لما ختمت الآية الماضية بمحصر الخسارة فيهم ناسب تقديم نفي القبول. وقال الألوسي: قد تفنّن في التعبير، فجاءت (الشفاعَة) أولاً بلفظ القبول متقدِّمة على (العدل)، وهنا جاءت (الشفاعَة) بلفظ النفع متأخّرة عن (العدل)، ولعلّه. كما قيل: إشارة إلى انتفاء أصل الشيء وانتفاء ما يترتب عليه، وأعطى المقدم وجوداً تقدّمه ذكراً، والمتأخّر وجوداً تأخّره ذكراً. وقال ابن عاشور: وقد أعيدت هذه الآية بالألفاظ التي ذكرت بها هنالك للتنبيه على نكتة التكرير للتذكير ولم يخالف بين الآيتين إلا من الترتيب بين العدل والشفاعَة فهناك قدَّم {ولا يقبل منها شفاعَة} [البقرة: ٤٨] وأخّر {ولا يؤخذ منها عدل} [البقرة: ٤٨] وهنا قدَّم {ولا يقبل منها عدل} وأخّر لفظ الشفاعَة مسنداً إليه {تنفعها}، وهو تفنّن، والتفنّن في الكلام تنتفي به سامة الإعادة مع حصول المقصود من التكرير، وقد حصل مع التفنّن نكتة لطيفة؛ إذ جاءت الشفاعَة في الآية السابقة مسنداً إليها المقبوليّة فقدّمت على العدل بسبب نفي قبولها ونفي قبول الشفاعَة لا يقتضي نفي أخذ الفداء، فعطف نفي أخذ الفداء للاحتراس، وأمّا في هذه الآية فقدّم الفداء؛ لأنه أسند إليه المقبوليّة ونفي قبول الفداء لا يقتضي نفي نفع الشفاعَة، فعطف نفي نفع الشفاعَة على نفي قبول الفداء

للاحتراس أيضاً. والحاصل أنّ الذي نفى عنه أن يكون مقبولاً قد جعل في الآيتين أولاً وذكر الآخر بعده، وأمّا نفى القبول مرّة عن الشفاعة ومرّة عن العدل؛ فلأن أحوال الأقوام في طلب الفكّك عن الجنة تختلف، فمرّة يقدمون الفداء، فإذا لم يقبل قدموا الشفعاء، ومرّة يقدمون الشفعاء، فإذا لم تقبل شفاعتهم عرضوا الفداء.

{وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ} (١٢٤):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال القرطبي: لما جرى ذكر الكعبة والقبلة اتّصل ذلك بذكر إبراهيم . عليه السلام .، وأنه الذي بنى البيت، فكان من حقّ اليهود . وهم من نسل إبراهيم . ألا يرغبوا عن دينه .

وقال البقاعي: لما عاب الله أهل الضلال، وكان جلّهم من ذرّيّة إبراهيم، وجميع طوائف الملل تعظّمه ومنهم العرب، وبيته الذي بناه أكبر مفاخرهم وأعظم مآثرهم ذكر الجميع ما أنعم به عليه تذكيراً يؤدّي إلى ثبوت هذا الدين باطلاع هذا النبيّ الأميّ، الذي لم يخالط عالماً قطّ، على ما لا يعلمه إلاّ خواصّ العلماء.

وقال أبو السعود: هذا شروع في تحقيق أنّ هدى الله هو ما عليه نبينا ﷺ . من التوحيد والإسلام الذي هو ملّة إبراهيم . عليه السلام .، وأنّ ما عليه أهل الكتابين أهواء زائغة، وأنّ ما يدّعون من أنهم على ملّة إبراهيم فريّة بلا مريّة بيان ما صدر عن إبراهيم وأبنائه الأنبياء . عليهم السلام . من الأقاويل والأفاعيل الناطقة بحقيقة التوحيد والإسلام وبُطلان الشرك، وبصحّة نبوة نبينا، وبكونه ذلك النبيّ الذي استدعاه إبراهيم وإسماعيل بقولهما: {رَبَّنَا وَأَبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ} [البقرة: ١٢٩].

• تفسير الآية:

{وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ}: قال الألوسي: المشهور تعلّق {وَإِذِ} بمضمر مقدّم تقديره: اذكر، أو اذكروا وقت كذا، والجملة حينئذ معطوفة على ما قبلها عطف القصّة على القصّة، والجامع الاتحاد في

المقصد، فإن المقصد من تذكيرهم وتخويفهم: تحريضهم على قبول دين نبينا ﷺ، واتباع الحق، وترك التعصب، وحبّ الرياسة. وقال العثيمين: أي اذكر يا مُحَمَّد لهؤلاء المشركين وأهل الكتابين الذين ينتحلون ملة إبراهيم، وليسوا عليها، اذكر لهم ابتلاء الله إبراهيم، أي اختباره له بما كلفه به من الأوامر والنواهي فأتمهنّ. وفي هذه الآية تنبيه على شرف إبراهيم - عليه السلام - (ابتلى): أي اختبر. قال السمرقندي: والاختبار من الله: أن يظهر حاله؛ ليستوجب الثواب؛ لأن الله لا يعطي الثواب والعقاب بما يعلم ما لم يظهر منه ما يستوجب الثواب والعقاب، كما علم من إبليس الكفر، ولم يلغنه ما لم يختبره ويظهر منه ما يستوجب به اللعنة والعقوبة. وقال السمعاني: ابتلاء العباد من الله ليس ليعلم أحوالهم بالابتلاء؛ لأنه عالم بهم وبما يملكون منهم، ولكن ليعلم العباد أحوالهم حتى يعرف بعضهم بعضا. انتهى كلامه. وقال القاسمي: الاختيار منّا؛ لظهور ما لم نعلم، ومن الله؛ لإظهار ما قد علم. انتهى كلامه. (إبراهيم): هو خليل الرحمن - عليه السلام -، وهو من أولي العزم الخمسة من الرسل. و(إبراهيم) هنا مفعول به مقدّم، و(ربه) فاعل مؤخّر، فالمبتلي هو الله، والمبتلى هو إبراهيم، وتقديم المفعول على فاعله يفيد الحصر والاختصاص، وكأنّ البلاء انحصر في إبراهيم - عليه السلام - واختصّ به دون غيره، ممّا يدلّ على أنه بلاءه من الله كان عظيما. قال ابن عطية: وقُدِّمَ المفعول على الفاعل للاهتمام؛ إذ كون الربّ مبتليا معلوم، فإنما يهتمّ السامع بمن ابتلي، وكون ضمير المفعول متّصلا بالفاعل موجب تقديم المفعول، فإنما بني الكلام على هذا الاهتمام. وقال ابن عاشور: وتقديم المفعول وهو لفظ (إبراهيم)؛ لأن المقصود تشريف إبراهيم بإضافة اسم ربّ إلى اسمه مع مراعاة الإيجاز؛ فلذلك لم يقل: وإذ ابتلى الله إبراهيم. انتهى كلامه. وهنا أضاف الربوبية إلى إبراهيم: وهي من الربوبية الخاصّة. والربوبية نوعان: خاصّة، وعامة، وقد اجتمعا في قول السحرة في سورة الأعراف: { قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ (٤٧) } هذه عامّة، { رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ (٤٨) } هذه خاصّة. (بكلمات): قال القرطبي: الكلمات: جمع كلمة، ويرجع تحقيقها إلى كلام الباري تعالى، لكنّه عبّر عنها عن الوظائف التي كُلفها إبراهيم - عليه السلام -، ولما كان تكليفها بالكلام سُميت به، كما سُمّي عيسى كلمة؛ لأنه صدر عن كلمة وهي (كُن). قال ابن عاشور: وأجملها هنا؛ إذ ليس الغرض تفصيل شريعة إبراهيم، ولا بسط القصّة، وإنما الغرض بيان فضل إبراهيم ببيان ظهور عزمه وامتناله لتكاليف فأتى بها كاملة فجوزي بعظيم الجزاء، وهذه عادة القرآن في إجمال ما ليس بمحلّ الحاجة. واختلف العلماء في المراد بالكلمات على أقوال: القول الأول: قال عكرمة عن ابن عباس: هي ثلاثون سماهّن شرائع الإسلام، لم يُبتَل بها أحد فأقامها كلّها إلا إبراهيم، فكتب له البراءة، فقال تعالى: { وَإِبْرَاهِيمَ

الَّذِي وَفَّى { [النجم: ٣٧] عشر في براءة، في قوله تعالى: {التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ... (١١٢)} إلى آخرها، وعشرة في الأحزاب، في قوله تعالى: {إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ... (٣٥)} إلى آخرها، وعشرة في المؤمنون، في قوله: {قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ... (٩٠)}، وقوله في المعارج: {إِلَّا الْمُصَلِّينَ... (٣٤-٣٢)}.

القول الثاني: هي خصال من سنن الإسلام، خمس في الرأس، وخمس في الجسد، فروى ابن عباس في الرأس: قصّ الشارب، والمضمضة، والاستنشاق، والستوك، وفرق الرأس. وفي الجسد تقليم الأظفار، وحلق العانة، والختان، وتنف الإبط، وغسل أثر البول والغائط بالماء، وهذا قول قتادة. القول الثالث: إنها عشر خصال، ست في الإنسان، وأربع في المشاعر، فالتى في الإنسان: حلق العانة، والختان، وتنف الإبط، وتقليم الأظفار، وقصّ الشارب، والغسل يوم الجمعة. والتي في المشاعر: الطواف، والسعي بين الصفا والمروة، ورمي الجمار، والإفاضة، روى ذلك الحسن عن ابن عباس. القول الرابع: قال قتادة عن ابن عباس: هي مناسك الحج خاصة. القول الخامس: قال ابن عباس: هي فراق قومه في الله حين أمر بمفارقتهم، ومحاجته نمرود في الله حين وقفه على ما وقفه عليه من خطر الأمر الذي فيه خلافه، وصبره على قذفه إياه في النار ليجرقه في الله على هول ذلك من أمرهم، والهجرة بعد ذلك من وطنه وبلاده في الله حين أمره بالخروج عنهم، وما أمره به من الضيافة والصبر عليها بنفسه وماله، وما ابتلي به من ذبح ابنه حين أمره بذبحه. القول السادس: قال مجاهد: هي قوله تعالى: إني مبتليك بأمر، قال: تجعني للناس إماماً؟ قال نعم. قال: ومن ذريتي؟ قال: لا ينال عهدي الظالمين؛ قال: تجعل البيت مثابة للناس؟ قال نعم. قال: وأمناء؟ قال نعم. قال: وثربنا مناسكنا وتوب علينا؟ قال نعم. قال: وترزق أهله من الثمرات؟ قال نعم. وعلى هذا القول فالله هو الذي أتم. القول السابع: قال الحسن: ابتلاه الله بسبعة أشياء: ابتلاه بالكواكب، والقمر، والشمس فأحسن فيها النظر وعلم أنّ ربه دائم لا يزول، وابتلاه بالنار، وبالهجرة، وبذبح ابنه، وبالختان فصبر عليها. القول الثامن: أي الأمر والنهي. القول التاسع: أي الأمر بذبح ابنه إسماعيل. القول العاشر: أي أداء الرسالة. القول الحادي عشر: ما رواه سهل بن معاذ بن أنس عن أمه قال: كان النبي ﷺ يقول: "أَلَا أُخْبِرُكُمْ لِمَ سَمَّى اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ حَلِيلَهُ الَّذِي وَفَّى؟ لِأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ كُلَّمَا أَصْبَحَ وَكُلَّمَا أَمْسَى: (سبحان الله حين تُمَسُّونَ وحين تُصْبِحُونَ، وله الحمد في السموات والأرض وعشياً وحين تُظْهِرُونَ)"<sup>١٢٢</sup>. القول الثاني عشر: ما رواه القاسم بن محمد، عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: "وإبراهيم الذي وفَّى. قال: أتدرون ما وفَّى؟ قالوا: الله ورسوله أعلم، قال: وفَّى عمل يوم بأربع

<sup>١٢٢</sup> - الحديث ضعفه الطبري، وقال ابن كثير: وهو كما قال، فإنه لا يجوز روايته إلا ببيان ضعفه.



رُغِّعَاتٍ فِي النَّهَارِ" <sup>١٣٣</sup>. قال الطبري: الصواب من القول في ذلك عندنا: أن يقال: إن الله أخبر عباده أنه اختبر إبراهيم خليله بكلمات أوحاهن إليه، وأمره أن يعمل بهن وأتمهن، كما أخبر الله عنه أنه فعل، وجائز أن تكون تلك الكلمات جميع ما ذكر، وجائز أن تكون بعضه؛ لأن إبراهيم - عليه السلام - قد كان امتحن فيما بلغنا بكل ذلك، فعمل به وقام فيه بطاعة الله وأمره الواجب عليه فيه. وقال العثيمين: هذه الكلمات أصح الأقوال فيها: أن كل ما أمره به شرعاً، أو قضاة عليه قدرراً، فهو كلمات، فمن ذلك أنه ابتلي بالأمر بذبح ابنه، فامتنل، لكن الله رفع ذلك عنه حين استسلم لربه، وهذا من الكلمات الشرعية، ومن ذلك أن الله امتحنه بأن أوقدت له النار وألقي فيها فصب، واحتسب، فأنجاه الله منها، قال تعالى: {قُلْنَا يَا كُوفِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ} [الأنبياء: ٦٩]. (فأتمهن): جيء بالفاء؛ للدلالة على الفور في الامتنال وذلك من شدة العزم. قال أبو حيان: (فأتمهن): الضمير المستكن في (فأتمهن) يظهر أنه يعود إلى الله؛ لأنه هو المسند إليه الفعل قبله على طريق الفاعلية. فأتمهن معطوف على ابتلي، فالمناسب التطابق في الضمير. وعلى هذا، فالمعنى: أي أكملهن له من غير نقص، أو بينهن، والبيان به يتم المعنى ويظهر، أو يسر له العمل بهن وقواه على إتمامهن، أو أتم له أجورهن، أو أدامهن سنة فيه وفي عقبه إلى يوم الدين، أقوال خمسة. ويحتمل أن يعود الضمير المستكن على إبراهيم. فالمعنى على هذا أدامهن، أو أقام بهن، قاله الضحاک؛ أو عمل بهن، قاله يمان، أو وقى بهن، قاله الربيع، أو أداهن، قاله قتادة. خمسة أقوال تقرب من الترادف؛ إذ محصلها أنه أتى بهن على الوجه المأمور به.

(قال إني جاعلك للناس إماماً): هذه جملة مستأنفة وقعت جواباً عن سؤال نشأ من الكلام، فكأنه قيل: فما جُوزي على شكره؟ قيل: قال ربه: {إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا}. والمعنى: أنه لما ابتلاه بكلمات وأتمهن، قال له جزاء لما أتم: {إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا}. (قال): القائل هو الله. (إني جاعلك): أي مصيرك. (للناس إماماً): (للناس): أي لهم عاقمة حتى فيمن أتى بعده، حتى لنبينا ﷺ. قال تعالى مخاطباً نبيه محمد: {ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [النحل: ١٢٣]. (إماماً): أي يقتدى بك في الخير، أو يأتون بك في هذه الخصال، ويقتدي بك الصالحون، جزاء ما أتممت، فجعله الله إماماً لأهل طاعته؛ فلذلك اجتمعت الأمم على الدعوى فيه. قال القاسمي: أي: قدوة لمن بعدك، والإمام: اسم لمن يؤتم به، ولم يبعث بعده نبي إلا كان مأموراً باتباع ملته، وكان من ذريته. انتهى كلامه. قال العلماء: (بالصبر واليقين تنال الإمامة في الدين)، ودليلهم: قوله تعالى: {وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً

<sup>١٣٣</sup> - الحديث ضعفه الطبري، وقال ابن كثير: وهو كما قال، فإنه لا يجوز روايته إلا ببيان ضعفه.

يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ} [السجدة: ٢٤]. وقيل: (إماماً): أي رسولا. قال ابن عاشور: والمراد بالإمام هنا: الرسول، فإن الرسالة أكمل أنواع الإمامة، والرسول أكمل أفراد هذا النوع، وإنما عدل عن التعبير بـ(رسول) إلى (إمام)؛ ليكون ذلك دالاً على أنّ رسالته تنفع الأمة المرسل إليها بطريق التبليغ، وتنفع غيرهم من الأمم بطريق الاقتداء، فإن إبراهيم . عليه السلام . رحل إلى آفاق كثيرة فتنقّل من بلاد الكلدان إلى العراق وإلى الشام والحجاز ومصر، وكان في جميع منازلهم محلّ التبجيل، ولا شك أنّ التبجيل يبعث على الاقتداء.

(قال ومن ذرّيتي): هذا دعاء من إبراهيم على جهة الرّغباء إلى الله تعالى: أي من ذرّيتي يا ربّ فاجعل أئمة في الخير، فاستجاب الله له، والدليل على ذلك: قوله تعالى: {وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِ النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ} [العنكبوت: ٢٧]، فكلّ نبيّ أرسله الله، وكلّ كتاب أنزله الله بعد إبراهيم، ففي ذرّيته . عليه السلام .. قال ابن فارس: يؤخذ من هذا: إباحة السعي في منافع الذرّيّة والقربة، وسؤال من بيده ذلك. انتهى كلامه. وقال ابن كثير: لما جعل الله إبراهيم إماماً، سأل الله أن تكون الأئمة من بعده من ذرّيته، فأجيب إلى ذلك، وأخبر أنه سيكون من ذرّيته ظالمون، وأنه لا ينالهم عهد الله، ولا يكونون أئمة، فلا يقتدى بهم. انتهى كلامه. و(من) هنا يحتمل أنّها لبيان الجنس؛ وبناءً على ذلك تصلح (ذرّيتي) لجميع الذرّيّة، أي واجعل ذرّيتي كلّهم أئمة. ويحتمل أنّها للتبعيض، وعليه فيكون المقصود: اجعل بعض ذرّيتي إماماً، وسواء قلنا: إنّها لبيان الجنس، أو للتبعيض، فالله أعطى إبراهيم ذلك مقيداً، فقال تعالى: (لا ينال عهدي الظالمين). وقال ابن عاشور: وإنما قال إبراهيم: (ومن ذرّيتي) ولم يقل: (وذُرّيّتي)؛ لأنه يعلم أنّ حكمة الله من هذا العالم لم تخر بأن يكون جميع نسل أحد ممّن يصلحون لأن يقتدى بهم، فلم يسأل ما هو مستحيل عادة؛ لأن سؤال ذلك ليس من آداب الدعاء. انتهى كلامه. وقيل: قوله: (ومن ذرّيتي): هذا من إبراهيم على جهة الاستفهام عنهم: أي ومن ذرّيتي يا ربّ ماذا يكون؟ فأخبره الله: أنّ فيهم عاصياً وظالماً لا يستحقّ الإمامة.

(قال لا ينال عهدي الظالمين): (قال): أي الله. (لا ينال): أي لا يصيب تعهدي لك بهذا ظلماً. قال ابن عاشور: وهذه استجابة مطوّية بإيجاز وبيان للفريق الذي تتحقّق فيه دعوة إبراهيم . عليه السلام . والذي لا تتحقّق فيه بالاختصار على أحدهما؛ لأن حكم أحد الضدّين يثبت نقيضه للآخر على طريقة الإيجاز، وإنما لم يُذكر الصنف الذي تحقّق فيه الدعوة؛ لأن المقصد ذكر الصنف الآخر تعريضاً بأنّ الذين

يزعمون يومئذ أنهم أولى الناس بإبراهيم وهم أهل الكتاب ومشركو العرب هم الذين يُجرمون من دعوته. انتهى كلامه. قال ابن عباس: يخبر الله خليله إبراهيم أنه كائن في ذريته ظالم لا ينال عهده، ولا ينبغي أن يوليّه شيئاً من أمره، وإن كان من ذرية خليله، ومحسن ستنفذ فيه دعوته، وتبلغ له ما أراد من مسألته. وقال مجاهد: المعنى: أمّا من كان منهم صالحاً، فأجعله إماماً يقتدى به، وأمّا من كان ظالماً فلا. وقال قتادة: أي لا ينال عهد الله في الآخرة الظالمين، فأما في الدنيا فقد ناله الظالم، فأمن به وأكل وعاش، وكذا قال إبراهيم النخعي وعطاء وعكرمة. واختلف العلماء في المراد بـ(العهد) هنا على اثني عشر قولاً: الأول: هو الإمامة، رواه أبو صالح عن ابن عباس، وبه قال مجاهد، وسعيد بن جبیر. الثاني: هو الطاعة، رواه الضحاك عن ابن عباس. الثالث: هو الرحمة، قاله عطاء، وعكرمة. الرابع: هو الإيمان، قاله قتادة. الخامس: هو الدين، قاله أبو العالية. السادس: النبوة، قاله السدي عن أشياخه. السابع: هو الأمان من الانتقام، قاله أبو عبيدة. الثامن: هو الميثاق، قاله ابن قتيبة. التاسع: هو أمر الله، قال الله: {إِنَّ اللَّهَ عَهِدَ إِلَيْنَا} [آل عمران: ١٨٣]، أي أمرنا. العاشر: الجزاء والثواب. قاله السدي وقاتادة. الحادي عشر: أنه لا عهد عليك لظالم أن تطيعه في ظلمه، وهو قول ابن عباس. الثاني عشر: روى معمر عن قتادة قال: أي لا ينال عهد الله في الآخرة الظالمين، أي لا يؤمنهم من عذابي، فأما في الدنيا فقد ناله الظالم فأمن به، وأكل وعاش وأبصر. قال الزجاج: وهذا قول حسن. قال ابن الجوزي: والأول أصح. وقال أبو حيان: والظاهر من هذه الأقوال: أنّ العهد هنا هي الإمامة؛ لأنها هي المصدر بها. (الظالمين): أي أجعل من ذريتك إماماً، ولكن الظالم من ذريتك لا يدخل في ذلك. قال تعالى في إبراهيم: {وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ} [الصافات: ١١٣]. (الظالمين): أي أجعل من ذريتك إماماً، ولكن الظالم من ذريتك لا يدخل في ذلك. قال تعالى في إبراهيم: {وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ مُبِينٌ} [الصافات: ١١٣]. وقد فُسّر الظلم هنا بالكفر، وهو قول ابن جبیر. وفُسّر بظلم المعاصي غير الكفر، وهو قول عطاء والسدي. ولاحظ أنّ لفظ الظالمين جاء مطلقاً لا مقيداً بالظالم من ذرية إبراهيم. عليه السلام؛ لينفي إصابة عهد الله عن كلّ ظالم.

{وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ} (١٢٥):

• سبب نزول الآية:

عن أنس أنه قال: "قال عمر - رضي الله عنه -: وافقت ربِّي في ثلاث، قلت: يا رسول الله، لو اتَّخَذْتَ مقام إبراهيم مصلى، فأنزل الله: {وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى}، وقلت: يا رسول الله، يدخل عليك البرّ والفاجر، فلو أمرت أمهات المؤمنين بالحجاب، فأنزل الله آية الحجاب، وبلغني معاتبه النبي - صلى الله عليه وسلم - بعض نسائه، فدخلت عليهنّ فقلت: إن انتهيتنّ أو ليبدلنّ الله رسوله خيراً منكّن، فأنزل الله تعالى: {عَسَىٰ رَبُّهُ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِّنْكُنَّ} [التحريم: ٥].

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ الله بيّن كيفيّة حال إبراهيم - عليه السلام - حين كلفه بالإمامة، وهذا شرح التكليف الثاني، وهو التكليف بتطهير البيت الحرام.

وقال البقاعي: لما كان من إمامة إبراهيم اتّباع الناس له في حجّ البيت الذي شرفه الله ببنائه قال إثر ذلك ناعياً على أهل الكتاب مخالفته وترك دينه وموطئاً لأمر القبلة: {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ...}.

وقال السعدي: ثم ذكر تعالى نموذجاً باقياً دالاً على إمامة إبراهيم - عليه السلام -، وهو هذا البيت الحرام الذي جعل قصده ركناً من أركان الإسلام، حاطاً للذنوب والآثام، وفيه من آثار الخليل وذريّته، ما عرف به إمامته، وتذكّرت به حالته، فقال سبحانه: {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ}.

وقال أبو بكر الجزائري: ما زال السياق في تذكير المشركين وأهل الكتاب بأبي الأنبياء وإمام الموحّدين إبراهيم، ومآثره الحميدة، ومواقفه الإيمانيّة العظيمة؛ ليتجلّى بذلك بطلان دعوى كلّ من أهل الكتاب والمشركين في انتسابهم إلى إبراهيم كذباً وزوراً؛ إذ هو موحّد وهم مشركون، وهو مؤمن وهم كافرون.

• تفسير الآية:

{وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا}: (إذ) للظرفيّة، وهي متعلّقة بمحذوف تقديره: (اذكر)، أي اذكر يا مُحمّد للناس هذا الأمر الذي صيّرناه للناس. (جعلنا): الجمع للتعظيم. والـ(جعل) إمّا بمعنى التصيير، وإمّا

بمعنى الإبداع، فهو حال من مفعوله. قال ابن عاشور: والمراد من الجعل في الآية: إمّا الجعل التكويني؛ لأن ذلك قدره الله وأوجد أسبابه، فاستقرّ ذلك بين أهل الجاهليّة ويستمرهم إلى تعظيمه، وإمّا الجعل: أن أمر الله إبراهيم بذلك، فأبلغه إبراهيم ابنه إسماعيل وبنته في ذريّته، فتلقّاه أعقابهم تلقّي الأمور المسلّمة، فدام ذلك الأمن في العصور والأجيال من عهد إبراهيم . عليه السلام . إلى أن أغنى الله عنه بما شرع من أحكام الأمن في الإسلام في كلّ مكان، وتمّ مراد الله. انتهى كلامه. و(البيت): اكتفى بذكر البيت مطلقاً؛ لدخول الألف واللام عليه، إذا كانتا تدخلان لتعريف المعهود أو الجنس، وقد علم المخاطبون أنه لم يرد به الجنس فانصرف إلى المعهود عندهم، وهو الكعبة؛ لأنها بيت الله. وهذا قول الجمهور. وأتى هنا ب(أل)؛ للتفخيم والتعظيم، أي البيت المعهود الذي لا يُجهل، ولا يُنسى جعلناه مثابة. والبيت من الأعلام الغالبة للكعبة، كالنجم للثريا. وقيل: المراد بالبيت هنا: أي البيت الحرام لا نفس الكعبة؛ لأنه وصفه بالأمن، وهذه صفة جميع الحرم، لا صفة الكعبة فقط. قال الرازي: ليس المراد بالبيت هنا نفس الكعبة؛ لأن الله وصفه بكونه (أمناً) وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط، والدليل على أنه يجوز إطلاق البيت والمراد منه كلّ الحرم: قوله تعالى: { هَذَا بَلَدٌ بَلَّغَ الْكُفَّةَ } [المائدة: ٩٥] والمراد الحرم كلّ لا الكعبة نفسها؛ لأنه لا يذبح في الكعبة، ولا في المسجد الحرام. (مثابة): التاء فيه وتركه لغتان كما في مقام ومقامة، وهي لتأنيث البقعة، وهذا قول الفراء والزجاج. وقال الأخفش: التاء فيه للمبالغة كما في نسابة وعلامة. وأصله مثوبة على وزن مفعلة مصدر ميميّ، أو ظرف مكان. قال الطبريّ: وأمّا المثابة فإنّ أهل العربيّة مختلفون في معناها، وفي السبب الذي من أجله أنشئت، فقال بعض نحويي البصرة: ألحقت الهاء في المثابة؛ لما كثر من يثوب إليه، كما يقال: سيّارة لمن يكثر ذلك، ونسابة. وقال بعض نحويي الكوفة: بل المثاب والمثابة بمعنى واحد، نظيرة المقام والمقامة. والمقام دُكّر . على قوله ؛ لأنه يريد به الموضع الذي يقام فيه، وأنشئت المقامة؛ لأنه أريد بها البقعة. وأنكر هؤلاء أن تكون المثابة كالسيّارة والنسابة، وقالوا: إنما أدخلت الهاء في السيّارة والنسابة؛ تشبيهاً لها بالداعية، والمثابة مفعلة من ثاب القوم إلى الموضع إذا رجعوا إليه، فهم يثوبون إليه مثاباً ومثابةً ونوّاباً. انتهى كلامه. وفي معنى (مثابة) ستّة أقوال: الأول: أي مرجعاً ومعاداً، من قولهم قد ثابت العلة إذا رجعت وعادت، أي يثوب الناس إليه، ويرجعون ويعودون إليه من كلّ أقطار الدنيا سواء ثابوا إليه بأبدانهم، أو بقلوبهم، فالذين يأتون إليه حجّاجاً، أو معتمرين يثوبون إليه بأبدانهم، والذين يتّجهون إليه كلّ يوم بصلواتهم يثوبون إليه بقلوبهم، فإنهم لا يزالون يتذكّرون هذا البيت في كلّ يوم وليلة، بل استقباله من شروط صحّة صلاتنا، قال ابن عباس ومجاهد وعطاء: أي لا يقضون

منه وَطَرًا، يَأْتُونَهُ ثُمَّ يَرْجِعُونَ إِلَى أَهْلِيهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ إِلَيْهِ. الثاني: أي معاذًا وملجأ، قاله ابن عباس أيضا. الثالث: أي مجمعا لهم؛ لاجتماع الناس عليه في الحج والعمرة، قاله الخليل وقتادة وعكرمة. الرابع: أي مرجعا يثوب إليه أعيان الزّوّار أو أمثالهم، قاله مجاهد وابن جبير. الخامس: أي مرجعا يحق أن يرجع ويلجأ إليه، قاله بعض المحققين. السادس: أي موضع ثواب يثابون بحجّه واعتمازه، قاله عطاء، وحكاه الماوردي عن بعض أهل اللغة. (للناس): اللام متعلقة بمحذوف وقع صفةً لمثابةً، أي مثابة كائنة للناس، أو بجعلنا، أي جعلناه لأجل الناس، وهي للجنس وهو الظاهر، ويجوز حمله على العهد أو الاستغراق. (وأمنًا): عطف على (مَثَابَةً)، وهو مصدر وصف به للمبالغة، والمراد: موضع أمن، إمّا لسكانه من الخطف، أو لحجّاجه من العذاب حيث إنّ الحجّ يزِيل ويمحو ما قبله، أو للجاني الملتجئ إليه من القتل، أو أمن في الجاهلية من مغازي العرب؛ لقوله تعالى: {وَأَمْنُهُمْ مِنْ خَوْفٍ} [قريش: ٤]. قال الطبري: وإنما سمّاه الله أمنا؛ لأنه كان في الجاهلية معاذا لمن استعاذ به، وكان الرجل منهم لو لقي به قاتل أبيه أو أخيه لم يهيجّه ولم يعرض له حتى يخرج منه. قال تعالى: {فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا} [آل عمران: ٩٧]، وقال تعالى: {أَوَلَمْ تُمْكِنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا} [القصص: ٥٧]، وقال تعالى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ} [العنكبوت: ٦٧]. ومن العلماء من جعل (أمنًا) مفعولاً ثانيًا لمحذوف على معنى الأمر، أي اجعلوه أمنا كما جعلناه مثابة. ولم يذكر ل(لناس) هنا كما ذكر من قبل؛ اكتفاء به، أو إشارة إلى العموم، أي أنه أمن لكل شيء كائناً ما كان حتى النباتات والطيور والوحش إلا الخمس الفواسق فإنها خصت من ذلك. قال عليه الصلاة والسلام: "خَمْسٌ مِنَ الدَّوَابِّ كُلُّهُنَّ فَاسِقٌ، يُقْتَلْنَ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ: الْكَلْبُ الْعَقُورُ، وَالْعُرَابُ، وَالْحِدَاةُ، وَالْعَقْرَبُ، وَالْقَارَةُ"<sup>١٣٤</sup>. واعلم أنّ ألفاظ: (الأمن، والطمأنينة، والسكينة) تشترك جميعها في سكون النفس وعدم اضطرابها، وتتدرج هذه المعاني بالقوّة، ف(السكينة) أعلاها وأشدّها رسوخاً. و(الطمأنينة) مرحلة وسط بين الأمن والسكينة. و(الأمن) هو أعمّ هذه الألفاظ؛ إذ هو سكون القلب، فإذا ما زاد هذا السكون ورسخ في القلب صار (طمأنينة)، فإذا استقرّ غاية الاستقرار والثبات والهدوء صار (سكينة).

(واتخذوا من مقام إبراهيم مصلىً): (واتخذوا): أي صيّروا، واجعلوا. والأمر للوجوب أو للاستحباب قولان لأهل العلم. قال الألوسي: (واتخذوا): عطف على (جعلنا)، أو حال من فاعله على إرادة القول، أي وقلنا أو قائلين لهم: اتخذوا، والمأمور به الناس كما هو الظاهر أو إبراهيم . عليه السلام . وأولاده، أو

<sup>١٣٤</sup> - أخرجه مسلم.

عطف على (اذكر) المقدّر عاملاً (إِذْ)، أو معطوف على مضمّر تقديره: ثوبوا إليه واتّخذوا، وهو معترض باعتبار نيابته عن ذلك بين (جعلنا) و(عهدنا)، ولم يعتبر الاعتراض من دون عطف مع أنه لا يحتاج إليه؛ ليكون الارتباط مع الجملة السابقة أظهر، والخطاب على هذين الوجهين لأمة مُحمَّد - ﷺ - وهو على رأس المخاطبين. انتهى كلامه. وقيل: هي جملةٌ مستأنفةٌ. و(من) هنا لبيان الجنس، وقيل: هي للتبعض، وقيل: يجوز أن تُضمَّن (في): يعني: واتّخذوا في هذا المقام مكاناً للصلاة. وقيل: هي زائدة للتوكيد، قاله الأخفش. وقال القفال: هي مثل اتّخذت من فلان صديقاً، وأعطاني الله من فلان أخاً صالحاً، دخلت لبيان المتّخذ الموهوب وتمييزه. واختلف العلماء في المراد بالمقام على أربعة أقوال: الأوّل: أي الحجّ كلّهُ، وهذا قول ابن عباس. الثاني: أنه عرفة ومزدلفة والجمار، وهذا قول عطاء والشعبيّ. الثالث: أنه الحرم كلّهُ، وهذا قول مجاهد. الرابع: أنه الحَجَر الذي في المسجد الحرام، وهو مقامه المعروف، وهذا قول الجمهور، قال الماورديّ: وهذا أصحّ. قال السعديّ: ولعلّ المعنى العامّ أولى؛ لدخول المعنى الخاصّ فيه. وقال العنيمين: و(المقام): هو مكان قيام إبراهيم - عليه السلام -، ويطلق إطلاقين: إطلاقاً عامّاً؛ لأنه مفرد مضاف: وهو مكان قيام إبراهيم للعبادة، وإطلاقاً خاصّاً: وهو مقامه لبناء الكعبة، وذلك أنه لما ارتفع البناء احتاج سيّدنا إبراهيم شيئاً يرقى عليه ليوصل ببناء جدران الكعبة، فجاء بهذا الحَجَر، فقام عليه حتى أتمّ البناء، فسَمّي مقام إبراهيم. فعلى الإطلاق الأوّل يكون المراد: جميع مواقع الحجّ ومشاعره من مقام إبراهيم: عرفة، ومزدلفة، والجمرات، والصفاء، والمروة... إلخ. وعلى الإطلاق الثاني الخاصّ يكون المراد: الحَجَر المعين الذي قام عليه إبراهيم - عليه السلام - ليرفع قواعد البيت، وهو هذا المقام المشهور المعروف للجميع. انتهى كلامه. وأثر قدميّ إبراهيم - عليه السلام - محفورة في المقام. وفي سبب وقوف إبراهيم على الحَجَر قولان: أحدهما: أنه جاء وهو راكب على دابّته يطلب ابنه إسماعيل، فلم يجده، فقالت له زوجته: انزل، فأبى، فقالت: فدعني أغسل رأسك، فأثته بحجر فوضع رجله عليه، فغسلت شقه، ثم رفعتة وقد غابت رجله فيه، فوضعتة تحت الشقّ الآخر وغسلته، فغابت رجله فيه، فجعله الله من شعاره، ذكره السيّد عن ابن مسعود وابن عباس<sup>١٣٥</sup>. القول الثاني: أنه قام على الحَجَر لبناء البيت، وإسماعيل يناوله الحجارة، قاله سعيد بن جبیر. وكان المقام أي الحَجَر من عهد إبراهيم - عليه السلام - لزريق البيت إلى أن أخره عمر - رضي الله عنه - إلى المكان الذي هو فيه الآن<sup>١٣٦</sup>. وعن مجاهد: "أنّ رسول الله -

<sup>١٣٥</sup> - أخرجه البخاري.  
<sup>١٣٦</sup> - أخرجه عبد الرزاق بسند قويّ.

ﷺ . هو الذي حوّله<sup>١٣٧</sup> . (مصلّى): في المراد به تأويلان: الأوّل: مدّعَى يدّعي فيه، وهو قول مجاهد. الثاني: أي مصلّى يصليّ عنده، وهو قول قتادة والسدّي. قال الماوردي: القول الثاني أظهر التأويلين. وقال العثيمين: (مصلّى): هو مكان الصلاة، ويحتمل المراد بالصلاة: الصلاة اللغويّة، والصلاة الشرعيّة المعروفة، فإن قلنا بالأوّل شمل جميع مناسك الحجّ؛ لأنها كلّها محلّ للدعاء، وإن قلنا بالثاني اختصّ بالركعتين بعد الطواف خلف المقام، ويؤيده أنّ نبينا . ﷺ . حين فرغ من طوافه تقدّم إلى مقام إبراهيم، وقرأ: (واتخذوا من مقام إبراهيم مصلّى)، وصلىّ ركعتين، والقول بالعموم أشمل، ويجاب عن فعل نبيناّ بأنه فسّر المعنى ببعض أفراد، وهذا لا يقتضي التخصيص عند أهل التحقيق من الأصوليين.

(وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل): العهد: هو الوصيّة بما هو هامّ. وفيه ثلاث تأويلات: الأوّل: أي أمرنا، وهذا قول عطاء وابن زيد، وتعديته ب(إلى)؛ لأنه في معنى: تقدّمنا وأوحينا. الثاني: أي أوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل. الثالث: ألزمتنا وأوجبنا. (إبراهيم): هو خليل الرحمن. (وإسماعيل): هو ابن إبراهيم، وأمه هاجر، وهو أبو العرب المستعربة، وهو الذبيح على القول الصحيح.

(أن طهرا بيتي): (أن): تفسيرية؛ لأنّ (عهدنا) فيه معنى القول دون حروفه، أي أنّ العهد هو قوله تعالى: (طهرا بيتي...)، ويحتمل أن تكون مصدرية، أي بأن طهرا. و(طهرا) في المراد بذلك خمسة أوجه: الأوّل: أي من الأصنام. الثاني: أي من الكفار. الثالث: أي بجزّاء ونظفاه من الأنجاس، وخلّقه وارفعاه عنه الفرث والدم الذي كان يطرح فيه. الرابع: أي أخلصاه لمن ذكر بحيث لا يغشاه غيرهم، فالتطهير عبارة عن لازمه. الخامس: نقل عن السدّي: أنّ المراد به البناء والتأسيس على الطهارة والتوحيد. قال القصاب: ذكر التطهير لا يدلّ على أنّ البيت نجس، بل المقصود تطهير التبعّد لا إزالة النجاسة، كما أنّ الجنب يؤمر بالتطهر وليس بنجس بمجرد حدوث الجنابة. وقال العثيمين: والمراد: تطهير البيت من الأرجاس الحسيّة والمعنويّة. انتهى كلامه. فإن قيل: لم يكن هناك بيت، فما معنى أمرهما بتطهيره؟ فعنه جوابان: أحدهما: أنه كانت هناك أصنام، فأمرنا بإخراجها، قاله عكرمة. الثاني: أنّ معناه: ابنياه مطهراً، قاله السدّي. (بيتي): قال السعديّ: وأضاف الباري البيت إليه؛ لأنّ ذلك يقتضي شدة اهتمام إبراهيم وإسماعيل بتطهيره؛ لكونه بيت الله، فيبذلان جهدهما، ويستفرغان وسعهما في ذلك؛ ولأنّ الإضافة تقتضي التشريف والإكرام، ففي ضمنها أمر عباده بتعظيمه وتكريمه؛ ولأنّ هذه الإضافة هي السبب

<sup>١٣٧</sup> - أخرجه ابن مردويه بسند ضعيف.



الجاذب للقلوب إليه. انتهى كلامه. والمراد بالبيت هنا: قيل: الكعبة، وأضافها الله إلى نفسه إضافة تشريف. فإن قيل: فلم يكن على عهد إبراهيم، قبل بناء البيت بيت يطهر! قيل: عن هذا جوابان: الأول: معناه وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن ابني بيتي مُطَهَّرًا، وهذا قول السدي. الثاني: معناه أن طهرا مكان البيت. وقيل: المراد بالبيت هنا: البيت الحرام. قال الرازي: أمّا البيت، فإنه يريد البيت الحرام، واكتفى بذكر البيت مطلقاً؛ لدخول الألف واللام عليه، إذا كانتا تدخلان لتعريف المعهود أو الجنس، وقد علم المخاطبون أنه لم يرد به الجنس فانصرف إلى المعهود عندهم وهو الكعبة، ثم نقول: ليس المراد نفس الكعبة؛ لأن الله وصفه بكونه (أمنًا) وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط، والدليل على أنه يجوز إطلاق البيت والمراد منه كل الحرم: قوله تعالى: {هَذَا بَلَدٌ بَلِغٌ الْكُعْبَةِ} [المائدة: ٩٥] والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها؛ لأنه لا يذبح في الكعبة، ولا في المسجد الحرام، وكذلك قوله تعالى: {فَلَا يَقْرُبُوا أَلَمَسْجِدَ الْحَرَامِ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا} [التوبة: ٢٨]، والمراد . والله أعلم . منعهم من الحج حضور مواضع النسك، وقال في آية أخرى: {أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا} [العنكبوت: ٦٧]، وقال تعالى في آية أخرى مخبراً عن إبراهيم: {رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا} [إبراهيم: ٣٥]، فدلّ هذا على أنه وصف البيت بالأمن، فاقضى جميع الحرم، والسبب في أن الله أطلق لفظ البيت وعنى به الحرم كله: أن حرمة الحرم لما كانت معلقة بالبيت جاز أن يعبر عنه باسم البيت. انتهى كلامه.

(للطائفين والعاكفين والركع السجود): (للطائفين): اللام هذه للتعليل، أي لأجلهم. قال ابن القيم: من أسرار الترتيب القرآني الترقّي من الأخصّ إلى ما هو أعمّ منه، فذكر أخصّ هذه الثلاثة وهو الطواف الذي لا يجوز إلا بالبيت، ثم ذكر الاعتكاف وهو أعمّ من الطواف؛ لأنه لا يكون إلا في المساجد فقط، ثم ذكر الصلاة التي تعمّ سائر بقاع الأرض سوى ما استثنى شرعاً. وقال السعدي: وقدم الطواف؛ لاختصاصه بالمسجد الحرام، ثم الاعتكاف؛ لأن من شرطه المسجد مطلقاً، ثم الصلاة، مع أنها أفضل؛ لهذا المعنى. انتهى كلامه. وفي المراد بالطائفين قولان: الأول: أنهم النزاع إليه من البلاد، أي الغرباء الذين يأتون البيت من غربة، وهذا قول سعيد بن جبير. الثاني: أنهم الذين يطوفون بالبيت، وهذا قول عطاء. (والعاكفين): فيهم أربعة تأويلات: الأول: أنهم أهل البلد الحرام، وهذا قول سعيد بن جبير وقتادة. الثاني: أنهم المعتكفون، وهذا قول مجاهد. الثالث: أنهم المصلّون، وهذا قول ابن عباس. الرابع: أنهم المجاورون للبيت الحرام بغير طواف، وغير اعتكاف، ولا صلاة، وهذا قول عطاء. (والركع السجود): الركع: جمع راكم، والسجود: جمع ساجد، أي الذين يصلّون فيه. وعبر عن الصلاة بالركوع والسجود؛

لأنهما ركنان عظيمان فيها، فإذا أطلق جزء العبادة عليها كان ذلك دليلاً على أنّ هذا الجزء ركن فيها لا تصحّ بدونه، أو لأنهما أقرب أحوال المصلّي إلى الله. وقد جمع الطائف والعاكف جمع سلامة، وجمع الراكع والساجد جمع تكسير؛ تفتنّاً في الكلام، وبعداً عن تكرير الصيغة أكثر من مرّة. وخولف بين الركوع والسجود؛ زيادةً في التفتّن، وإلا فإنّ الساجد يجمع على سُجّد، إلا أنّ الأكثر فيهما إذا اقتربا أن يخالف بين صيغتهما. ولم يعطف السجود على الرّكع؛ لأنّ الوصفين متلازمان، ولو عطف لتوهم أنّهما وصفان مفترقان، وقيل: لتقاربهما ذاتاً وزماناً. وخصّ الركوع والسجود بالذكر من جميع أحوال المصلّي؛ لأنهما أقرب أحواله إلى الله. وقدم الركوع؛ لتقدمه في الفعل لا رتبة، فالسجود أعظم أفعال الصلاة. وفي هذه الآية بدأ بـ(لطائفين)؛ لأنّ عبادتهم خاصّة بهذا المسجد، ثمّ بـ(العاكفين)؛ لأنّ عبادتهم خاصّة بالمساجد؛ لكنّها أعمّ من الطائفين، وثلث بـ(الرّكع السجود)؛ لأنّ ذلك يصحّ بكلّ مكان بالأرض، فإذا يكون الله بدأ بالأخصّ فالأخصّ.

{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ  
الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ} (١٢٦):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ هذا هو النوع الثالث من أحوال إبراهيم - عليه السلام - التي حكّاها الله ههنا، قال القاضي: في هذه الآيات تقديم وتأخير؛ لأنّ قوله: {رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا} لا يمكن إلا بعد دخول البلد في الوجود، والذي ذكره من بعد وهو قوله تعالى: {وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ} [البقرة: ١٢٨] وإن كان متأخراً في التلاوة فهو متقدّم في المعنى.

وقال البقاعي: لما ذكر الله أمر البيت الشريف فيما تكفل به سبحانه، وفيما أمر به الخليل وولده إسماعيل من تطهيره، ذكر باهتمامه بأهله ودعائه لهم، مبكّناً لمن عقه من ذريّته بالتصريح بكفرهم بيوم الجزاء الأمر بكلّ خير الزاجر عن كلّ ضير، فقال: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ}.

وقال ابن عاشور: هذه الآية عطف على قوله تعالى: {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً}؛ 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.

#### • تفسير الآية:

{وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا}: أي اذكر إذ قال إبراهيم: (رب اجعل): (رب): كان النداء بلفظ الرب مضافاً؛ لما في ذلك من التلطف بالسؤال والنداء بالوصف الدال على قبول السائل، وإجابة ضارعه. (اجعل): لفظه الأمر وهو في حق الله رغبة ودعاء، أي صبر. (هذا): أي مكة. (بلدًا آمناً): قال الألوسي: الإشارة إلى الوادي المذكور بقوله تعالى: {رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بِوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ} [إبراهيم: ٣٧]، أي اجعل هذا المكان القفر بلدًا آمناً، فالمدعو به البلديّة مع الأمن، وهذا بخلاف ما في سورة إبراهيم: {رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا (٣٥)}، ولعلّ السؤال متكرّر، وما في تلك السورة كان بعد. انتهى كلامه. والبلد: هو اسم لكلّ مكان مسكون سواء كان ذلك مدينة كبيرة، أو مدينة صغيرة، وقد سمّى الله مكة بلدًا، كما في قوله تعالى: {وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ} [التين: ٣]، وسمّاها الله قرية، كما في قوله تعالى: {وَكَايْنٍ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْنَاكَ أَهْلَكْنَاهُمْ} [محمد: ١٣]. وقال هنا: {اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا} بالتنكير، وقال في سورة إبراهيم: {اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ (٣٥)} بالتعريف؛ لأنه تقدّم هنا ذكر (البيت) في قوله: {وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ}، وذكر البيت يقتضي بالملازمة ذكر البلد الذي هو فيه، فلم يحتج إلى تعريف، بخلاف آية إبراهيم، فإنّها لم يتقدّم قبلها ما يقتضي ذكر البلد ولا المعرفة به، فذكره بلام التعريف، أو لأنّ نبينا ﷺ. كان بمكة حين نزلت آية إبراهيم؛ لأنها مكّية؛ فلذلك قال فيه: (البلد) بلام التعريف التي للحضور، كقولك: هذا الرجل، وهو حاضر، بخلاف آية البقرة، فإنّها مدنيّة، ولم تكن مكّة حاضرة حين نزولها، فلم يعرفها بلام الحضور. قال ابن كثير: قال في هذه السورة: {رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا} أي: اجعل هذه البقعة بلدًا آمناً، وناسب هذا؛ لأنه قبل بناء الكعبة. وقال تعالى في سورة إبراهيم: {وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا (٣٥)}، وناسب هذا هناك؛ لأنه . والله أعلم .، كأنه وقع دعاء مرّة ثانية بعد بناء البيت واستقرار أهله به، وبعد مولد إسحاق الذي هو أصغر سنّاً من إسماعيل بثلاث عشرة سنة؛ ولهذا قال في آخر الدعاء: {الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ} [إبراهيم: ٣٩]. انتهى كلامه. وقال القاسمي:

وقوله تعالى في سورة إبراهيم: { هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا } [إبراهيم: ٣٥]، بتعريف البلد مع جعله صفة لهذا خلاف ما هنا، إما أن يحمل على تعدد السؤال، بأن تكون الدعوة الأولى للمذكورة هنا وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلداً، كأنه قال: اجعل هذا الوادي بلداً آمناً؛ لأنه تعالى حكى عنه أنه قال: { رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ دُونِ النَّبِيِّينَ بَوَادٍ غَيْرَ ذِي زَرْعٍ } [إبراهيم: ٣٧]، فقال ههنا: اجعل هذا الوادي بلداً آمناً، والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلداً، فكأنه قال: اجعل هذا المكان الذي صيرته بلداً ذا أمن وسلامة، وإما أن يحمل على وحدة السؤال وتكرّر الحكاية كما هو المتبادر، فالظاهر أنّ المسؤول كلا الأمرين، وقد حكى ذلك هنا، واقتصر هناك على حكاية سؤال الأمن، اكتفاء عن حكاية سؤال البلديّة بحكاية سؤال أجعل أفئدة الناس تحوي إليه، هذا خلاصة ما حققوه. وعندي أنّ السؤال والمسؤول واحد، إلا أنه تفتّن في الموضوعين، فحذف من كلّ ما أثبتته في الآخر احتباكاً، والأصل: ربّ اجعل هذا البلد بلداً آمناً، وبه تتطابق الدعوتان على أبدع وجه وأخلصه من التكلّف، على ما فيه من إفادة المبالغة، أي بلداً كاملاً في الأمن، كأنه قيل: اجعله بلداً معلوم الاتّصاف بالأمن مشهوراً به، كقولك: كان هذا اليوم يوماً حارّاً. انتهى كلامه. (آمنًا): قال الطبريّ: (آمنًا): أي آمناً من الجباية وغيرهم أن يسلّطوا عليه، ومن عقوبة الله أن تناله، كما تنال سائر البلدان، من خسف، وانتقال، وغرق، وغير ذلك من سخط الله ومثلاته التي تصيب سائر البلاد غيره. وقال ابن الجوزيّ: في المراد بهذا الأمن ثلاثة أقوال: أحدها: أنه سأله الأمن من القتل. الثاني: سأله الأمن من الخسف والقذف. الثالث: سأله الأمن من القحط والجذب. وقال ابن كثير: (آمنًا): أي من الخوف، أي لا يرعب أهله، وقد فعل الله ذلك شرعاً وقدرًا، كقوله تعالى: { وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ آمِنًا } [آل عمران: ٩٧] وقوله: { أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا آمِنًا وَيُتَخَطَّفُ النَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ } [العنكبوت: ٦٧]. انتهى كلامه. ولولا الأمن لم يجلب إلى مكة من النواحي وتعدّر العيش فيها. و(آمنًا) يحتمل وجهين: الأول: مأمون فيه، كقوله تعالى: { فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ } [القارعة: ٧]، أي مرضيّة. الثاني: أن يكون المراد: أهل البلد كقوله: { وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ } [يوسف: ٨٢]، أي أهلها؛ لأن الأمن والخوف لا يلحقان البلد؛ لأنه أرض وبناء، وإنما الذي يكون آمناً: أهله، أمّا هو فيكون آمناً. قال العثيمين: والذي ينبغي: أن يبقى على ظاهره، وأن يكون البلد نفسه آمناً، وإذا أمنَ البلد أمنَ مَنْ فيه، وهو أبلغ؛ لأنه مثلاً لو جاء أحد، وهدم البناء ما كان البناء آمناً، وصار البناء عرضة لأن يتسلّط عليه من يئلفه، فكون البلد آمناً أبلغ من أن نفسه بآمن أهل؛ لأنه يشمل البلد ومن فيه؛ ولهذا قال تعالى: (وارزق أهله)؛ لأن البلد لا يرزق. انتهى كلامه.

(وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر): لما ذكر القرار والأمن أتبعه الرزق. وتأمل التلازم الوثيق بين الأمن والرزق، وبين الخوف والجوع، تجده مطّرداً في القرآن، ممّا يؤكّد أهميّة ووجوب المحافظة على الأمن؛ لما يترتّب على ذلك من آثار كبرى في حياة الناس وعبادتهم واستقرارهم البدنيّ والنفسيّ. قال أبو حيّان: لما بنى إبراهيم البيت في أرض مُقْفِرَةٍ، وكان حال من يتمدّن من الأماكن يحتاج فيه إلى ماء يجري ومزرعة يمكن بهما القطان بالمدينة، دعا الله للبلد بالأمن، وبأن يجيى له الأرزاق، فإنه إذا كان البلد ذا أمن، أمكن وفود التجار إليه لطلب الربح. انتهى كلامه. (ارزق أهله): أرزق: فعل دعاء، ومعناه: أعطِ أهله. (من الثمرات): (من): للتبويض، وقيل: لبيان الجنس. (الثمرات): التعريف في الثمرات تعريف الاستغراق، وهو استغراق عُرفي، أي من جميع الثمرات المعروفة للناس، ودليل كونه تعريف الاستغراق: مجيء من التي للتبويض. وأتى بجمع القلّة؛ إظهاراً للقناعة. قال الطبري: وإنما سأل إبراهيم ربّه ما سأل من ذلك؛ لأنه حلّ بواد غير ذي زرع ولا ماء ولا أهل، فسأل أن يرزق أهله ثمراً، وأنه يجعل أفئدة الناس تهوي إليهم. انتهى كلامه. وقال صديق حسن خان: قال: (من الثمرات) ولم يقل: من الحبوب؛ لما في تحصيلها من الدلّ الحاصل بالحرث وغيره، فاقصر على الثمرات؛ لتشريفهم. (من آمن منهم بالله واليوم الآخر): بدل من قوله: (أهله) وهو بدل بعض من كلّ، أو بدل اشتغال مُحْصَص لما دلّ عليه المبدل منه. و(الإيمان) في اللغة: التصديق. وفي الشرع: التصديق المستلزم للقبول والإذعان. والإيمان بالله يتضمّن الإيمان بوجوده، وربوبيّته، وألوهيّته، وأسمائه، وصفاته. (بالله واليوم الآخر): قال أبو حيّان: ذكر متعلّق الإيمان، وهو الله تعالى واليوم الآخر؛ لأن في الإيمان بالله إيماناً بالصانع الواجب الوجود، وبما يليق به تعالى من الصفات، وفي الإيمان باليوم الآخر إيماناً بالثواب والعقاب المرتّبين على الطاعة والمعصية اللذين هما مناط التكليف المستدعي مخبراً صادقاً به، وهم الأنبياء، فتضمّن الإيمان باليوم الآخر الإيمان بالأنبياء، وبما جاؤا به، فلمّا كان الإيمان بالله واليوم الآخر يتضمّن الإيمان بجميع ما يجب أن يؤمن به، اقتصر على ذلك؛ لأن غيره في ضمنه. انتهى كلامه. و(اليوم الآخر): هو يوم القيامة. ويجوز أن يراد باليوم الآخر: الوقت المحدود من النشور إلى أن يدخل أهل الجنّة الجنّة وأهل النار النّار. وسمّي آخر؛ لأنه آخر الأوقات المحدودة، وما بعد فلا حدّ له، أو لأنه آخر يوم ليس بعد ليلة، والأيام إنما تتميّز بالليالي، فإذا لم يكن بعده ليل لم يكن بعده يوم على الحقيقة. ويجوز أن يراد باليوم الآخر: الوقت الذي لا حدّ له، وهو الأبد الدائم الذي لا ينقطع، وسمّي آخر؛ لأنه لا دار بعده. واقتصر في متعلّق الإيمان بذكر المبدأ والمعاد؛ لتضمّن الإيمان بهما الإيمان بجميع ما يجب الإيمان به. وإنما سأل إبراهيم ربّه ما سأل من ذلك؛

لأنه حلّ بواد غير ذي زرع ولا ماء. وسيدنا إبراهيم . عليه السلام . لم يعمّم في هذا الدعاء، بل قال: (وارزق أهله من الثمرات من آمن)، وفي هذا دعاء لهم بالرفاهية حتى لا تطمح نفوسهم للارتحال عنه؛ لأنه رجا إبراهيم . عليه السلام . أن يكونوا دعاة لما بنيت الكعبة لأجله من إقامة التوحيد وخصال الحنيفية وهي خصال الكمال. وخصّ سيدنا إبراهيم بمسأله المؤمنين لخمس أسباب: الأول: أراد أن يظهر شرف الإيمان، ويرغب فيه، ويزجر عن الكفر؛ لأنهم إذا علموا أنّ دعوته خصّت المؤمنين تجنّبوا ما يحيد بهم عن الإيمان، فجعل تيسير الرزق لهم على شرط إيمانهم باعثاً لهم على الإيمان. الثاني: اهتمامه بشأن أهله. الثالث: ترغيب لقومه في الإيمان، وزجر عن الكفر. الرابع: يحتمل أنّ إبراهيم . عليه السلام . قوي في ظنه أنه إن دعا لكلّ كثر في البلد الكفار، فيكون في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة من ذهاب الناس إلى الحجّ، فخصّ المؤمنين بالدعاء لهذا السبب. الخامس: مراعاة لحسن الأدب، حيث خاف إبراهيم . عليه السلام . من أن يقول الله له: «من آمن فأرزقه»، كما قال له حين سأله أن يجعل من ذريته أئمة: (لا ينال عهدي الظالمين)، فتأدّب في طلب الرزق: أن يكون للمؤمنين فقط من أهل هذا البلد، لكن المسألة صارت على عكس الأولى، الأولى خصّص الله دعاءه، وهذا بالعكس: عمّم؛ لأن أمر الرزق ليس كأمر الإمامة؛ لأن الإمامة فضل، والرزق عدل، فالله يعطي بفضله من يشاء من عباده من كان أهلاً لذلك، وأمّا عدله فلجميع الناس؛ لأنهم عباده وإن كانوا كفّاراً. وقد استجاب الله دعاء إبراهيم . عليه السلام . فتحمل إلى مكة ثمار كلّ شيء، قال تعالى: {أَوَلَمْ تُكَيِّنْ لَهُمْ حَرَمًا آمِنًا يُحْبِي إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ رَزَقًا مِّنْ لَّدُنَّا} [القصص: ٥٧].

(قال ومن كفر فأمّته قليلاً): (قال): قال ابن عباس: ذلك قول إبراهيم يسأل ربه أن من كفر فأمّته قليلاً. وقال أبي بن كعب، والجمهور: القائل هو الله ردّاً على إبراهيم حيث طلب الرزق للمؤمنين دون غيرهم. (ومن كفر): أي وأرزق من كفر أيضاً، فهي معطوفة على قوله تعالى: (من آمن): ولكنّ الله قال في الكافر: (فأمّته قليلاً): أي فأجعل ما أرزقه من ذلك في حياته متاعاً يتمتّع به إلى وقت مماته. وقيل: أي فأمّته بالبقاء في الدنيا. وقيل: أي فأمّته قليلاً في كفره ما أقام بمكة، حتى أبعث محمداً . ﷺ . فيقتله إن أقام على كفره أو يجلّيه عنها. وعبر الله عن رزقه بالمتعة التي هي الزاد القليل والبلغة؛ تحسيساً له، وأكد ذلك بقوله: (قليلاً). والإمتاع، والتمتع معناهما واحد، وهو أن يعطيه ما يتمتّع به. والمتعة: البلغة التي تلائم الإنسان. (قليلاً): صفة لمحدوف، أي متاعاً أو زماناً قليلاً، فالقلة هنا تتناول الزمان، وتتناول عين الممتّع به، فالزمن قصير: وهو مدّة العمر، ومهما طال بالإنسان العمر فهو قليل، قال الله: {كَانَتْهُمْ

يَوْمَ يَرَوْنَ مَا يُوعَدُونَ لَمْ يَلْبَثُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ { [الأحقاف: ٣٥]، كذلك عين الممتع به قليل، كل ما يحصل للإنسان من هذه الدنيا من اللذة، والمتاع قليل بالنسبة للآخرة، ومع قلته فهو مشوب بكدر سابق ولاحق. قال الواحدي في البسيط: قال أبو علي الفارسي: (قليلاً): يجوز أن يكون صفة للمصدر، ويجوز أن يكون صفة للزمان، فالدلالة على جواز كونه صفة للمصدر: قوله تعالى: {يُمَتِّعُكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا} [هود: ٣]، وأما جواز أن يكون صفة للزمان فيدلّ عليه قوله تعالى: {قَالَ عَمَّا قَلِيلٍ لَيُصْبِحُنَّ نَادِمِينَ} [المؤمنون: ٤٠].

(ثم اضطّره إلى عذاب النار): أي ألجئه إلى عذاب النار بما أستدرجه به من النعم الحاملة له على المعاصي التي هي أسباب النقم، فلا يجد عنه مخلصاً، ولا منه متحوّلاً، يقال: اضطّرتّه إلى الأمر: أي الجأته وحملته عليه من حيث كان كارهاً له، وقالوا: إنّ أصله من الضّر وهو: إدناء الشيء من الشيء، ومنه ضرة المرأة؛ لدنوها وقربها. قال ابن كثير: ومعناه: أنّ الله ينظرهم ويمهلهم ثم يأخذهم أخذ عزيز مقتدر. انتهى كلامه. وفي الاضطّار قولان: الأول: أن يفعل به ما يتعدّر عليه الخلاص منه، وههنا كذلك، كما قال الله: {يَوْمَ يُدْعَوْنَ إِلَى نَارِ جَهَنَّمَ دَعَاً} [الطور: ١٣]، وقال: {يَوْمَ يَسْبَحُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ} [القمر: ٤٨]. الثاني: أنّ الاضطّار: هو أن يصير الفاعل بالتخويف والتهديد إلى أن يفعل ذلك الفعل اختياراً، كقوله تعالى: {فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ} [البقرة: ١٧٣]، فوصفه بأنه مضطرّ إلى تناول الميتة، وإن كان ذلك الأكل فعله. فيكون المعنى: أن الله يلجئ الكافر إلى أن يختار النار والاستقرار فيها بأن أعلمه بأنه لو رام التخلص لمنع منه؛ لأن من هذا حاله يجعل ملجأ إلى الوقوع في النار. (عذاب): (العذاب): هو العقوبة التي يتألم بها المرء. (النار): اسم معروف.

(وبئس المصير): (الواو) هنا ليس للعطف، بل للاستئناف. (بئس): فعل ماضٍ جامد إنشائي يراد به الذمّ. (المصير): أي المرجع، وقيل: المصير: ما ينتهي إليه الأمر. والمخصوص بالذمّ محذوف؛ لفهم المعنى، أي وبئس المصير النار إن كان المصير اسم مكان، وإن كان مصدرًا، فالتقدير: وبئست الصيرورة صيرورته إلى العذاب. والمعنى: ليس للكفار بعد المتاع القليل في الدنيا إلا ما هو شرّ محض في الآخرة وهو النار.

ولاحظ أن الله قال هنا: {فَأَمَتَّعُهُ قَلِيلًا}؛ لأن إبراهيم عليه السلام طلب لهم الرزق، فناسبه (فأمتعته)، وأما آية لقمان فهي التبليغ فناسبه قوله: {فَلَا يَخْزَنُكَ كُفْرُكَ} (٢٣)، ولأن في آية لقمان كان

الكفار موجودين، أمّا الذين قال فيهم هنا: (فأمتّعه قليلاً) لم يخلقوا بعد، بل باعتبار ما سيكون، فكيف يقول فلا يحزنك كفره؟!

ولاحظ أيضاً أنه قال هنا: {ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبُئْسَ الْمَصِيرُ}؛ لأنّ الدعاء كان لقوم غير موجودين أصلاً، فناسبهم ذلك، وأمّا في سورة لقمان فقال: {إِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ فَنُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُوا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ} (٢٣)؛ لأنّ الآية في قوم موجودين، فناسبهم ذلك.

ولاحظ أيضاً أنه قال هنا: {ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ}، وقال في لقمان: {ثُمَّ نَضْطَرُّهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ غَلِيظٍ} (٢٤)، فذكر النار في آية البقرة ولم يذكرها في آية لقمان، فدلّ ذلك على أنّ النار ستحرقهم، إذا عذاب النار أشدّ، فناسب أن يذكرها لأهل مكّة؛ لأنّ المعصية في مكّة أعظم من غيرها، والعذاب الغليظ لا يستلزم أن يكون بالنار.

---

{وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (١٢٧):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما ذكر بما مهّده من أمر البيت ديناً ودنيا أتبعه ببنائه، مشيراً إلى ما حباهم به من النعمة وما قابلوه به من كفرها باختيارهم لأن يكونوا من غير الأمة المسلمة التي دعا لها لما دعا للرسول، فقال عاطفاً على (إذ ابتلى)؛ تعديداً لوجوه النعم على العرب بأبيهم الأعظم؛ واستعطافاً إلى التوحيد: (وإذ يرفع إبراهيم).

وقال العثيمين: لما ذكر الله أنه جعل هذا البيت مثابة للناس بيّن كيف نشأ هذا البيت، فقال تعالى: (وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت).

وقال أبو بكر الجزائري: ما زال السياق الكريم في ذكر مآثر إبراهيم . عليه السلام . المنبئة عن مكانته السامية في كمال الإيمان والطاعة، وعظيم الرغبة في الخير والرحمة.



## ● تفسير الآية:

(وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل): قال الرازي: اعلم أنّ هذا هو النوع الرابع من الأمور التي حكاه الله عن إبراهيم وإسماعيل . عليهما السلام .. وقال ابن عاشور: هذه منقبة ثالثة لإبراهيم، وتذكيرٌ بشرف الكعبة، ووسيلة ثالثة إلى التعريض بالمشركين، وتمهيد للردّ على اليهود إنكارهم استقبال الكعبة. وقال أبو بكر الجزائري: ما زال السياق الكريم في ذكر مآثر إبراهيم المنبئة عن مكانته السامية في كمال الإيمان والطاعة، وعظيم الرغبة في الخير والرحمة. (إذ): ظرف لما مضى من الزمان عاملها محذوف، والتقدير: واذكر إذ يرفع. (يرفع): صيغة الاستقبال لحكاية الحال الماضية؛ لاستحضار صورتها العجيبة؛ لأن (يرفع) فعل مضارع، والمضارع للحاضر، أو للمستقبل، ورفع البيت ماضٍ، لكنّه يعبرُ بالمضارع عن الماضي على حكاية الحال، كأن إبراهيم . عليه السلام . يرفع الآن، يعني: ذكرهم بهذه الحال التي كانوا الآن مشاهدة أمامهم. قال الألوسي: أثر صيغة المضارع مع أنّ القصّة ماضية؛ استحضاراً لهذا الأمر؛ ليقنّدي الناس به في إتيان الطاعات الشاقّة مع الابتهاال في قبولها؛ وليعلموا عظمة البيت المبني فيعظموه. (يرفع): قيل: رفع الأساس: البناء عليها؛ لأنها إذا بني عليها نقلت عن هيئة الانخفاض إلى هيئة الارتفاع، ويجوز أن يكون المراد بها: سافات البناء؛ لأن كلّ ساف قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه. ومعنى رفع القواعد: رفعها بالبناء؛ لأنه إذا وضع سافاً فوق ساف فقد رفع السافات. والسّاف: هو كلّ صَفٍّ من اللَّبَنِ أو الأَجْرِ في الحائط. وقيل: المراد برفعها: رفع ما هو مبني فوقها لا رفعها في نفسها، فإنها لم ترتفع، لكنها لما كانت متّصلة بالبناء المرتفع فوقها صارت كأنها مرتفعة بارتفاعه، كما يقال ارتفع البناء، ولا يقال ارتفع أعالي البناء، ولا أسافله. وقيل: المعنى: وإذ يرفع إبراهيم ما قعد من البيت واستوطاً، يعني يجعل هيئة القاعدة المستوطاة مرتفعة عالية بالبناء. وقيل: المراد برفعها: رفع مكانة البيت وإظهار شرفه ودعاء الناس إلى حجّه. وفيه بُعْدٌ. (القواعد): القواعد: جمع قاعدة. و(قواعد البيت): قيل: هي جُدُر الكعبة، ففي الأثر: "إنّ البيت لما هُدم أخرجت منه حجارة عظام، فقال ابن الزبير: هذه القواعد التي رفعها إبراهيم . عليه السلام ."<sup>١٣٨</sup>. وقيل: القواعد هي أساس الكعبة، وأحدتها قاعدة، وهي كالأساس لما فوقها. قال ابن عباس، وعطاء: هي قواعد بيت كان بناه آدم . عليه السلام . بأمر الله، ثم درس مكانه وتعقّى أثره بعده حتى بوّاه الله إبراهيم فبناه. وقال عبد الله بن عمرو، وأبو قلابة، وقتادة: بل هي قواعد بيت كان الله أهبطه لآدم من السماء إلى الأرض، يطوف به كما كان يطوف بعرشه في السماء، ثم رفعه

<sup>١٣٨</sup> - انظر تفسير القرطبي.

إلى السماء أيام الطوفان، فرفع إبراهيم قواعد ذلك البيت. وقال مجاهد: بل كان موضع البيت ربوة حمراء كهيئة القبة حتى بؤاه الله إبراهيم، فبناه على أساسه. (من البيت): قال الألوسي: (من) ابتدائية متعلّقة بـ(يُرفَعُ)، أو حال من (القواعد). ولم يقل الله: (يرفع قواعد البيت)؛ لأن في إبهام القواعد وتبيينها بعد الإبهام من تفخيم الشأن ما ليس في العبارة الأخرى. انتهى كلامه. والمراد بـ(البيت) الكعبة بالإجماع. (وإسماعيل): عطف على إبراهيم، وفيه تنويه بإسماعيل؛ إذ كان معاون أبيه إبراهيم يناوله الحجارة وما يحتاجه. وقيل: كانا بينيان في طرفين. وقيل: كانا بينيان على التناوب. وأخر الله ذكر إسماعيل؛ لأن الأصل إبراهيم، وإسماعيل مُعين، فالدور الأعظم في البناء قام به إبراهيم، وهذا قريب من قول الله تعالى: {آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ} [البقرة: ٢٨٥]، فأخر الله ذكر المؤمنين؛ لأن إيمان الرسول أتمّ، وأكمل، وكقوله تعالى: {وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحُ الْمُؤْمِنِينَ} [التحریم: ٤]، فأخر الله ذكر جبريل والمؤمنين؛ لأن ولاية الله هي الأتمّ والأعظم والأكمل. قال البقاعي: ولما أفرد الخليل . عليه السلام . بهذا الرفع؛ إظهاراً لشرفه بكونه هو السبب الأعظم في ذلك، عطف عليه ولده، فقال: {وإسماعيل}. وقال ابن عاشور: وللإشارة إلى التفاوت بين عمل إبراهيم وعمل إسماعيل أوقع العطف على الفاعل بعد ذكر المفعول والمتعلّقات. وقال الألوسي: (وإسماعيل) عطف على (إبراهيم)، وفي تأخير عن المفعول المتأخّر عنه رتبة؛ إشارة إلى أنّ مَدْحَليَّتَهُ في رفع البناء، والعمل دون مَدْحَليَّةِ إبراهيم . عليهما السلام ..

(ربنا تقبل منّا): (ربّ): منادى حذف منه (يا) النداء؛ للبدء بالمَدْعُو المَنادى وهو الله. وجملة: (ربنا تقبل منّا) عاملها محذوف تقديره: (يقولان)، فيكون المعنى: بينيان ويدعوان. وقال آخرون: بل قائل ذلك كان إسماعيل فقط. فيكون المعنى: وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت، وإذ يقول إسماعيل: ربنا تقبل منّا، فيكون إبراهيم مختصاً بالبناء، وإسماعيل مختصاً بالدعاء . عليهما الصلاة والسلام .. (تقبل منّا): أي عملنا بفضلك، ولا تردّه علينا. وهذا الدعاء كان حين البناء. وينبغي للإنسان أن يدعو الله بقبول عمله. قال البقاعي: أي عاملنا بفضلك، ولا تردّه علينا؛ إشعاراً بالاعتراف بالتقصير وإن اجتهد؛ لحقارة العبد في جنب عظمة مولاه. انتهى كلامه. وكان الدعاء باسم (الربّ)؛ لأن فيه تلطفاً واستعطافاً بذكر هذه الصفة الدالّة على التربية والإصلاح بحال الداعي؛ ولأن إجابة الدعاء من شأن الربوبية؛ لأنها خلق وإيجاد. (ربنا تقبل منّا): أي كلّ واحد يقول بلسانه: (ربنا تقبل منّا) هذا ظاهر اللفظ، والقبول: هو

أخذ الشيء والرضا به. وترك مفعول (تَقَبَّلَ)؛ ليعمَّ الدعاء وغيره من القرب والطاعات، التي من جملتها ما هما بصدده من البناء.

(إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ): هذه الجملة تعليل لطلب القبول، أي نسألك أن تقبل؛ لأنك أنت السميع العليم، تسمع دعاءنا ومسألتنا إياك قبول ما سألناك قبوله منا من طاعتك في بناء بيتك الذي أمرتنا ببنائه، العليم بما في ضمائر نفوسنا من الإذعان لك في الطاعة والمصير إلى ما فيه لك الرضا والمحبة، وما يُبدي وتُخفي من أعمالنا. وهذه الجملة مؤكدة بمؤكدين: أحدهما: (إِنَّ)، والثاني: ضمير الفصل: (أَنْتَ)، ومن المعلوم أَنَّ ضمير الفصل يفيد التوكيد. قال أبو السعود: (إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ): أي السميع لجميع المسموعات التي من جملتها دعاؤنا. (الْعَلِيمُ): بكلّ المعلومات التي من زمرتها نيأتنا في جميع أعمالنا. والجملة تعليلٌ لاستدعاء التقبّل لا من حيث إن كونه تعالى سميعاً لدعائهما عليمّاً بنياتهما مصححٌ للتقبّل في الجملة، بل من حيث إنّ علمه تعالى بصحّة نيّاتهما وإخلاصهما في أعمالهما مستدعٍ له بموجب الوعد تفضلاً. وتأكيّد الجملة؛ لغرض كمال قوّة يقينهما بمضمونها. وقصرُ نعتي (السمع، والعلم) عليه تعالى؛ لإظهار اختصاص دعائهما به تعالى وانقطاع رجائهما عمّا سواه بالكلية. انتهى كلامه. وقال الثعالبي: (السميع العليم): أي السميع لدعائنا، العليم بنياتنا، وخصّاً هاتين الصفتين؛ لتناسبهما مع حالهما. انتهى كلامه. و(السميع): بمعنى: السامع، لكنّه أبلغ، لأن بناء فعل للمبالغة. و(السميع): اسم من أسماء الله فيه إثبات صفة السمع لله الذي وسع سمعه الأصوات كلّها. قال الخطّابي: يكون السماع بمعنى القبول والاجابة، كقول النبي ﷺ: "اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ، وَمِنْ دُعَاءٍ لَا يُسْمَعُ..."<sup>١٣٩</sup>، أي لا يستجاب. وقول المصليّ: "سَمِعَ اللهُ مِنْ حَمْدِهِ"، أي: قَبِلَ اللهُ حَمْدَ مَنْ حَمَدَهُ. وقال العثيمين: ينقسم السمع إلى قسمين: الأوّل: سَمِعَ: بمعنى سماع الأصوات، قال تعالى: {قَدْ سَمِعَ اللهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا} [المجادلة: ١]. الثاني: سَمِعَ: بمعنى استجاب، قال تعالى: {إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعٌ الدُّعَاءِ} [إبراهيم: ٣٩]، أي مستجيب الدعاء. (العليم): اسم من أسماء الله فيه إثبات صفة العلم لله، أي ذو العلم. وقصرُ نعتي السمع والعلم عليه تعالى؛ لإظهار اختصاص دعائهما به وانقطاع رجائهما عمّا سواه بالكلية. قال أبو حيّان: وتقدّمت صفة السمع، وإن كان سؤال التقبّل متأخراً عن العمل؛ للمجاورة، نحو قوله: {يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا الَّذِينَ اسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ} [آل عمران: ١٠٦]، وتأخّرت صفة العليم؛ لكونها فاصلة؛ ولعمومها؛ إذ يشمل علم المسموعات وغير المسموعات.

<sup>١٣٩</sup> - أخرجه الترمذي، وأبو داود، والنسائي، وأحمد، وابن أبي شيبة، وعبد الرزاق، وصحّحه الألباني.

{رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ  
الرَّحِيمُ} (١٢٨):

• مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما سألا إبراهيم وإسماعيل من الله القبول سألا الزيادة عليه بقولهما: (ربنا واجعلنا مسلمين  
لك..).

• تفسير الآية:

(ربنا واجعلنا مسلمين لك): (ربنا): فائدة تكرير النداء بقوله: (ربنا): إظهار الضراعة إلى الله، وإظهار  
أنّ كلّ دعوى من هاته الدعوات مقصودة بالذات؛ ولذلك لم يكرر النداء إلا عند الانتقال من دعوة إلى  
أخرى. (واجعلنا): أتى بالواو عطفاً على قوله تعالى: (ربنا تقبل منّا)، أي ربنا وصيّرنا مع قبولك  
مسلمين لك. (مسلمين): اختلف العلماء في المراد بذلك: ف قيل: المراد: تثبيتهما على الإسلام؛ لأن  
الإنسان من حيث هو إنسان لا يأمن العاقبة. وقيل: المراد واجعلنا مستسلمين لأمرك، خاضعين  
لطاعتك، لا نُشرك معك في الطاعة أحدا سواك، ولا في العبادة غيرك. وقيل: المراد تقوية إسلامهما  
بالإخلاص لله والانقياد لطاعته. وقيل: إنهما قالوا ذلك توطئة لما بعدها في قولهما: (ومن ذُرِّيَّتِنَا أُمَّة  
مسلمة لك). قال الألوسي: {رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ}: أي منقادين قائمين بشرائع الإسلام، أو  
مخلصين موّحدين لك، فر (مسلمين): إمّا من استسلم إذا انقاد، أو من أسلم وجهه إذا أخلص نفسه أو  
قصده، ولكلّ من المعنيين عرض عريض، فالمراد: طلب الزيادة فيهما، أو الثبات عليهما، والأوّل أولى  
نظراً إلى منصبهما، وإن كان الثاني أولى بالنظر إلى أنّه أتمّ في إظهار الانقطاع إليه تعالى. انتهى كلامه.  
وقال العثيمين: والقول الأوّل من الأقوال السابقة وهو تثبيتهما على الإسلام هو أقوى الاحتمالات.

(ومن ذرّيتنا أمة مسلمة لك): أي واجعل من ذرّيتنا. (من): للتبويض. وإنما خصّا بذلك بعض الذرّيّة؛  
لأن الله قد كان أعلم إبراهيم . عليه السلام . قبل مسألته هذه أنّ من ذرّيته من لا ينال عهده لظلمه  
وفجوره. وقيل: إنما خصّا الذرّيّة بالدعاء؛ لأنهم أحقّ بالشفقة؛ ولأنهم إذا صلحوا صلح بهم الأتباع.  
والمراد ب(ذرّيتنا): من تفرّعوا من إبراهيم وإسماعيل . عليهما السلام .، فذرّيّة الإنسان من تفرّعوا منه. وإنما  
خصّهم بالدعاء؛ لأنهم أحقّ بالشفقة من غيرهم؛ ولأنهم إذا صلحوا صلح الأتباع بإذن الله. وقال

السَّديّ: إنهما عنيا بذلك العرب. قال الطَّبْرِيّ: وهذا قول يدلّ ظاهر الكتاب على خلافه؛ لأنّ ظاهره يدلّ على أنهما دعوا الله أن يجعل من ذريّتهما أهل طاعته، وقد كان في ولد إبراهيم العرب وغير العرب، والمستجيب لأمر الله والخاضع له بالطاعة من الفريقين، فلا وجه لهذا القول. وقال ابن كثير: وهذا الذي قاله ابن جرير لا ينفيه السَّديّ، فإن تخصيصهم بذلك لا ينفي من عداهم، والسياق إنّما هو العرب؛ ولهذا قال بعده: {رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ}. انتهى كلامه. ويقال: إنه لم يدع نبيّ إلا لنفسه ولأُمّته إلا إبراهيم. عليه السلام، فإنه دعا مع دعائه لنفسه ولأُمّته لهذه الأُمّة. (أُمّة مسلمة لك): و(أُمّة) هنا بمعنى جماعة. وتكون بمعنى: القدوة، قال تعالى في سورة النحل: {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ (١٢٠)}. وتكون بمعنى ملّة، قال تعالى في سورة الزخرف: {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ (٢٢)}، أي على دين ومِلّة، ومنه قوله تعالى: {إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً} [الأنبياء: ٩٢]. وقد تكون بمعنى الحين والزمان، ومنه قوله تعالى في سورة هود: {وَلَقَدْ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَىٰ أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ (٨)}، أي إلى زمن، وكقوله في سورة يوسف: {وَأَدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ}، أي بعد زمن. قال العثيمين: (أُمّة مسلمة لك): هذه الأُمّة هي أُمّة مُحمّد ﷺ؛ لأنه لا يصدق على أحد أنه من ذريّة إبراهيم وإسماعيل إلا أُمّة مُحمّد؛ لأن اليهود، والنصارى ليسوا من بني إسماعيل، بل من بني يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم. (مسلمة): أي مطيعين مستسلمين منقادين لحكمك. وهذا دعاء من إبراهيم وإسماعيل؛ لبقاء دينهما في ذريّتهما. ودعوا لأنفسهما، وذريّتهما بالإسلام، الذي حقيقته، خضوع القلب، وانقياده لرَبّه المتضمّن لانقياد الجوارح. (لك): هذا يفيد الحصر، أي لك لوحده، لا لأحد غيرك. قال الرازيّ: قوله: (لك) يفيد الحصر، أي نكون مسلمين لك لا لغيرك، وهذا يدلّ على أنّ كمال سعادة العبد في أن يكون مسلماً لأحكام الله وقضائه وقدره، وأن لا يكون ملتفت الخاطر إلى شيء سواه.

(وَأَرْنَا مَنَاسِكَنَا): (أَرْنَا): قيل: هي من الرؤية البصريّة، أي بيّن لنا مناسكنا، وأظهرها لأعيننا حتى نراها. وقيل: هي من الرؤية القلبية، أي علّمنا مناسكنا. وقيل: المراد الرؤية والعلم معاً. (مناسكنا): المناسك: جمع منسك. قال قتادة، والسَّديّ: هي مناسك الحجّ ومعالمة: الطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة، والإفاضة من عرفات، والإفاضة من مزدلفة، ورمي الجمار. وقال عطاء، ومجاهد، وابن جريج: هي المذابح، أي مواضع الذبح، أي وأرنا كيف نُسكُ لك يا ربنا نسائكن فنذبحها لك. وقيل: أي شرائع ديننا. وقيل: هي جميع المتعبّادات، أي علّمنا عبادتك كيف نعبدك؟ وأين نعبدك؟ وما يرضيك عنا فنفعله؟، فيكون حاصل دعائهما، يرجع إلى التوفيق للعلم النافع، والعمل الصالح.

(وتب علينا): لما كان العبد مهما كان لا بد أن يعتريه التقصير، ويحتاج إلى التوبة قال إبراهيم وإسماعيل: (وتب علينا): عما فرط منا من تقصير، أي وقفنا للتوبة فتوب، أو اقبلها منا. وتوبة الرب على عبده: هي توفيق الله العبد للتوبة، ثم قبولها منه، وعوده عليه بالعفو له عن جرمه، والصفح له عن عقوبة ذنبه، مغفرة له منه، وتفضلاً عليه. وتوبة العبد إلى ربه: هي أوبته مما يكرهه الله منه، بالندم عليه، والإقلاع عنه، والعزم على ترك العود فيه. واختلف العلماء في معنى قول إبراهيم وإسماعيل - عليهما السلام -: (وتب علينا) وهم أنبياء معصومون، فقالت طائفة: طلبا التثبيت والدوام، لا أنهما كان لهما ذنب. وقال آخرون: أنهما لما عرفا المناسك وبنيا البيت أرادا أن يبينّا للناس ويعرفاهم أنّ ذلك الموقف وتلك المواضع مكان التنصّل من الذنوب وطلب التوبة. وقيل: المعنى وثب على الظلمة من ذنبتنا الذين أعلمتنا أنّ منهم ظالماً. وقال آخرون: أنه ليس أحد من خلق الله إلا وله من العمل فيما بينه وبين ربه ما يجب عليه الإنابة منه والتوبة، فخصّنا الموضع الذي كانا فيه بالدعاء؛ ليستجاب لهما على طريق التبرك به؛ وليكون دعاؤهما في ذلك المكان سنة لمن بعدهما؛ وليتخذ الناس بعدهما تلك البقعة موضع تنصل من الذنوب ورجوع عن المكروه. وقال آخرون: هذا الدعاء استتابه لما فرط من التقصير، فإن العبد وإن اجتهد في طاعة ربه فإنه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه، إما على سبيل السهو والنسيان، أو على سبيل ترك الأولى، فالدعاء منهما، - عليهما السلام - لأجل ذلك. وقال بعض العلماء: التوبة من حيث الشريعة تختلف باختلاف التائبين: فتوبة سائر المسلمين: الندم بالقلب، والرجوع عن الذنب، والعزم على عدم العود، ورد المظالم إذا أمكن، ونية الردّ إذا لم يمكن. وتوبة الخواصّ: الرجوع عن المكروهات من خواطر السوء، والفتور في الأعمال، والإتيان بالعبادة على غير وجه الكمال. وتوبة خواصّ الخواصّ: لرفع الدرجات، والترقي في المقامات.

(إنك أنت التواب الرحيم): هذا من باب التوسّل بأسماء الله المناسبة للمطلوب، وهو تعليل للدعاء، ومزيد استدعاء للإجابة. قال ابن عباس: (التواب): أي الراجع لأوليائه وأهل طاعته إلى أفضل دينه. و(التواب): صيغة مبالغة؛ لكثرة من يتوب الله عليهم، وكثرة توبة الله على العبد نفسه. و(الرحيم): أي الموصوف بالرحمة التي يرحم بها من يشاء من عباده. وتقديم التوبة؛ للمجاورة، وتأخير الرحمة؛ لعمومها؛ ولكونها أنسب بالفواصل.

{رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ  
الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} (١٢٩):

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو حيان: لما دعا إبراهيم . عليه السلام . ربّه بالأمن لمكّة، وبالرزق لأهلها، وبأن يجعل من ذرّيّته أمة مسلمة، ختم الدعاء لهم بما فيه سعادتهم دنيا وآخرة، وهو بعثة مُحمَّد . ﷺ . فيهم، فشمل دعاؤه لهم الأمن والخصب والهداية.

وقال البقاعي: لما طلب إبراهيم . عليه السلام . ما هو له في منصب النبوة من تعليم الله له المناسك بغير واسطة، طلب لذرّيّته مثل ذلك بواسطة من جرت العادة به لأمثالهم، فقال: {ربنا وابعث فيهم}.

وقال القاسمي: هذا إخبار عن تمام دعوة إبراهيم لأهل الحرم أن يبعث الله فيهم رسولاً منهم، أي من ذرّيّة إبراهيم، وهم العرب من ولد إسماعيل، وقد أجاب الله لإبراهيم . عليه السلام . هذه الدعوة، فبعث في ذرّيّته رسولاً منهم، وهو مُحمَّد . ﷺ . إلى الناس كافة.

• تفسير الآية:

(ربنا وابعث فيهم رسولاً منهم يتلو عليهم آياتك): (ربنا): أي يا ربنا. قال ابن عاشور: كرّر النداء؛ لأنه عطف غرض آخر في هذا الدعاء، وهو غرض الدعاء بمجيء الرسالة في ذرّيّته؛ لتشريفهم، وحرصاً على تمام هديهم. انتهى كلامه. (ابعث): أي أرسل. (فيهم): قال ابن عاشور: إنما قال: (فيهم)، ولم يقل: لهم؛ لتكون الدعوة بمجيء رسول برسالة عامّة، فلا يكون ذلك الرسول رسولاً إليهم فقط؛ ولذلك حذف متعلّق (رسولاً)؛ ليعمّ. انتهى كلامه. وفي الهاء والميم من (فيهم) ثلاثة أقوال: الأوّل: أنها تعود على الذرّيّة. الثاني: أنها تعود على الأمة المسلمة المذكورة في قوله: {ومن ذرّيّتنا أمة مسلمة لك}، قاله مقاتل والفرّاء. الثالث: أنها تعود على أهل مكّة في قوله: {وارزق أهله}، وقد أجاب الله دعاء إبراهيم هذا، فبعث في العرب مُحمّداً من ذرّيّة إسماعيل . عليهم الصلاة والسلام .. قال ابن عباس: "كلّ الأنبياء من بني إسرائيل إلا عشرة: نوح، وهود، ولوط، وصالح، وشعيب، وإبراهيم، وإسماعيل، ويعقوب، وعيسى، ومُحمَّد . عليهم الصلاة والسلام".<sup>١٤٠</sup> (رسولاً): أي مرسلًا من عندك. والمراد بالرسول هنا: مُحمَّد . قال

<sup>١٤٠</sup> - أخرجه الحاكم في المستدرک وصححه، والبيهقي في شعب الإيمان، والطبراني، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: رجاله ثقات.

عليه الصلاة والسلام: "أَنَا دَعَوْتُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ، وَبُشِّرِي عِيسَى"<sup>١٤١</sup>. (منهم): أي من أنفسهم، يعرفون وجهه ونسبه وصفاته. قال الألوسي: أي من أنفسهم، ووصفه بذلك؛ ليكون أشفق عليهم، ويكونوا أعزّ به وأشرف، وأقرب للإجابة؛ لأنهم يعرفون منشأه وصدقته وأمانته. وقال السعدي: (رسولا منهم): ليكون أرفع لدرجتهم؛ ولينقادوا له؛ وليعرفوه حقيقة المعرفة. انتهى كلامه. واعلم أنّ الله قال هنا: {رَسُولًا مِنْهُمْ}، وفي آل عمران قال: {رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ (١٦٤)}، وفي التوبة قال: {رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ (١٢٨)}؛ لأن آية البقرة جاءت في سياق دعاء إبراهيم . عليه السلام . أثناء بنائه الكعبة المشرفة، أما الآيتان الأخريان فهما في سياق تعداد المنن والنعم الإلهية على عباده المؤمنين، فناسب ذلك ذكر الوصف (من أنفسهم، ومن أنفسكم) لمزيد من الرحمة والحنوّ والإنعام عليهم.

(يتلوا عليهم آياتك): معنى تلاوته إيّاها عليهم: أنه كان يذكّرهم بها، ويدعوهم إليها، ويحملهم على الإيمان بها. وقيل: أي يقرؤها عليهم. (آياتك): قيل: المراد بالآيات هنا: ظاهر الألفاظ، والمراد بالكتاب: معانيها. وقال الألوسي: أي يقرأ عليهم ما توحى إليه من العلامات الدالة على التوحيد والنبوة وغيرها، وقيل: أي يقرأ عليهم خبر من مضى ومن يأتي إلى يوم القيامة. انتهى كلامه. وقال القاسمي: الآيات: هي إمّا الفرقان الذي أنزل على نبيّنا المتلوّ عليهم، وإمّا الأعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته تعالى.

(ويعلمهم الكتاب والحكمة ويذكّهمهم): (ويعلمهمهم): قال ابن عطية: نسب التعليم إلى النبي . صلى الله عليه وسلم . من حيث هو يعطي الأمور التي ينظر فيها ويعلم طرق النظر بما يلقيه الله إليه ويوحيه. انتهى كلامه. (الكتاب): أي القرآن، وما فيه من أخبار صادقة نافعة، وأحكام عادلة. (والحكمة): في المراد بها ثمانية أقوال: الأول: أي السنّة؛ لقوله تعالى: {وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ} [النساء: ١١٣]؛ ولقوله تعالى: {وَأَذْكُرْنَا مَا يَتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ}. الثاني: أي معرفة أسرار الشريعة المطهّرة، وأنها شريعة كاملة صالحة لكلّ زمان ومكان. الثالث: أي الفقه والحلال والحرام، ومواعظ القرآن، قال مجاهد: فهم القرآن، وقال مقاتل: مواعظ القرآن وما فيه من الأحكام. الرابع: أي العلم والعمل، ولا يكون الرجل حكيماً حتى يجمعهما، قاله ابن قتيبة. الخامس: أي الأحكام والقضاء، أي الفصل بين الحقّ والباطل. السادس: أي مراد الله بالخطاب. السابع: أي ما يزيل من القلوب وهج حبّ الدنيا. الثامن: أي الإصابة في القول والعمل، ووضع كلّ شيء موضعه. وسمّيت

<sup>١٤١</sup> - أخرجه أحمد، وابن حبان، والطبراني في الكبير، وصححه لغيره الألباني والأرنؤوط.



الحكمة حكمة؛ لأنها تمنع صاحبها من الجهل. (ويزكيهم): في معناه خمسة أقوال: الأول: أي يأخذ الزكاة منهم فيطهرهم بها، قاله ابن عباس والفراء. الثاني: يطهرهم من الشرك والكفر، قاله مقاتل. الثالث: يدعوهم إلى ما يصيرون به أذكىاء، قال السعدي: بالتربية على الأعمال الصالحة، والتبري من الأعمال الرديّة، التي لا تزكي النفوس معها. الرابع: أي ينمي أخلاقهم، ويطهرها من الرذائل. الخامس: قال ابن كيسان: أي يشهد لهم يوم القيامة بالعدالة إذا شهدوا للأنبياء بالبلاغ، من التزكية، وهي التعديل. قال الراغب: إن قيل ما وجه الترتيب في الآية؟ قيل: أمّا الآيات فهي الدالة على معجز النبي - صلى الله عليه وسلم -، وذكر التلاوة لما كان أعظم دلالة نبوته متعلقاً بالقرآن، وأمّا الترتيب؛ فلأن أول منزلة النبي - ﷺ - بعد ادّعاء النبوة، الإتيان بالآيات الدالة على نبوته، ثم بعده تعليمهم الكتاب، أي تعريفهم حقائقه لا ألفاظه فقط، ثم بتعليمهم الكتاب يوصلهم إلى إفادة الحكمة، وهي أشرف منزلة العلم، ثم بالتدرّج في الحكمة يصير الإنسان مزيّ، أي مطهراً مستصلاً لمجاورة الله عزّ وجلّ. انتهى كلامه. وقال الألوسي: قوله: (ويزكيهم) إشارة إلى التخلية، كما أنّ التعليم إشارة إلى التحلية، ولعلّ تقديم الثاني على الأول؛ لشرافته. وقال أيضاً: والظاهر: أنّ مقصود إبراهيم - عليه السلام - من هذه الدعوة: أن يكون الرسول صاحب كتاب يخرج الناس من ظلمة الجهل إلى نور العلم. وقال ابن عاشور: وقد جاء ترتيب هذه الجمل في الذكر على حسب ترتيب وجودها؛ لأنّ أوّل تبليغ الرسالة تلاوة القرآن، ثم يكون تعليم معانيه، ثم العلم تحصل به التزكية، وهي في العمل بإرشاد القرآن.

(إنك أنت العزيز الحكيم): قال أبو السعود: الجملة تعليلٌ للدعاء، وإجابةُ المسؤول، فإن وصف الحكمة مقتضى لإفاضة ما تقتضيه الحكمة من الأمور التي من جملتها بعثُ الرسول، ووصفُ العزة مستدعٍ لامتناع وجود المانع بالمرّة. وقال ابن عاشور: هذا تذييل؛ لتقريب الإجابة، أي لأنك لا يغلبك أمر عظيم، ولا يعزب عن علمك وحكمتك شيء. انتهى كلامه. وقال العثيمين: مناسبة العزة والحكمة لبعث الرسول ظاهرة جداً؛ لأن ما يجيء به الرسول كلّ حكمة، وفيه العزة لله ولرسوله وللمؤمنين عرباً وعجماء، فمن كان مؤمناً فله العزة؛ ومن لم يكن كذلك فاته من العزة بقدر ما أخلّ به من الإيمان. انتهى كلامه. و(العزيز): قال ابن عباس: العزيز: أي الذي لا يوجد مثله. وقال الكلبي: العزيز: أي المنتقم، بيانه قوله تعالى: {وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ} [آل عمران: ٤]. وقيل: العزيز: أي المنيع الذي لا تناله الأيدي ولا يصل إليه شيء. وقيل: العزيز: أي القوي، والعزة القوة، قال تعالى: {فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ} [يس: ١٤]، أي قوّينا. وقيل: العزيز: أي الغالب، قال الله إخباراً: {وَعَزَّيْنِي فِي الْخِطَابِ} [ص: ٢٣]، أي غلبني، ويقال في المثل:

«من عَزَّ بَرٌّ»: أي من غَلَبَ سَلَب. قال الخطَّابي: العَزَّ في كلام العرب على ثلاثة أوجه: أحدها: بمعنى الغلبة، يقولون: (من عَزَّ بَرٌّ). أي: من غَلَبَ سَلَب، يقال منه: عَزَّ يُعْزُّ، بضم العين من يُعْزُّ، ومنه قوله تعالى: {وَعَزَّيْنِي فِي الْحُطَابِ} [ص: ٢٣]. الثاني: بمعنى الشدَّة والقوَّة، يقال منه: عَزَّ يُعْزُّ، بفتح العين من يُعْزُّ. الثالث: أن يكون بمعنى نفاسة القدر، يقال منه: عَزَّ يُعْزُّ بكسر العين، من يُعْزُّ. انتهى كلامه. والله له عَزَّة القهر، فلا غالب له، ولا يعجزه شيء، وله عَزَّة القدر، فهو أعظم من كل شيء، وله عَزَّة الامتناع، فلا يصل إليه ضرر أحد. (الحكيم): أي ذو الحُكْم بمعنى الحاكم، وذو الحكمة، أي الذي يحكم الأشياء ويتقنها، وكلاهما من أوصاف الله تعالى. وقيل: أي الذي لا يدخل تدبيره خلل ولا زلل. وقيل: أي الحكيم في أفعاله وأقواله، فيضع الأشياء في محالها، وحكمته وعدله.

{وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدْ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ} (١٣٠):

#### • سبب نزول الآية:

أنَّ عبد الله بن سلام - رضي الله عنه - دعا ابني أخيه سلمة ومهاجراً إلى الإسلام، فقال لهما: قد علمتما أنَّ الله عزَّ وجلَّ قال في التوراة: "إني باعث من ولد إسماعيل نبياً اسمه أحمد فمن آمن به فقد اهتدى ومن لم يؤمن به فهو ملعون"، فأسلم سلمة، وأبى مهاجر أن يُسلم، فأنزل الله عزَّ وجلَّ: {وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ}.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: إنَّ الله بعد أن ذكر أمر إبراهيم وما أجراه على يده من شرائف شرائعه التي ابتلاه بها، ومن بناء بيته وأمره بالحج إليه وما جبله الله عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم، وغير ذلك من الأمور التي سلف في الآية السالفة عَجَّبَ الناس فقال: {وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ}.

وقال البقاعي: لما كان التقدير: فمن يرغب في مخالفة من يرسله من هو بهذه الصفة، عطف عليه قوله: {وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ} المستقيم الطريقة، الطاهر الخليفة، الشفيق على ذرِّيَّته، الباني لهم أعظم المفاخر، المجتهد لهم في جليل المناقب والمآثر {إلا من سفه نفسه}.

وقال ابن عاشور: موقع هاته الآيات من سوابقها موقع النتيجة بعد الدليل، فإنه لما بين فضائل إبراهيم . عليه السلام . من قوله: {وَإِذِ ابْتَلَىٰ} إلى هنا علم أنّ صاحب هاته الفضائل لا يعدل عن دينه والافتداء به إلا سفيه العقل أفنّ الرأي.

وقال أبو بكر الجزائري: لما ذكر تعالى في الآيات السابقة مواقف إبراهيم السليمة الصحيحة عقيدة وإخلاصاً وعملاً صالحاً وصدقاً ووفاءً، فوضح بذلك ما كان عليه من الدين الصحيح، قال تعالى: {وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ}

#### • تفسير الآية:

(ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه): قال القاسمي: هذا إنكار واستبعاد لأن يكون في العقلاء من يرغب عن الحق الواضح الذي هو ملة إبراهيم . عليه السلام .، وهو ما جاء به محمد . ﷺ .، وفي ذلك تعريض بمعاندي أهل الكتاب والمشرّكين. انتهى كلامه. و(الواو) استئنافية، و(من) اسم استفهام تضمّن معنى النفي والإنكار والتفريع والتوبيخ، أي وما يرغب. (يرغب عن): يقال: يرغب في كذا، ورغب عنه، والفرق أنّ (رغب فيه): يعني أُرده وطلبه، و(رغب عنه): يعني كرهه وتركه واجتنبه وزهد فيه، وهنا: (ومن يرغب عن ملة إبراهيم): يعني تركها وزهد فيها. قال قتادة والربيع: رغب عن ملة إبراهيم اليهود والنصارى، واتّخذوا اليهوديّة والنصرانيّة بدعة ليست من الله، وتركوا ملة إبراهيم يعني الإسلام حنيفاً، كذلك بعث الله نبيّه محمّداً بملة إبراهيم . عليهما السلام .. واعلم أنّ (الرغبة، والطمع) لفظان متقاربان في الدلالة؛ حيث يشتركان في معنى: طلب الشيء. وتتميّز (الرغبة) بالسّعة؛ ولذا اختُصّت بتركيبها مع أحرف الجر الثلاثة: (في، وإلى، وعن)، رغب في وإلى: بمعنى طلب الشيء بحرص والسعي إليه. ورغب عن: بمعنى الانصراف والتباعد عنه. بينما يتميّز الطمع بلمح دلاليّ فارق هو: شهوة النفس وكونه من جهة الهوى، وما ورد في غير ذلك فتأويله أنّ الداعي يتضرّع ويتواضع معلناً عدم استحقاقه، بل مجرّد حرصه. (ملة): أي دين، ودين إبراهيم . عليه السلام .. أنه كان حنيفاً مسلماً لله، ولم يكن من المشرّكين. (إبراهيم): هو خليل الرحمن، وهو أبو الأنبياء، وأشرفهم بعد رسولنا . عليهم الصلاة والسلام .. وقد جعله الله إماماً، قال تعالى: {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً} [النحل: ١٢٠]: أي إماماً، وجعل ملّته هي الملة الحنيفيّة، فإذا كان كذلك فلا أحد يرغب عن الملة الحنيفيّة القويمة. (إلا من سفه نفسه): قال ابن عباس: أي خسر نفسه. وقال ابن زيد: أي أخطأ حظّه. وقال أبو عبيدة: أي أهلك نفسه.

وقال الكلبي: أي ضلّ من قبل نفسه. وقال الأخفش: أي فعل بها من السفه ما صار به سفيهاً. وقال البقاعي: أي امتننها واحتقرها واستخفّ بها، أي فعل بها ما أدّى إلى ذلك، وفي ذلك تعريض بمعاندي أهل الكتاب. وقال العثيمين: أي أوقعها في سفه، والسفه: ضدّ الرشد، وقيل معناه: جهل نفسه، أي جهل ما يجب لها فضيعتها، ولنا أن نقول: إنّ التعبير بما يحتمل الوجهين فيه نكتة عظيمة، وهي: أن يكون التعبير صالحاً للأمرين، فكأنه ناب عن جملتين، فمن رغب عن ملّة إبراهيم فهو في الحقيقة جاهل إن لم يتعمّد المخالفة، وسفيه إن تعمد المخالفة.

(ولقد اصطفيناه في الدنيا): هذا تعليل للحصر قبله. والجملة هنا مؤكّدة بمؤكّدات ثلاثة؛ وهي: القسم المقدر، واللام، وقد؛ لأنّ اللام هنا موطئة للقسم، والتقدير: والله لقد اصطفيناه. (اصطفيناه في الدنيا): قال الطبري: هذا خبر من الله عن أنّ من خالف إبراهيم - عليه السلام - فيما سنّ لمن بعده فهو الله مخالف، وإعلام منه خلقه أنّ من خالف ما جاء به محمد - ﷺ - فهو لإبراهيم مخالف، وذلك أنّ الله أخبر أنه اصطفاه لخلّته، وجعله للناس إماماً، وأخبر أنّ دينه كان الحنيفيّة المسلمة، ففي ذلك أوضح البيان من الله عن أنّ من خالفه فهو لله عدوّ؛ لمخالفته الإمام الذي نصّبه الله لعباده. وقال أيضاً: (اصطفيناه): أي اخترناه واجتبيناه للخلّة، ونصّبه في الدنيا لمن بعده إماماً. وقال العثيمين: أي اخترناه وجعلناه صفيّاً من الخلق، أي اصطفاه الله في الدنيا على كلّ الأنبياء ما عدا نبيّنا - عليهم الصلاة والسلام -.

(وإنه في الآخرة لمن الصالحين): قال الطبري: الصالح من بني آدم هو المؤدّي حقوق الله عليه، فأخبر تعالى ذكره عن إبراهيم خليله أنه في الدنيا له صفيّ، وفي الآخرة وليّ، وإنه وارد موارد أوليائه الموقّين بعهدده. وقال الماوردي: أي لمن الصالحين لنفسه في إنجائها من الهلكة. وقال البغوي: أي مع الأنبياء في الجتّة، وقال الحسين بن الفضل: فيه تقديم وتأخير، تقديره: ولقد اصطفيناه في الدنيا والآخرة وإنه لمن الصالحين. انتهى كلام البغوي. وقال ابن الجوزي: قال ابن الأنباري: أي لمن الصالحين الحال عند الله، وقال الزجاج: الصالح في الآخرة: أي الفائز. انتهى كلام ابن الجوزي. وقال الألوسي: أي المشهود لهم بالثبات على الاستقامة والخير والصلاح. وقال القاسمي: أي الذين لهم الدرجات العلى، وفي هذا أكبر تفخيم لرتبة الصلاح، حيث جعله من المتّصّفين بها، فهو حقيق بالإمامة؛ لعلو رتبته عند الله في الدارين، ففي ذلك أعظم ترغيب في اتّباع دينه، والاهتداء بهديه، وأشدّ ذمّ لمن خالفه. وقيل: أي من الذين يستوجبون صالح الجزاء، قال معناه الحسن. وقيل: أي الواردين موارد قُدّسه، والحالين مواطن أنسه. وقال

العتيمين: أي في الآخرة يكون إبراهيم . عليه السلام . من الصالحين الذين أدّوا ما أوجب الله عليهم لنفسه ولخلقه، وذكر الله الاصطفاء في الدنيا، والصلاح في الآخرة والسبب . والله أعلم :: أنّ الدنيا دار شهوات وابتلاء، فلا يصبر عن هذه الشهوات ولا على هذا الابتلاء إلا واحد دون الآخر، فإذا أخلص الإنسان نفسه لله صار صفوة من عباد الله، وأمّا الآخرة فليست هكذا، الآخرة حتى الكفار يؤمنون، ولكن الفرق بين من يكون من الصالحين، وغير الصالحين؛ لأنهم إذا عرضوا على النار قيل لهم: {أَلَيْسَ هَذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَى وَرَبِّنَا} [الأنعام: ٣٠] وهكذا ممّا يدلّ على أنهم مؤمنون، لكنهم ليسوا من الصالحين. قال أبو السعود: وإيثار الجملة الاسميّة؛ لما أنّ انتظامه في زُمرة صالحِي أهل الآخرة أمرٌ مستمرٌّ في الدارين، لا أنه يحدث في الآخرة، والتأكيد (بإِنَّ، واللام)؛ لما أنّ الأمور الأخرويّة خفيّة عند المخاطبين، فحاجتها إلى التأكيد أشدّ من الأمور التي تُشاهد آثارها.

{إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ} (١٣١):

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما ذكر الله إمامة إبراهيم . عليه السلام . ذكر ما يؤتمّم به فيه وهو سبب اصطفائه وصلاحه وذلك دينه، وما أوصى به بنيه، وما أوصى به بنوه بنبيهم سلفاً لخلف.

#### • تفسير الآية:

(إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمَ): هذا من الثناء على إبراهيم . عليه السلام .. (إِذْ): يحتمل أن تكون متعلّقة بقوله تعالى: (ولقد اصطفيناه): أي: ولقد اصطفيناه إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ، ويحتمل أن تكون متعلّقة بمحذوف، والتقدير: اذكر إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ، فيكون أمراً لرسولنا ﷺ . أن ينوّه بهذه الحال التي كان إبراهيم عليها. (قَالَ لَهُ رَبُّهُ): فيه التفات؛ إِذْ لَوْ جَرَى عَلَى الْكَلَامِ السَّابِقِ لَكَانَ: إِذْ قُلْنَا لَهُ أَسْلِمَ. قال ابن عباس: إنما قال له ذلك حين خرج من السَّرْب، وهو حفير تحت الأرض، وقيل بيت تحت الأرض. وقيل: كان ذلك حين وقوع الاصطفاء. وقيل: كان هذا القول من الله حين ابتلاه بالكوكب والقمر والشمس. قال الرازي: اختلفوا في أنّ الله متى قال له: أَسْلِمَ؟ ومنشأ الإشكال: أنه إنما يقال له: أَسْلِمَ في زمان لا يكون مسلماً فيه، فهل كان إبراهيم . عليه السلام . غير مسلم في بعض الأزمنة ليقال له في ذلك الزمان أَسْلِمَ؟

فالأكثر على أنّ الله إنما قال ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ، وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس، وإطلاعه على أمارات الحدوث فيها، وإحاطته بافتقارها إلى مدبر يخالفها في الجسميّة وأمارات الحدوث، فلمّا عرف ربّه قال له تعالى: {أَسْلِمَ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ}؛ لأنه لا يجوز أن يقول له ذلك قبل أن عرف ربه، ويحتمل أيضاً أن يكون قوله: (أَسْلَمَ) كان قبل الاستدلال، فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة الدليل عليه، فجعل دلالة البرهان كلاماً، ومن الناس من قال: هذا الأمر كان بعد النبوة، وقوله: (أَسْلَمَ) ليس المراد منه الإسلام والإيمان بل أمور أخرى. انتهى كلامه. (أسلم): قال الطبري: أي أخلص لي العبادة، واخضع لي بالطاعة. وقال ابن كثير: أي أمره الله بالإخلاص والاستسلام والانقياد، فأجاب إلى ذلك شرعاً وقدرًا. وقال العثيمين: أي استسلم لله ظاهرًا وباطنًا. وقيل: أي استقم على الإسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى: {فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ} [مُحَمَّد: ١٩]. وقيل: إنّ الإيمان صفة القلب، والإسلام صفة الجوارح، وإنّ إبراهيم - عليه السلام - كان عارفاً بالله بقلبه وكلفه الله بعد ذلك بعمل الجوارح والأعضاء بقوله: (أسلم).

(قال أسلمت لرب العالمين): قال ابن عباس في رواية عطاء: يريد بقلبه ولسانه وجوارحه، فلم يعدل بالله شيئاً، ورضي أن يحرق بالنار في رضي الله، ولم يستعن بأحد من الملائكة. قال الطبري: أي قال إبراهيم - عليه السلام - مجيباً لربه: خضعت بالطاعة، وأخلصت بالعبادة لمالك جميع الخلائق ومدبرها دون غيره. وقال ابن عاشور: قوله: (قال أسلمت) مشعر بأنّه بادر بالفور دون تريث كما اقتضاه وقوعه جواباً لربّ العالمين. واعلم أنّ هناك فرقا بين (أسلم له)، و(أسلم إليه): (أسلم له): أي انقاد له وجعل نفسه خالصة له. أمّا (أسلم إليه) فمعناها: دفعه إليه، ولا يلزم من ذلك انقياد؛ لذا يقولون: (أسلم لله) أعلى من (أسلم إليه)؛ لأنه لم يجعل معه لأحد شيء. (لربّ العالمين): أي ربّ جميع المخلوقات. قال أبو حيّان: وفي العموم من الفخامة ما لا يكون في الخصوص؛ لذلك عدل عن أن يقول: أسلمت لربي، ومن كان ربّاً للعالمين ينبغي أن يكون جميعهم مسلمين له منقادين. وقال ابن عرفة: إنما قال لربّ العالمين دون أن يقول: أسلمت لك؛ ليكون قد أتى بالإسلام وبدليله، يعني أنّ إبراهيم كان قد علم أنّ لهذا العالم خالقاً عالماً حصل له بإلهام من الله فلما أوحى الله إليه بالإيمان صادف ذلك عقلاً رشداً. وقال أبو السعود: وإضافه الربّ في جوابه - عليه السلام - إلى (العالمين)؛ للإيدان بكمال قوّة إسلامه حيث أيقن حين النظر بشمول ربوبيّة الله للعالمين قاطبة لا لنفسه وحده كما هو المأمور به. انتهى كلامه. وقال العثيمين: والمناسبة بين قوله تعالى: (أسلمت)، و(ربّ): أنّ الربّ هو الذي يستحقّ أن يُسَلَّمَ له وحده دونما سواه.

{وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ}

(١٣٢):

• سبب نزول الآية:

روي أنّ اليهود قالوا لرسولنا: ألسنت تعلم أن يعقوب أوصى بنيه باليهودية يوم مات؟، فنزلت الآية تكذيباً لهم.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال أبو السعود: هذا شروع في بيان تكميل إبراهيم . عليه السلام . لغيره، إثر بيان كماله في نفسه.

وقال الألوسي: هذا مدح لإبراهيم . عليه السلام . بتكميله غيره إثر مدحه بكمالته في نفسه.

وقال ابن عاشور: لما كان من شأن أهل الحق والحكمة أن يكونوا حريصين على صلاح أنفسهم وصلاح أمتهم كان من مكمّلات ذلك أن يحرصوا على دوام الحق في الناس متّبِعاً مشهوراً، فكان من سننهم التوصية لمن يظنّونهم خلفاً عنهم في الناس بأن لا يحيدوا عن طريق الحق ولا يفرطوا فيما حصل لهم منه، فإن حصوله بمجاهدة نفوس ومرور أزمان، فكان لذلك أمراً نفيساً يجدر أن يحتفظ به.

• تفسير الآية:

(ووصّى بها إبراهيم بنيه ويعقوب): قال أبو بكر الجزائري: يذكر تعالى إقامة الحجّة على المشركين وأهل الكتاب معاً، إذ ملّة الإسلام القائمة على التوحيد وصّى بها إبراهيم بنيه، كما وصّى بها يعقوب بنيه وقال لهم: لا تموتنّ إلا على الإسلام، فأين الوثنيّة العربيّة واليهوديّة والنصرانيّة من ملّة إبراهيم؟!، ألا فليشب العقلاء إلى رشدهم. انتهى كلامه. (ووصّى): التوصية: هي العهد المؤكّد في الأمر الهامّ، و(وصّى): أي عهد إليهم وتقدّم إليهم بما يعمل به مقتراً بوعظ. واعلم أنّ (وصّى) أبلغ من (أوصى)؛ لأنّ (أوصى) يجوز أن يكون قاله مرّة واحدة، و(وصّى) لا يكون إلا مراراً، فهناك فرق بين (وصّى) وأوصى): (وصّى) بالتشديد إذا كان أمر الوصيّة شديداً ومهماً؛ لذلك يستعمل (وصّى) في أمور الدين، وفي الأمور المعنويّة، قال تعالى: {وَوَصَّىٰ بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ}، وقال تعالى: {وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ}

[النساء: ١٣١]، أمّا (أوصى) فيستعملها الله في الأمور الماديّة، قال تعالى: {يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ} [النساء: ١]. ولم ترد (أوصى) في القرآن في أمور الدين إلا في مكان واحد وقد اقترنت بالأمور الماديّة، وهو قوله في سورة مريم: {وَجَعَلَنِي مُبَارَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا} (٣١) وَبِرًّا بِوَالِدَيَّ (٣٢)}. قال ابن عاشور: والإيصاء أمر أو نهي يتعلّق بصلاح المخاطب خصوصاً أو عموماً، وفي فوته ضرر، فالوصيّة أبلغ من مطلق أمر ونهي، فلا تطلق إلا في حيث يخاف الفوات إمّا بالنسبة للموصى، وإمّا بالنسبة إلى الموصى. انتهى كلامه. واعلم أيضاً أنّ لفظي: (النصيحة، والوصيّة) يشتركان في معنى عامّ هو: إرادة الخير والإرشاد اليه. ولكل لفظ منهما ملمح دلاليّ يميّزه عن الآخر: ف(النصيحة): تتميّز بملمح الإخلاص. و(الوصيّة): تتميّز بملمحين هما: الإشفاق، وشدة الاهتمام والتأكيد. (بها): في عود الضمير ستّة أقوال: الأول: أنه يعود على هذه الكلمة العظيمة، وهي: (أسلمت لربّ العالمين)؛ لأنه أقرب مذكور. الثاني: أنه يعود على الملّة، أي وصّى بهذه الملّة، والمعنى واحد؛ لأنّ ملّة إبراهيم هي: (إذ قال له ربّه أسلم قال أسلمت لربّ العالمين). الثالث: أنه يعود على الكلمة المتأخّرة، وهو قوله: (فلا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون). الرابع: أنه يعود على كلمة الإخلاص وهي: لا إله إلا الله، وإن لم يجر لها ذكر، فهي مشار إليها من حيث المعنى؛ إذ هي أعظم عمد الإسلام، وكذلك الكناية عن غير مذكور جائزة، كقوله تعالى: {وَلَا يُلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ} [القصص: ٨٠]، يعني الجنّة، ولم يسبق لها ذكر، وكقوله: {حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ} [ص: ٣٢] يعني الشمس، ولم يسبق لها ذكر. الخامس: أنه يعود على الوصيّة؛ لأنه ذكر الفعل، والفعل يدلّ على المصدر وعلى الاسم منه. السادس: أنه يعود على الطاعة. (بنّيه): هما إسماعيل وإسحاق. قال الألوسي: خصّ البنين؛ لأنه عليهم أشفق وهم بقبول وصيّته أجدر؛ ولأنّ النفع بهم أكثر. انتهى كلامه. (ويعقوب): هذه معطوفة على (إبراهيم) فهي مرفوعة، أي وكذلك وصّى بها يعقوب بنيه. ويعقوب هو ابن إسحاق بن إبراهيم. عليهم السلام..

(يا بني إنّ الله اصطفى لكم الدين فلا تموتنّ إلا وأنتم مسلمون): (يا بني): أي يا أبنائي. وإنما ناداهم بوصف البنوة ترفقاً معهم؛ ليكون أدعى إلى القبول. قال أبو حيّان: وفي النداء لمن بحضرة المنادي، وكون النداء بلفظ البنين مضافين إليه تلطّف غريب وترجئة للقبول وتحريك وهزّ لما يلقي إليهم من أمر الموافاة على دين الإسلام الذي ينبغي أن يتلطف في تحصيله؛ ولذلك صدر كلامه بقوله: (إنّ الله اصطفى لكم الدين)، وما اصطفاه الله لا يعدل عنه العاقل. انتهى كلامه. (إنّ الله اصطفى): أي اختار. (لكم): أي لأجلكم. (الدين): أي الإسلام، و(الألف، واللام) للعهد؛ لأنهم قد كانوا عرفوه. وقيل: (الدين): أي



العبادة والعمل. (فلا تموتن): الفاء للتفريع، أي فعلى هذا الاختيار تمسكوا بهذا الدين. و(لا) ناهية، و(تموتن): جملة حالية يراد بها استمرارهم على الإسلام إلى الممات. (مسلمون): قيل: أي محسنون بربكم الظن. وقيل: أي مخلصون. وقيل: أي مفوضون: وقيل: أي مؤمنون. قال ابن عطية: قوله: (فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون) إيجاز بليغ، وذلك أن المقصود منه: أمرهم بالإسلام والدوام عليه، فأتى ذلك بلفظ موجز يقتضي المقصود ويتضمن وعظاً وتذكيراً بالموت، وذلك أن المرء يتحقق أنه يموت ولا يدري متى، فإذا أمر بأمر لا يأتيه الموت إلا وهو عليه، فقد توجه من وقت الأمر دائماً لازماً. وقال ابن كثير: أي أحسنوا في حال الحياة، والزموا هذا؛ ليرزقكم الله الوفاة عليه، فإن المرء يموت غالباً على ما كان عليه، ويبعث على ما مات عليه، وقد أجرى الله الكريم عاداته بأنه من قصد الخير وفق له ويُسّرَ عليه، ومن نوى صالحاً ثبت عليه. وقال الألوسي: هذا نهي عن الاتصاف بخلاف حال الإسلام وقت الموت، والمراد من الأمر الذي يشير إليه ذلك النهي: الثبات على الإسلام؛ لأنه اللازم له، والمقصود من التوصية؛ ولأن أصل الإسلام كان حاصلًا لهم، وإنما أدخل حرف النفي على الفعل مع أنه ليس منهياً عنه؛ للدلالة على أن موتهم لا على الإسلام موت لا خير فيه، وأنّ حقّه أن لا يحلّ بهم، وأنه يجب أن يحذروه غاية الحذر.

{أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِنَبِيِّهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (١٣٣):

#### • سبب نزول الآية:

قال مقاتل: إن اليهود قالوا للنبي ﷺ: أأنت تعلم أن يعقوب أوصى بنيه يوم مات باليهودية؟ فنزلت هذه الآية تكذيباً لهم.

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أن الله لما حكى عن إبراهيم عليه السلام أنه بالغ في وصية بنيه في الدين والإسلام، ذكر عقيبه أن يعقوب وصّى بنيه بمثل ذلك؛ تأكيداً للحجّة على اليهود والنصارى، ومبالغة في البيان.

وقال البقاعي: لما قرّر سبحانه لبني إسرائيل أنّ أباهم يعقوب ممّن أوصى بنيه بالإسلام، قال مبكّثاً لهم: {أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ...}.

● تفسير الآية:

(أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت): قال الجمهور: الخطاب هنا لليهود والنصارى، ومن المعلوم أنّهم لم يحضروا يعقوب . عليه السلام ؛ لأنهم لم يوجدوا بعد، فإذا لم يحضروا، فقد أخبر الله عنه أنه وصّى بنيه بالحنيفيّة، لا باليهوديّة أو النصرانيّة. وقيل: الخطاب هنا للمؤمنين بمعنى: ما شاهدتم ذلك، وإنّما حصل لكم العلم به من طريق الوحي. (أم): قيل: هي هنا بمعنى الاستفهام: ومعنى الاستفهام هنا: التقرّيع والتوبيخ، وهو في معنى النفي، أي ما كنتم شهداء، فكيف تنسبون إليه ما لا تعلمون؟ ولا شهدتموه أنتم ولا أسلافكم. وقيل: (أم) هنا منقطعة بمعنى (بل، وهمة الاستفهام)، والمعنى: بل كنتم. وقيل: (أم) هنا بمعنى: (بل)، والمعنى: بل كنتم، أي كان أسلافكم، أو تنزلهم منزلة أسلافهم، إذ كان أسلافهم قد نقلوا ذلك إليهم، وفي إثبات ذلك إنكار عليهم ما نسبوه إلى يعقوب من اليهوديّة. قال الطبري: هذه آيات نزلت تكذيباً من الله تعالى لليهود والنصارى في دعواهم في إبراهيم وولده يعقوب أنّهم كانوا على ملّتهم. وقال أيضاً: يعني تعالى ذكره بقوله: (أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ): أكنتم، ولكنّه استفهام (أم)؛ إذ كان استفهاماً مستأنفاً على كلام قد سبقه، وكذلك تفعل العرب. والشهداء: جمع شهيد، كما أنّ الشركاء جمع شريك، والخصماء جمع خصيم. وتأويل الكلام: أكنتم يا معشر اليهود والنصارى المكذّبين بمحمد . ﷺ، الجاحدين بنبوّته، حضور يعقوب وشهوده إذ حضره الموت، أي أنكم لم تحضروا ذلك، فلا تدّعوا على أنبيائي ورسلي الأباطيل، وتحلوهم اليهوديّة والنصرانيّة، فإني ابتعثت خليلي إبراهيم وولده إسحاق وإسماعيل وذريّتهم بالحنيفيّة المسلمة، وبذلك وصّوا بنبيهم وبه عهدوا إلى أولادهم من بعدهم، فلو حضروهم فسمعتهم منهم علمتم أنّهم على غير ما تحلوهم من الأديان والملل من بعدهم. انتهى كلامه. وقال القرطبي: الخطاب لليهود والنصارى الذين ينسبون إلى إبراهيم . عليه السلام . ما لم يؤصّ به بَنِيّه، وأنهم على اليهوديّة والنصرانيّة، فردّ الله عليهم قولهم وكذبهم، وقال لهم على جهة التوبيخ: أشهدتم يعقوب وعلمتم بما أوصى فتدّعون عن علم، أي لم تشهدوا، بل أنتم تفترون! و(أم) بمعنى: بل، أي بل أشهد أسلافكم يعقوب. والعامل في (إذ) الأولى معنى الشهادة، و(إذ) الثانية بدل من الأولى. انتهى كلامه. وقال أبو السعود: ومعنى (بل): الإضراب والانتقال عن توبيخهم على رغبتهم عن ملّة إبراهيم إلى

توبيخهم على افتراءهم على يعقوب . عليهما السلام . باليهودية حسبما حُكي عنهم . وقال الألوسي :  
و(أَمْ) : إمّا منقطعة بمعنى : (بل ، وهمزة الإنكار) ، ومعنى (بل) الإضراب عن الكلام الأول ، وهو بيان  
التوصية إلى توبيخ اليهود على ادّعاءهم اليهودية على يعقوب وأبنائه ، وفائدته : الانتقال من جملة إلى  
أخرى أهمّ منها ، أي ما كنتم حاضرين حين احتضاره . عليه السلام . وسؤاله بنيه عن الدين ، فلم تدّعون  
ما تدّعون؟! ولك أن تجعل الاستفهام للتقرير ، أي كانت أوائلكم حاضرين حين وصّى بنيه بالإسلام  
والتوحيد وأنتم عالمون بذلك ، فما لكم تدّعون عليه خلاف ما تعلمون؟! فيكون قد نزل علمهم بشهادة  
أوائلهم منزلة الشهادة ، فخطبوا بما خطبوا ، وإمّا متصلة وفي الكلام حذف ، والتقدير أكنتم غائبين أم  
كنتم شاهدين؟ وليس الاستفهام على هذا على حقيقته ؛ للعلم بتحقيق الأول وانتفاء الثاني ، بل هو  
للإلزام والتبكيك أي : أيّ الأمرين كان فمدّعاكم باطل ، أمّا على الأول ؛ فلأنه رجم بالغيب ، وأمّا على  
الثاني ؛ فلأنه خلاف المشهور . وقال العثيمين : (أم) هنا منقطعة ، والمنقطعة يقول المعربون : إنها بمعنى  
(بل) ، فمعنى (أم كنتم) : بل أكنتم . والضمير في (كنتم) يعود على اليهود الذين ادّعوا أنهم على الحق ،  
وأنّ هذه وصية أبيهم يعقوب ، فالتزموا ما هم عليه ، ويحتمل أن يكون عائداً على جميع المخاطبين ،  
ويكون المقصود بذلك : الإعلام بما حصل من يعقوب . عليه السلام . حين حضره الموت ، وهذا  
الاحتمال أولى ؛ لأنه لا يوجد هنا دليل على أنه يعود على اليهود ، بل الآية كلّها عاتمة ، وهي أيضاً  
منقطعة عن اليهود بآيات سابقة كثيرة ، فالمعنى : تقرير ما وصّى به يعقوب حين موته . انتهى كلامه .  
(كنتم) : الخطاب في (كنتم) لمن كان بحضرة رسولنا ﷺ . من أحرار اليهود والنصارى . وقال الزمخشري :  
الخطاب للمؤمنين ، بمعنى : ما شاهدتم ذلك ، وإنما حصل لكم العلم به من طريق الوحي . (شهداء) : جمع  
شهيد ، أو شاهد بمعنى حاضر . (إذ حضر يعقوب الموت) : (إذ) : ظرف ، أي وقت حضور يعقوب  
الموت . (حضر) : أي قرب . (يعقوب) : هو يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم . عليهم السلام .. (الموت) :  
فاعل مؤخّر ؛ لأن الحاضر الموت ؛ والمحضور يعقوب . و(الموت) : أي مقدّماته وأسبابه ، وإلا فلو حضر  
الموت لما أمكن أن يقول شيئاً ، ومنه قوله تعالى : { وَيَأْتِيهِ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَمَا هُوَ بِمَيِّتٍ }  
[إبراهيم: ١٧] ، أي ويأتيه دواعيه وأسبابه .

(إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي) : (إذ) هذه مكررة إبدالاً من (إذ) الأولى . بمعنى : أم كنتم شهداء  
يعقوب إذ قال يعقوب لبنيه حين حضور موته على وجه الاختبار ؛ ولتقرّ عينه في حياته بامتثالهم ما  
وصّاهم به ، أو أراد به تقريرهم على التوحيد والإسلام ، وأخذ ميثاقهم على الثبات عليهما . وكان أولاده

حاضرين، فقال لهم: (ما تعبدون من بعدي): أي من بعد موتي. قال الرازي: الآية دالة على أنّ شفقة الأنبياء . عليهم السلام . على أولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة إليه دون غيره. وقال النسفي: و(ما) عامّ في كلّ شيء، أو هو سؤال عن صفة المعبود، كما تقول: «ما زيد؟» تريد أفضيه أم طيب. وقال القرطبي: وعبر عن المعبود ب(ما): ولم يقل: (من)؛ لأنه أراد أن يختبرهم؛ ولو قال (من) لكان مقصوده أن ينظر من لهم الاهتداء منهم، وإنما أراد تجربتهم فقال: (ما)، وأيضاً فالمعبودات المتعارفة من دون الله جمادات كالأوثان والنار والشمس والحجارة، فاستفهم عما يعبدون من هذه. انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: جاء يعقوب في وصيته بأسلوب الاستفهام؛ لينظر مقدار ثباتهم على الدين؛ حتى يطّلع على خالص طويّتهم؛ ليلقي إليهم ما سيوصيهم به من التذكير. وجيء في السؤال ب(ما) الاستفهامية دون (من)؛ لأن (ما) هي الأصل عند قصد العموم؛ لأنه سألمهم عما يمكن أن يعبدوا العابدون. واقتزن ظرف (بعدي) بحرف (من)؛ لقصد التوكيد. انتهى كلامه. وعدد أبناء يعقوب اثنا عشر، هم: يوسف، وإخوته أحد عشر رجلاً، وهم الأسباط، أي أسباط إسحاق . عليه السلام .، ومنهم تشعبت قبائل بني إسرائيل.

(قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق إلهنا واحدا ونحن له مسلمون): (قالوا): أي أبناء يعقوب جميعهم. (نعبد): قال أبو حيان: في إجابتهم له بإظهار الفعل تأكيد لما أجابوه به؛ إذ كان يجوز أن يقال: قالوا إلهك، فتصريحهم بالفعل تأكيد في الجواب أنه مطابق للسؤال، أعني في العامل الملفوظ به في السؤال. انتهى كلامه. (إلهك): قال ابن عاشور: جيء في قوله: (نعبد إلهك) معرّفاً بالإضافة دون الاسم العلم بأن يقول: نعبد الله؛ لأن إضافة (إله) إلى ضمير يعقوب وإلى آباءه تفيد جميع الصفات التي كان يعقوب وآباؤه يصفون الله بها فيما لقّنه لأبنائه منذ نشأتم. انتهى كلامه. (وإله آبائك): قال أبو حيان: في قوله: (وإله آبائك) دليل على اتّحاد المعبود من حيث اللفظ، وإنما كرّر لفظ (وإله)؛ لأنه لا يصحّ العطف على الضمير المجزئ إلا بإعادة جاره إلا في الشعر، أو على مذهب من يرى ذلك، وهو عنده قليل. انتهى كلامه. (إبراهيم وإسماعيل وإسحاق): قال أبو حيان: بدأ أولاً بإضافة الإله إلى يعقوب؛ لأنه هو السائل، وقدم إبراهيم؛ لأنه الأصل، وقدم إسماعيل على إسحاق؛ لأنه أسنّ أو أفضل؛ لكون رسول الله ﷺ من ذريته، وهو في عمود نسبه، واقتصر على هؤلاء؛ لأنهم كانوا خير الناس في أزمانهم، ولم يعم؛ لأن الناس كان لهم معبودون كثيرون دون الله. وقال ابن عاشور: في الإتيان بعطف البيان من قولهم: (إبراهيم وإسماعيل وإسحاق) ضرب من محسن الاطراد؛ تنويعاً بأسماء هؤلاء الأسلاف.

انتهى كلامه. وقدّم ذكر إسماعيل على إسحاق؛ لأن إسماعيل كان أسنّ من إسحاق. عليهما السلام.. قال القرطبي: بدأ بذكر الجدّ ثم إسماعيل العمّ؛ لأنه أكبر من إسحاق. وقال العثيمين: بدؤوا بيعقوب؛ لأنهم يخاطبونه. (واله آباءك): جمع أب، ثم بيّنوا الآباء بقولهم: (إبراهيم وإسماعيل وإسحاق): (إبراهيم) بالنسبة إلى يعقوب جدّ، و(إسماعيل) بالنسبة إليه عمّ، و(إسحاق) بالنسبة إليه أب مباشر، أمّا إطلاق الأبوة على إبراهيم، وعلى إسحاق فالأمر فيه ظاهر؛ لأن إسحاق أبو يعقوب، وإبراهيم جدّه، والجدّ أب، بل قال الله لهذه الأمة: {مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ} [الحج: ٧٨] وهي بينها وبين إبراهيم عالم، لكن الإشكال في عدّهم إسماعيل من آباءه مع أنه عمّهم، فيقال كما قال النبي ﷺ. لعمر . ﷺ :: "أمّا شَعَرْتَ أَنَّ عَمَّ الرَّجُلِ صِنُو أَبِيهِ" <sup>١٤٢</sup>، والصنو: الغصن أو أصلهما واحد، فذكر مع الآباء؛ لأن العمّ صنو الأب، وكما قال الرسول أيضا: "الحَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّ" <sup>١٤٣</sup>، كذلك نقول: العمّ بمنزلة الأب. وقيل: إنّ هذا من باب التغليب، وأنّ الأب لا يطلق حقيقة على العمّ إلا مقروناً بالأب الحقيقي، وعلى هذا فلا يكون فيها إشكال إطلاقاً؛ لأن التغليب سائغ في اللغة العربيّة، فيقال: (القمران)؛ والمراد بهما الشمس، والقمر؛ ويقال: (العمران)؛ وهما أبو بكر، وعمر. انتهى كلامه. (إلهاً واحداً): أي نعبده. و(إلهاً): قيل: نصب على البدل من قوله: (إلهك). وقيل: نعرفه إلهاً واحداً. وقيل: منصوبة على الاختصاص: أي نريد بإله آباءك إلهاً واحداً. وقيل: هي حال. قال ابن عطية: وهو قول حسن؛ لأن الغرض إثبات حال الوحدةانيّة. قال أبو حيّان: وفائدة هذه الحال، أو البدل: هو التنصيص على أنّ معبودهم واحد فرد، إذ قد توهم إضافة الشيء إلى كثيرين تعداد ذلك المضاف، فنهض بهذه الحال أو البدل على نفي ذلك الإيهام. وقال العثيمين: (إلهاً) هي حال، يسمونها حال موطئة، ولكنّها بناءً على أنّ (إله، والله) غير مشتقّ، والصحيح: أنه مشتقّ، وأنه بمعنى مألوه؛ وعليه فتكون حالاً مؤسّسة حقيقيّة وليست موطئة؛ لأنّ الحال الموطئة التي تكون تمهيداً لمشتقّ، مثل: {إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [يوسف: ٢]، فإنّ (قرآن) غير مشتقّة، والحال تكون مشتقّة. (واحداً): حال أخرى مكرّرة. (ونحن له مسلمون): (نحن): مبتدأ، و(مسلمون) خبره، و(له) جار ومجرور متعلّقة ب(مسلمون) قدّمت عليها؛ لإفادة الحصر، هذا من حيث المعنى؛ ولمراعاة فواصل الآيات، هذا من حيث اللفظ. انتهى كلامه. وفي قولهم: (إلهاً واحداً) تحقيق للبراءة من الشرك؛ للتصريح بالتوحيد، وفي قولهم: (ونحن له مسلمون) تحقيق للعبوديّة، فجمعوا بين التوحيد والعمل. و(مسلمون): أي مدعونون مقرّون بالعبوديّة. وقيل: خاضعون منقادون مستسلمون لتهيئه وأمره

<sup>١٤٢</sup> - أخرجه مسلم.

<sup>١٤٣</sup> - أخرجه البخاري ومسلم.

قولاً وعقداً. وقيل: داخلون في الإسلام ثابتون عليه. قال الطبري: يحتمل أن تكون الجملة بمعنى الحال، كأنهم قالوا: نعبد إلهك مسلمين له بطاعتنا وعبادتنا إيّاه، ويحتمل أن يكون خبراً مستأنفاً، فيكون بمعنى: نعبد إلهك بعدك، ونحن له الآن وفي كلّ حال مسلمون، وأحسن هذين الوجهين في تأويل ذلك أن يكون بمعنى الحال، وأن يكون بمعنى: نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق مسلمين لعبادته. انتهى كلامه. وقال الألوسي: الجملة حال من الفاعل، أو المفعول، أو منهما؛ لوجود ضميريهما، أو اعتراضية محققة لمضمون ما سبق في آخر الكلام بلا كلام، وقال أبو حيان: الأبلغ أن تكون معطوفة على (نَعْبُدُ)، فيكونوا قد أجابوا بشيئين وهو من باب الجواب المَرَّي عن السؤال. انتهى كلامه. وذكر هذه الجملة الاسمية المخبر عن المبتدأ فيها باسم الفاعل الدالّ على الثبوت؛ لأن الانقياد لا ينفكون عنه دائماً. وقال ابن عاشور: قوله: (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. انتهى كلامه. والإسلام هو ملة الأنبياء قاطبة، وإن تنوعت شرائعهم، واختلفت مناهجهم، كما قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥]، والآيات في هذا كثيرة والأحاديث، ومنها قوله ﷺ: "الأنبياءُ إِخْوَةٌ لِعَالَمٍ، دِينُهُمْ وَاحِدٌ، وَأُمَمُهُمْ شَتَّى"١٤٤.

{تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (١٣٤):

#### ● مناسبة الآية للتي قبلها:

قال البقاعي: لما كان في ذلك أعظم تسجيل عليهم بأنهم نابذوا وصية الأصفياء من أسلافهم ومرقوا من دينهم وتعبّدوا بخلافهم، وكان من المعلوم قطعاً أنّ الجواب أنّهم ما شهدوا ذلك ولا هم مسلمون، عبّر عنه بقوله: (تلك أمة قد خلت).

وقال ابن عاشور: عُقِبَت الآيات المتقدمة بهذه الآية؛ لأن تلك الآيات تضمنت الثناء على إبراهيم وبنيه والتنويه بشأنهم والتعريض بمن لم يقتف آثارهم من ذريّتهم، وكأن ذلك قد ينتحل منه المغرورون عذراً

١٤٤ - أخرجه البخاري.

لأنفسهم فيقولون: نحن وإن قصّرنا فإن لنا من فضل آبائنا مسلماً لنجاتنا، فذكرت هذه الآية؛ لإفادة أنّ الجزء بالأعمال لا بالاتكال.

#### ● تفسير الآية:

(تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم): (تلك): إشارة إلى إبراهيم وبنيه . عليهم السلام .. قال الطبري: يقول الله لليهود والنصارى: يا معشر اليهود والنصارى دعوا ذكر إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والمسلمين من أولادهم بغير ما هم أهل، ولا تنحلّوهم كفر اليهوديّة والنصرانيّة فتضيفوها إليهم، فإنهم أمة. وقال العثيمين: المشار إليه إبراهيم، وإسماعيل، وإسحاق، ويعقوب، ومن سبق، وكان اليهود يجادلون نبينا في هؤلاء، فبين الله أنّ هذه أمة قد مضت (لها ما كسبت ولكم ما كسبتم) فلا تنالون ممّا كسبوا شيئاً، ولا ينالون ممّا كسبتم شيئاً. انتهى كلامه. و(الأمة) هنا بمعنى طائفة وجماعة من أمّ بمعنى قصد، وسميت كلّ جماعة يجمعهم أمر ما، إمّا دين واحد، أو زمان واحد، أو مكان واحد بذلك؛ لأنهم يؤمّ بعضهم بعضاً ويقصده. وتطلق الأمة في القرآن على أربعة معانٍ: المعنى الأول: الطائفة كما هو هنا، وكقوله تعالى: {وَلْتَكُن مِّنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ} [آل عمران: ١٠٤]. الثاني: الحقبة من الزمن، مثل قوله تعالى: {وَلَقَدْ أَخْرَجْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِلَى أُمَّةٍ مَّعْدُودَةٍ لِّيَقُولُوا مَا يَخْسِئُهُ} [هود: ٨]: وكقوله: {وَادْكُرْ بَعْدَ أُمَّةٍ} [يوسف: ٤٥]. الثالث: الإمام والقُدوة، مثل قوله تعالى: {إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً} [النحل: ١٢٠]. الرابع: الملة، مثل قوله تعالى: {إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ} [الزخرف: ٢٢]. (قد): حرف يفيد التحقيق إذا دخل على الفعل الماضي كما هو الحال هنا، ويفيد التوقع إذا دخل على الفعل المضارع ما لم يكن الفعل مسنداً إلى الله. (خلت): أي مضت. وإنما قيل للذي قد مات فذهب: قد خلا؛ لتخليه من الدنيا، وانفراده بما كان من الأنس بأهله وقرنائه في دنياه، وأصله من قولهم: خلا الرجل، إذا صار بالمكان الذي لا أنيس له فيه وانفرد من الناس، فاستعمل ذلك في الذي يموت على ذلك الوجه. و(خلت) إذا استعمل في المكان فالمراد به: خلّوه عن السكان، وإذا استعمل في الزمان فالمراد به: الماضي، كقوله تعالى: {فِي الْأَيَّامِ الْخَالِيَةِ} [الحاقة: ٢٤]. (لها ما كسبت): أي لتلك الأمة إسلامها من الاعتقادات والأعمال والأخلاق. (ولكم ما كسبتم): أي لكم يا معشر اليهود والنصارى ممّا أنتم عليه من الهوى خاصّ بكم، ولن ينفعكم انتسابكم إليها. قال أبو حيّان: أي تلك الأمة مختصة بجزء ما كسبت، كما أنكم كذلك مختصّون بجزء ما كسبتم من خير وشرّ، فلا ينفع أحداً كسب غيره. وقال

الألوسي: تقديم المسند؛ لقصر المسند إليه على المسند، والمعنى: أن انتسابكم إليهم لا يوجب انتفاعكم بأعمالهم، وإنما تنتفعون بموافقتهم واتباعهم. وقال ابن عاشور: والمراد ب(ما كسبت، وبما كسبتم): ثواب الأعمال، بدليل التعبير فيه بلها ولكم، ولك أن تجعل الكلام من نوع الاحتباك، والتقرير: لها ما كسبت وعليكم ما كسبتم، أي إثم.

(ولا تسألون عما كانوا يعملون): أي لا تسألون عن أعمال من سبقكم؛ لأن لهم ما كسبوا، ولكم ما كسبتم. قال أبو حيان: هذه جملة توكيدية لما قبلها؛ لأنه قد أخبر بأن كل أحد مختص بكسبه من خير، وإذا كان كذلك، فلا يسأل أحد عن عمل أحد، فكما أنه لا ينفعكم حسناتهم، فكذلك لا تسألون ولا تؤاخذون بسيئات من اكتسبها. وقال الشوكاني: هذا بيان لحال تلك الأمة، وحال المخاطبين، بأن لكل من الفريقين كسبه، لا ينفعه كسب غيره، ولا يناله منه شيء، ولا يضّرّه ذنب غيره، وفيه الردّ على من يتكل على عمل سلفه، ويروج نفسه بالأماويّ الباطلة، ومنه ما ورد في الحديث: "مَنْ بَطَأَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرِعْ بِهِ نَسَبُهُ"<sup>١٤٥</sup>. والمراد: أنكم لا تنتفعون بحسناتهم، ولا تؤاخذون بسيئاتهم، ولا تسألون عن أعمالهم، كما لا يسألون عن أعمالكم، ومثله قوله تعالى: {وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى} [الزمر: ٧]، وقوله تعالى: {وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى} [النجم: ٣٩]. وقال أبو بكر الجزائري: أي لا تسألون يوم القيامة عن أعمال غيركم، وإنما تسألون عن أعمالكم وتجزون بها، فاتركوا الجدل وأقبلوا على ما ينفعكم في آخرتكم وهو الإيمان الصحيح والعمل الصالح، ولا يتم لكم هذا إلا بالإسلام فأسلموا.

---

{وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} (١٣٥):

#### • سبب نزول الآية:

روي عن ابن عباس أنها نزلت في رؤوس يهود المدينة، كعب بن الأشرف، ومالك بن الصيف، ووهب بن يهودا، وأبي ياسر بن أحطب، وفي نصارى أهل نجران، وذلك أنهم خاصموا المسلمين في الدين، كل فرقة تزعم أنها أحقّ بدين الله من غيرها، فقالت اليهود: نبينا موسى أفضل الأنبياء، وكتابنا التوراة أفضل الكتب، وديننا أفضل الأديان، وكفرت بعتسى والإنجيل ومحمد والقرآن، وقالت النصارى: نبينا عيسى

---

<sup>١٤٥</sup> - أخرجه مسلم.



أفضل الأنبياء، وكتابنا الإنجيل أفضل الكتب، وديننا أفضل الأديان، وكفرت بمحمد والقرآن، وقال كل واحد من الفريقين للمؤمنين: كونوا على ديننا، فلا دين إلا ذلك، فأنزل الله فيهم: {وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا...} . .

وفي رواية ابن إسحاق وابن جرير وغيرهما عن ابن عباس، قال: قال عبد الله بن صوريا الأعور لرسول الله ﷺ: ما الهدى إلا ما نحن عليه، فاتبعنا يا مُحَمَّدُ تَهْتَدِ، وقالت النصارى: مثل ذلك، فأنزل الله فيهم: {وَقَالُوا كُونُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى تَهْتَدُوا...} .

#### ● مناسبة الآية لما قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ الله لما بيّن الدلائل التي تقدّمت صحّة دين الإسلام، حكى بعدها أنواعاً من شبه المخالفين الطاعنين في الإسلام.

وقال البقاعي: لما أخبر الله أنّ أهل لكتاب تركوا السّنة في تهذيب أنفسهم بالاقتداء في الاهتداء بالأصفياء من أسلافهم، وبين بطلان ما هم عليه الآن من كلّ وجه، وأوضح أنه محض الضلال، بيّن أنه عاقبهم على ذلك بأن صيّرهم دعاة إلى الكفر.

وقال أبو السعود: هذا شروع في بيان فنّ آخر من فنون كفر أهل الكتاب، وهو وإضلالهم لغيرهم إثر بيان ضلالتهم في أنفسهم.

وقال ابن عاشور: الظاهر أنه عطف على قوله: {ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه}، فإنه بعد أن ذمّهم الله بالعدول عن تلقّي الإسلام الذي شمل خصال الحنيفيّة، بيّن كيفيّة إعراضهم ومقدار غرورهم بأنهم حصروا الهدى في اليهوديّة والنصرانيّة، أي كلّ فريق منهم حصر الهدى في دينه.

#### ● تفسير الآية:

(وقالوا كونوا هوداً أو نصارى تهتدوا): الضمير يعود على اليهود والنصارى، يخاطبون المسلمين. قال أبو السعود: الضمير لأهل الكتابين على طريقة الالتفات المؤذن باستيجاب حالهم؛ لإبعادهم من مقام المخاطبة والإعراض عنهم وتعيد جنائياتهم عند غيرهم. وقال الألوسي: الضمير الغائب لأهل الكتاب، والجملة عطف على ما قبلها عطف القصّة على القصّة، والمراد منها: ردّ دعوتهم إلى دينهم الباطل إثر ردّ

ادّعاءهم اليهودية على يعقوب . عليه السلام .. انتهى كلامه . وقال ابن عاشور: (الواو) في (وقالوا) عائدة لليهود والنصارى بقرينة مساق الخطاب في (أم كنتم شهداء)، وقوله: (ولكم ما كسبتم). وقال العثيمين: كلّ داع إلى ضلال فيه شبه من اليهود والنصارى. (كونوا هوداً): يعني كونوا من اليهود على ملّتهم. (هوداً): أي على الملة اليهودية. قال بعض العلماء: سمّيت اليهود يهوداً؛ لقول موسى . عليه السلام :- { إِنَّا هُذَنَّا إِلَيْكَ } [الأعراف: ١٥٦]. وفي الهود قولان: الأوّل: أن يكون جمع هائد، كما جاء عُوذ جمع عائد، ويكون جمعاً للمذكّر والمؤنث بلفظ واحد. والهائد: أي التائب الراجع إلى الحقّ. الثاني: أن يكون مصدرّاً عن الجميع، كما يقال: (رجل صوّم وقوم صوّم)، و(رجل فطر وقوم فطر ونسوة فطر). والذين يقولون: (كونوا هوداً) هم اليهود فقط. (أو نصارى): أي على الملة النصرانية. قال بعض العلماء: سمّيت النصارى نصارى؛ لقول عيسى . عليه السلام :- { مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ } [آل عمران: ٥٢]. والذين يقولون: (أو نصارى) هم النصارى فقط. قال بعض العلماء: (أو) هذه يقال لها: المصنّفة، ليست التي للتخيير ولا للإباحة ولا للشكّ، والمعنى: وقال صنف: كونوا هوداً، وقال صنف: كونوا نصارى. انتهى كلامهم. قال الألوسي: (أو) لتنويع المقال لا للتخيير، بدليل أنّ كلّ واحد من الفريقين يكفّر الآخر، أي قال اليهود للمؤمنين: كونوا هوداً، وقالت النصارى لهم: كونوا نصارى. انتهى كلامه. (تتدوا): هذه جواب الأمر، أي إن كنتم كذلك تتدوا، أي تكونوا مهتدين، وتصيبوا طريق الحقّ. قال ابن عاشور: وجزم (تتدوا) في جواب الأمر؛ للإيذان بمعنى الشرط؛ ليفيد بمفهوم الشرط: أنكم إن كنتم على غير اليهودية والنصرانية فلستم بمهتدين.

(قل بل ملة إبراهيم حنيفاً): جُرِدَتْ جملة (قل) من العاطف؛ لوقوعها في مقام الحوار مجاوبة لقولهم: (كونوا هوداً أو نصارى تتدوا). (قل): خطابٌ لنبيّنا ﷺ، والقائل هو الله، أي قل لهم على سبيل الردّ عليهم وبيان ما هو الحقُّ وإرشادهم إليه: (بل ملة إبراهيم). (بل): هنا للإضراب الإبطالي؛ لأنها تبطل ما سبق، يعني: بل لا نتبع، ولا نكون هوداً، ولا نصارى، بل ملة إبراهيم. (ملة): أي دين. وفي انتصاب ملة أربعة أقوال: الأوّل: لأنه عطف في المعنى على قوله: { كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى }، وتقديره: قالوا: اتّبعوا اليهودية، قل بل اتّبعوا ملة إبراهيم. الثاني: على الحذف تقديره: بل نتبع ملة إبراهيم. الثالث: تقديره: بل نكون أهل ملة إبراهيم، فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه، وهو كناية عن عدم الانفكاك عنها، فهو أبلغ ممّا لو قيل: بل أهل ملة إبراهيم. الرابع: التقدير: بل اتّبعوا ملة إبراهيم. و(ملة إبراهيم) هي التوحيد، يعني نتبع توحيد الله والإسلام له؛ لأن إبراهيم لما قال له ربّه: (أسلم) قال: (أسلمت لربّ

(العالمين). (حنيفاً): لأهل اللغة في الحنيف قولان: القول الأول: أنَّ الحنيف هو: المستقيم، ومنه قيل للأعرج: أحنف؛ تفاؤلاً بالسلامة، كما قالوا للديغ: سليم، والمهلكة: مفازة، قالوا: فكلَّ من أسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف، وهذا مروى عن مُجَدِّ بن كعب القرظي. القول الثاني: أنَّ الحنيف المائل، لأنَّ الأحنف هو الذي يميل كلَّ واحد من قدميه إلى الأخرى بأصابعها، وتحنَّف إذا مال، فالمعنى: أنَّ إبراهيم - عليه السلام - حَنَفَ إلى دين الله: أي مال إليه، فقوله: {بَلْ مَلَّءَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا} أي مخالفاً لليهود والنصارى منحرفاً عنهما. وأما المفسرون فذكروا في معنى (حنيفاً) ثلاثة عشر قولاً: الأول: أي المائل عن الأديان كلّها، قاله ابن عباس. الثاني: أي المائل عمّا عليه العامة، قاله الزجاج. الثالث: أي المستقيم، قاله ابن قتيبة. الرابع: أي الحاج، قاله ابن عباس، وابن الحنفية. الخامس: أي المتبع، قاله مجاهد. السادس: أي المخلص، قاله السدي. السابع: أي المخالف للكل، قاله ابن بحر. الثامن: أي المسلم، قاله الضحاك. التاسع: أي الذي يستقبل البيت بصلاته، ويرى أنَّ حجّه عليه إن استطاع إليه سبيلاً، قاله أبو العالية. العاشر: أي الذي يؤمن بالرسول كلّهم من أولهم إلى آخرهم، قاله أبو قلابة. الحادي عشر: الحنيفية: شهادة أن لا إله إلا الله، ويدخل فيها تحريم الأمهات والبنات والخالات والعَمَّات، وما حرم الله، والختان، قاله قتادة. الثاني عشر: أي المائل عمّا سوى التوحيد. الثالث عشر: أي المائل عن الباطل إلى الحق. قال الطبري: فإن قال قائل: فكيف أضيف الحنيفية إلى إبراهيم دون سائر الأنبياء قبله؟ قيل: إنَّ كلَّ من كان قبل إبراهيم من الأنبياء كان حنيفاً متّبعا طاعة الله، ولكنَّ الله لم يجعل أحداً منهم إماماً لمن بعده من عباده إلى قيام الساعة، كالذي فعل من ذلك بإبراهيم، فجعله إماماً فيما بيّنه من مناسك الحجّ والختان، وغير ذلك من شرائع الإسلام، تعبداً به أبداً إلى قيام الساعة، وجعل ما سقَّ من ذلك علماً مميّزاً بين مؤمني عباده وكفارهم والمطيع منهم له والعاصي، فسمي الحنيف من الناس حنيفاً باتباعه ملّته واستقامته على هديه ومنهاجه، وسمي الضالّ عن ملّته بسائر أسماء الملل، فقيل: يهودي، ونصراني، ومجوسي، وغير ذلك من صنوف الملل.

(وما كان من المشركين): لما أثبت الله لإبراهيم - عليه السلام - الإسلام بالحنيفية نفى عنه غيره بقوله: (وما كان من المشركين). وهذه الجملة تأكيد لقوله تعالى: (حنيفاً)؛ لأنَّ الحنيف: هو المائل عمّا سوى التوحيد، مأخوذ من حنف الذئب، أي ميله، فهو مائل عن كلِّ ما سوى التوحيد، إذاً (وما كان من المشركين) يكون تأكيداً لهذه الحال تأكيداً معنوياً لا إعرابياً، يعني أنَّ إبراهيم - عليه السلام - ما كان فيما مضى من المشركين، ولا فيما يستقبل؛ لأنَّ (كان) لا تدلّ على الحدث، بل تدلّ على اتّصاف اسمها

بخبيرها، مثل قوله تعالى: {وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا} [النساء: ٩٦]، فقوله تعالى: (وما كان): يعني أنّ هذا الوصف منتف عنه. وقوله تعالى: (من المشركين): يعمّ انتفاء الشرك الأصغر والأكبر عنه. والحنيفيّة تشمل أمرين: الأوّل: إفراد الله بالعبادة، والبراءة من الشرك. الثاني: سلامة الدين من الابتداع. وفي هذه الجملة تعريض بأهل الكتاب، وإيدان ببطلان دعواهم اتّباع إبراهيم . عليه السلام .. قال الرازيّ: في قوله تعالى: (وما كان من المشركين) وجهان: أحدهما: أنه تنبيه على أنّ في مذهب اليهود والنصارى شركاء؛ لأن الله حكى عن بعض اليهود قولهم: (عزيز ابن الله)، والنصارى قالوا: (المسيح ابن الله)، وذلك شرك. وثانيها: أنّ الحنيف اسم لمن دان بدين إبراهيم، ومعلوم أنه . عليه السلام . أتى بشرائع مخصوصة، من حجّ البيت والختان وغيرهما، فمن دان بذلك فهو حنيف، وكانت العرب تدين بهذه الأشياء، ثم كانت تشرك، فقليل من أجل هذا: {حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ}، ونظيره قوله تعالى: {حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ} [الحج: ٣١]. وقال ابن عاشور: وقوله: (وما كان من المشركين) جملة هي حالة ثانية من إبراهيم، وهو احتباس؛ لئلا يغترّ المشركون بقوله: (بل ملّة إبراهيم) أي لا نكون هوداً ولا نصارى، فيتوهّم المشركون أنه لم يبق من الأديان إلا ما هم عليه؛ لأنهم يزعمون أنهم على ملّة إبراهيم . عليه السلام ..

{قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ} (١٣٦):

#### • سبب نزول الآية:

قال ابن عباس: جاء نفر من اليهود إلى النبي ﷺ . فسأله عمّن يؤمن به من الأنبياء، فنزلت الآية، فلمّا جاء ذكر عيسى . عليه السلام . قالوا: لا نؤمن بعيسى ولا من آمن به.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما قيل ذلك توجّهت النفس إلى ما به يوصل إلى ملّة إبراهيم، فصرف الخطاب الذي كان عند الحجاج للأكمل على وجه يشمل من قاربه إلى من دونه بما يشمله؛ لأن المراد العموم، وساقه تعالى في جواب من كأنهم قالوا: ما نقول حتى نكون إيتاه؟ فقال: {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا...}.

## ● تفسير الآية:

(قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا): الخطاب هنا لرسولنا ﷺ. ولصحابته، والأمة تبع لهم في ذلك، أي قولوا لهؤلاء اليهود والنصارى الذين قالوا لكم: كونوا هوداً أو نصارى تحتدوا: (آمناً....). هذا قول الجمهور. وقيل: الخطاب للكفار بأن يقولوا ذلك، حتى يكونوا على الحق. قال أبو حيان وغيره: القول الأوّل أظهر. قال أبو السعود: هذا خطابٌ للمؤمنين بعد خطابه. عليه السلام. برّد مقالتهنّ الشنعاء على الإجمال، وإرشادٌ لهم إلى طريق التوحيد والإيمان على ضربٍ من التفصيل، أي قولوا لهم بمقابلة ما قالوا تحقيقاً وإرشاداً ضمناً لهم إليه. وقال القاسمي: في هذا خطاب إظهار لمزية فضل الله عليهم حيث يلقّهم ولا يستنطقهم فيقصّروا في مفاهيمهم. انتهى كلامه. (قولوا): المراد بالقول هنا: القول باللسان وبالقلب؛ فالقول باللسان: نطقه، والقول بالقلب: اعتقاده. قال ابن عاشور: الأمر بالقول أمر بما يتضمّنه؛ إذ لا اعتداد بالقول إلاّ لأنه يطابق الاعتقاد، 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 ويكمد عند سماعه المعاندون؛ وليكون هذا كالاكتراث بعد قوله: (قل بل ملة إبراهيم حنيفاً)، أي نحن لا نطعن في شريعة موسى وشريعة عيسى وما أوتي النبيون ولا نكذبهم، ولكنّا مسلمون لله بدين الإسلام الذي بقي على أساس ملة إبراهيم. انتهى كلامه. وقال السعدي: في قوله: (قولوا): إشارة إلى الإعلان بالعقيدة، والصدع بها، والدعوة لها؛ إذ هي أصل الدين وأساسه. انتهى كلامه. (آمناً): الإيمان: هو التصديق المستلزم للقبول والإذعان. قال السعدي: في قوله: (آمناً بالله) ونحوه ممّا فيه صدور الفعل، منسوباً إلى جميع الأمة: إشارة إلى أنه يجب على الأمة، الاعتصام بحبل الله جميعاً، والحثّ على الائتلاف حتى يكون داعيهم واحداً، وعملهم متّحداً، وفي ضمنه النهي عن الافتراق، وفيه أنّ المؤمنين كالجسد الواحد، كما أنّ فيه دلالة على جواز إضافة الإنسان إلى نفسه الإيمان، على وجه التقييد، بل على وجوب ذلك، بخلاف قوله: "أنا مؤمن" ونحوه، فإنه لا يقال إلاّ مقروناً بالاستثناء بالمشيئة؛ لما فيه من تركية النفس، والشهادة على نفسه بالإيمان. انتهى كلامه. (بالله): قال الألوسي: قدّم الإيمان بالله؛ لأنه أوّل الواجبات؛ ولأنه بتقدّم معرفته تصحّ معرفة النبوات والشرعيّات. وقال ابن عاشور: قدّم الإيمان بالله؛ لأنه لا يختلف باختلاف الشرائع الحقّة. انتهى كلامه. والإيمان بالله يتضمّن أربعة أمور: الإيمان بوجوده، والإيمان بانفراده بالربوبية، والإيمان بانفراده بالألوهية، والإيمان بانفراده بالأسماء والصفات. (وما): اسم موصول بمعنى الذي. (أنزل إلينا): (أنزل): أي ما أنزله الله من

الوحي. (إلينا): تعدية أنزل بـ(إلى)، دليل على انتهاء المنزل إليهم. وصحّ نسبة إنزاله إليهم؛ لأنهم فيه هم المخاطبون بتكاليفه من الأمر والنهي وغير ذلك. والضمير في (قولوا) إن كان للمؤمنين، فالمنزل إليهم هو القرآن والسنة؛ لقوله تعالى: {وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ} [النساء: ١١٣]، فإن الحكمة هنا هي السنة؛ لقوله: (وأنزل)، وأما إن كان الضمير في (قولوا) عائداً على اليهود والنصارى، فالمنزل إلى اليهود التوراة، والمنزل إلى النصارى الإنجيل، ويلزم من الإيمان بهما، الإيمان برسولنا ﷺ. ويصحّ أن يراد بالمنزل إليهم القرآن؛ لأنهم أمروا باتباعه، وبالإيمان به، ومن جاء على يديه. قال أبو السعود: (وما أنزل إلينا): يعني القرآن قُدِّم على سائر الكتب الإلهية، مع تأخره عنها نزولاً؛ لاختصاصه بنا، وكونه سبباً للإيمان بها. واعلم أنّ الفعل (أنزل) ورد مركباً مع حرف الجرّ (على) في كثير من المواضع القرآنية، وكذا مع الحرف (إلى). و(إلى) تدلّ على انتهاء الغاية، والانتفاء يكون من جميع الجهات. أمّا (على) فهي حرف استعلاء، وتركيبها مع الفعل (أنزل) يفيد النزول من جهة العلوّ دون سائر الجهات. والمتأمل للسياقات القرآنية التي ورد فيها التركيب (نزل، وأنزل على) يجد أنّ الخطاب فيها موجه للنبي ﷺ، والقرآن أنزل عليه من جهة العلوّ. أمّا التركيب (نزل، وأنزل إلى) فسياقاته إمّا في خطاب الأمة كلها، أو خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم مقترباً بالتبليغ، أي تبليغ آيات الله إلى الناس، ويكون ذلك من جميع الجهات، وهو ما يناسبه حرف انتهاء الغاية (إلى).

(وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط): كرّر الموصول؛ لأن المنزل إلينا، وهو القرآن، غير الذي أنزل على إبراهيم، فلو حذف الموصول لأوهم أنّ المنزل إلينا هو المنزل إلى إبراهيم. والذي أنزل على إبراهيم عشر صحائف، هكذا قيل، قال تعالى: {إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى (١٨) صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى (١٩)} [الأعلى]. و(إبراهيم) منزل إليه؛ لأنه نبيّ رسول، والذي أنزل إليه هي الصحف التي ذكرها الله في موضعين من القرآن، قال تعالى: {أَمْ لَمْ يُنَبِّأْ بِمَا فِي صُحُفِ مُوسَى (٣٦) وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى (٣٧)} [النجم]، وقال سبحانه: {صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى} [الأعلى: ١٩]. و(إسماعيل وإسحاق ويعقوب): قال العثيمين: هؤلاء أنبياء منزل إليهم قطعاً، ولا نعلم ما الذي أنزل إليهم بالتحديد. وقال بعض المفسرين: لم ينزل إلى إسماعيل وإسحاق ويعقوب، وعطفوا على إبراهيم؛ لأنهم كلّفوا العمل به والدعاء إليه، فأضيف الإنزال إليهم، كما أضيف في قوله: (وما أنزل إلينا). و(الأسباط): جمع سبط، قيل: إنهم أولاد يعقوب، ومنهم يوسف، وقيل: هم الأنبياء الذين بعثوا في أسباط بني إسرائيل الذين لم يذكرُوا بأسمائهم. قال البغوي: الأسباط: هم أولاد يعقوب، وهم اثنا عشر

سبطاً، واحدهم سبط، سمّوا بذلك؛ لأنه ولد لكل واحد منهم جماعة، وسبط الرجل حافده، ومنه قيل للحسن والحسين: سبطا رسول الله ﷺ .. والأسباط من بني إسرائيل كالقبائل من العرب من بني إسماعيل والشعوب من العجم، وكان في الأسباط أنبياء؛ ولذلك قال: (وما أنزل إليهم)، وقيل: الأسباط هم بنو يعقوب من صلبه صاروا كلّهم أنبياء. انتهى كلامه. وقال القرطبي: الأسباط: هم وَلَدُ يعقوب، وهم اثنا عشر ولداً، وُلِدَ لكل واحد منهم أمة من الناس، واحدهم سبط. والسَّبَطُ في بني إسرائيل بمنزلة القبيلة في ولد إسماعيل، وسمّوا الأسباط من السَّبَط وهو التتابع، فهم جماعة متتابعون، وقيل: أصله من السَّبَط (بالتحريك) وهو الشجر، أي هم في الكثرة بمنزلة الشجر، الواحدة سَبَطَة. انتهى كلامه.

(وما أوتي موسى وعيسى): أي وآمنا بالذي أعطى الله موسى وعيسى من الآيات الشرعية والكونية، الشرعية كالطهارة لموسى، والإنجيل لعيسى، والكونية كاليد، والعصا لموسى، وكإخراج الموتى من قبورهم بإذن الله، وإبراء الأكمه والأبرص بإذن الله لعيسى. ونصّ على موسى وعيسى؛ لأنهما أفضل أنبياء بني إسرائيل؛ ولأنهما متبوعا اليهود والنصارى بزعمهم، والكلام معهم. قال الرازي: وغير المنزل، وغير الأسلوب؛ تفضيلاً لما لهما من الكتابين والمعجزات وغير ذلك من المكنة. وقال العثيمين: عبّر الله في موسى وعيسى بقوله: (أوتي)؛ لحكمة لفظية: وهي لئلا تتكرّر المعاني بلفظ واحد، ومعلوم أنّ من أساليب البلاغة: الاختصار في تكرار الألفاظ بقدر الإمكان؛ ولحكمة معنوية، وهي: أنّ الإتياء هو الذي يناسب الآيات الشرعية والكونية لا الإنزال. قال أبو حيان: ولم يكرّر الموصول في عيسى؛ لأن عيسى إنما جاء مصدّقاً لما في التوراة، لم ينسخ منها إلا نزرّاً يسيراً. وقال صديق حسن خان: لم يقل سبحانه: وما أوتي عيسى؛ إشارة إلى اتحاد المنزل عليه مع المنزل على موسى، فإن الإنجيل مقرر للتوراة ولم يخالفها إلا في قدر يسير فيه تسهيل.

(وما أوتي النبيون من ربهم): هذا من باب عطف العام على الخاص. قال الرازي: ثم أسند الإتياء إلى الجميع؛ لكون أهل الكتب العظيمة فيهم على سبيل التغليب، فقال مؤكّداً الكلام؛ لأنه على لسان الأتباع وهم بالتأكيد أحق. انتهى كلامه. وقال ابن جماعة: قال تعالى هنا: (وما أوتي النبيون من ربهم)، وقال في آل عمران: (والنبيون) بدون ذكر الإتياء، والحكمة في هذا: أنّ آل عمران تقدم فيها: {وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ (٨١)}، فأغنى عن إعادة إتيائهم ثانياً، ولم يتقدّم مثل ذلك في البقرة، فصّرّح فيه بإتيائهم ذلك. وقال السعدي: أمرنا الله أن نؤمن بما أعطوا الأنبياء من الكتب

والشرائع، ولم يأمرنا أن نؤمن بما أوتوا من الملك والمال ونحو ذلك؛ دلالة على أنَّ عطية الدين هي العطية الحقيقية المتصلة بالسعادة الدنيوية والأخروية. انتهى كلامه. (وما): (الواو) عاطفة. و(ما) اسم موصول بمعنى الذي. (أوتي): المراد بما أوتوه: ما أظهره الله على أيديهم من الآيات الكونية، وما أوحاه إليهم من الآيات الشرعية. وهذه الآية ذكر فيها: (إنزال، وإيتاء)، والفرق بينهما: أنَّ الإنزال يأتي من السماء ويستعمل للكتب. أمَّا الإيتاء فهو يستعمل للكتب وغير الكتب مثل المعجزات. (النبيون): أي جميعهم. (من ربه): (من) للابتداء؛ لأن هذا الإيتاء من الله. وإضافة الربوبية إليهم على وجه الخصوص، وإلا فالله رب كل شيء، لكن هذه ربوبية خاصة.

قال أبو حيان: ابتداءً أولاً بالإيمان بالله؛ لأنه أصل الشرائع، وقدم (ما أنزل إلينا) وإن كان متأخراً في الإنزال عن ما بعده؛ لأنه أولى بالذكر؛ لأن الناس بعد بعثة نبينا مدعوون إلى الإيمان بما أنزل إليه جملة وتفصيلاً، وقدم (ما أنزل إلى إبراهيم) على (ما أوتي موسى وعيسى)؛ للتقدم في الزمان أو لأن المنزل على موسى ومن ذكر معه هو المنزل إلى إبراهيم؛ إذ هم داخلون تحت شريعته. وقال أيضاً: لما ذكر في الإنزال أولاً خاصاً، عطف عليه جمعاً، كذلك لما ذكر في الإيتاء خاصاً، عطف عليه جمعاً، ولما أظهر الموصول في الإنزال في العطف أظهره في الإيتاء، فقال: (وما أوتي النبيون من ربه)، وهو تعميم بعد تخصيص.

(لا نفرّق بين أحد منهم): هذه الجملة داخلة في مقول القول، يعني: قولوا آمنا على هذا الوجه. قال ابن عطية: في الكلام حذف تقديره: بين أحد منهم وبين نظيره، فاختصر؛ لفهم السامع. وقال أبو حيان: المعنى: أنا نؤمن بالجميع، فلا نؤمن ببعض ونكفر ببعض، كما فعلت اليهود والنصارى. وقيل: معناه لا نقول إنهم يتفرّقون في أصول الديانات بل هم مجتمعون على الأصول التي هي الإسلام. وقيل: معناه لانشقّ عصاهم، كما يقال شقّ عصا المسلمين إذا فارق جماعتهم. وقال العثيمين: (لا نفرّق بين أحد منهم): أي في الإيمان، وليس في الاتّباع أو التفضيل؛ لأن شريعة نبينا ﷺ. نسخت جميع الأديان؛ ولأن الرسل يتفاضلون، قال تعالى: {تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ} [البقرة: ٢٥٣]. انتهى كلامه. وجاز (بين أحد)، وبين تقتضي اثنين؛ لأن أحداً منهم يقع على الاثنين والجمع، يقال: ما عندي أحد يتكلّمون، فجاز دخول (بين) عليه، كما تقول: لا نفرّق بين قوم منهم، وبين جمع منهم؛ ولهذا العلة جمع نعته في قوله تعالى: {فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ} [الحاقة: ٤٧]. والضمير في قوله: (منهم) يعود على الأنبياء جميعهم. عليهم الصلاة والسلام ..



(ونحن له مسلمون): هذا كَلِّه مندرج تحت قوله: (قولوا). (له): الضمير يعود على الله، يعني: ونحن لله، وقدّمه على عامله؛ لإفادة الحصر ومناسبة رؤوس الآي. (مسلمون): لما ذكر أولاً الإيمان، وهو التصديق، وهو متعلّق بالقلب، ختم بذكر الإسلام، وهو الانقياد الناشئ عن الإيمان الظاهر عن الجوارح، فجمع بين الإيمان والإسلام؛ ليجتمع الأصل والناشئ عن الأصل. و(مسلمون): أي خاضعون مقرّون. وقيل: أي مطيعون. وقيل: أي مذعنون للعبوديّة. وقيل: أي مذعنون لأمره ونهيه عقلاً وفعلاً. وقيل: أي داخلون في حكم الإسلام. وقيل: أي منقادون. وقيل: أي مخلصون. وقال العثيمين: الإسلام هنا هو: الاستسلام لله ظاهراً وباطناً.

عن أبي هريرة قال: "كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانيّة، ويفسرونها بالعربيّة لأهل الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: "لَا تُصَدِّقُوا أَهْلَ الْكِتَابِ، وَلَا تُكَذِّبُوهُمْ، وَقُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا...<sup>١٤٦</sup> الآية.

عن ابن عباس قال: "كان رسول الله يقرأ في ركعتي الفجر في الأولى منهما الآية التي في البقرة: {قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ}، وفي الآخرة {قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ...} [آل عمران: ٦٤]<sup>١٤٧</sup>. وعن أبي هريرة: "أنّ رسول الله قرأ في ركعتي الفجر: {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ}، و{قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ}<sup>١٤٨</sup>."

{فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ} (١٣٧):

● مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ الله لما بيّن الطريق الواضح في الدين، وهو أن يعترف الإنسان بنبوّة من قامت الدلالة على نبوّته، وأن يحتز في ذلك عن المناقضة، رغّبهم في مثل هذا الإيمان، فقال: {فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا}.

<sup>١٤٦</sup> - أخرجه البخاري.

<sup>١٤٧</sup> - أخرجه مسلم.

<sup>١٤٨</sup> - أخرجه مسلم.

وقال البقاعي: لما قدّم تعالى ما أمرهم به وكان عين الهدى، تسبّب عنه قوله معبراً بأداة الشك؛ إشارة إلى أنّ إيمانهم لما لهم من الكثافة والغلظة والجلافة في غاية البعد: (فإن آمنوا).

• تفسير الآية:

(فإن آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا): قال ابن عاشور: كلام معترض بين قوله: {قولوا آمنا بالله}، وقوله: {صبغة الله}، والفاء للتفريع، ودخول الفاء في الاعتراض وارد في الكلام كثيراً وإن تردّد فيه بعض النحاة، والتفريع على قوله: {قولوا آمنا بالله}. انتهى كلامه. والخطاب لنبيّنا ﷺ، ولأمتّه، أي فإن آمن الكفار من أهل الكتاب وغيرهم، بمثل ما آمنتم به يا أيها المؤمنون من الإيمان بجميع كتب الله ورسله، ولم يفرّقوا بين أحد منهم، فقد أصابوا الحق وأرشدوا إليه. (فإن): قال الألوسي: (إن) مجرد الفرض. والكلام من باب الاستدراج وإرخاء العنان مع الخصم حيث يراد تبكيته. انتهى كلامه. وقال ابن عاشور: وجاء الشرط هنا بحرف (إن) المفيدة للشك في حصول شرطها؛ إيذاناً بأنّ إيمانهم غير مرجو. (آمنوا): أي صدّقوا. (بمثل ما آمنتم به): فيها ثلاثة أقوال: أحدها: أي مثل إيمانكم، فزيدت الباء للتوكيد، كما زيدت في قوله: {وَهَؤُلَاءِ إِلَيْكَ يَجِدُكَ النَّحْلَةُ} [مريم: ٢٤]. الثاني: أنّ المراد بالمثل هاهنا: الكتاب، وتقديره: فإن آمنوا بكتابكم كما آمنتم بكتابهم. الثالث: أنّ المثل هاهنا: صلة، والمعنى: فإن آمنوا بما آمنتم به، ومثله قوله: {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ} [الشورى: ١١]، أي ليس كهو شيء. وقال ابن عاشور: (الباء) في قوله: (بمثل ما آمنتم به) للملابسة وليست للتعدية، أي إيماناً مماثلاً لإيمانكم، فالمماثلة بمعنى المساواة في العقيدة والمشابهة فيها باعتبار أصحاب العقيدة وليست مشابهة معتبراً فيها تعدّد الأديان؛ لأن ذلك ينبو عنه السياق، وقيل: لفظ (مثل) زائد، وقيل: (الباء) لالة والاستعانة، وقيل: (الباء) زائدة، وكلّها وجوه متكلّفة. انتهى كلامه. وقال العثيمين: المعروف: أنّ الأسماء لا تزداد، وأمّا الزيادة في الحروف فكثيرة؛ لأن الاسم كلمة جاءت لمعنى في نفسها، والحرف كلمة جاءت لمعنى في غيرها، ومعلوم أنّنا لو وزننا بالميزان المستقيم لكان ما يجيء لمعنى في غيره أولى بالزيادة ممّا يجيء لمعنى في نفسه؛ ولهذا أنكر بعض النحويين زيادة الأسماء، وقالوا: لا يمكن أن تزداد الأسماء؛ لأنها جاءت لمعنى في ذاتها، بخلاف الحرف، فعلى هذا تكون الزيادة في (الباء)، أي فإن آمنوا مثل ما آمنتم، أي مثل إيمانكم، وعلى كلا الاحتمالين من حيث الإعراب فالمعنى واحد، أي إن آمنوا إيماناً مطابقاً لإيمانكم مماثلاً له من كلّ الوجوه فقد اهتدوا. (فقد اهتدوا): أي سلكوا سبيل الهداية. و(الهداية) هنا هداية العلم، والتوفيق؛

لأنهم آمنوا عن علم فوققوا واهتدوا. و(الهداية) هنا مطلقة كما أنّ المسلمين الذين آمنوا على الوصف المذكور مهتدون هداية مطلقة. انتهى كلامه.

(وإن تولوا فإنما هم في شقاق): (وإن): الإتيان ب(إن) هنا مع أنّ توليهم هو المظنون بهم؛ لمجرد المشكلة لقوله: (فإن آمنوا). (تولوا): التولي: هو الإعراض، أي وإن أعرضوا عن الإيمان بمثل ما آمنتم به. (فإنما هم في شقاق): هذه جملة اسمية؛ للدلالة على الاستمرار والثبوت، وأنت ب(إنما) الدالة على الحصر، أي فما حالهم إلا الشقاق. و(في) هنا للظرفية، كأنّ الشقاق محيط بهم من كلّ جانب منغمسون فيه. قال الطبري: أي فإن أعرض أهل الكتاب ولم يؤمنوا بمثل إيمانكم أيها المؤمنون بالله، وبما جاءت به الأنبياء، وابتعثت به الرسل، وفرقوا بين رسل الله، وبين الله ورسله، فصدّقوا ببعض وكفروا ببعض، فاعلموا أنهم إنما هم في عصيان وفراق وحرب لله ولرسوله ولكم. وقال الألوسي: الجملة جواب الشرط إمّا على أنّ المراد مشاققتهم الحادثة بعد توليهم عن الإيمان، وأوثر الاسم؛ للدلالة على ثباتهم واستقرارهم على ذلك، وإمّا بتأويل: فاعلموا. انتهى كلامه. (في شقاق): التنوين للتفخيم. وفي المراد به خمسة أقوال: الأوّل: قال ابن عباس وعطاء: أي في خلاف ومنازعة، يقال: شاقّ مشاقّةً إذا خالف كأن كل واحد أخذ في شق غير شق صاحبه، قال تعالى: {لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي} [هود: ٨٩] أي خلافي. الثاني: قال أبو العالية: أي في فراق. الثالث: قال أبو عبيدة ومقاتل: أي في ضلالة، مثل قوله تعالى: {وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ} [الحج: ٥٣]. الرابع: قال ابن زيد: أي في منازعة ومحاربة. الخامس: قال الحسن: أي في عداوة. قال القاضي: ولا يكاد يقال في المعادة على وجه الحقّ أو المخالفة التي لا تكون معصية إنه شقاق، وإنما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله وغضبه ولعنه، وفي استحراق النار، فصار هذا القول وعيداً منه تعالى لهم، وصار وصفهم بذلك دليلاً على أنّ القوم معادون للرسول، مضمرون له السوء، مترصدون لإيقاعه في الحن، فعند هذا أمّنه الله من كيدهم، وأمن المؤمنين من شرهم ومكرهم فقال: {فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ} تقوية لقلبه وقلب المؤمنين؛ لأنه تعالى إذا تكفل بالكفاية في أمر حصلت الثقة به. وقال العثيمين: الشقاق: بمعنى الخلاف، وهو في كلّ معانيه يدور على هذا حتى في قوله: {وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ} [الحج: ٥٣]، فبعضهم قال: (الشقاق) هنا بمعنى: الضلال، ولكنّ الصحيح أن معناه: الخلاف، فكلّما جاءت في القرآن فمآلها إلى الخلاف، ولكنها أشدّ، حيث تفيد الاختلاف مع طلب المشقة على الخصم، ويدلّ لهذا: أنّ أصل معنى (الشقاق): أن يكون أحد الطرفين في شقّ،

والثاني في شق آخر، وبهذا يكون الخلاف. وقال أيضا: الشقاق بين أهل الكتاب والمسلمين أمر قدرى، فلا يمكن أن يتفق المسلمون وأهل الكتاب، فتبطل دعوة أهل الضلال الداعين إلى توحيد الأديان.

(فسيكفيكم الله): معنى كفايتهم: كفاية شرهم وشقاقهم. قال القرطبي: كان هذا وعداً من الله لنبيه . عليه السلام . أنه سيكفيه من عانده ومن خالفه من المتولين بمن يهديه من المؤمنين، فأنجز له الوعد، وكان ذلك في قتل بني قينقاع وبني قريظة وإجلاء بني النضير. وقال أبو حيان: عطف الجملة بالفاء مشعر بتعقب الكفاية عقيب شقاقهم، والمجيء بالسين يدل على قرب الاستقبال؛ إذ السين في وضعها أقرب في التنفيس من سوف، والدوات ليست المكفية، فهو على حذف مضاف، أي فسيكفيك شقاقهم، والمكفى به محذوف، أي بمن يهديه الله من المؤمنين، أو بتفريق كلمة المشاقين، أو بإهلاك أعيانهم وإذلال باقيهم بالسبي والنفي والجزية. وقال الألوسي: (فسيكفيكم الله): تسلية للنبي . عليه السلام .، وتفريح للمؤمنين بوعد النصر والغلبة، وضمان التأييد والإعزاز على أبلغ وجه للسين الدالة على تحقق الوقوع البتة، أو للتذليل الآتي حيث إن السين في المشهور لا تدل على أكثر من التنفيس عقب ذكر ما يؤدي إلى الجدال والقتال، والمراد: سيكفيك كيدهم وشقاقهم؛ لأن الكفاية لا تتعلق بالأعيان بل بالأفعال. وتلويح الخطاب بتجريده للنبي . عليه السلام . مع أنه سبحانه أنجز وعده الكريم بما هو كفاية للكل من قتل بني قريظة وسبيهم، وإجلاء بني النضير؛ لما أنه . عليه السلام . الأصل والعمدة في ذلك، وهو سلك حبات أفئدة المؤمنين، ومطمح نظر كيد الكافرين؛ وللايدان بأن القيام بأمر الحروب وتحمل المشاق ومقاساة الشدائد في مناهضة الأعداء من وظائف الرؤساء، فنعتمه تعالى في الكفاية والنصرة في حقه أتم وأكمل. انتهى كلامه. وقال العثيمين: كأن الإنسان إذا سمع: (فإنما هم في شقاق) قد يهاب ويخاف، فطمأن الله المؤمنين بقوله: (فسيكفيكم الله). (فسيكفيكمهم): الفاء: رابطة لجواب الشرط المقدّر، و(السين) هنا للتنفيس، وتفيد شيئين هما: تحقق الوقوع، وقرب الوقوع، وهي بخلاف (سوف) فإنها تفيد التحقق، ولكن مع مهلة. (الله): تفيد تكفل الله لنبيه . عليه السلام . وأصحابه أن أهل الكتاب إذا لم يؤمنوا بمثل ما آمن به المؤمنون، وتولّوا، فإن الله سيكفيه إياهم عن قرب، والحمد لله أنه صار ذلك عن قرب: فإن رسولنا لم يُتوفَّ حتى أجلى اليهود عن المدينة، وفتح حصونهم في خير، وأبقاهم فيها عمالاً، وفي خلافة أمير المؤمنين عمر . عليه السلام . أجلاهم من خير، فكفى الله المؤمنين شرهم.

(وهو السميع العليم): قال الألوسي: تذييل لما سبق الوعد وتأكيده، أي هو السميع لما تدعو به، العليم بما في نيتك من إظهار دينه، فيستجيب لك ويوصلك إلى مرادك، أو وعيد للكفرة بمعنى يسمع ما يبدون، ويعلم ما يخفون مما لا خير فيه، وهو معاقبهم عليه، وفيه أيضاً تأكيد الوعد السابق، فإن وعيد الكفرة وعد للمؤمنين. وقال القاسمي: أتبع الله وعده بالنصر والكفاية، بما يدل على أن ما يسر أهل الكتاب وما يعلنون من أمرهم لا يخفى عليه تعالى، فهو يسبب لكل قول وضمير منهم ما يرد ضرره عليهم، فهو وعيد لهم، أو وعد لرسول الله ﷺ، أي يسمع ما تدعو به، ويعلم نيتك وما تريده من إظهار دين الحق، وهو مستجيب لك وموصلك إلى مرادك. وقال العثيمين: (السميع، والعليم): إسمان من أسماء الله، وسبق تفسيرهما، لكن قد يقول قائل: يبدو لنا أن المناسب أن يقول: (وهو القوي العزيز)؛ لأنه قال: (فسيكفيكمهم الله)، فالجواب: أنه لما كان تدبير الكيد للرسول من هؤلاء قد يكون بالأقوال، وقد يكون بالأفعال، والتدبير أمر خفي ليس هو حرباً يعلن حتى نقول: ينبغي أن يقابل بقوة وعزة، قال تعالى: (وهو السميع العليم)، أي حتى الأمور التي لا يُدرى عنها، ولا يبرزونها، ولا يظهرون الحراية للرسول، فإن الله سميع عليم بها.

{صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ} (١٣٨):

#### • سبب نزول الآية:

قال ابن عباس: كان النصارى إذا ولد لأحدهم ولد، فأتى عليه سبعة أيام، صبغوه في ماء لهم، يقال له: المعمودية؛ ليطهره بذلك، ويقولون: هذا طهور مكان الختان، فاذا فعلوا ذلك؛ قالوا: صار نصرانياً حقاً، فردّ الله ذلك عليهم بأن قال: {صِبْغَةَ اللَّهِ}، أي صبغة الله أحسن صبغة، وهي الإسلام.

#### • مناسبة الآية للتي قبلها:

قال الرازي: اعلم أنّ الله لما ذكر الجواب الثاني، وهو أنّ ذكر ما يدلّ على صحّة هذا الدين، ذكر بعده ما يدلّ على أنّ دلائل هذا الدين واضحة جليّة، فقال: {صِبْغَةَ اللَّهِ}.

وقال ابن عاشور: هذا متّصل بالقول المأمور به في {قولوا آمنا بالله}، وما بينها اعتراض، والمعنى: آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى الأنبياء من قبل إيماناً صبغة الله.

● تفسير الآية:

(صبغة الله): صبغة بكسر الصاد أصلها (صَبِغ) بدون علامة تأنيث، وهو الشيء الذي يصبغ به، واتّصاله بعلامة التأنيث؛ لإرادة الوحدة، مثل تأنيث قشرة، فالصبغة: الصبغ المعين المحضر لأن يصبغ به. وهي منصوبة هنا على الإغراء، أي الزموا صبغة الله. وقال الأخفش: هي بدلاً من قوله: {مَلَّةٌ إِبْرَاهِيمَ}، فيكون المعنى: بل صبغة الله. وقال سيويه: هو مصدر مؤكّد انتصب عن قوله: {ءَامَنَّا بِاللَّهِ}، فهو بمثابة فِعْلُهُ، كأنّه قيل: صبغنا الله صبغة، أي صبغ قلوبنا بالهداية والبيان صبغة كاملة لا ترتفع بماء الشبه، ولا تغلب صبغة غيره عليه. وقيل: انتصابه على أنه مفعول مطلق نائب عن عامله، أي صبغنا صبغة الله. وقيل: هو محمول على المعنى؛ لأن معنى: (ونحن له مسلمون)، أي ونحن له متّبعون صبغة الله. قال العثيمين: ووجه نصب قوله: (صبغة الله): قيل: إنها مصدر معنوي؛ لقوله تعالى: (آمنا) في قوله تعالى: (قولوا آمنا بالله)، فإنّ (آمنا) معناها: الدين، وأنّ التقدير: تدبينا دين الله، ولا ريب أنّ هذا بعيد؛ لأنّ (آمنا) في آية أخرى قبلها، ويبعد أن يكون هذا متعلّقاً بها؛ ولأنّه فُصل بينهما بفواصل كثيرة، إذاً هو منصوب على الإغراء، يعني: الزموا صبغة الله، ولا يصدّنكم هؤلاء عن دينكم. انتهى كلامه. وفي المراد بها ستّة أقوال: القول الأول: (صبغة الله): أي دين الله، والمعنى: إي الزموا دين الله، وقوموا به قياماً تامّاً، بجميع أعماله الظاهرة والباطنة، وجميع عقائده في جميع الأوقات، حتى يكون لكم صبغة، وصفة من صفاتكم، فإذا كان صفة من صفاتكم، أوجب ذلك لكم الانقياد لأوامره، طوعاً واختياراً ومحبةً، وصار الدين طبيعة لكم بمنزلة الصبغ التامّ للثوب الذي صار له صفة، وهذا قول ابن عباس، وقتادة، وأبو العالية، والربيع، ومجاهد، والسديّ، وابن زيد، وغيرهم. وذكروا في أنّه لم يسمي دين الله بصبغة الله وجوه: أحدها: أنّ بعض النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعموديّة، ويقولون: هو تطهير لهم، وإذا فعل الواحد بولده ذلك قال: الآن صار نصرانيّاً، فقال الله: اطلبوا صبغة الله وهي الدين والإسلام لا صبغتهم، والسبب في إطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة، كما في قوله تعالى: {وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا} [الشورى: ٤٠]، وقوله: {إِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ} [هود: ٣٨]. وثانيها: اليهود تصبغ أولادها يهوداً، والنصارى تصبغ أولادها نصارى، بمعنى يلقونهم فيصبغونهم بذلك

لِمَا يُشْرِئُونَ فِي قُلُوبِهِمْ. وثالثها: سَمِّيَ الدين صبغة؛ لأن هيئته تظهر بالمشاهدة من أثر الطهارة والصلاة، قال الله: {سَيَمُّهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِّنْ أَثَرِ السُّجُودِ} [الفتح: ٢٩]. ورابعها: قال القاضي: قوله: {صِبْغَةَ اللَّهِ} متعلق بقوله: {قُولُواْ ءَامَنَّا بِاللَّهِ}، فوصف هذا الإيمان منهم بأنه صبغة الله؛ ليبين أنَّ المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله، وبين الدين الذي اختاره المبطل ظاهرة جلّية، كما تظهر المباينة بين الألوان والأصباغ لدى الحسن السليم. وخامسها: قال أبو السعود: الصبغة من الصبغ، كالجلسة من الجلوس، وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ، عبّر بها عن الإيمان بما ذكر على الوجه الذي فصل؛ لكونه تطهيراً للمؤمنين من أو ضار الكفر، وحلية تُزَيِّنُهُم بِآثَارِهِ الْجَمِيلَةِ، ومتداخلاً في قلوبهم، كما أنَّ شأن الصبغ بالنسبة إلى الثوب كذلك. القول الثاني: (صبغة الله): أي فطرة الله، قاله مجاهد، وهو كقوله: {فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ} [الروم: ٣٠]، ومعنى هذا الوجه: أنَّ الإنسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة، والآثار الشاهدة عليه بالحدوث والافتقار إلى الخالق، فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة. القول الثالث: (صبغة الله): أي الختان؛ لأنه يصبغ صاحبه بالدم، وقوله: (صبغة الله): أي تطهيره بالختان، وإنما سمّاه الله صبغة؛ لأنه إقامه مقام فعل النصارى، وذلك أنهم كانوا يصبغون الولد في ماء أصفر بدل الختان في زبي اليهود، ويعتدونه تطهيراً للولد، فالله أقام التطهير بالختان في حق المسلمين مقام ما صبغوا، قال ابن عباس: هي أنَّ النصارى إذا ولد لأحدهم ولد فأتى عليه سبعة أيام غمسوه في ماء لهم أصفر يقال له المعمودي، وصبغوه به؛ ليظهره بذلك الماء مكان الختان. قال الألوسي: يزعمون أنه الماء الذي ولد فيه عيسى . عليه السلام . ويعتقدون أنه تطهير للمولود كالختان لغيرهم، وقيل: هو ماء يقدس بما يتلى من الإنجيل ثم تغسل به الحاملات. انتهى كلامه. القول الرابع: (صبغة الله): أي حُجَّة الله، قاله الأصم. القول الخامس: (صبغة الله): أي سُنَّة الله، قاله أبو عبيدة. القول السادس: (صبغة الله): أي قِبْلَةُ الله، قاله ابن كيسان. والصبغة معناها: اللون، وسمي الدين صبغة؛ لظهور أثره على العامل به، فإن المتدين يظهر أثر الدين عليه، يظهر على صفحات وجهه، وعلى مسلكه، وعلى خشوعه، وعلى سمته، وعلى هيئته كلّها، فهو بمنزلة الصبغ للثوب يظهر أثره عليه، وقيل: سمي الدين صبغة؛ للزومه كلزوم الصبغ للثوب، ولا يمنع أن نقول: إنه سمي بذلك للوجهين جميعاً. وأضيفت (الصبغة) إلى الله؛ لأنها منه: فإن الشريعة جاءت من الله، ولا أحد يشرع للخلق إلا خالقهم.

(ومن أحسن من الله صبغة): جملة اعتراضية مقررة لما في صبغة الله من معنى الابتهاج. (ومن أحسن): الاستفهام هنا بمعنى النفي، أي لا أحد أحسن. قال الراغب: لما كانت اليهود والنصارى إذا لقنوا

أولادهم اليهودية والنصرانية، يقولون: قد صبغناه، بين تعالى أنّ الإيمان بمثل ما آمنتم به هو صبغة الله وفطرته التي ركّزها في الخلق، ولا أحد أحسن صبغة منه؛ لأنها صبغة قلب لا تزول؛ لثباتها بما تولّاها الحفيظ العليم، فلا يرتدّ أحد عن دينه سخطاً له بعد أن خالط الإيمان بشاشة قلبه. وقال أبو حيان: هذا استفهام ومعناه: النفي، أي ولا أحد أحسن من الله صبغة. و(أحسن) هنا لا يراد بها حقيقة التفضيل؛ إذ صبغة غير الله منتف عنها الحسن، أو يراد التفضيل باعتبار من يظنّ أنّ في صبغة غير الله حسناً، لا أنّ ذلك بالنسبة إلى حقيقة الشيء. انتهى كلامه. وقال الألوسي: الاستفهام للإنكار، والتقدير: ومن صبغته أحسن من صبغة الله، والتفضيل جار بين الصبغتين لا بين فاعليهما، أي لا صبغة أحسن من صبغته تعالى. وقال العثيمين: الاستفهام هنا بمعنى النفي، أي لا أحد أحسن من الله صبغة، وذلك لأن دين الله مشتمل على جلب المصالح، ودرء المفاسد؛ ولا يوجد دين يشتمل على هذا إلا ما جاء من عند الله، سواء كان الدين الإسلامي الذي جاء به نبيّنا ﷺ، أو الأديان الأخرى ما دامت قائمة لم تنسخ، ومجىء الاستفهام بمعنى النفي أبلغ من النفي المجرد؛ لأنه يتضمّن التحدي، فإن القائل إذا قال: «ليس مثل زيد بشر» ليس كقوله: «من مثل زيد من البشر؟!»؛ الثاني أبلغ: كأنه يتحدى المخاطب أن يأتي بأحد مثله. انتهى كلامه.

(ونحن له عابدون): أي خاضعون في اتباع أمره، وتصديق كتبه ورسله. قال الألوسي: (ونحن له عابدون): أي موحدون، أو مطيعون متبعون ملّة إبراهيم، أو خاضعون مستكنّون في اتباع تلك الملّة. وإيثار الجملة الاسمية؛ للإشعار بالدوام. وتقديم الجار؛ لإفادة اختصاص العبادة لله تعالى. وتقديم المسند إليه؛ لإفادة قصر ذلك الاختصاص عليهم، وعدم تجاوزه إلى أهل الكتاب، فيكون تعريضاً لهم بالشرك أو عدم الانقياد له تعالى باتباع ملّة إبراهيم. عليه السلام.. انتهى كلامه. وقال السعدي: في قوله: {وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ} بيان لهذه الصبغة، وهي القيام بمهدين الأصلين: الإخلاص والمتابعة؛ لأن العبادة: اسم جامع لكلّ ما يحبّه الله ويرضاه من الأعمال، والأقوال الظاهرة والباطنة، ولا تكون كذلك، حتى يشرعها الله على لسان رسوله، والإخلاص: أن يقصد العبد وجه الله وحده، في تلك الأعمال. وقال العثيمين: الضمير (نحن) يعود على نبيّنا ﷺ، وأصحابه؛ وتقديم المعمول في قوله تعالى: (له عابدون) على عامله هنا له فائدتان: الأولى: لفظية: وهي مراعاة فواصل الآيات، والثانية: معنوية، وهي الحصر والاختصاص.



{قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ} (١٣٩):

• سبب نزول الآية:

قال السمرقندي: قال الزجاج: نزلت هذه الآية في اليهود والذين كانوا يظاهرون المشركين، فقال: أنتم تقولون: أنكم توحدون الله، ونحن نوحّد الله، فلم تظاهروا علينا من لا يوحد الله؟!

وقال السمعاني: نزلت الآية في اليهود ونصارى نجران حيث حاجّوا رسول الله ﷺ . وقالوا: ديننا أقدم من دينكم، وكتابنا أقدم من كتابكم، ونحن أولى بالله منكم، فنزلت الآية.

وقال أبو حيّان: سبب النزول: قيل: إنّ اليهود والنصارى قالوا: يا مُحمّد إنّ الأنبياء كانوا منّا، وعلى ديننا، ولم تكن من العرب، ولو كنت نبياً لكنت منّا وعلى ديننا. وقيل: حاجّوا المسلمين، فقالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه، وأصحاب الكتاب الأوّل، وقبلتنا أقدم، فحن أولى بالله منكم، فأنزلت.

• مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما أمر تعالى بقوله: {قل بل ملة إبراهيم} وما بعده، بإعلام الخصم بالمخالفة، وأن لا موافقة إلا بترك الهوى، واتّباع الهدى، أمر بمجادلتهم بما يوهي أقوالهم، ويزيح شبههم، فقال معرضاً بالخطاب عن الجمع، موجّهاً له إلى رسوله ﷺ .؛ رفعاً لمقامه؛ وتعريفاً بعليّ منصبه؛ إعلاماً بأنه لا ينهض بذلك غيره؛ لما لهم من العلم مع ما عندهم من الجدل واللدن: {قل أتحتاجوننا..}.

• تفسير الآية:

(قل أتحتاجوننا في الله): الخطاب في قوله تعالى: (قل) موجّه إلى النبيّنا ﷺ .. وتجريد الخطاب للنبيّ؛ لِمَا أنّ المأمور به من الوظائف الخاصّة به. والاستفهام للإنكار والتوبيخ والتعجب. و(الحاجة): هي أن يدلي كلّ خصم بحجّته؛ لينقض حجّة الخصم الآخر. قال ابن عباس: (أتحتاجوننا): أي أتجادلوننا. وقال مجاهد، وابن زيد: (أتحتاجوننا): أي أخاصموننا. (في الله): قيل: أي في دينه، وتدّعون أنّ دينه الحقّ اليهوديّة والنصرانيّة، وتبنون دخول الجنّة والاهتداء عليهما. وقيل: (في الله): أي في شأن الله واصطفائه نبياً من العرب دون أهل الكتاب. قال الرازي: اختلف العلماء في تلك الحاجة وذكرها وجوهاً: أحدها: أنّ ذلك كان قولهم: أنهم أولى بالحقّ والنبوة؛ لتقدّم النبوة فيهم، والمعنى: أتجادلوننا في أنّ الله اصطفى

رسولا من العرب لا منكم، وتقولون: لو أنزل الله على أحد لأنزل عليكم، وترونكم أحق بالنبوة منا. وثانيها: قولهم: نحن أحق بالإيمان من العرب الذين عبدوا الأوثان. وثالثها: قولهم: {نَحْنُ أُنْبَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاءُهُ} [المائدة: ١٨]، وقولهم: {لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَى} [البقرة: ١١١]، وقولهم: {كُونُوا هُودًا أَوْ نَصْرَى تَهْتَدُوا} [البقرة: ١٣٥]. ورابعها: {أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ}: أي أحتاجونا في دين الله. واختلف العلماء أيضا في هذه المحاجة كانت مع من؟ وذكروا فيه وجوها: أحدها: أنه خطاب لليهود والنصارى. وثانيها: أنه خطاب مع مشركي العرب، حيث قالوا: {لَوْلَا أَنْزَلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَيَّ رَجُلٍ مِّنَ الْفَرِيقَيْنِ عَظِيمٍ} [الزخرف: ٣١]، والعرب كانوا مقرين بالخالق. وثالثها: أنه خطاب مع الكل، والقول الأول أليق بنظم الآية. انتهى كلامه.

(وهو ربنا وربكم): جملة حالية، أي أتجادلوننا والحال أنه لا وجه للمجادلة أصلاً؛ لأنه تعالى مالك أمرنا وأمركم. قال الرازي: قوله: {وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ} فيه وجهان: الأول: أنه أعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها، فلا تعترضوا على ربكم، فإن العبد ليس له أن يعترض على ربه، بل يجب عليه تفويض الأمر بالكلية له. الثاني: أنه لا نسبة لكم إلى الله تعالى إلا بالعبودية، وهذه النسبة مشتركة بيننا وبينكم، فلم ترجحوا أنفسكم علينا، بل الترجيح من جانبنا؛ لأننا مخلصون له في العبودية، ولستم كذلك، وهو المراد بقوله: {وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ}، وهذا التأويل أقرب. انتهى كلامه. وقال أبو حيان: المعنى: أنه مع اعترافنا كلنا أننا مربوبون لرب واحد، فلا يناسب الجدال فيما شاء من أفعاله، وما خص به بعض مربوباته من الشرف والرفق؛ لأنه متصرف في كلهم تصرف المالك. وقيل المعنى: أتجادلوننا في دين الله، وتقولون: إن دينكم أفضل الأديان، وكتابكم أفضل الكتب؟ والظاهر إنكار المجادلة في الله، حيث زعمت النصارى أن الله هو المسيح، وحيث زعم بعضهم أن الله ثالث ثلاثة، وحيث زعمت اليهود أن الله له ولد، فأنكر عليهم كيف يدعون ذلك، والرب واحد لهم، فوجب أن يكون الاعتقاد فيه واحداً، وهو أن تثبت صفاته العلا، وينزه عن الحدوث والنقص.

(ولنا أعمالنا ولكم أعمالكم): تقديم المجرور للاختصاص. قال الألوسي: هذا عطف على ما قبله، أي لنا جزاء أعمالنا الحسنة الموافقة لأمره، ولكم جزاء أعمالكم السيئة المخالفة لحكمه. وقال العثيمين: أي أننا لا نسأل عنكم، ولا تسألون عنا، كل له عمله، وسيجزيه الله به يوم القيامة. انتهى كلامه.

(ونحن له مخلصون): هذه جملة اسمية مفيدة الدوام على الإخلاص. والإخلاص: هو تنقية الشيء من كل الشوائب التي قد تعلّق به، فالمعنى: أننا مخلصون لله الذين لا نشرك به شيئاً، والإخلاص هو المعيار الذي يكون به التفاضل، والخصلة التي يكون صاحبها أولى بالله من غيره، وأنتم قد عبدتم معه غيره، عبدت اليهود العجل، وعبدت النصارى المسيح. قال أبو حيان: لما بيّن الله القدر المشترك من الربوبية والجزاء، ذكر ما يميّز به المؤمنون من الإخلاص لله في العمل والاعتقاد، وعدم الإشراك الذي هو موجود في النصارى وفي اليهود.

---

{أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى قُلْ أأنْتُمْ أَعْلَمُ  
أَمْ اللَّهُ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ} (١٤٠):

#### • سبب نزول الآية:

أنّ يهود المدينة، ونصارى نجران قالوا للمؤمنين: إنّ أنبياء الله كانوا منّا من بني إسرائيل، وكانوا على ديننا، فنزلت هذه الآية.

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: لما كان قد بقي من مباهاتهم أنهم يدّعون أنّ أسلافهم كانوا على دينهم، فيكون دعواهم الاختصاص بالجنة صحيحة، أبطلها سبحانه بقوله: {أَمْ تَقُولُونَ...}.

#### • تفسير الآية:

(أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُوداً أَوْ نَصَارَى): هذا معطوف على قوله: (قل أأتّحاجوننا)، وهي احتجاج من الله لنبّيه على أهل الكتاب. والاستفهام للتوبيخ والإنكار. قال الرازي: إنّما أنكر الله ذلك القول عليهم لوجوه: أحدها: لأنّ محمّداً ﷺ ثبتت نبوّته بسائر المعجزات، وقد أخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه. وثانيها: شهادة التوراة والإنجيل على أنّ الأنبياء كانوا على التوحيد والحنيفية. وثالثها: أنّ التوراة والإنجيل أنزلا بعدهم. ورابعها: أنهم ادّعوا ذلك من غير برهان فوبّخهم الله على الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الإنكار، والغرض منه: الزجر والتوبيخ، وأن يقرّر

الله في نفوسهم أنهم يعلمون أنهم كانوا كاذبين فيما يقولون. انتهى كلامه. وقال أبو حيان: (أم) فيها وجهان: أحدهما: أن تكون (أم) فيه متصلة، فلا استفهام عن وقوع أحد هذين الأمرين: الحاجة في الله، والادعاء على إبراهيم ومن ذكر معه، أنهم كانوا يهوداً ونصارى، وهو استفهام صحبه الإنكار والتقريع والتوبيخ؛ لأن كلاً من المستفهم عنه ليس بصحيح. الوجه الثاني: أن تكون (أم) فيه منقطعة، فتقدر ببل والهمزة، والتقدير: بل أتقولون، فأضرب عن الجملة السابقة، وانتقل إلى الاستفهام عن هذه الجملة اللاحقة، على سبيل الإنكار أيضاً، أي أن نسبة اليهودية والنصرانية لإبراهيم ومن ذكر معه، ليست بصحيحة. انتهى كلامه. وقال العثيمين: (أم) هنا للإضراب، والمعنى: بل أتقولون، وهو إضراب انتقالي، وليس إضراباً إبطالياً، والمعنى: أنه انتقل من توبيخ هؤلاء الذين يحاجون في الله إلى توبيخ آخر، وهو دعواهم أن هؤلاء الرسل الكرام كانوا هوداً أو نصارى، وهذه دعوى كاذبة، فليس هؤلاء هوداً، ولا نصارى، بل إن الله قال موبخاً هؤلاء مبيناً ضلالهم حين ادعوا أن إبراهيم كان يهودياً، أو نصرانياً: {مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} [آل عمران: ٦٧]. (وإسماعيل): إسماعيل هو أكبر أولاد إبراهيم، وأمه هاجر - ﷺ .. وهو أبو العرب المستعربة، وهو الذي أمر الله أباه أن يذبحه، والقصة مبسطة في سورة الصافات. (وإسحاق): هو أخو إسماعيل من أبيه، وهو الولد الثاني لإبراهيم، وأمه سارة - ﷺ .. (ويعقوب): هو ابن إسحاق، وهو الذي ينتمي إليه بنو إسرائيل. (والأسباط): سبق الكلام على بيانهم قريباً. (كانوا هوداً أو نصارى): يعني كانوا على ملة اليهودية، والنصرانية، وهذا من سفه هؤلاء اليهود الذين يدعون ذلك؛ لأن أصل اليهودية، والنصرانية حدثت بعد هؤلاء، فكيف يكون هؤلاء هوداً أو نصارى؟!

(قل أنتم أعلم أم الله): هذا خطاب لنبينا - ﷺ . أن يقول لأهل الكتاب ذلك. والاستفهام الأول لتوبيخ أهل الكتاب على ادعائهم الكاذب، والاستفهام الثاني لتقرير علم الله. قال الواحدي: أي قد أخبرنا الله أن الأنبياء كان دينهم الإسلام، ولا أحد أعلم منه. وقال السمعاني: وذلك أن الله قد أعلم المسلمين أن إبراهيم وبنيه كانوا على الدين الحنيفية وما كانوا يهوداً ولا نصارى. وقال السعدي: وصورة الجواب مبهم، وهو في غاية الوضوح والبيان، حتى إنه من وضوحه لم يحتج أن يقول: بل الله أعلم وهو أصدق، ونحو ذلك؛ لانجلائه لكل أحد. وقال أبو حيان: ولا مشاركة بينهم وبين الله في العلم حتى يسأل: أهم أزيد علماً أم الله؟ ولكن ذلك على سبيل التهكم بهم والاستهزاء، وعلى تقدير أن يظن بهم علم. وقال العثيمين: ثم أبطل الله دعوى أهل الكتاب بطريق آخر، فقال سبحانه: (قل أنتم أعلم أم الله): ومن

المعلوم أنه لا أحد أعلم من الله، ولكنَّ الله قال ذلك إلزاماً للخصم حتى يتبيّن بطلان ما ادّعاه، وهو كقوله تعالى: {اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ} [النمل: ٥٩]، ومن المعلوم أنَّ الله خير ممَّا يشركون، لكن من أجل إفحام الخصم، وإلزامه بما هو ظاهر لا إشكال فيه.

(ومن أظلم ممَّن كتم شهادة عنده من الله): هذا استفهام بمعنى النفي، أي لا أحد أشدَّ ظلماً ممَّن كتم الحقَّ. قال الواحدي: قال ابن عباس: يريد ممَّن أظلم ممَّن كتمَ شهادته التي أشهد عليها، يريد أنَّ الله أشهدهم في التوراة والإنجيل أنه باعث فيهم مُحمَّد بن عبد الله من ذرية إبراهيم، وأخذ على ذلك مواعيقهم أن يبيّنوه للناس ولا يكتُموه، فكتُموه وكذبوا فيه. وقال مجاهد والربيع: الشهادة في أمر إبراهيم والأنبياء الذين ذكرهم وأنهم كانوا حنفاء مسلمين، فكتُموها، وقالوا: إنهم كانوا هودًا أو نصارى، وحكى ابن الأنباري عن بعضهم: أنَّ هذا من كلام المسلمين، يريدون من أظلم ممَّا إن تابعنكم على ما تقولون، بعد ما وقفنا على كذبكم بإعلام الله إيانا، وكتمان أمر مُحمَّد، والشهادة له بالنبوة، بعد أن ثبتت عندنا نبوته بإخبار الله إيانا. وقال البغوي: وهي علمهم بأنَّ إبراهيم وبنيه كانوا مسلمين، وأنَّ محمداً ﷺ حقٌّ ورسول أشهدهم الله عليه في كتبهم. وقال أبو حيان: والشهادة: هي أنَّ أنبياء الله معصومون من اليهودية والنصرانية الباطلتين، قاله الحسن، ومجاهد، والربيع، أو ما في التوراة من صفة مُحمَّد ﷺ ونبوته، والأمر بتصديقه، قاله قتادة، وابن زيد، أو الإسلام، وهم يعلمون أنه الحق، والقول الأوّل أشبه بسياق الآية، و(من الله): يحتمل أن تكون (من) متعلّقة بلفظ (كتم)، ويكون على حذف مضاف، أي كتم من عباد الله شهادة عنده، ومعناه أنه ذمهم على منع أن يصل إلى عباد الله، وأن يؤدّوا إليهم شهادة الحق، ويحتمل أن تكون (من) متعلّقة بالعامل في الظرف؛ إذ الظرف في موضع الصفة، والتقدير: شهادة كائنة عنده من الله. انتهى كلامه. وقال الألوسي: الهمزة دالّة على الإضراب، والانتقال من التوبيخ على المحاجة إلى التوبيخ على الافتراء على الأنبياء، (وعنده): أي ثابتة عنده، واصلة (من الله) إليه، وهي شهادته تعالى لإبراهيم بالحنيفية والبراءة عن اليهودية والنصرانية حسبما ثلّي أنفاً، وجيء بالوصفين؛ لتعليل الإنكار وتأكيد، فإنّ ثبوت الشهادة عنده وكونها من جانب جناب العليّ الأعلى عزّ شأنه من أقوى الدواعي إلى إقامتها، وأشدّ الزواجر عن كتمانها، وتقديم الأوّل مع أنّه متأخّر في الوجود؛ لمراعاة طريق الترتي، وتعليق الأظلمية بمطلق الكتمان؛ للإيماء إلى أنَّ مرتبة من يردّها ويشهد بخلافها في الظلم خارجة عن دائرة البيان، وفي إطلاق الشهادة مع أنَّ المراد بها ما تقدّم من الشهادة المعيّنة: تعريض بكتمانهم شهادة الله لِنبيّه محمّد ﷺ. في التوراة والإنجيل. انتهى كلامه. وقال العثيمين: يعني لا أحد أظلم من كتمان

الشهادة مَن كتم شهادة عنده من الله، وإن كان المشرك أظلم الظالمين، لكن اسم التفضيل يختص بالشيء المعين الذي يشترك فيه المفضل، والمفضل عليه، وهؤلاء اليهود والنصارى كتموا الشهادة عندهم من الله؛ لأن الله أخبر عن نبيِّنا - ﷺ -، وذكر أوصافه في التوراة والإنجيل، قال الله: {الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ} فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ [الأعراف: ١٥٧].

(وما الله بغافل عما تعملون): أي أنَّ الله لا يغفل عما يعمل أهل الكتاب، ويدخل في ذلك كتمانهم لشهادته تعالى، وافترائهم على أنبيائه . عليهم السلام .، وسوف يحاسبهم عليه، وفيه تهديد ووعيد شديد لهم. قال القرطبي: هذا وعيد وإعلام من الله بأنه لم يترك أمرهم سدى، وأنه سيجازيهم على أفعالهم.

{تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ} (١٤١):

#### • مناسبة الآية لما قبلها:

قال البقاعي: ولما لم يدع لهم متمسكاً من جهة إبراهيم . عليه السلام . أتبع ذلك الإشارة على تقدير صحة دعواهم إلى أنَّ الدين دائر مع أمره في كلِّ زمان، لا مع ما قرره لأحد من خلقه، فإنه لا حجر عليه ولا اعتراض، بل له أن يأمر اليوم بأمر وغداً مثلاً بضده، وأن يفعل ما يشاء من إحكام ونسخ ونسيء وإنساء، فقال: {تلك أمة}.

وقال القاسمي: لما ذكر تعالى حسن طريقة الأنبياء المتقدمين، ولم يدع لهم متمسكاً من جهتهم، أتبع ذلك الإشارة إلى أنَّ الدين دائر مع أمره في كلِّ زمان، وأنه لا ينفعهم إلا ما يستجدونه بحكم ما تجدد من المنزل المعجز لكافة أهل الأرض.

#### • سبب تكرار الآية:

قال الواحدي: حسن تكرير هذه الآية؛ لأنَّ الحِجَاج إذا اختلفت مواطنه حسن تكريره؛ للتذكير به.

وقال السمعاني: فإن قيل: هذا تكرار، فإنه قد ذكره مرّة. قلنا: أمّا الأوّل فكان في الأنبياء الذين سبق ذكرهم، وهذا الثاني في اليهود والنصارى الذين سبق ذكرهم في هذه الآيات، أو نقول: كرّره تأكيداً.

وقال ابن عطية: كرّرها عن قرب؛ لأنها تضمنت معنى التهديد والتخويف، أي إذا كان أولئك الأنبياء على إمامتهم وفضلهم يجازون بكسبهم فأنتم أخرى، فوجب التأكيد، فلذلك كرّرها، ولترداد ذكرهم أيضاً في معنى غير الأوّل.

وقال ابن عاشور: هذا تكرير لنظيره الذي تقدّم آنفاً؛ لزيادة رسوخ مدلوله في نفوس السامعين؛ اهتماماً بما تضمنته؛ لكونه معنى لم يسبق سماعه للمخاطبين.

وجاء في كشف المعاني: الآية الأولى وردت تقريراً لإثبات ما نفوه من دين الإسلام الذي وصّى به إبراهيم ويعقوب، ومعناه: أنّ أولئك أدّوا ما عليهم من التبليغ والوصيّة فلهم أجر ذلك، ولكم من الوزر والإثم بما خالفتموهم ما يعود عليكم وباله. وأمّا الآية الثانية: فوردت نفياً لما ادّعوه من أنّ إبراهيم ومن ذكر بعده كانوا هوداً أو نصارى. ومعناه: أنّ أولئك فازوا بما تدّيتوا به من دين الإسلام، وعليكم إثم مخالفتهم، وما اقترفتهم عليهم من التهود والتنصر الذي هم براء منه.

#### ● تفسير الآية:

سبق الكلام على نظيرها قريباً<sup>١٤٩</sup>.

<sup>١٤٩</sup> - انظر تفسير الآية رقم (١٣٤).