

# رُوحُ الْمَعَانِي فِي

## تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُبْتَدِئَاتِ

لخاتمة المحققين وعمدة المدققين مرجع أهل العراق  
ومفتى بغداد العلامة أبي الفضل  
شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي  
المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ سقى الله ثراه  
صيب الرحمة وأفاض عليه سجال  
الاحسان والنعمة آمين



### الجزء الثامن

عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية باذن من ورثة المؤلف بخط وإمضاء علامة العراق  
المرحوم السيد محمود شكرى الألوسي البغدادي

### إدارة الطباعة المنيرية

والر

لهيئة التراث الليبى

بيروت - لبنان

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا) جملة مستأنفة مسوقة لتقرير ما قبلها من قبائح اليهود، وأكدت بالقسم اعتناء ببيان تحقق مضمونها، والخطاب إما لسيد المخاطبين صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وإما لكل أحد يصلح له إيداناً بأن حالهم بما لا تخفى على أحد من الناس. والوجدان متعد لاثنين أولهما (أشد) وثانيهما اليهود وما عطف عليه كما قال أبو البقاء، واختار السمين العكس لأنهما في الاصل مبتدأ وخبر ومحط الفائدة هو الخبر ولا ضمير في التقديم والتأخير إذا دل على الترتيب دليل وهو هنا واضح إذ المقصود ببيان كون الطائفتين أشد الناس عداوة للمؤمنين لا كون أشدهم عداوة لهم الطائفتين المذكورتين فليتهم (عداوة) تمييز، واللام الداخلة على الموصول متعلقة بها مقوية لعامها. ولا يضر كونها مؤنثة بالناء لأنها مبنية عليه كرهبة عقابك، وجوز أبو البقاء. والسمين تعاقبها بحذوف وقع صفة لها أي عداوة كائنة للذين آمنوا، والظاهر أن المراد من اليهود العموم لمن كان بحضرة الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من يهود المدينة وغيرهم. ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ. وابن مردويه عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال: قال رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ « ما خلا يهودى بمسلم إلا هم بقتله » وفي لفظ « إلا حدث نفسه بقتله » وقيل: المراد بهم يهود المدينة وفيه بعد. وكما اختلف في عموم اليهود اختلف في عموم الذين أشركوا، والمراد من الناس كما قال أبو حيان الكفار أي لتجدن أشد الكفار عداوة هؤلاء؛ ووصفهم سبحانه بذلك لشدة شكيمتهم وتضاعف كفرهم وانهما كهم في اتباع الهوى وقربهم إلى التقليد وبعدهم عن التحقيق وتمرنهم على التمرد والاستعصاء على الانبياء عليهم السلام والاجترار على تكذيبهم ومناصبتهم. وقد قيل: إن من مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأى طريق كان، وفي تقديم اليهود على المشركين إشعار بتقدمهم عليهم في العداوة كما أن في تقديمهم عليهم في قوله تعالى (ولتجدنهم أحرص الناس على حياة ومن الذين أشركوا) إيداناً بتقدمهم عليهم في الحرص. وقيل: التقديم لكون الكلام في تعدد قبائحهم، ولعل التعبير بالذين أشركوا دون المشركين مع أنه أخصر للبالغة في الذم. وقيل: ليكون على نمط (الذين آمنوا) والتعبير به دون المؤمنين لأنه أظهر في عليه ما في حيز الصلة، وأعيد الموصول مع صلته في قوله تعالى (ولتجدنهم مودةً للذين آمنوا) وما لزيادة التوضيح والبيان، والتعبير بقوله سبحانه وتعالى (الذين قالوا إنا نصارى) دون النصارى إشعاراً بقرب مودتهم حيث يدعون أنهم انصار الله تعالى وأوداء أهل الحق وإن لم يظهروا اعتقاد حقيقة الاسلام.

وقال ابن المنير: لم يقل سبحانه النصارى كما قال جل شأنه اليهود تدرى بأصلاية الأولين في الكفر والاعتناع عن الانقياد لأن اليهود لما قيل لهم: ادخلوا الارض المقدسة قالوا (اذهبت وربك فقاتلا) والنصارى لما قيل

لهم من أنصارى إلى الله؟ قالوا: (نحن أنصار الله) وكذلك أيضا ورد في أول السورة في قوله عز وجل (ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به) لكن ذكر ههنا تنبيهاً على انقيادهم وأنهم لم يكافحوا الأمر بالرد مكانة اليهود، وذكر هناك تنبيهاً على أنهم لم يثبتوا على الميثاق والله تعالى أعلم بأسرار كلامه والعدول كما قال شيخ الإسلام عن جعل ما فيه التفاوت بين الفريقين شيئاً واحداً قد تفاوت فيه بالشدّة والضعف أو بالقرب والبعد بأن يقال آخر: ولتجدن أضعفهم مودة الخ، أو بأن يقال أولاً: لتجدن أبعدهم الناس موددلاً يذان بكال تباين ما بين الفريقين من التفاوت ببيان أن أحدهما في أقصى مراتب أحد النقيضين والآخر في أقرب مراتب النقيض الآخر، والكلام في مفعولى (لتجدن) وتعلق اللام كالذي سبق، والمراد من النصارى على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه، وابن جبير، وعطاء، والسدى النجاشي، وأصحابه.

وعن مجاهد أنهم الذين جاؤا مع جعفر رضى الله تعالى عنه مسلمين وهم سبعون رجلاً اثنان وستون من الحبشة وثمانية من أهل الشام وهم بحيرى الراهب، وأبرهة، وادريس، وأشراف، وتام، وقثم، ودريد، وأمين، والظاهر العموم على طرز ما تقدم (ذلك) أى كونهم أقرب مودة للذين آمنوا (بأن منهم) أى بسبب أن منهم (قسيسين) وهم علماء النصارى وعبادهم ورؤسائهم، والقسيس صيغة مبالغة من تقسس الشيء، إذا تتبعه بالليل سموا به لمباغتتهم في تتبع العلم قاله الراهب، وقيل: القس مثلث انهاء تتبع الشيء وطابه، ومنه سمي عالم النصارى قسا بالفتح وقسيساً لتبعية العلم، وقيل: قص الأثر وقسه بمعنى، وقال قطرب: القس والقسيس العالم بلغة الروم وقد تكلمت به العرب وأجروه مجرى سائر كلماتهم وقالوا في المصدر قسوسة (١) وقسيسية وفي الجمع قسوس وقسيسون وقساوسة كهالبة، وكان الأصل قساسسة إلا أنه كثرت السينات فابدلوا إحداها واوا، وفي مجمع البيان نقلاً عن بعضهم أن النصارى ضيعت الانجيل وأدخلوا فيه ما ليس منه وبقي من علمائهم واحد على الحق والاستقامة يقاله قسيساً فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس (ورهباناً) جمع رَاهِب كراكب وركبان وفارس وفرسان، ومصدره الرهبة والرهبانية، وقيل: إنه يطلق على الواحد والجمع، وأنشد فيه قول من قال:

لو عاينت (٢) رهبان دير في قلل لأقبل الرهبان يعدو ونزل

وجمع الرهبان واحداً كما في القاموس رهابين ورهابة ورهبانون، والترهب التعبد في صومعة، وأصله من الرهبة الخفاقة، وأطلق الفيروزابادى: والجوهري التعبد ولم يقيداه بالصومعة، وفي الحديث «لارهبانية في الإسلام» والمراد بها كما قال الراهب الغلو في تحمل التعبد في فرط الخوف، وفي النهاية هي من رهبنة النصارى وأصلها من الرهبة الخوف كانوا يترهبون بالتخلي من أشغال الدنيا وترك ملاذها والزهد فيها والعزلة عن أهلها وتعمد مشاقها حتى أن منهم من كان يخصى نفسه ويضع السلسلة في عنقه وغـير ذلك من أنواع التعذيب فتفاها النبي ﷺ عن الإسلام ونهى المسلمين عنها، وهي منسوبة إلى الرهبنة بزيادة الألف والرهبنة فعلته أو فعلته على تقدير أصالة النون وزيادتها، والتنكير في (رهباناً) لافادة الكثرة ولا بد من اعتبارها

(١) قوله وقسيسية كذا بخط مؤلفة تبعاً للقاموس والذي في شرحه أن الصواب قسيسية كما نص عليه الليث

(٢) قوله لو عاينت كذا بخط مؤلفه والمعروف من كتب اللغة لو كتلت

في القسبيين أيضا إذ هي التي تدل على مودة جنس النصارى للمؤمنين فإن اتصاف أفراد كثيرة لجنس بخصلة مظنة لاتصاف الجنس بها وإلا فن اليهود أيضا قوم مهتدون لكنهم لما لم يكونوا في الكثرة كالذين من النصارى لم يتعد حكمهم إلى جنس اليهود

(وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ٨٢) عطف على أن منهم أي وبأنهم لا يستكبرون عن اتباع الحق والانقياد له إذا فهموه أو أنهم يتواضعون ولا يتكبرون كاليهود، وهذه الخصلة على ما قيل شاملة لجميع أفراد الجنس فسببها لا قريبتهم مودة للمؤمنين واضحة . وفي الآية دليل على أن التواضع والإقبال على العلم والعمل والاعراض عن الشهوات محمودة أي كانت ﴿ وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ ﴾ عطف على (لا يستكبرون) و(إذا) في موضع نصب بترى ، وجملة (تفيض) في موضع الحال والرؤية بصرية أي ذلك بسبب أنهم لا يستكبرون وأنهم إذا سمعوا القرآن رأيت أعينهم فائضة من الدمع، وجوز السمين . وغيره الاستئناف ، وأياما كان فهو بيان لرفة قلوبهم وشدة خشيتهم ومسارعتهم إلى قبول الحق وعدم ابائهم إياه . والظاهر عود ضمير (سمعوا) للذين قالوا إنا نصارى •

وقد تقدم أن الظاهر فيه العموم ، وقيل : يتعين هنا إرادة البعض ، وهو من جاء من الحبشة إلى النبي ﷺ لأن كل النصارى ليسوا كذلك، والفيض انصباب عن امتلاء ، ووضع هنا موضع الامتلاء باقامة المسبب مقام السبب أي تمتلئ من الدمع أو قصد المبالغة فجعلت أعينهم بأنفسها تفيض من أجل الدمع قاله في الكشف . وأراد على ما في الكشف أن الدمع على الأول هو الماء المخصوص وعلى الثاني الحدث، وهو على الأول مبدأ مادي وعلى الثاني سببي . وفي الاتصاف أن هذه العبارة أبلغ العبارات وهي ثلاث مراتب فالأولى فاض دمع عينه وهذا هو الأصل والثانية محولة من هذه وهي فاضت عينه دمعاً فإنه قد حول فيها الفعل إلى العين مجازاً ومبالغة ثم نبه على الأصل والحقيقة بنصب ما كان فادلاً على التمييز ، والثالثة ما في النظم الكريم وفيها التحويل المذكور لإلحاقها بغيرها من الثانية بطراح التنبيه على الأصل وعدم نصب التمييز وإبرازه في صورة التعليل ، وجوز الزمخشري أن تكون من هذه هي الداخلة على التمييز وهو مردود وإن كان الكوفيون ذهبوا إلى جواز تعريف التمييز وأنه لا يشترط تنكيره كما هو مذهب الجمهور لأن التمييز المنقول عن الفاعل يمتنع دخول من عليه وإن كانت مقدره معه فلا يجوز تفقاً زيد من شحم فليفهم ﴿مَاعَرَفُوا مِنْ الْحَقِّ﴾ (من) الأولى لا ابتداءً الغاية متعلقة بمحذوف وقع حالاً من (الدمع) أي حال كونه ناشئاً من معرفة الحق . وجوز أن تكون تعليلية متعلقة بتفيض أي أن فيض دمعهم بسبب عرفانهم •

وجوز على تقدير كونها للابتداء أن تتعلق بذلك أيضا لكن لا يجوز على تقدير اتحاد متعلق (من) هذه ومن في (من الدمع) القول باتحاد معناهما فإنه لا يتعلق حرفاً جراً بمعنى بعامل واحد، و(من) الثانية للتبعيض متعلقة بعرفوا على معنى أنهم عرفوا بعض الحق فابكاهم فكيف لو عرفوه كله وقرأوا القرآن وأحاطوا بالسنة، أو لبيان (ما) بناء على أنها موصولة ، ونص أبو البقاء على أنها متعلقة بمحذوف وقع حالاً من العائد المحذوف ولم يذكر الاحتمال الأول . وقرئ (ترى أعينهم) على صيغة المبني للمفعول ﴿يَقُولُونَ﴾ استئناف مبني على



سؤال نشأ من حكاية حالهم عند سماع القرآن كأنه قيل: ماذا يقولون؟ فاجيب يقولون: ﴿ رَبَّنَا آمَنَّا ﴾ بما أنزل أو بمن أنزل عليه أو بهما .

وقال أبو البقاء: إنه حال من الضمير في ( عرفوا ) ، وقال السمين: يجوز الأمران . وكونه حالا من الضمير المجرور في ( أعينهم ) لما أن المضاف جزؤه كما في قوله تعالى ( وزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا ) ﴿ فَآكُتِبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ٨٣ ﴾ أي اجعلنا عندك مع محمد ﷺ وأمه الذين يشهدون يوم القيامة على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه أو مع الذين يشهدون بحقيقة نبيك ﷺ وكتابك كما نقل عن الجبائي وروى ما بمعناه عن الحسن ﴿ وَمَا لَنَا لَا نُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَمَا جَاءَنَا مِنَ الْحَقِّ ﴾ جعله جماعة ومنهم شيخ الاسلام كلاما مستأنفا تحقيقا لا إيمانهم وتقريراً له بانكار سبب انتفائه ونفيه بالكلية على أن ( لا تؤمن ) حال من الضمير في ( لنا ) والعامل مافيه من معنى الاستقرار أي أي شيء حصل لنا غير مؤمنين والانكار متوجه إلى السبب والمسبب جميعا كما في قوله تعالى: ( وما لي لأعبد الذي فطرني ) ونظائره لا إلى السبب فقط مع تحقق المسبب كما في قوله تعالى ( فما لهم لا يؤمنون ) وأمثاله، وقيل: هو معطوف على الجملة الأولى مندرج معها في حيز القول أي يقولون ربنا آتينا الخ ويقولون مالنا لا تؤمن الخ، وقيل: هو عطف على جملة محذوفة والتقدير مالكم لا تؤمنون بالله ومالنا لا تؤمن نحن بالله الخ . وقال بعضهم: إنه جواب سائل قال: لم آمنتم؟ واختاره الزجاج .

واعترض بأن علماء العربية صرحوا بأن الجملة المستأنفة الواقعة جواب سؤال مقدر لا تقترن بالواو وذكر علماء المعاني أنه لا بد فيها من الفصل إذ الجواب لا يعطف على السؤال ، وأجيب بأن الواو زائدة وقد نقل الاخفش انها تزداد في الجمل المستأنفة ، ولا يخفى أنه لا بد لذلك من ثبت ، والحال المذكورة على مانص عليه الشهاب لازمة لا يتم المعنى بدونها قال : ولذا لا يصح اقترانها بالواو في مالنا وما بالنا لا نفعل كذا لأنها خبر في المعنى وهي المستفهم عنها \*

وأنت تعلم أن الاستفهام في نحو هذا التركيب في الغالب غير حقيقى وإنما هو للانكار ويختلف المراد منه على ما أشرنا إليه ، ومعنى الايمان بالله تعالى الايمان بوحديته سبحانه على الوجه الذي جاءت به الشريعة المحمدية فان القوم لم يكونوا موحدين كذلك ، رقييل : بكتابه ورسوله ﷺ فان الايمان بهما إيمان به سبحانه والظاهر هو الأول، والايمان بالكتاب والرسول ﷺ يفهمه العطف فان الموصول المعطوف على الاسم الجليل يشمل ذلك قطعاً . و( من الحق ) على ما ذكره أبو البقاء حال من ضمير الفاعل ، وجوز أن تكون من لابتداء الغاية أي وبما جاءنا من عند الله وأن يكون الموصول مبتدأ و( من الحق ) خبره والجملة في موضع الحال أيضا ، ولا يخفى ما في الوجهين من البعد ، وقوله تعالى ﴿ وَنَطْمَعُ أَنْ يَدْخُلَنَا رَبَّنَا مَعَ الْقَوْمِ الصَّالِحِينَ ٨٤ ﴾ حال أخرى عند الجماعة من الضمير المتقدم بتقدير مبتدأ لأن المضارع المثبت لا يقترن بالواو والعامل فيها هو العامل في الأولى مقيد بها فيتعدد معنى كما قيل نحو ذلك في قوله تعالى ( كلما رزقوا منها من ثمرة ) أي أي شيء حصل لنا غير مؤمنين ونحن نطمع في صحبة الصالحين . وهي حال مترادفة ولزوم الأولى لا يخرجها عن الترادف أو حال من الضمير في ( لا تؤمن ) على معنى أنهم أنكروا على أنفسهم عدم إيمانهم مع أنهم يطعمون في صحبة المؤمنين ، وجوز فيه أن يكون معطوفاً على تؤمن أو على ( لا تؤمن ) على معنى وما لنا نجتمع بين

ترك الايمان والطمع في صحبة الصالحين أو على معنى ما لنا لا نجمع بين الايمان والطمع المذكور بالدخول في الاسلام لان الكافر ما ينبغي له أن يطمع في تلك الصحبة ، وموضع المنسبك من أن وما بعدها إما نصب أو جر على الخلاف بين الخليل وسيبويه ، والمراد في أن يدخلنا ، واختار غير واحد من المعربين أن -نا- مفعول أول يدخل والمفعول الثاني محذوف أى الجنة ، قيل : ولو لا إرادة ذلك لقال سبحانه في القوم بدل مع القوم ﴿ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا ﴾ أى بسبب قولهم أو بالذى قالوه عن اعتقاد فإن القول إذا لم يقيد بالخلو عن الاعتقاد يكون المراد به المقارن له كما إذا قيل هذا قول فلان لأن القول إنما يصدر عن صاحبه لا فائدة الاعتقاد . وقيل : إن القول هنا مجاز عن الرأى والاعتقاد والمذهب كما يقال : هذا قول الامام الاعظم رضى الله تعالى عنه ، مثلاً أى هذا مذهبه واعتقاده ، وذهب كثير من المفسرين إلى أن المراد بهذا القول قولهم : (ودالنا لا تؤمن) الخ . واستظهر أبو حيان أنه عني به قولهم : « ربنا آمننا » وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه . وعطاء أن المراد به « فآتيناهم مع الشاهدين » وقولهم « ونطمع أن يدخلنا ربنا » الخ ، قال الطبرسى : فالقول على هذا معنى المسألة وفيه نظر ، والاثابة المجازاة ، وفي البحر أنها أبلغ من الاعطاء لأنها ما تكون عن عمل بخلاف الاعطاء فانه لا يازم فيه ذلك . وقرأ الحسن ( فَأَتَاهُمُ اللَّهُ ) ﴿ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ﴾ أبد الابدين وهو حال مقدرة ﴿ وَذَلِكَ ﴾ المذكور من الأمر الجليل الشأن ﴿ جَزَاءُ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (٨٥) أى جزاؤهم ، وأقيم الظاهر مقام ضميرهم . ودحا لهم وتشريفاً بهذا الوصف الكريم ، ويحتمل أن يراد الجنس ويندرجون فيه اندراجاً أولياً أى جزاء الذين اعتادوا الاحسان فى الأمور ﴿ وَالَّذِينَ كَفَرُوا وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ ﴾ (٨٦) عطف التكذيب بآيات الله تعالى على الكفر مع أنه ضرب منه لما أن القصد إلى بيان حال المكذبين وذكرهم بمقابلة المصدرين بها ليقترن الوعيد بالوعد وبضدها تبيين الأشياء .

هذا ﴿ ومن باب الاشارة فى بعض ما تقدم من الآيات ﴾ (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وإن لم تفعل فما بلغت رسالته) . ذهب كثير من ساداتنا الصوفية إلى أن هذا أمر منه عز شأنه أن يبلغ رسوله ﷺ ما أنزله اليه مما يتعلق بأحكام العبودية ولم يأمره جل جلاله بأن يعرف الناس أسرار ما بينه وبينه فان ذرة من أسرار سبحانه لا تحمّلها السموات والأرض ، وهذه الأسرار هى المشار إليها بقوله تعالى (فاوحى إلى عبده ما أوحى) . ولهذا قال سبحانه (ما أنزل اليك) ولم يقل ما خصصناك به أو ما تعرفنا به اليك .

وقال بعضهم وهو المنصور : ان الموصول عام ويندرج فيه الوحي والالهامات والمنامات والمشاهدات وسائر المواهب ، والرسول ﷺ مأمور بتبليغ كل ذلك إلا أن مراتب التبليغ مختلفة حسب اختلاف الاستعدادات فتبليغ بالعبارة وتبليغ بالإشارة وتبليغ بالهمة وتبليغ بالجدبة إلى غير ذلك « فسبحان من أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها » والله يعصمك من الناس » بما أودع فيك من أسرار الألوهية فلا يقدرون أن يوصلوا اليك ما يقطعك عن الله تعالى ، وقريب من ذلك ما قيل : يعصمك منهم أن يكون لك بهم اشتغال ، وقيل : يعصمك من أن ترى لنفسك فيهم شيئاً بل ترى السكل منه سبحانه وبه (قل يا أهل الكتاب لستم على شيء) يعتد به (حتى تقيموا التوراة) فتمطوا الظاهر حقه وتعملوا بالشرعية على الوجه الأكمل مع

توحيد الأفعال (والانجيل) فتعطوا الباطن حقه وتعملوا بالطريقة على الوجه الأتم مع توحيد الصفات « وما أنزل اليكم » فتعطوا الحقيقة حقه وتشاهدوا الكثرة في عين الوحدة والوحدة في عين الكثرة ولا تحجبكم الكثرة عن الوحدة ولا الوحدة عن الكثرة « وليزيدن كثيرا منهم ما أنزل اليك من ربك طغيانا وكفرا » لجهلهم به وقلة استعدادهم لمعرفة أسرار هـ

وعن بعض السادة قدس الله تعالى أسرارهم أن القرآن المنزل على النبي المرسل ﷺ ذو صفتين. صفة قهر . وصفة لطف فمن تجلى له القرآن بصفة اللطف يزيد نور بصيرته باطنه حكمة وحقائق أسرارته ودقائق بيانه . ويزيد بذلك نور ايمانه وتوحيده ويعرف بذلك ظاهر الخطاب وباطنه ، ومن يتجلى له بصفة القهر تزيد ظلمة طغيانه وينسد عليه باب عرفانه بحيث لا يدرك سر الخطاب فتكثر عليه الشكوك والأوهام، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى (هدى للمتقين) وقوله سبحانه « يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا وما يضل به إلا الفاسقين » وشبه بعضهم ذلك بنور الشمس فانه ينتفع به من ينتفع ويتضرر به الخفاش ونحوه •

ومن ذلك كتب كثير من الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم فانه قد هدى بها أرباب القلوب الصافية وضل بها الكثير حتى تركوا الصلاة واتبعوا الشهوات وعطلوا الشرائع واستحلوا المحرمات وزعموا والعياذ بالله تعالى أن ذلك هو الذي يقتضيه القول بوحدة الوجود التي هي تقدم القوم نفعنا الله تعالى بفتح حانهم ، وقد نقل لى عن بعض من أضله الله تعالى بالاشتغال بكتب القوم بمن لم يقف على حقيقة الحال أنه لافرق بين أن يدخل الرجل أصبعه في فمه وبين أن يدخل ذكره في فرج محرم لأن الكل واحد ، وكذا لافرق بين أن يتزوج أجنبية وبين أن يتزوج أمه أو بنته أو أخته وهذا كفر صريح عافانا الله تعالى والمسلمين منه، ومنشأ ذلك النظر في كتب القوم من دون فهم لمрадهم وما درى هذا المسكين أن مراعاة المراتب أمر واجب عندهم وان ترك ذلك زندقة وانهم قد صرحوا بأن الشريعة مظهر أعظم لأنها مظهر اسم الله تعالى الظاهر وانه لا يمكن لاحد أن يصل إلى الله تعالى باهمالها ، فقد جاء عن غير واحد من العارفين الطرق إلى الله تعالى مسدودة الاعلى من اقننى أثر الرسول ﷺ واذا رأيت الرجل يطير في الهواء وقد أخل بحكم واحد من الشريعة فقولوا: إنه زنديق والله در من قال خطابا للحضرة المحمدية :

وأنت باب الله أى أمره أناه من غيرك لا يدخل

( ولتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا ) الايمان الحقيقي اليهود وذلك لقوة المباينة لانهم محجوبون عن توحيد الصفات وتوحيد الذات ولم يكن لهم الا توحيد الأفعال (والذين اشركوا) كذلك بل هم أشد مباينة منهم للمؤمنين وأقوى لانهم محجوبون مطلقا، وانما قدم اليهود عليهم لان البحث فيهم ، وهذا خلاف ما عليه أهل العبارة (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى) لانهم برزوا من حجاب الصفات ولم يبق لهم إلا حجاب الذات ، وإلى هذا الإشارة بقوله سبحانه وتعالى « ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون ، حيث مدحوا بالعلم والعمل وعدم الاستكبار ، وذلك يقتضى أنهم وصلوا إلى توحيد الأفعال والصفات وأنهم مارأوا نفوسهم موصوفة بصفة العلم والعمل ولا نسبوا عملهم وعلوهم إليها بل إلى الله تعالى وإلا لاستكبروا وأظهروا العجب » وإذا سمعوا ما أنزل إلى الرسول من أنواع التوحيد التي

من جملة ما توحيد الذات « ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا » بالدليل وبواسطة الرياضة (من الحق) الذي أنزل الى الرسول ﷺ (يقولون ربنا اماننا بذلك فاكتبنا مع الشاهدين) المعانيين لذلك (وما لنا لا نؤمن بالله) جمعاً (وما جاءنا من الحق) تفصيلاً (ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين) الذين استقاموا بالبقاء بعد الفناء « فانابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الانهار » من التجليات الثلاث مع علومها (وذلك جزاء المحسنين) المشاهدين للوحدة في عين الكثرة بالاستقامة في الله عز وجل « والذين كفروا » أى حججوا عن الذات « وكذبوا بآياتنا » الدالة على التوحيد « أولئك أصحاب الجحيم » لحرامتهم الكلى واحتجاجهم بنفوسهم وصفاتها والله تعالى الموفق .

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْرَمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ ﴾ أى لذات ذلك وما تميل اليه القلوب منه كانه لما تضمن ما سلف من مدح النصارى على الرهبانية ترغيب المؤمنين في كسر النفس ورفض الشهوات عقب سبحانه ذلك بالنهى عن الافراط في هذا الباب أى لا تمنعوها أنفسكم كمنع التحريم، وقيل: لا تلتزموا تحريمها بنحو معين، وقيل: لا تقولوا حرمانها على انفسنا مبالغة منكم في العزم على تركها تزهدا منكم، وكون المعنى لا تحرموها على غيركم بالفتوى والحكم بما لا يلتفت اليه. فقد روى أن رسول الله ﷺ جلس يوماً فذكر الناس ووصف القيامة فرق الناس وبكوا واجتمع عشرة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم في بيت عثمان بن مظعون الجعفى وهم على كرم الله تعالى وجهه، وأبو بكر رضى الله تعالى عنه. وعبد الله بن مسعود، وأبو ذر الغفارى، وسالم مولى ابى حذيفة، وعبد الله بن عمر. والمقداد بن الاسود. وسلمان الفارسى. ومعقل بن مقرن، وصاحب البيت وانفقوا على ان يصوموا والنهار ويقوموا الليل ولا يناموا على الفرش ولا يأكلوا اللحم ولا الودك ولا يقربوا النساء والطيب ويلبسوا المسوح ويرفضوا الدنيا ويسبحوا في الارض وهم بعضهم ان يجب مذاكيره. فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأتى دار عثمان فلم يصادفه فقال لامرأته أم حكيم: أحق ما بلغنى عن زوجك وأصحابه فكرهت أن تنكر اذ سألتها رسول الله ﷺ فكرهت ان تبدي على زوجها فقالت: يا رسول الله إن كان أخبرك عثمان فقد صدقتك وانصرف رسول الله ﷺ فلما دخل عثمان فاخبرته بذلك أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو وأصحابه فقال عليه الصلاة والسلام لهم: انبثت أنكم اتفقتم على كذا وكذا قال: نعم يا رسول الله وما أردنا الا الخير فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: انى لم أؤمر بذلك ثم قال عليه الصلاة والسلام: « ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وأفطروا وقوموا وناموا فانى أقوم وأنام وأصوم وأفطر وآكل اللحم والدم وآتى النساء فمن رغب عن سننى فليس منى » ثم جمع الناس وخطبهم فقال: « ما بال اقوام حرمو النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا أما انى لست آمركم أن تكونوا قسيسين ورهبانا فانه ليس فى دينى ترك اللحم والنساء ولا اتخاذ الصوامع وان سياحة أمى الصوم ورهبانيتهم الجهاد اعبدوا الله تعالى ولا تشرکوا به شيئا وحجوا واعتمرُوا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وصوموا رمضان واستقيموا يستقيم لكم فانما ملك من قبلكم بالتشديد شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم فأولئك بقاياهم فى الديار والصوامع » فأنزل الله تعالى هذه الآية .

وروى عن أبى عبد الله رضى الله تعالى عنه ان الآية نزلت فى على كرم الله تعالى وجهه، وبلال، وعثمان ابن مظعون فاما على كرم الله تعالى وجهه فانه حلف أن لا ينام بالليل أبدا الا ما شاء الله تعالى، وأما بلال

فحالف أن لا يفطر بالنهار أبدا . واما عثمان فانه حالف ان لا ينكح أبدا . وروى أيضا غير ذلك ولم نقف على رواية فيها ما يدل على ان هذا التحريم كان على الغير بالفتوى والحكم كما ذهب اليه هذا القائل . ومع هذا يبعده ما يأتى بعد من الامر بالاكل . ولا ينافى هذا النهى ان الله تعالى مدح النصارى بالرهبانية فربما مدوح بالنسبة الى قوم مذموم بالنسبة الى آخرين .

وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَعْتَدُوا ﴾ تأكيدي للنهى السابق أى لا تتعدوا حدود ما أحل سبحانه لكم الى ما حرم جل شأنه عليكم أو نهى عن تحليل الحرام بعد النهى عن تحريم الحلال فيكون تاسيسا . ويحتمل أن يكون نهيا عن الاسراف فى الحلال ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ، ومجاهد ، وقتادة ان المراد لا تجبوا أنفسكم ولا يخفى أن الجب فرد من افراد الاعتداء وتجاوز الحدود . والحل على الاعم أعم فائدة \*  
وقوله سبحانه وتعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ۗ ۸۷ ﴾ فى موضع التعليل لما قبله . وقد تقدمت الاشارة الى أن نفي محبة الله سبحانه لشيء مستلزم لبعضه له لعدم الوسطة فى حقه تعالى .

﴿ وَكُلُوا مما رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا ﴾ أى كلوا ما حل لكم وطاب بما رزقكم الله تعالى . فحلالا مفعول به لكلوا (بما رزقكم) اما حال منه وقد كان فى الاصل صفة له الا أن صفة النكرة اذا قدمت صارت حالا أو متعلق بكلوا ومن ابتدائية . ويحتمل ان يكون فى موضع المفعول لكلوا على معنى انه صفة مفعول له قائمة بمقامه أى شيئا مما رزقكم أو بجعله نفسه مفعولا بتأويل بعض الأذن فى هذا تكلفا . و(حلالا) حال من الموصول أو من عائد المحذوف أو صفة لمصدر محذوف أى أكلا حلالا . وعلى الوجوه كلها الآية دليل لنا فى شمول الرزق للحلال والحرام اذ لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة سوى التاكيد وهو خلاف الظاهر فى مثل ذلك ﴿ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِى أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ ۗ ۸۸ ﴾ استدعاه الى التقوى وامتنال الوصية بوجه حسن . والآية ظاهرة فى ان اكل اللذائذ لا ينافى التقوى ، وقدأ كل صلى الله عليه وسلم ثريد اللحم ومدحه وكان يحب الحلوى . وقد فصلت الاخبار ما كان يأكله عليه الصلاة والسلام وأوانى الكعب ملاءى من ذلك \*  
وروى أن الحسن كان يأكل الفالودج فدخل عليه فرقد السنجى فقال : يا فرقد ما تقول فى هذا ؟ فقال :

لا آكله ولا أحب أكله فأقبل الحسن على غيره كالمتعجب وقال : لعاب النحل بلعاب البرمع سمن البقر هل يعيبه مسلم ، وذكر الطبرسى أن فيها دلالة على النهى عن الترهيب وترك النكاح . وقد جاء فى غير ما خبر أنه صلى الله عليه وسلم قال : « إن الله تعالى لم يعثنى بالرهبانية » وقال عليه الصلاة والسلام فى خبر طويل : « شراركم عزابكم وأراذل موتاكم عزابكم » وعن أنس قال « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرنا بالبائة وبيننا عن التبتل نهيا شديدا » \*  
وعن أبى نجيح قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « من كان موسرا لأن ينكح فلم ينكح فليس منى » إلى غير ذلك مما لا يحصى كثرة ﴿ لَا يُوَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ ﴾ اللغو فى اليمين الساقط الذى لا يتعلق به حكم وهو عندنا أن يحلف على أمر مضى يظنه كذلك فان علمه على خلافه فاليمين غموس ، وروى ذلك عن مجاهد \*  
وعند الشافعى رحمه الله تعالى ما يسبق اليه اللسان من غير نية اليمين وهو المروى عن أبى جعفر . وأبى عبد الله .

وعائشة رضى الله تعالى عنهم، والادلة على المذهبين بسوطة في الفروع والاصول وقد تقدم شطر من الكلام على ذلك، (في ايمانكم) إما متعلق باللغو فإنه يقال لغا في يمينه لغوا وإما بمحذوف وقع حالا منه أى كأننا أو واقعا في ايمانكم، وجوز أن يكون متعلقا بيؤاخذكم، وقيل عليه: إنه لا يظهر ربطه بالمؤاخذة إلا أن يجعل في اللة كما في «إن امرأة دخلت النار في هرة» ﴿وَلَا يَأْتِيَنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ الَّذِينَ كَانُوا لَا يَدْخُلُونَ فِي الْبَيْتِ إِذْ يُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ عَلَى الْعَرْشِ فَذَكَرَ اللَّهُ لِمُنَافِقِي قَوْمٍ لَعَنَهُمْ حَمِزًا مِمَّا كَانُوا يَكْفُرُونَ﴾ أى بتعقيدكم الايمان وتوثيقها بالقصد والنية فما مصدرية، وقيل: إنها موصولة والعائد محذوف أى بما عقدتم الايمان عليه. ورجح الأول بأن الكلام في مقابلة اللغو وبأنه خال عن مؤنة التقدير، وقال بعضهم: إن ذلك التقدير في غير محله لأن شرط حذف العائد المجرور أن يكون مجرورا: مثل ما جر به الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا وما هنا ليس كذلك فليتبر؛ والمعنى ولكن يؤاخذكم بنكث ما عقدتم أو لكن يؤاخذكم بما عقدتموها إذا حنثتم وحذف ذلك للعلم به، والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة في الدنيا وهى الاثم والكفارة فلا إشكال في تقدير الظرف، وتعقيد الايمان شامل للغموس عند الشافعية وفيه كفارة عندهم وأما عندنا فلا كفارة ولا حنث.

وقرأ حمزة . والكسائي . وابن عياش عن عاصم (عقدتم) بالتخفيف، وابن عامر برواية ابن ذكوان (عقدتم) والمفاعلة فيها لأصل الفعل وكذا قراءة التشديد لأن القراءات يفسر بعضها بعضا، وقيل: إن ذلك فيها المبالغة باعتبار أن العقد باللسان والقلب لا أن ذلك للتكرار اللسانى كما توهم. والآية كما أخرج ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما نزلت حين نهى القوم عما صنعوا فقالوا يا رسول الله كيف نصنع بايماننا التى حلفنا عايها؟، وروى عن ابن زيد أنها نزلت في عبد الله بن رواحة كان عنده ضيف فأخرت زوجته عشاءه فحلف لا يأكل من الطعام وحلفت المرأة لا تأكل إن لم يأكل وحلف الضيف لا يأكل إن لم يأكل فأكل عبد الله بن رواحة وأكلا معه فاخبر النبي ﷺ بذلك فقال عليه الصلاة والسلام له: أحسنت ونزلت ﴿فَكَفَّارُتُهُ﴾ الضمير عائد إما على الحنث المفهوم من السياق أو على العقد الذى فى ضمن الفعل بتقدير مضاف أى فكفارة نكته أو على ما الموصولة بذلك التقدير، وأما عوده على الايمان لأنه مفرد كالانعام عند سيبويه أو مؤول بمفرد فكما ترى، والمراد بالكفارة المعنى المصدرى وهى الفعلة التى من شأنها أن تكفر الخطيئة وتسترها، والمراد بالستر المحو لأن المحو لا يرى المستور وبهذا وجه تأنيها، وذكر عصام الدين أن فعلا يستوى فيه المذكر والمؤنث إلا أن ما يستوى فيه ذلك كفعيل إذا حذف موصوفه يؤنث للمؤنث كمررت بقتيلة بنى فلان ولا يقال بقتيل للالتباس، وذكر أن التاء يحتمل أن تكون للنقل وأن تكون للمبالغة انتهى \*

ويدل على أنها بالمعنى المصدرى الاخبار عنها بقوله تعالى ﴿إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ﴾ واستدل الشافعية بظاهر الآية على جواز التكفير بالمال قبل الحنث سواء كان الحنث معصية أم لا، وتقييد ذلك كإفعل الرافعى بما إذا لم يكن معصية غير معول عليه عندهم، ووجه الاستدلال بذلك على ما ذكر أنه سبحانه جعل الكفارة عقب اليمين من غير ذكر الحنث وقال عز شأنه: (ذلك كفارة ايمانكم إذا حلفتم) وقيدوا ذلك بالمال ليخرج التكفير بالصوم فإنه لا يكون إلا بعد الحنث عندهم لأنه عند العجز عن غيره والعجز لا يتحقق بدون حنث، وقد قاموا ذلك أيضا على تقديم الزكاة على الحول، واستدلوا أيضا بما أخرجه مسلم عن أبى هريرة رضى

الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حاف على بين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه وليأت الذي هو خير » \*

ونحن نقول : إن الآية تضمنت إيجاب الكفارة عند الحنث وهي غير واجبة قبله فثبت أن المراد بها عقدتم الأيمان وحنثتم فيها ، وقد اتفقوا على أن معنى قوله سبحانه : (ومن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر) فإطعام فعدة من أيام أخر فكذا هذا . والحديث الذي استدلووا به لا يصح الاستدلال لأنه بعد تسليم دلالة الفاء الجزائية على التعقيب من غير تراخ يقال : إن الواقع في حيزها مجموع التكفير والاياء ولا دلالة على الترتيب بينهما ألا ترى أن قوله تعالى : (إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع) لا يقتضى تقديم السعى على ترك البيع بالاتفاق ، وأيضا جاء في رواية « فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه » . ونقل بعضهم عن الشافعية أنهم يجمعون بين الرويتين بأن إحداهما إيمان الجواز والأخرى إيمان الوجوب ، وقال عصام الدين : إن تقديم الكفارة تارة وتأخيرها أخرى يدل على أن التقديم والتأخير بيان اهـ

وأنت تعلم أن الشافعية كالحنفية في أنهم يقدرون في الآية ما أشرنا إليه قبل في تفسيرها إلا أن ذلك عندهم قيد للوجوب وإلا فالاستدلال بالآية في غاية الخفاء كما لا يخفى فتدبر . (إطعام) مصدر مضاف لمفعوله وهو مقدر بحرف وفعل مبنى للفاعل وفاعل المصدر محذوف كثيرا ، ولا ضرورة تدعو إلى تقدير الفعل مبنيا للمفعول لأنه مع كونه خلاف الأصل في تقديره خلاف ذكره السمين فالتقدير هنا فكفارته أن يطعم الحائث أو الحالف عشرة مساكين ﴿ من أوسط ما تطعمون أهليكم ﴾ أى من أقصده في النوع أو المقدار ، وهو عند الشافعية مد لكل مسكين وعندنا نصف صاع من بر أو صاع من شعير \*

وأخرج ابن حميد . وغيره عن ابن عمر أن الأوسط الخبز والتمر . والخبز والزيت . والخبز والسمن ، والأفضل نحو الخبز واللحم . وعن ابن سيرين قال : كانوا يقولون الأفضل الخبز واللحم والأوسط الخبز والسمن والأخس الخبز والتمر . ومحل الجار والمجرور النصب لأنه صفة مفعول ثان للإطعام لأنه ينصب مفعولين وأولهما هنا ما أضيف إليه ، والتقدير طعاما أو قوتا كائنا من أوسط ، وقيل : إنه صفة مصدر محذوف أى طعاما كائنا من ذلك ؛ وجوز أن يكون محل الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أى طعامهم من أوسط أو على أنه صفة لإطعام أو على أنه بدل من إطعام .

واعترض هذا بأن أقسام البدل لا تتصور هنا . وأجيب بأنه بدل اشتغال بتقدير هو صوف وذلك على مذهب ابن الحاجب . وصاحب اللباب . ومتابعيهما ظاهر لأنهم يكتبون بملاسة بين البدل والمبدل منه بغير الجزئية والكليية ، وأما على مذهب الجمهور فلا أنهم يشترطون اشتغال التابع على المتبوع لا كاشتغال الظرف على المظروف بل من حيث كونه دالا عليه اجمالا ومتقاضيا له بوجه ما بحيث تبقى النفس عند ذكر الأول منشوقة إلى ذكر الثاني فيجاء بالثاني ملخصا لجملة الأول ومبيننا له ، ويعدون من هذا القبيل قولهم : نظرت إلى القمر فلذكه كما صرح به ركن الدين في شرح اللباب . ولا يخفى أن إطعام عشرة مساكين دال على الطعام اجمالا ومتقاض له بوجه . واختار بعض المحققين أنه بدل كل من كل بتقدير إطعام من أوسط نحو

أعجبتى قري الأضياف قرام من أحسن ما وجد، وما إمام صدرية وإمام رصولة اسمية والعائد محذوف أى من أوسط الذى تطعمونه \*

وجوز أبو البقاء تقديره مجرورا بمن أى تطعمون منه ، ونظر فيه السمين بان من شرط العائد المحذوف المجرور بالحرف أن يكون مجرورا بمثل ما جر به الموصول لفظا ومعنى ومتعلقا والجرفان هنا وإن اتفقا من وجه إلا أن المتعلق مختلف لأن من الثانية متعلقة بتطعمون والأولى ليست متعلقة بذلك . ثم قال : فان قلت الموصول غير مجرور بمن وإنما هو مجرور بالاضافة . فالجواب أن المضاف إلى الموصول كالموصول فى ذلك اه . وقد قدمنا مانفا نحو هذا النظر ، وأجاب بعضهم عن ذلك بأن الحذف تدريجى ولا يخفى أن فيه تطويلا للدسافة . والأهلون جمع أهل على خلاف القياس كارض وأرضون إذ شرط هذا الجمع أن يكون علما أو صفة وأهل اسم جامد ، قيل : والذى سوغه أنه استعمل كثيرا بمعنى مستحق فاشبهه الصفة . وروى عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه أنه قرأ (أهاليكم) بسكون الياء على لغة من يسكنها فى الحالات الثلاث كالألف وهو أيضا جمع أهل على خلاف القياس كليلال فى جمع ليلة \*

وقال ابن جنى : واحدهما ليلة وأهلاة وهو محتمل كما قيل لأن يكون مراده أن لها مفردا مقديرا هو ما ذكر ولأن يكون مراده أن لها مفردا محققا مسموعا من العرب هو ذلك ، وقيل : إن أهالى جمع أهلون وليس بشئ (أو كسوتهم) عطف كما قال أبو البقاء على إطعام واستظهره غير واحد ، واختار الزمخشري أنه عطف على محل (من أوسط) ووجهه فيما نسب إليه بان (من أوسط) بدل من الاطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان المبدل منه فى حكم المنحى فكانه قيل : فكفارته من أوسط ما تطعمون . ووجه صاحب التقریب عدوله عن الظاهر بان الكسوة اسم لنحو الثوب لا مصدرا ، فقد قال الراغب : الكساء والكسوة اللباس فلا يليق عطفه على المصدر السابق مع أن كليهما فيما يتعلق بالمساكين ، وبانه يؤدي إلى ترك ذكر كيفية الكسوة وهو كونها أوسط ، ثم قال : ويمكن أن يجاب عن الأول بان الكسوة إمام مصدر كما يشعر به كلام الزجاج أو يضم مصدر كالألباس ، وعن الثانى بان يقدر أو كسوتهم من أوسط ما تكسون وحذف ذلك لقربة ذكروه فى المعطوف عليه أو بان ترك على اطلاقها إما بارادة اطلاقها أو باحالة بيانها على الغير ، وأيضا العطف على محل (من أوسط) لا يفيد هذا المقصود وهو تقدير الأوسط فى الكسوة فالإلزام مشترك ويؤدي إلى صحة إقامة مقام المعطوف عليه وهو غير شديد اه \*

واعترض بعض المحققين على ما نسب الى الزمخشري أيضا بان العطف على البدل يستدعى كون المعطوف بدلا أيضا وإبدال الكسوة من (اطعام) لا يكون إلا غلطا لعدم المناسبة بينهما أصلا وبدل الغلط لا يقع فى الفصح فضلا عن أفصح الألفاظ . ومنع عدم الوقوع بما لا يلتفت إليه ، وجعل غير واحد هذا العطف من باب علقها تبنا وما باردا \* كانه قيل إطعام هو أوسط ما تطعمون أو الباس هو كسوتهم على معنى اطعام هو اطعام الأوسط والباس هو اللباس الكسوة وفيه إبهام وتفسير فى الموضعين ه

واعترض بأن العطف على هذا يكون على المبدل منه لا البدل ، وأجيب بأن المراد أنه بالنظر إلى ظاهر اللفظ عطف على البدل وهو كما ترى ، واعتراض الشهاب على دعوى أن الداعي للزمخشري عن الدول إلى



الظاهر الى اختيار العطف على محل (من أوسط) تحصيل التناسب بين نوعي الكفارة المتعلقة بالمساكين بأنه كيف يتأتى ذلك وقد جعل العطف على «من أوسط» على تقدير بدليته وهو على ذلك التقدير صفة إطعام مقدر انتهى \* وقد علمت أن هذا رأى لبعضهم. وبالجملة فيما ذهب اليه الزهخشري دغدغة حتى قال العلم العراقي: إنه غلط والصواب العطف على «إطعام»، وقال الحلبي: ما ذكره الزهخشري إنما يتمشى على وجه وهو أن يكون (من أوسط) خبراً لمبتدأ محذوف يدل عليه ما قبله تمديده طعامهم من أوسط فالكلام تام على هذا عند قوله سبحانه: (عشرة مساكين) ثم ابتدأ أخباراً آخر بأن الطعام يكون أوسط كذا. وأما إذ قلنا إن (من أوسط) هو المفعول الثاني فيستحيل عطف (كسوتهم) عليه لتخالفهما إعراباً انتهى. ثم المراد بالكسوة ما يستر عامة البدن على ما روى عن الامام الأعظم رضى الله تعالى عنه. وأبى يوسف فلا يجزى عندهما السراويل لأن لابسها يسمى عرياناً في العرف لكن ما لا يجزئه عن الكسوة يجزئه عن الاطعام باعتبار القيمة، وفي اشتراط النية حينئذ روايتان. وظاهر الرواية الاجزاء نوى أو لم ينو. وروى أيضاً أنه إن أعطى السراويل المرأة لا يجوز وإن أعطى الرجل يجوز لأن المعتبر رد العرى بقدر ما تجوز به الصلاة وذلك ما به يحصل ستر العورة والزائد تفضل للتجمل أو نحوه فلا يجب في الكسوة كالإدام في الطعام والمروى عن محمد أن ما تجوز فيه الصلاة يجزى مطلقاً والصحيح الموعول عليه عندنا هو الأول، ويشترط أن يكون ذلك مما يصلح للاوساط وينتفع به فوق ثلاثة أشهر، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كانت العبادة تجزى يومئذ، وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه يجزى قميص أو رداء أو كساء، وعن الحسن أنها ثوبان أيضاً. وروى الامامية عن الصادق رضى الله تعالى عنه أنها ثوبان لكل مسكين ويجزى ثوب واحد عند الضرورة واشترط أصحابنا في المسكين أن يكون مراهما فافوقه فلا يجزى غير المراهق على ما ذكره الحسكفي نقلاً عن البدائع في كفارة الظهار، وسيأتى إن شاء الله تعالى في آية كفارة الظهار أن المراد من الاطعام التمكين من الطعام وتحقيق الكلام في ذلك على أتم وجه. وقرئ (أو كسوتهم) بضم الكاف وهو لغة كقدوة في قدوة وأسوة في أسوة. وقرأ سعيد بن المسيب والياني (أو كاسوتهم) بكاف الجر الداخلة على أسوة وهي ما قال الراغب الخال التي يكون الانسان عليها في اتباع غيره إن حسنا وإن قبيحا. والهمزة كما قال غير واحد: بدل مزواو لأنه من المواساة. والجار والمجرور خبر مبتدأ محذوف والتقدير أو طعامهم كاسوة أهليكم، وقال السعد الكاف زائدة أى أو طعامهم أسوة أهليكم، وقيل: الأولى أن يكون التقدير طعام كاسوتهم على الوصف فهو عطف أيضاً على (من أوسط) وعلى هذه القراءة يكون التخيير بين الاطعام والتحرير في قوله تعالى: ﴿أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ فقط وتكون الكسوة ثابتة بالسنة. وزعم أبو حيان أن الآية تنفي الكسوة وليس بشيء، وقال أبو البقاء: المعنى مثل أسوة أهليكم في الكسوة فلا تكون الآية عارية عن الكسوة وفيه نظر إذ ليس في الكلام ما يدل على ذلك التقدير \*

والمراد بتحرير رقة اعتناق انسان كيف ما كان. وشرط الشافعي عليه الرحمة فيه الايمان حملاً للمطلق هنا على المقيد في كفارة القتل. وعندنا لا يحمل لاختلاف السبب. واستدل بعض الشافعية على ذلك بأن الكفارة حقي الله تعالى وحتى الله سبحانه لا يجوز صرفه الى عدو الله عز اسمه كالزكاة. ونحن نقول بالمنصرص

عليه تحرير رقة وقد تحقق . والقصد بالاعتاق ان يتمكن المعتق من الطاعة بخلوصه عن خدمة المولى ثم مقارنته المعصية وبقاؤه على الكفر بحال به الى سوء اختياره . واعترض بأن لقائل أن يقول: نعم مقارنته المعصية بحال به الى ما ذكر لكن لم لا يكون تصور ذلك منه مانعا عن الصرف اليه كما في الزكاة . وأجيب بأن القياس جواز صرف الزكاة اليه أيضا لأن فيه مواساة عبيد الله تعالى أيضا لكن قوله صلى الله تعالى عليه وسلم : « خذها من أغنيائهم وردها الى فقرائهم » أخرجهم عن المصرف .

وقد ذكر بعض اصحابنا ضابطا لما يجوز اعتاقه في الكفارة وما لا يجوز فقال : متى أعتق رقة كاملة الرق في مالكم مقرونا بذية الكفارة وجنس ما يبتغى من المنافع فيها قائم بلا بدل جاز وان لم يكن كذلك فانه لا يجوز وهل يجوز عتق الاصم أم لا ؟ قولان . وفي الهداية ، ويجوز الاصم والقياس أن لا يجوز وهو رواية النوادر لأن الفاتت جنس المنفعة الا أنا استحسننا الجواز لأن أصل المنفعة باق فانه اذا صح عليه يسمع حتى لو كان بحال لا يسمع أصلا بأن ولد أصم وهو الاخرس لا يجزئه انتهى •

ومعنى أو ايجاب احدي الخصال الثلاث مطلقا وتخيير المكلف في التعيين ونسب الى بعض المعتزلة أن الواجب الجمع ويسقط واحد . وقيل : الواجب مئة بين عند الله تعالى وهو ما يفعله المكلف فيختلف بالنسبة الى المكلفين . وقيل : ان الواجب واحد معين لا يختلف لكن يسقط به وبالأخر . وتفاوتها قدرا وثوابا لا يتأني التخيير المفوض تفاوته الى الهمم وقصد زيادة الثواب فان الكسوة أعظم من الاطعام والتحرير أعظم منهما . وبدأ سبحانه بالاطعام تسهيلا على العباد . وذكر غير واحد من اصحابنا أن المكلف لو أدى السكك جملته أو مرتبا ولم ينو الا بعد تمامها وقع عنها واحد هو أعلاها قيمة ولو ترك الكل عوقب بواحد هو ادناها قيمة لسقوط الفرض بالادنى . وتحقيق ذلك في الاصول ( فَمَنْ لَمْ يَجِدْ ) أى شيئا من الامور المذكورة ( فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ) أى فكفارته ذلك . ويشترط الولاء عندنا ويبطل بالحيض بخلاف كفارة الفطر . وإلى اشتراط الولاء ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . ومجاهد . وقتادة . والنخعي •

وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : لما نزلت مائة الكفارات قال حذيفة : يارسول الله نحن بالخيار فقال صلى الله عليه وسلم : « أنت بالخيار ان شئت أعتقت وان شئت كسوت وان شئت أطعمت فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام متتابعات » . وأخرج ابن أبي شيبة . وابن حميد . وابن جرير . وابن أبي داود في المصاحف . وابن المنذر . والحاكم وصححه . والبيهقي عن أبي بن كعب أنه كان يقرأ ( فصيام ثلاثة أيام متتابعات ) . وأخرج غالب هؤلاء عن ابن مسعود أنه كان يقرأ أيضا كذلك ، وقال سفيان : نظرت في مصحف الربيع فرأيت فيه ( فمن لم يجد من ذلك شيئا فصيام ثلاثة أيام متتابعات ) وجموع ذلك يثبت اشتراط التتابع على أتم وجه ، وجوز الشافعي رحمه الله تعالى التفريق ولا يرى الشواذ حجة ، ولعل غير ذلك لم يثبت عنده واعتبر عدم الوجدان والعجز عما ذكر عندنا وقت الأداء حتى لو وهب ماله وسلمه ثم صام ثم رجع بهبته أجزأه الصوم كما في المجتبى ، ونسب إلى الشافعي رضى الله تعالى عنه اعتبار العجز عند الحنث . ويشترط استمرار العجز الى الفراغ من الصوم فلو صام المعسر يومين ثم قبل فراغه ولو بساعة أيسر ولو بموت . وورثه ميسرا لا يجوز له الصوم ويستأنف بالمال . ولو صام ناسيا له لم يجز على الصحيح ، واختارها في الواجد فاخرج

أبو الشيخ عن قتادة قال : إذا كان عنده خمسون درهما فهو بمن يحد ويحب عليه الاطعام وإن كان عنده أقل فهو بمن لا يحد ويصوم .

وأخرج عن النخعي قال : إذا كان عنده عشرون درهما فعليه أن يطعم في الكفارة ، ونقل أبو حيان عن الشافعي . وأحمد . ومالك أن من كان عنده فضل عن قوته وقوت من تلزمه نفقته يوجهه وليته وعن كسوته بقدر ما يطعم أو يكسو فهو واجد ، وعن الامام أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه إذا لم يكن عنده نصاب فهو غير واجد . ( ذَلِكَ ) أى الذى مضى ذكره ( كَفَّارَةٌ إِيْمَانِكُمْ إِذَا حَقَّقْتُمْ ) أى وحشتم وقدمت تفصيل ذلك . ( وَإِذَا ) على ما قال السمين لمجرد الظرفية وليس فيها معنى الشرط ، وجوز أن تكون شرطية ويكون جوابها محذوفاً عند البصريين ، والتقدير إذا حلفتم وحشتم فذلك كفارة إيمانكم . ويدل على ذلك ما تقدم أو هو ما تقدم عند الكوفيين والخلاف بين الفريقين مشهور ( وَاحْفَظُوا إِيْمَانَكُمْ ) أى راعوها لكي تؤدوا الكفارة عنها إذا حشتم أو احفظوا أنفسكم من الحنث فيها وإن لم يكن الحنث معصية أو لا تبذلوها وأقلوا منها كما يشعر به قوله تعالى : ( وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِإِيْمَانِكُمْ ) وعليه قول الشاعر :

قليل الاايا حافظ ليمينه إذا بدرت منه الآلية يرت

أو احفظوها ولا تنسوا كيف حلفتم تهاونا بها . وصحح الشهاب الأول . واعترض الثاني بأنه لا معنى له لأنه غير منهى عن الحنث إذا لم يكن الفعل معصية ، وقد قال صلى الله تعالى عليه وسلم ( فليأت الذى هو خير وليكفر ) وقال سبحانه . ( فرض الله لكم تحلة إيمانكم ) فثبت أن الحنث غير منهى عنه إذا لم يكن معصية فلا يجوز أن يكون ( احفظوا إيمانكم ) نهيًا عن الحنث ، والثالث بأنه ساقط واه لأنه كيف يكون الأمر بحفظ اليمين نهيًا عن اليمين وهل هو إلا كقولك : احفظ المال بمعنى لا تكسبه ، وأما البيت فلا شاهد فيه لأن معنى حافظ ليمينه أنه مراعى لها بآداء الكفارة ولو كان معناه ما ذكر لكان مكرراً مع ما قبله أعنى - قليل الاايا - . واعترض الرابع بأنه بعيد فقدر ( كَذَلِكَ ) أى ذلك البيان البديع ( يبين الله لكم آياته ) اعلام شريعته وأحكامه لا يبان أذى منه ، وتقديم ( لكم ) على المفعول الصريح لما مراراً • ( لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ٨٩ ) نعمة التعليم أو نعمه الواجب شكرها ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ ) وهو المسكر المتخذ من عصير العنب أو كل ما يخامر العقل ويغويه من الأشربة •

وروى هذا عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ( وَالْمَيْسُ ) وهو القمار وعدوا منه اللعب بالجوز والكماب ( وَالْأَنْصَابُ ) وهى الأصنام المنصوبة للعبادة ، وفرق بعضهم بين الانصاب والأصنام بأن الانصاب حجارة لم تصور كانوا ينصبونها للعبادة ويذبحون عندها ، والأصنام ماصور وعبد من دون الله عز وجل ( وَالْأَزْلَامُ ) وهى القداح وقد تقدم الكلام فى ذلك على أنهم وجه ( رَجَسُ ) أى قدر تضاف عنه العقول ، وعن الزجاج الرجس كل ما استقدر من عمل قبيح . وأصل معناه الصوت الشديد ولذا يقال للغماء رجاس لرعده والرجز بمعناه عند بعضهم •

وفرق ابن دريد بين الرجس . والرجز . والرکس . فجعل الرجس الشر والرجز العذاب والرکس العذرة والتتن ، وافراد الرجس مع أنه خبر عن متعدد لأنه مصدر يستوى فيه القليل والكثير ، ومثل ذلك قوله تعالى : ( إنما المشرك نجس ) وقيل : لأنه خبر عن الخمر وخبر المعطوفات محذوف ثقة بالمذكور . وقيل : لأن في الكلام مضافا إلى تلك الأشياء وهو خبر عنه أي إنما شأن هذه الأشياء أو تعاطيها رجس . وقوله سبحانه ( من عمل الشيطان ) في موضع الرفع على أنه صفة ( رجس ) أي كائن من عمله لأنه مسبب من تزيينه وتسويله ، وقيل : إن من للابتداء أي ناشئ من عمله . وعلى التقديرين لا ضير في جعل ذلك من العمل وإن كان ما ذكر من الاعيان . ودعوى أنه إذا قدر المضاف لم يحتاج إلى ملاحظة علاقة السببية ولا إلى القول بأن من ابتدائية لا يخلو عن نظر ( فاجتنبوه ) أي الرجس أو جميع ما مر بتأويل ما درأو التعاطى المقدر أو الشيطان ( لعلكم تفلحون ٩٠ ) أي راجين فلاحكم أو لكي تفلحوا بالاجتناب عنه وقد مر الكلام في ذلك ، ولقد أكد سبحانه تحريم الخمر والميسر في هذه الآية بفنون التأکید حيث صدرت الجملة باننا وقرنا بالاصنام والازلام وسميا رجسا من عمل الشيطان تنبيها على غاية قبجهما وأمر بالاجتناب عن عينهما بناء على بعض الوجوه وجعله سببا يرجي منه الفلاح فيكون ارتكابهما خيبة . ثم قرر ذلك ببيان ما فيهما من المفساد الدنيوية والدينية فقال سبحانه : ( إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ) أي بسبب تعاطيها لأن السكران يقدم على كثير من القبائح التي توجب ذلك ولا يبالي وإذا صحح اندم على ما فعل ، والرجل قد يقامر حتى لا يبقى له شيء . وتنتهي به المقامرة إلى أن يقامر بولده وأهله فيؤدى به ذلك إلى أن يصير أعدى الأعداء لمن قمره وغلبه وهذه إشارة إلى مفسادها الدنيوية . وقوله تعالى : ( ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ) إشارة إلى مفسادها الدينية . ووجه صد الشيطان لهم بذلك عما ذكر أن الخمر لغلبة السرور بها والطرب على النفوس والاستغراق في الملاذ الجسمانية تلهي عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة . وان الميسر إن كان اللاعب به غالبا انشردت نفسه ومنعه حب الغلب والقهر والسكسب عما ذكر وإن كان مغلوبا حصل له من الانقباض والقهر ما يحثه على الاحتيال لأن يصير غالبا فلا يكاد يخطر بقلبه غير ذلك . وقد شاهدنا كثيرا ممن يلعب بالشطرنج يجرى بينهم من اللجاج والحلف الكاذب والغفلة عن الله تعالى ما ينفر منه الفيل وتسكبه الفرس ويصوح من سموه الرخ بل يتساقط ريشه ويحار اشناعته يبدق الفهم ويضطرب فرزين العقل ويموت شاه القلب وتسود رقعة الأعمال ، وتخصيص الخمر والميسر باعادة الذكر وشرح ما فيهما من الوبال للتنبيه على أن المقصود بيان حالهما وذكر الانصاب والازلام للدلالة على أنهما مثلهما في الحرمة والشرارة كما يشعر بذلك ما جاء عن النبي ﷺ والسلف الصالح من الأخبار الصادحة بمزيد ذمهما والحط على مرتكبيهما •

وخص الصلاة من الذكر بالافراد بالذكر مع أن الذي يصد عنه يصد عنها لأنه من أركانها تعظيما لها كما في ذكر الخاص بعد العام واشعارا بان الصاد عنها كالصاد عن الايمان لما أنها عماده والفارق بينه وبين الكفر اذ التصديق القلبي لا يطلع عليه وهي أعظم شعائره المشاهدة في كل وقت ولذا طلبت فيها الجماعة

ليشهدوا الايمان ويشهدوا به، ففي الكلام اشارة الى أن مراد اللعين ومنتهى آماله من تزيين تعاطى شرب الخمر واللعب بالميسر الايقاع في الكفر الموجب للخلود معه في النار وبئس القرار . ثم انه سبحانه أعاد الحث على الاتهام بصيغة الاستفهام الانكارى مع الجملة الاسمية مرتباً على ما تقدم من أصناف الصوارف فقال جل شأنه: ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ۙ﴾ ايذانا بأن الأمر في الردع والمنع قد باغ الغاية وأن الاعذار قد انقطعت بالكلية حتى ان العاقل اذا خلى ونفسه بعد ذلك لا ينبغي أن يتوقف في الاتهام . ووجه تلك التأكيدات أن القوم رضى الله تعالى عنهم كما قيل كانوا مترددين في التحريم بعد نزول آية البقرة ولذا قال عمر رضى الله تعالى عنه: « اللهم بين لنا في ذلك بيانا شافياً » فنزلت هذه الآية، ولما سمع عمر رضى الله تعالى عنه (فهل أنتم منتهون) قال: « انتهينا يارب » ، وأخرج عبد بن حميد عن عطاء قال: أول ما نزل في تحريم الخمر (يسألونك عن الخمر والميسر) الآية ، فقال بعض الناس: نشرها لمنافعها التي فيها ، وقال آخرون: لاخير في شيء فيه اثم ثم نزل (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) الآية فقال بعض الناس: نشرها ونجاس في بيوتنا ، وقال آخرون لاخير في شيء يحول بيننا وبين الصلاة مع المسلمين فنزلت (يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر) الآية فاتموا \*

وأخرج عن قتادة قال: ذكر لنا أن هذه الآية لما نزلت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «ان الله سبحانه قد حرم الخمر فمن كان عنده شيء فلا يطعمه ولا يتبعوها» فلبث المسلمون زمانا يحدون ريجهم من طرق المدينة مما أمر أقوا منها. وأخرج عن الربيع أنه قال لما نزلت آية البقرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية النساء فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: «إن ربكم يقدم في تحريم الخمر» ثم نزلت آية بالمائدة فحرمت الخمر عند ذلك. وقد تقدم في آية البقرة شيء من الكلام في هذا المقام فتذكره ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَاطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ عطف على «اجتنبوه» أى اطيعوهما في جميع ما أمرا به ونهيا عنه ويدخل

فيه أمرهما ونهيهما في الخمر والميسر دخولا أوليا ﴿وَاحْذَرُوا﴾ أى مخالفتهما في ذلك وهذا مؤكد للامر الاول ، وجوز أن يكون المراد اطيعوا فيما أمرا واحذروا عما نهاي فلا تأيد . وجوز أيضا أن لا يقدر متعلق للحذر أى وكونوا حاذرين خاشين وأمروا بذلك لأنهم إذا حذروا دعاهم الحذر إلى اتقاء كل سيئة وعمل كل حسنة ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ﴾ أى عرضتم ولم تعملوا بما أمرتم به ﴿فَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ ۙ﴾ أى ولم يأل جهداً في ذلك فقامت عليكم الحجة وانتهت الاعذار وانقطعت العلل ولم يبق بعد ذلك إلا العقاب \* وفي هذا كما قال الطبرسى وغيره من التهديد وشدة الوعيد ما لا يخفى ، وقيل: إن المعنى فاعلموا أنكم لم تضروا بتوليكم الرسول ﷺ لأنه ما كلف إلا البلاغ المبين بالآيات وقد فعل وإنما ضررتم أنفسكم حين عرضتم عما كلفتموه وليس بشيء . إذ لا يتوهم منهم ادعاء الضرر بتوليتم حتى يرد عليهم . ومثل ذلك ما قيل: إن المعنى فان توليتم فلا تطعموا من الرسول عليه الصلاة والسلام أن يهلككم لأن ما على الرسول إلا البلاغ المبين فلا يجوز له ترك البلاغ ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ﴾ أى أنتم وخرج (٢-٣-ج-٧- تفسير روح المعاني)

﴿فَيَا طَعْمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ ٩٣﴾  
 قيل: لما نزل تحريم الخمر والميسر قالت الصحابة رضي الله تعالى عنهم: كيف بمن شربها من إخواننا الذين ماتوا  
 وهم قد شربوا الخمر وأكلوا الميسر؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية، وقيل: إنها نزلت في القوم الذين حرموا على  
 نفوسهم للحرم وسلكوا طريق الترهيب كعثمان بن مظعون وغيره والأول هو المختار، وروى ذلك عن ابن عباس  
 رضي الله تعالى عنهما . وأنس بن مالك . والبراء بن عازب . ومجاهد . وقتادة . والضحاك . وخلق آخرين \*  
 وللمفسرين في معنى الآية كلام طويل الذيل فنقل الطبرسي والعهدة عليه عن تفسير أهل البيت أن ما عبارة  
 عن المباحات، واختاره غير واحد من المتأخرين . وتعقب بأنه يلزم عليه تقييد إباحتها باتقائها مع أفعالها من المحرمات  
 لقوله سبحانه: « إذا ما اتقوا » واللازم منتف بالضرورة . فهي سواء كانت موصولة أو موصوفة على عمومها  
 وإنما تخصصت بذلك القيد الطارىء عليها، والطعم كالطعام يستعمل في الأكل والشرب كما تقدمت إليه الإشارة  
 والمعنى ليس عليهم جناح فيما تناولوه من المأكول والمشروب كائنا ما كان إذا اتقوا أن يكون في ذلك شيء من  
 المحرم واستمروا على الإيمان والأعمال الصالحة وإلالم يكن في الجناح في كل ما طعموه بل في بعضه، ولا محذور  
 في هذا إذ اللازم منه تقييد إباحة الكل بأن لا يكون فيه محررم لا تقييد إباحة بعضه باتقاء بعض الآخر منه  
 كما هو اللازم بما عليه الجماعة . و( اتقوا ) الثاني عطف على نظيره المتقدم داخل معه في حيز الشرط . والمراد  
 اتقوا ما حرم عليهم بعد ذلك مع كونه مباحا فيما سبق ، والمراد بالإيمان المعطوف عليه إما الإيمان بتحريمه  
 وتقديم الاتقاء عليه إما للاعتناء به أولاً لأنه الذي يدل على التحريم الحادث الذي هو المؤمن به ، وإما الاستمرار  
 على الإيمان بما يجب الإيمان به ومتعلق الاتقاء ثالثاً ما حرم عليهم أيضاً بعد ذلك مما كان مباحاً من قبل  
 على أن المشروط بالاتقاء في كل مرة إباحة ما طعموه في ذلك الوقت لا إباحة ما طعموه قبله لا تتساخ إباحة  
 بعضه حينئذ وأريد بالاحسان فعل الأعمال الحسنة الجميلة المنتظمة بجميع ما ذكر من الأعمال القلبية والقلبية \*  
 وليس تخصيص هذه المراتب بالذكر لتخصيص الحكم بها بل لبيان التعدد والتكرار بالغاً ما بلغ، والمعنى  
 أنهم إذا اتقوا المحرمات واستمروا على ما هم عليه من الإيمان والأعمال الصالحة وكانوا في طاعة الله تعالى  
 ومراعاة أوامره ونواهيه بحيث كلها حرم عليهم شيء من المباحات اتقوه ثم وثم فلا جناح عليهم فيما طعموه  
 في كل مرة من المأكول والمشرب إذ ليس فيها شيء محررم عند طعمه قاله مولانا شيخ الإسلام، ثم قال: وأنت  
 خبير بأن ما عدا اتقاء المحرمات من الصفات الجميلة المذكورة لا دخل لها في اتقاء الجناح وإنما ذكرت  
 في حيز إذا شهادة باتصاف الذين سئل عن حالهم بها ومدحهم بذلك وحمداً لأحوالهم، وقد أشير إلى ذلك  
 حيث جعلت تلك الصفات تبعاً للاتقاء في كل مرة تميزاً بينها وبين ماله دخل في الحكم فإن مساق النظم  
 الكريم بطريق العبارة وإن كان ليبيان حال المتصفين بها ذكر من النوعات فيما سيأتي من الزمان بقضية (إذا  
 ما) لكنه قد أخرج مخرج الجواب عن حال الماضين لاثبات الحكم في حقهم ضمن التشريع الكلي على الوجه  
 البرهاني بطريق دلالة النص بناء على كمال اشتغالهم بالاتصاف بها فكأنه قيل: ليس عليهم جناح فيما طعموه  
 إذا كانوا في طاعته تعالى مع ما لهم من الصفات الحميدة بحيث كلها أمروا بشيء تلقوه بالامتثال، وإنما كانوا  
 يتعاطون الخمر والميسر في حياتهم لعدم تحريمها إذ ذلك ولو حرماً في عصرهم لا تقوما بالمرّة انتهى .

ومما يدل على أن الآية للتشريع الكلي ما أخرجه مسلم . والترمذي . والنسائي . وغيرهم عن ابن مسعود قال : لما نزلت ( ليس على الذين آمنوا ) الآية قال لي رسول الله ﷺ : « قيل لي أنت منهم » وقيل : إن ما في حيز الشرط من الاتقاء وغيره إنما ذكر على سبيل المدح والثناء للدلالة على أن القوم بتلك الصفة لأن المراد بما المباحات، ونفي الجناح في تناول المباح الذي لم يحرم لا يتقيد بشرط ، وقال على بن الحسين النقيب المرتضى : إن المفسرين تشاغلوا بإيضاح الوجه في التكرار الذي تضمنته هذه الآية وظنوا أنه المشكل فيها وتركوا ما هو أشد اشكالا من ذلك وهو أنه تعالى نفي الجناح عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيما يطعمونه بشرط الاتقاء والايان والعمل الصالح مع أن المباح لو وقع من الكافر لا أثم عليه ولا وزر . ولنا في حل هذه الشبهة طريقان، أحدهما أن يضم إلى المشروط المصرح بذكره غيره حتى يظهر تأثير ما شرط فيكون تقدير الآية ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا وغيره إذا ما اتقوا الخ لأن الشرط في نفي الجناح لا بد من أن يكون له تأثير حتى يكون متى انتفى ثبت الجناح، وقد علمنا أن بانقضاء المحارم ينتفى الجناح فيما يطعم فهو الشرط الذي لازيادة عليه، ولما ولي ذكر الاتقاء الايمان والعمل الصالح ولا تأثير لهما في نفي الجناح علمنا أنه أضمر ما تقدم ذكره ليصح الشرط ويطلق المشروط لأن من اتقى الحرام فيما يطعم لا جناح عليه فيما يطعم ولكنه قد يصح أن يثبت عليه الجناح فيما أخل به من واجب وضيعه من فرض فاذا شرطنا الايمان والعمل الصالح ارتفع عنه الجناح من كل وجه، وليس بمنكر حذف ما ذكرناه للدلالة الكلام عليه فمن عادة العرب أن يحذفوا ما يجري هذا المجرى ويكون قوة الدلالة عليه مغنية عن النطاق به، ومنه قول الشاعر :

تراه كأن الله يجدهم أنفه وعينه إن مولاه بات له وفر

فانه لما كان الجده لا يليق بالعين وكانت معطوفة على الأنف الذي يليق الجده به أضمر ما يليق بالعين من البخص وما يجري مجراه . الطريق الثاني أن يجعل الايمان والعمل الصالح ليس شرطا حقيقيا وإن كان معطوفا على الشرط فكأنه تعالى لما أراد أن يبين وجوب الايمان وما عطف عليه عطفه على ما هو واجب من اتقاء المحارم لا اشتراكهما في الوجوب وإن لم يشتركا في كونهما شرطا في نفي الجناح فيما يطعم وهذا توسع في البلاغة يحار فيه العقل استحسانا واستغرابا انتهى . ولا يخفى ما في الطريق الثاني من البعد وان الطريق الأول حزن فان مثل هذا الحذف مع ما زعمه من القرينة لا يكاد يوجد في الفصحح في أمثال هذه المقامات، وليس ذلك كما بيت الذي ذكره فانه من باب • علفتها تبنا وماء بارداه وهو بما لا كلام لنا فيه وأين البيض من الباذنجان . وقيل في الجواب أيضا عن ذلك : إن المؤمن يصح أن يطلق عليه بأنه لا جناح عليه والكافر مستحق للعقاب مغمور به يوم الحساب فلا يطلق عليه ذلك، وأيضا إن الكافر قد سد على نفسه طريق معرفة التحليل والتحرير فإليك يخص المؤمن بالذكر ولا يخفى ما فيه •

وقال عصام الملة : الاظهر أن المراد أنه لا جناح فيما طعموا بما سوى هذه المحرمات إذا ما اتقوا ولم يأكلوا فوق الشبع ولم يأكلوا من مال الغير، وذكر الايمان والعمل الصالح الايدان بأن الاتقاء لا بدله منهما فان من لا إيمان له لا يتقى وكذا من لا عمل صالح له فضمه إلى الايمان لأنهما ملاك الاتقاء، وتكرير التقوى والثبات على الايمان للإشارة إلى أن ثبات نفي الجناح فيما يطعم على ثبات التقوى، وترك ذكر العمل الصالح ثانيا للإشارة إلى أن

الايمان بعد التمرن على العمل لا يدع أن يترك العمل. وذكر الاحسان بعد للاشارة إلى أن كثرة مزاولة التقوى والعمل الصالح ينتهي إلى الاحسان وهو أن تعبد الله تعالى كأنك تراه إلى آخر ما في الخبر انتهى .

وفيه الغث والسمين \*

وكلامهم الذي أشار اليه المرتضى في إيضاح وجه التكرير كثير فقال أبو علي الجبائي: إن الشرط الأول يتعلق بالزمان الماضي . والثاني يتعلق بالدوام على ذلك والاستمرار على فعله. والثالث يختص بمظالم العباد وبما يتعدى إلى الغير من الظلم والفساد . واستدل على اختصاص الثالث بذلك بقوله تعالى: (وأحسنوا) فإن الاحسان إذا كان متعديا وجب أن تكون المعاصي التي أمروا باتقانها قبله أيضا متعديا وهو في غاية الضعف إذ لا تصريح في الآية بأن المراد بالاحسان الاحسان المتمدى ولا يمتنع أن يراد به فعل الحسن والمبالغة فيه وإن خص الفاعل ولم يتعد إلى غيره كما يقولون لمن بالغ في فعل الحسن أحسنت وأجملت، ثم لو سلم أن المراد به الاحسان المتمدى فلم لا يجوز أن يعطف فعل متعد على فعل لا يتعدى . ولو صرح سبحانه فقال: اتقوا القبائح كلها وأحسنوا إلى الناس لم يمتنع وذلك ظاهر ، وقيل : إن الاتقاء الأول هو اتقاء المعاصي العقلية التي تخص المكلف ولا تتعداه . والايان الأول الايمان بالله تعالى وبما أوجب الايمان به والايان بقبح هذه المعاصي ووجوب تجنبها . والاتقاء الثاني هو اتقاء المعاصي السمعية والايان الثاني هو الايمان بقبحها ووجوب تجنبها . والاتقاء الثالث يختص بمظالم العباد وهو كما ترى ، وقيل : المراد بالأول اتقاء ما حرم عليهم أولا مع الثبات على الايمان والاعمال الصالحة إذ لا ينفع الاتقاء بدون ذلك . وبالثاني اتقاء ما حرم عليهم بعد ذلك من الخبز ونحوه والايان التصديق بتحريم ذلك . وبالثالث الثبات على اتقاء جميع ذلك من السابق والحادث مع تحرى الاعمال الجميلة . وهذا مراد من قال: إن التكرير باعتبار الاوقات الثلاثة ، وقيل : إنه باعتبار المراتب الثلاث للتقوى المبدأ والوسط والمنتهى وقد مر تفصيلها ، وقيل : باعتبار الحالات الثلاث بأن يتقى الله تعالى ويؤمن به في السر ويحتجب ما يضر نفسه من عمل واعتقاد ويتقى الله تعالى ويؤمن به علانية ويحتجب ما يضر الناس ويتقى الله تعالى ويؤمن به بينه وبين الله تعالى بحيث يرفع الوسائط وينتهي إلى أقصى المراتب . ولما في هذه الحالة من الزلفي منه تعالى ذكر الاحسان فيها بناء على أنه كما فسره صلى الله عليه وسلم في الخبر الصحيح «أن تعبد الله تعالى كأنك تراه» . وقيل : باعتبار ما يتقى فانه ينبغي أن يترك المحرمات توقيما من العقاب والشبهات توقيا من الوقوع في الحرام . وبعض المباحات حفظا للنفس عن الخسة وتهديبا لها عن دنس الطبيعة ، وقيل : المراد بالأول اتقاء الكفر وبالثاني اتقاء الكبائر وبالثالث اتقاء الصغائر ، وقيل : إن التكرير لمجرد التأكيد ويجوز فيه العطف بهم كما صرح به ابن مالك في قوله تعالى: ( كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون ) ولا يخفى أن أكثر هذه الاقوال غير مناسبة للمقام ، وذكر العلامة الطيبي أن معنى الآية أنه ليس المطلوب من المؤمنين الزهادة عن المستلذات وتحريم الطيبات وإنما المطلوب منهم الترقى في مدارج التقوى والايان إلى مراتب الاخلاص واليقين ومعارض القدس والسكال وذلك بأن يشتتوا على الاتقاء عن الشرك وعلى الايمان بما يجب الايمان به وعلى الاعمال الصالحة لتحصل الاستقامة التامة التي يتمكن بها إلى الترقى إلى مرتبة المشاهدة ومعارض أن تعبد الله تعالى كأنك تراه وهو المعنى بقوله تعالى: «وأحسنوا» الخ وبها يمنع الزلفي عند الله تعالى ومحبه سبحانه المشار إليها بقوله عز وجل: «والله يحب المحسنين» . وفي هذا النظم نتيجة مما رواه الترمذى . وابن ماجه من قوله صلى الله عليه وسلم: «ليس الزهادة في



الدنيا بتحريره الحلال ولا إضاعة المال ولكن الزهد أن تكون بما يبد الله تعالى أوثق منك بها في يدك انتهى»  
وهو ظاهر جدا على تقدير أن تكون الآية في القوم الذين سلكوا طريق الترهيب وهو قول مرجوح فتدبره  
وجملة ( والله يحب المحسنين ) على سائر التقادير تذييل مقرر لمضمون ما قبله بأبلغ تقرير ، وذكر بعضهم أنه كان  
الظاهر والله يحب هؤلاء فوضع المحسنين موضعه إشارة إلى أنهم متصفون بذلك \*

( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَلُوَنَّكُمْ اللَّهُ ) جواب قسم محذوف أي والله ليعاملنكم معاملة من يخبركم ليتعرف حالكم  
( بَشَىٰ مِنَ الصَّيْدِ ) أي مصيد البر كما قال السكبي ما كولا كان أو غير ما كولا ما أعدا المستثنيات كما سيأتي إن شاء الله تعالى فاللام للعهد. والآية كما أخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل نزلت في عمرة الحديبية حيث ابتلاه الله تعالى بالصيد وهم محرمون فكانت الوحوش تغشاهم في رحالهم وكانوا متمكنين من صيدها أخذها بأيديهم وطعننا برماحهم وذلك قوله تعالى ( تَنَالَهُ أَيْدِيكُمْ وَرِمَاحُكُمْ ) فهموا بأخذها فنزلت . وعن ابن عباس . ومجاهد وهو المروي عن أبي جعفر رضي الله تعالى عنه أن الذي تناله الأيدي فراخ الطير وصغار الوحش والبيض والذي تناله الرماح الكبار من الصيد . واختار الجبائي أن المراد بها تناله الأيدي والرماح صيد الحرم مطلقا لأنه كيفما كان يانس بالناس ولا ينفّر منهم كما ينفّر في الحل ، وقيل : ما تناله الأيدي ما يتأتى ذبحه وما تناله الرماح ما لا يتأتى ذبحه ، وقيل : المراد بذلك ما قرب وما بعد ، وذكر ابن عطية أن الظاهر أنه سبحانه خص الأيدي بالذكر لأنها أعظم تصرفا في الاصطياد وفيها يدخل الجوارح والحبالات وما عمل بالأيدي من فخاخ واشباك . وخص الرماح بالذكر لأنها أعظم ما يجرح به الصيد ويدخل فيها السهم ونحوه . وتكبير «بشَى» كما قال غير واحد للتحقير المؤذن بأن ذلك من الفتن الهائلة التي تزل فيها أقدام الراسخين كالابتلاء بقتل النفس وتلايف الأموال وإنهاو من قبيل ما ابتلى به أهل أيلة من صيد البحر . وفائدة التنبيه على أن من لم يثبت في مثل هذا كيف يثبت عند شدائد المحن . فمن يمانية أي بشَى حقير هو الصيد \*

واعترضه ابن المثير بأنه قد وردت هذه الصيغة بعينها في الفتن العظيمة كما في قوله تعالى : ( ولنبلو نكم بشَى من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والشمرات وبشر الصابرين ) فالظاهر والله تعالى أعلم أن من للتبعيض ، والمراد بما يشعر به اللفظ من التقليل والتبعيض التنبيه على أن جميع ما يقع الابتلاء به من هذه البلايا بعض من كل بالنسبة إلى مقدور الله تعالى وأنه تعالى قادر على أن يجعل ما يبتليهم به من ذلك أعظم مما يقع وأهول وأنه مهما اندفع عنهم ما هو أعظم في المقدور فأنما يدفع عنهم إلى ما هو أخف وأسهل لطفًا بهم ورحمة ليكون هذا التنبيه بأعناهم على الصبر وحاملا على الاحتمال . والذي يرشد إلى هذا سبق الأخبار بذلك قبل حلوله لتوطين النفوس عليه فإن المفاجأة بالشدائد شديدة الألم والاندثار بها قبل وقوعها مما يسهل وقوعها . وإذا فكر العاقل فيما يبتلى به من أنواع البلايا وجد المندفع منها عنه أكثر مما وقع فيه باضعاف لا تقف عنده غاية فسبحان اللطيف بعباده انتهى \*

وتعقبه مولانا شهاب الدين بأن ما ذكر بعينه أشار إليه الشيخ في دلائل الإعجاز لأن شيئا إنما يذكر لقصد التعويم نحو قوله سبحانه : ( وإن من شيء إلا يسبح بحمده ) أو الإبهام وعدم التعيين أو التحقير لادعاء أنه لحقارته لا يعرف . وهنا لو قيل : ليلو نكم بصيد تم المعنى فاقحامها لا بد له من نكتة وهي ما ذكر ، وأما ما

أورده من الآية الأخرى فشهد له لا عاياه لأن المقصود فيه أيضا التحقير بالنسبة إلى ما دفعه الله تعالى عنهم كما صرح به المعترض نفسه مع أنه لا يتم الاعتراض به إلا إذا كان «ونقص» معطوفا على جرور من ولو عطف على شيء - لكان مثل هذه الآية بلا فرق انتهى \*

وقال عصام الملة: يمكن أن يقال: التعبير بالشيء اللابها المكنى به عن العظمة والتنوين للتعظيم أي بشيء عظيم في مقام المؤاخذه بهتكم إذا أخذ الله تعالى المبتلى به في الأمم السابقة بالمسخ والجعل قرودة وخنازير ثم استظهر أن التعبير بذلك لا فائدة البعضية، وما قدمنا يعلم ما فيه. وقرأ إبراهيم «يناله أيديكم» بالياء (لِيَعْلَمَ اللَّهُ مِنْ يَخَافُهُ بِالْغَيْبِ) أي ليتعلق علمه سبحانه بمن يخافه، بالفعل فلا يتعرض للصيد فإن علمه تعالى بأنه سيخافه وإن كان متعلقا به لكن تعلقه بأنه خائف بالفعل وهو الذي يدور عليه أمر الجزاء إنما يكون عند تحقق الخوف بالفعل، وإلى هذا يشير كلام الباخي. والغيب مصدر في موضع اسم الفاعل أي يخافه في الموضع النائب عن الخائف، فالجار متعلق بما قبله \* وجوز أبو البقاء أن يكون في موضع الحال من من أو من ضمير الفاعل في «يخافه» أي يخافه غائبا عن الخائف وقال غير واحد: العلم مجاز عن وقوع المعلوم وظهوره. وعصم المعنى ليميز الخائف من عقابه الأخرى وهو غائب مترقب لقوة إيمانه فلا يتعرض للصيد من لا يخافه كذلك لضعف إيمانه فيقدم عاياه، وقيل: إن هناك مضافا محذوفا، والتقدير ليعلم أولياء الله تعالى ومن على كل تقدير موصولة، واحتمال كونها استفهامية أي ليعلم جواب من يخافه أي هذا الاستفهام بعيد. وقرئ: ليعلم من الإعلام على حذف المفعول الأول أي ليعلم الله عباده النخ، وظهر الاسم الجليل في موقع الاضمار لثبوت المهابة وادخال الروعة (فَنَ اعْتَدَى) أي تجاوز حد الله تعالى وتعرض للصيد (بَعْدَ ذَلِكَ) الإعلام وبيان أن ما وقع ابتلاء من جهته سبحانه لما ذكر من الحكمة. وقيل: بعد التحريم والنهي، ورد بان النهي والتحريم ليس أمرا حادثا ترتب عاياه الشرطية بالعلم، وقيل: بعد الابتلاء ورد بان الابتلاء نفسه لا يصلح مدار التشديد والعذاب بل ربها يتروم كونه عذرا مسوغا لتحقيقه وفسر بعضهم الابتلاء بقدرة المحرم على المصيد فيما يستقبل، وقال: ليس المراد به غشيان الصيود إياهم فإنه قد مضى، وأنت تعلم أن إرادة ذلك المعنى ليست في حيز القبول والمعول عليه. أشرنا إليه أي فن تعرض للصيد بعد ما بينا أن ما وقع من كثرة الصيد وعدم توحشه منهم ابتلاء مؤد إلى تعلق العلم بالخائف بالفعل أو تمييز المطيع من العاصي (فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ ٩٤) لأن التعرض والاعتداء حينئذ، كبرية محضة وعدم مبالاة بتدبير الله تعالى وخروج عن طاعته وانخلاع عن خوفه وخشيته بالكفاية، ومن لا يملك زمام نفسه ولا يراعي حكم الله تعالى في أمثال هذه البلايا الهيئة لا يكاد يراعيه في عظام المداحض. والمتبادر على ما قيل: أن هذا العذاب الأليم في الآخرة، وقيل: هو في الدنيا \*

فقد أخرج ابن أبي حاتم من طريق قيس بن سعد عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: هو أن يوسع ظهره ويطنه جلدأ ويسلب ثيابه وكان الأمر كذلك في الجاهلية أيضا، وقيل: المراد بذلك عذاب الدارين وإليه ذهب شيخ الإسلام. ومناسبة الآية لما قبلها على ما ذكره الأجهوري أنه سبحانه لما أمرهم أن لا يجرهوا الطيبات. وأخرج من ذلك الخمر والميسر وجعلهما حرامين، وإنما أخرج بعد من الطيبات ما يحرم في حال

دون حال وهو الصيد ، ثم انه عز اسمه شرع في بيان ما يتدارك به الاعتداء من الأحكام إثر بيان ما يلحقه من العذاب فقال عز من قائل :

( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ ) والتصريح بالنهي مع كونه معلوما لاسيما من قوله تعالى: (غير محلي الصيد وأنتم حرم) لتأكيد الحرمة وترتيب ما يعقبه عليه، واللام في (الصيد) للعهد حسبما سلف، وإطلاقه على غير المأكول شائع، وإلى التعميم ذهب الامامية، وأنشدوا لعلي كرم الله تعالى وجهه :

صيد الملوك ثعالب وأرانب وإذا ركبت فصيدى الأبطال

وخصه الشافعية بالمأكول قالوا: لأنه الغالب فيه عرفا، وأيد ذلك بما رواه الشيخان «خمس يقتلن في الحل والحرم الحدأة . والغراب . والعقرب . والفأرة . والكلب العقور» . وفي رواية لمسلم والحية بدل العقرب، وسيأتي إن شاء الله تعالى تمة البحث . والحرم جمع حرام كردح جمع رداح والحرام والمحرم بمعنى والمراد به من أحرم بحج أو عمرة وإن كان في الحل وفي حكمه من كان في الحرم وإن كان حلالا ، وقيل: المراد به من كان في الحرم وإن لم يكن محرما بنفسك وفي حكمه المحرم وإن كان في الحل ، وقال أبو علي الجبائي: الآية تدل على تحريم قتل الصيد على المحرم بنفسك أينما كان وعلى من في الحرم كيفما كان معا ، وقال علي بن عيسى: لا تدل إلا على تحريم ذلك على الأول خاصة ، ولعل الحق مع علي لامع أبيه ، وذكر القتل دون الذبح ونحوه للإيذان بأن الصيد وإن ذبح في حكم الميتة ، وإلى ذلك ذهب الامام الأعظم . وأحمد . ومالك رضي الله تعالى عنهم ، وهو القول الجديد للشافعي رضي الله تعالى عنه ، وفي القديم لا يكون في حكم الميتة ويحل أكله للذبح ويحرم على المحرم (وَمَنْ قَتَلَهُ) كَاتِنًا (مِنْكُمْ) حال كونه (مُتَعَمِّدًا) أي ذاكر لاحرامه عالما بجرمة قتل ما يقتله ومثله من قتله خطأ للسنة .

فقد أخرج ابن جرير عن الزهري قال: نزل القرآن بالعمد وجرت السنة في الخطأ . وأخرج الشافعي . وابن المنذر عن عمرو بن دينار قال : رأيت الناس أجمعين يغرمون في الخطأ ، وقال بعضهم : التقييد به بالعمد لأنه الأصل والخطأ ملحق به قياسا . واعترض بأن القياس في الكفارات مختلف فيه ، والحنفية لاتراه ، وقيل : التقييد به لأنه المورد ، فقد روى أنه عن لهم حمار وحشي فحمل عليه أبو اليسر فطعن برمح فقتله فقيل له: قتلته وأنت محرم فأتى رسول الله ﷺ فسأله عن ذلك فأنزل الله تعالى الآية . واعترض بأن الخبر على تقدير ثبوته إنما يدل على أن القتل من أبي اليسر كان عن قصد وهو غير العمد بالمعنى السابق إذ قد أخذ فيه العلم بالتحريم ، وفعل أبي اليسر خال عن ذلك بشهادة الخبر إذ يدل أيضا على أن حرمة قتل المحرم الصيد علمت بعد نزول الآية . وأجيب بأننا لانسلم أن أبا اليسر لم يكن عالما بالحرمة إذذاك .

فقد روى عن جابر بن عبد الله . وابن عباس رضي الله تعالى عنهم أن الصيد كان حراما في الجاهلية حيث كانوا يضربون من قتل صيدا ضربا شديدا ، والمعلوم من الآية كون ذلك من شرعنا ، وقيل : إن العلم بالحرمة جاء من قوله تعالى: (غير محلي الصيد) ولعله أولى . وعن داود أنه لاشيء في الخطأ أخذاً بظاهر الآية . وروى ابن المنذر ذلك عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وابن جبيرة . وطاوس . وأخرج أبو الشيخ عن ابن سيرين قال : من قتله ناسيا لاحرامه فعليه الجزاء . ومن قتله متعمدا لقتله غير ناس لاحرامه فذاك إلى الله تعالى إن شاء

عذبه وإن شاء غفر له . وأخرج ابن جرير عن الحسن : ومجاهد نحو ذلك ، و (من) يجوز أن تكون شرطية وهو الظاهر ، ويجوز أن تكون موصولة ، والمعاني قوله تعالى : ﴿ فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ ﴾ جزائية على الأول وزائدة لشبه المبتدأ بالشرط على الثاني . و (جزاء) بالرفع والتنوين مبتدأ و (مثل) مرفوع على أنه صفة والخبر محذوف أي فعلية ، وجوز أن يكون خبر مبتدأ محذوف أي فواجبه أو فالواجب عليه جزاء مماثل لما قتله •

وجوز أبو البقاء أن يكون (مثل) بدلا ، والزجاج أن يكون (جزاء) مبتدأ و (مثل) خبره إذ التقدير جزاء ذلك الفعل أو المقتول مماثل لما قتله وبهذا ، قرأ الكوفيون ويعقوب ، وقرأ باقي السبعة برفع (جزاء) مضافا إلى (مثل) • واستشكل ذلك الواحدى بل قال : ينبغى أن لا يجوز لأن الجزاء الواجب للمقتول لا مثله . ولا يخفى أن هذا طعن في المنقول المتواتر عن النبي ﷺ وذلك غاية في الشناعة ، وما ذكره مجاب عنه ، أما أولافبان (جزاء) فاقبل مصدر مضاف لمفعوله الثاني أي فعلية أن يجزى مثل ما قتل ومفعوله الأول محذوف والتقدير فعلية أن يجزى المقتول من الصيد مثله ثم حذف المفعول الأول لدلالة الكلام عليه وأضيف المصدر إلى الثاني ، وقد يقال لا حاجة إلى ارتكاب هذه المؤنة بأن يجعل مصدر مضافا إلى مفعوله من غير تقدير مفعول آخر على أن معنى أن يجزى مثل أن يعطى المثل جزاء ، وأما ثانيا فبان تجعل الإضافة بيانية أي جزاء هو مثل ما قتل ، وأما ثانيا فبان يكون (مثل) مقحما كما في قولهم : مثلك لا يفعل كذا واعترض هذا بأنه يفوت عليه اشتراط المماثلة بين الجزاء والمقتول وكون جزائه المحكوم به ما يقاومه

ويعادله وهو يقتضى المماثلة مما لا يكاد يسلم انفهامه من هذه الجملة كما لا يخفى •

وقرأ محمد بن قاتل بتنوين (جزاء) ونصبه ونصب (مثل) أي فليجز جزاء أو فعلية أن يجزى جزاء مثل ما قتل ، وقرأ السلبى برفع (جزاء) منوئا ونصب (مثل) أما رفع جزاء فظاهر وأما نصب مثل فبجزاء أو بفعل محذوف دل (جزاء) عليه أي يخرج أو يؤدي مثل . وقرأ عبد الله ( فجزاؤه ) برفع جزاء مضافا إلى الضمير ورفع مثل على الابتداء والخبرية . والمراد عند الامام الاعظم وأبي يوسف المثل باعتبار القيمة يقوم الصيد من حيث أنه صيد لا من حيث ما زاد عليه بالصنع في المكان الذى أصابه المحرم فيه أو في أقرب الاماكن إليه مما يباع فيه ويشرى وكذا يعتبر الزمان الذى أصابه فيه لاختلاف القيم باختلاف الامكنة والازمنة فان بلغت قيمته قيمة هدى يخير الجاني بين أن يشتري بها ما قيمته قيمة الصيد فيهديه إلى الحرم وبين أن يشتري بها طعاما فيعطى كل مسكين نصف صاع من بر أو صاعا من غيره ، ولا يجوز أن يطعم مسكينا أقل من نصف صاع ولا يمنع أن يعطيه أكثر ولو كان كل الطعام غير أنه إن فعل أجزاء عن إطعام مسكين نصف صاع وعليه أن يكمل بحسابه ويقع الباقي تطوعا وبين أن يصوم عن طعام كل مسكين يوما فان فضل ما لا يبلغ طعام مسكين تصدق به أو صام عنه يوما كاملا لأن الصوم أقل من يوم لم يعهد في الشرع وإن لم تبلغ قيمته قيمة هدى فان باغت ما يشتري به طعام مسكين يخير بين الإطعام والصوم وإن لم تبلغ إلا ما يشتري به مدا من الحنطة مثلا يخير بين أن يطعم ذلك المقدار وبين أن يصوم يوما كاملا لما قلنا فيكون قوله تعالى :

﴿ مَنْ النَّعْم ﴾ تفسيراً للهدى المشتري بالقيمة على أحد وجوه التخيير فان من فعل ذلك يصدق عليه أنه جزى بمثل ما قتل من النعم . ونظريه صاحب التقريب لان قراءة رفع (جزاء) ومثل) تقتضى أن يكون الجزاء مماثلا من النعم للصيد فان كان الجزاء القيمة فليس مماثلا له منها بل الجزاء قيمة يشتري بها مسائل . وأجاب في

الكشف بأن ما يشتري بالجزاء أيضا فإن طعام المساكين جزء بالاجماع وهو مشتري بالقيمة . والحاصل أنه يصدق عليه أنه جزء وأنه اشترى بالجزاء . ولا تنافي بينهما ، وادعى صاحب الهداية أن ( من النعم ) بيان لما قتل وأن معنى الآية فجزاء هو قيمة ما قتل من النعم بجعل المثل بمعنى القيمة وحمل النعم على النعم الوحشى لان الجزء إنما يجب بقتله لا بقتل الحيوان الاهلي ، وقد ثبت كما قال أبو عبيدة . والاصحى أن النعم كما تطلق على الاهلي في اللغة تطلق على الوحشى ، وكان كلام أبي البقاء حيث قال : يجوز أن يكون ( من النعم ) حالا من الضمير في ( قتل ) لان المقتول يكون من النعم مبنيا على هذا ، وهو مع بعد ارادته من النظم الكريم خلاف المتبادر في نفسه ، فان المشهور أن النعم في اللغة الابل والبقر والغنم دون ما ذكر ، وقد نص على ذلك الزجاج وذكر أنه اذا أفردت الابل قيل لها نعم أيضا وإن أفردت البقر والغنم لا تسمى نعما .

وقال محمد ونسب إلى الشافعي . ومالك . والامامية أيضا : المراد بالمثل والنظير في المنظر فيما له نظير في ذلك لافي القيمة في الطهي شاة . وفي الضبيع شاة . وفي الارنب عناق . وفي اليربوع جفرة . وفي النعامة بدنة ، وفي حمار الوحش بقرة لأن الله تعالى اوجب مثل المقتول مقيدا بالنعم فمن اعتبر القيمة فقد خالف النص لانها ليست بنعم ولأن الصحابة كعلى كرم الله تعالى وجهه . وعمر . وعبد الله بن مسعود . وغيرهم رضوا الله تعالى عنهم أجمعين أوجبوا في النعامة بدنة ، وفي حمار الوحش بقرة إلى غير ذلك ، وجاء عن النبي ﷺ كما رواه أبو داود «الضبيع صيد وفيه شاة» وما ليس له نظير من حيث الخلقة مثل العصفور والحمام تجب فيه القيمة عند محمد كما هو عند الامام الاعظم وصاحبه ، وعن الشافعي رضوا الله تعالى عنه أنه يعتبر المماثلة من حيث الصفات فوجب في الحمام شاة لمشابهة بينهما من حيث أن كل واحد منهما يعب ويهدر . وروى ذلك عن ابن عباس . وابن عمر . ومقاتل رضوا الله تعالى عنهم ، وأخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال : أول من فدى طير الحرم بشاة عثمان رضوا الله تعالى عنه ، ولأبي حنيفة وأبي يوسف رضوا الله تعالى عنهما أن الله تعالى أطلق المثل والمثل المطلق هو المثل صورة ومعنى وهو المشارك في النوع وهو غير مراد هنا بالاجماع فبقى أن يراد المثل معنى وهو القيمة وهذا لأن المعهود في الشرع في إطلاق لفظ المثل أن يراد المشارك في النوع أو القيمة فقد قال تعالى في ضمان العدوان : ( فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ) والمراد الاعم منها أعنى المماثل في النوع إذا كان المتلف مثليا والقيمة إذا كان قيميا بناء على أنه مشترك معنوي ، والحيوانات من القيميات شرعا اهدارا للمماثلة الكائنة في تمام الصورة فيها تغليا للاختلاف الباطني في أبناء نوع واحد فما ظنك إذا اتفقت المشاركة في النوع أيضا فلم يبق الا مشاكلة في بعض الصورة كطول العنق والرجلين في النعامة مع البدنة ونحو ذلك في غيره فاذا حكم الشرع بانتفاء اعتبار المماثلة مع المشاكلة في تمام الصورة ولم يضمن المتلف بمشاركته في تمام نوعه بل بالمثل المعنوي فعند عدمها وكون المشاكلة في بعض الهيئة انتفاء الاعتبار أظهر إلا أن لا يمكن وذلك بأن يكون للفظ محمل يمكن سواه فالواجب إذا عهد المراد باللفظ في الشرع وتردد فيه في موضع يصح حمله على ذلك المعهود وغيره أن يحمل على المعهود وما نحن فيه كذلك فوجب المصير اليه وأن يحمل ما جاء عن النبي ﷺ وعن صحابته الكرام رضوا الله تعالى عنهم من الحكم بالنظير على أنه كان باعتبار التقدير بالقيمة إلا أن الناس إذا كانوا أرباب مواش كان الاداء عليهم منها أيسر لا على معنى أنه لا يجوز غير ذلك ، وحديث التقييد

بالنعم قد علمت الجواب عنه ، وذكر مولانا شيخ الاسلام أن الموجب الاصلى للجناية والجزاء المماثل للقتول إنما هو قيمته لكن لا باعتبار أن الجاني يعتمد اليها فيصرفها إلى المصارف ابتداء بل باعتبار أن يجعلها معيارا فيقدر بها احدى الخصال الثلاث فيقيمها مقامها فقولته تعالى: (مثل ما قتل) وصف لازم للجزاء غير مفارق عنه بحال . وأما قوله سبحانه (من النعم) فوصف له معتبر في ثانی الحال بناء على وصفه الأول الذى هو المعيار له ولما بعده من الطعام والصيام فحقها أن يعطفا على الوصف المفارق لاعلى الوصف اللازم فضلا عن العطف على الموصوف كما سيأتى إن شاء الله تعالى . وما يرشد إلى أن المراد بالمثل هو القيمة قوله عز وجل: ﴿يَحْكُمُ بِهِ﴾ أى بمثل ما قتل ﴿ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ أى حكمان عدلان من المسلمين لأن التقويم هو الذى يحتاج إلى النظر والاجتهاد دون المماثلة فى الصورة التى يستوى فى معرفتها كل أحد من الناس . وهذا ظاهر الورد على ظاهر قول محمد \*

وقد يقال : إن هذه الجملة مرشدة إلى ما قلنا أيضا على رأى من يجعل مدار المماثلة بين الصيد والنعم المشاكلة والمضاهاة فى بعض الأوصاف والهيآت مع تحقق التباين بينهما فى بقية الأحوال فان ذلك مما لا يهتدى اليه من أساطين أئمة الاجتهاد وصناديد أهل الهداية والرشاد إلا المؤيدون بالقرعة القدسية . ألا يرى أن الامام الشافعى رضى الله تعالى عنه ومن أسلفنا ذكره أوجبوا فى قتل الحمامة شاة بناء على ما أثبت بينهما من المماثلة فى العب والهدير مع أن النسبة بينهما من سائر الحيثيات كما بين الضب والنون بل السمك والسمك فكيف يفرض معرفة هذه الدقائق العويصة إلى رأى عدلين من آحاد الناس على أن الحكم بهذا المعنى إنما يتعلق بالأنواع لا بالأشخاص فبعد ما عين بمقابلة كل نوع من أنواع الصيد نوع من أنواع النعم يتم الحكم ولا يبقى عند وقوع خصوصيات الحوادث حاجة إلى حكم أصلا \*

وقرأ محمد بن جعفر (ذو عدل) وخرجها ابن جنى على ارادة الامام ، وقيل : إن (ذو) تستعمل استعمال من للتقليل والتكثير ، وليس المراد بها هنا الوحدة بل التعدد ويراد منه اثنان لأنه أقل مراتبه ، وفى الهداية قالوا : والعدل الواحد يكفى والمثنى أولى لأنه أحوط وأبعد من الغلط ، وعلى هذا لاحاجة إلى حمل (ذو) على التعدد ولا على الامام بل المراد منها الواحد اماما كان أو غيره ، ومن اشترط الاثنان حمل العدد فى الآية على القراءة المتواترة على الأولوية ، والجملة صفة لجزاء أحوال من الضمير المستتر فى خبره المقدر ، وقيل : حال منه لتخصيصه بالصفة ، وجوز ابن الهمام على قراءة رفع جزاء وإضافته أن تكون صفة لمثل كما أن تكون صفة لجزاء لأن مثلا لا تعرف بالاضافة فجاز وصفها ووصف ما أضيف اليها بالجملة \*

وقوله تعالى: ﴿هُدًى﴾ حال مقدره من الضمير فى (به) كما قال الفارسى أو من (جزاء) بناء على أنه خبر أو منه على تقدير كونه مبتدأ فى رأى أو بدل من (مثل) فيمن نصبه أو من محله فيمن جره أو نصب على المصدر أى يهديه هديا والجملة صفة أخرى لجزاء ﴿بِالْبَغِ السَّكْبَةِ﴾ صفة لهديا لان اضافته لفظية ﴿أَوْ كَفَّارَةً﴾ عطف على محل من النعم على أنه خبره مبتدأ محذوف والجملة صفة لجزاء على ما اختاره شيخ الاسلام . وقوله تعالى: ﴿طَمَامُ مَسَاكِينٍ﴾ عطف بيان لكفارة عند من يراه كالفارسي فى النكرات أو بدل منه أو خبره مبتدأ محذوف أى هى طعام مساكين

وقوله سبحانه: ﴿أَوْ عَدَلَ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ عطف على (طعام) وذلك إشارة إليـهـو (صياما) تمييز . وخلاصة الآية كذاه قيل: فعليه جزاء أو فالواجب جزاء مماثل للمقتول هو من النعم أو طعام مساكين أو صيام بعددهم فحينئذ تكون المماثلة وصفا لازما للجزاء يقدر به الهدى والطعام والصيام . أما الأولان فبلا واسطة ، وأما الثالث فبواسطة الثاني فيختار الجاني كلا منها بدلا عن الآخرين ، وكون الاختيار للجاني هو ما ذهب إليه أبو حنيفة . وأبو يوسف رضى الله تعالى عنهما فعندهما إذا ظهر قيمة الصـيد بحكم الحكمين وهى تباع هديا فله الخيار فى أن يجعله هديا أو طعاما أو صوما لأن التخيير شرع رفقا بمن عليه فيكون الخيار اليه ليرتفق بها يختار كما فى كفارة اليمين . وقال محمد - وحكاه أصحابنا عن الشافعى رضى الله تعالى عنه أيضا: - إن الخيار إلى الحكمين فى تعيين أحد الأشياء فان حكما بالهدى يجب النظير على مامر وإن حكما بالطعام أو الصيام فعلى ما قاله الإمام وصاحبه من اعتبار القيمة من حيث المعنى \*

واستدل كما قيل على ذلك بالآية، ووجهه أنه ذكر الهدى منصوبا على أنه تفسير للضمير المبهم العائد على (مثل) فى قوله تعالى: (يحكم به ذوا عدل) سواء كان حالا منه كما قدمنا أو تمييزا على ما قيل فيثبت أن المثل إنما يصير هديا باختيارهما وحكمهما أو هو مفعول لحكم الحاكم على أن يكون بدلا عن الضمير محمولا على محله كما فى قوله تعالى: (قل اننى هدانى ربى إلى صراط مستقيم دينا قيما) وفى ذلك تنصيص على أن التعيين إلى الحكمين . ثم لما ثبت ذلك فى الهدى ثبت فى الطعام والصيام لعدم القائل بالفصل لأنه سبحانه عطفها عليه بكلمة أو وهى عند غير الشعبي والسدى . وابن عباس رضى الله تعالى عنهم فى رواية للتخيير فيكون الخيار اليهما . وأجاب عن ذلك غير واحد من أصحابنا بأن الاستدلال إنما يصح لو كان كفارة معطوفة على هديا وليس كذلك لاختلاف اعرابها وإنما هى معطوفة على قوله تعالى: (فجزا) بدليل أنه مرفوع وكذا قوله: (أو عدل) الخ فلم يكن فى الآية دلالة على اختيار الحكمين فى الطعام والصيام وإذا لم يثبت الخيار فيهما الحكمين لم يثبت فى الهدى لعدم القائل بالفصل وإنما يرجع اليهما فى تقديم المتلف لا غير ، ثم الاختيار بعد ذلك إلى من عايه رفقا به على أن فى توجيه الاستدلال على ما قاله أهل الدين فى العناية إشكالا لأن ذكر الطعام والصيام بكلمة أو لا يفيد المطلوب إلا إذا كان كفارة . منصوبا على ما هو قراءة عيسى بن عمر النحوى وهى شاذة ، والشافعى لا يرى الاستدلال بالقراءة الشاذة لامن حيث أنها كتاب ولا من حيث أنها خبر كما عرف فى الأصول .

واعترض مولانا شيخ الاسلام على عطف (كفارة) على جزاء وقد ذهب اليه أجلة المفسرين والفقهاء بأنه لا يبقى حينئذ فى النظم الكبريم ما يقدّر به الطعام والصيام، والاتجاه إلى القياس على الهدى تعسف لا يخفى وقد علمت ما اختاره . والآية عليه أيضا لاتصلح دليلا على مدعى الخصم كما هو ظاهر على أن الظاهر منها كما قاله ابن الهمام أن الاختيار لمن عايه فان مرجع ضمير المحذوف من الخبر أو متعاقق المبتدأ اليه بناء على أن التقدير فعليه أو فالواجب عليه ، ثم إذا وقع الاختيار على الهدى يهدى ما يجزىه فى الأضححية وهو الجذع الكبير من الضأن أو الثنى من غيره عند أبي حنيفة لأن مطلق اسم الهدى ينصرف اليه كما فى هدى المتعة والقران . واعترض عليه بأن اسم الهدى قد ينصرف إلى غيره كما إذا قال: إذا فعلت كذا فتوبى هذا هدى فليكن فى محل النزاع كذلك . وأجيب بأن الكلام فى مطلق الهدى وما ذكر ليس كذلك لأن الإشارة

إلى الثوب قيده ، وعند محمد يجرى. صغار النعم لأن الصحابة كما تقدم أوجبوا عناقاً وجفرة فدل على جواز ذلك في باب الهدى ، وعن أبي يوسف روايتان رواية كقول الامام ، وأخرى كقول محمد وهي التي في المبسوط . والأسرار . وغيرهما ، وعند أبي حنيفة يجوز الصغار على وجه الاطعام فيجوز أن يكون حكم الصحابة رضى الله تعالى عنهم كان على هذا الاعتبار فجرد فدلهم حينئذ لا ينافى ما ذهب اليه الامام فلا ينتهض حجة عليه . وإذا اختار الهدى وبلغ ما يضحى به فلا يذبح إلا بالحرم وهو المراد بقوله تعالى : (هديا بالغ السكبة) إلا أن ذكر السكبة للتعظيم . ولو ذبحه في الحل لا يجرى به عن الهدى بل عن الاطعام فيشترط أن يعطى كل مسكين قيمة نصف صاع حنطة أو صاع من غيرها ، ويجوز أن يتصدق بالشاة الواقعة هديا على مسكين واحد كما في هدى المتعة . ولا يتصدق بشئ من الجزاء على من لا تقبل شهادته له ، ويجوز على أهل الذمة والمسلم أحب . ولو أكل من الجزاء غرم قيمة ما أكل ، ولا يشترط في الاطعام أن يكون في الحرم \* .

ونقلوا عن الشافعي أنه يشترط ذلك اعتباراً له بالهدى والجامع التوسعة على سكان الحرم ، ونحن نقول: الهدى قرينة غير معقولة فيختص بمكان أو زمان أما الصدقة فقرينة معقولة في كل زمان ومكان كالصوم فانه يجوز في غير الحرم بالاجماع فان ذبح في السكوة مثلاً أجزاءه عن الطعام إذا تصدق باللحم ، وفيه وفاء بقيمة الطعام لأن الاراقة لا تنوب عنه ، ولو سرق هذا المذبوح أو ضاع قبل التصديق به بقي الواجب عليه كما كان وهذا بخلاف ما لو كان الذبح في الحرم حيث يخرج عن العهدة . وإن سرق المذبوح أو ضاع قبل التصديق به وإذا وقع الاختيار على الطعام يقوم المتلف بالقيمة ثم يشتري بالقيمة طعام ويتصدق به على ما أشرنا اليه أولاً . وفي الهداية يقوم المتلف بالطعام عندنا لأنه المضمون فتعتبر قيمته .

ونقل حميد الدين الضرير عن محمد أنه يقوم النظير لأنه الواجب علينا إذا كان للقتول نظير ، وأنت تعلم أنه لو سلم أن النظير هو الواجب علينا عند اختيار الهدى لم يلزم منه وجوب تقديمه عند اختيار خصلة أخرى فكيف وهو ممنوع ، وإن اختار الصيام فعلى ما في الهداية يقوم المقتول طعاماً ثم يصوم عن طعام كل مسكين يوماً على ما مر لأن تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن إذ لا قيمة للصيام فقد رناه بالطعام ، والتقدير على هذا الوجه معهود في الشرع كما في الفدية . وتام البحث في الفروع . والكفارة والطعام في الآية على ما يشر به كلام بعض المفسرين بالمعنى المصدري ولو أبقيا على الظاهر لصح هذا ، وما ذكرنا من عطف « كفارة » إنما هو على قراءة جزاء بالرفع . وعلى سائر القراءات يكون خبر مبتدأ محذوف والجملة معطوفة على جملة (من النعم) . وذكر الشهاب أنه يجوز في « كفارة » على قراءة جزاء بالنصب أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى الواجب عليه كفارة وأن يقدر هناك فعل أى أن يجرى . جزاء فيكون « أو كفارة » عطفاً على أن يجرى . وهو مبتدأ مقدم عليه خبره . وقرئ . (أو كفارة طعام مسكين) على الاضافة لتبيين نوع الكفارة بناء على أنها بمعنى المكفر به وهي عامة تشمل الطعام وغيره ، وكذلك الطعام يكون كفارة وغيرها فيبين المتضايقين عموم وخصوص من وجه كخاتم حديد . وقال أبو حيان : إن الطعام ليس جنساً للكفارة إلا بتجاوز بعيد جداً فالإضافة إنما هي إضافة الملابس وليس بشئ \* .

وقرأ الأعرج (أو كفارة طعام مسكين) على أن التبيين يحصل بالواحد الدال على الجنس . وقرئ . (أو



عدل) بكسر العين ، والفرق بينهما إن عدل الشيء كما قال الفراء ما عادله من غير جنسه كالصوم والاطعام و عدله ما عدل به في المقدار كأن المفتوح تسمية بالمصدر والمكسور بمعنى المفعول ، وقال البصريون : العدل والعدل كلاهما بمعنى المثل سواء كان من الجنس أو من غيره . وقال الراغب : العدل والعدل متقاربان لكنه بالفتح فيما يدرك بالبصيرة كالأحكام وبالكسر فيما يدرك بالحواس كالعدل فالعدل بالفتح هو التقييد على سواء . وعلى هذا روى بالعدل قامت السموات وتبها على أنه لو كان ركن من الأركان الأربعة في العالم زائدا على الآخر أو ناقصا عنه على خلاف مقتضى الحكمة لم يكن العالم منتظما .

﴿يَذُوقُ وَبَالَ أَمْرِهِ﴾ متعلق بالاستقرار الذي تعلق به المقدر ، وقيل : بجزاء ، وقيل : بصيام أو بطعام ، وقيل : بفعل . وقدر وهو جوزى أو شرعنا ذلك ونحوه ، والوبال في الأصل الثقل ومنه الوابل للمطر الكثير والوبيل للطعام الثقيل الذي لا يسرع هضمه والمرعى الوخيم والخشبة القصار وضهير «أمره» إما لله تعالى أو لمن قتل الصيد أي ليدوق ثقل فعله وسوء عاقبة هتك حرمة ما هو فيه أو الثقل الشديد على مخالفة أمر الله تعالى القوي ، وعلى هذا لا بد من تقدير مضاف كما أشرنا إليه لأن أمر الله تعالى لا وبال فيه وإنما الوبال في مخالفته .

﴿عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ﴾ لكم من الصيد وأتم محرمون فلم يجعل فيه أثما ولم يوجب فيه جزاء أو لم يؤخذكم على ما كان منكم في الجاهلية من ذلك مع أنه ذنب عظيم أيضا حيث كنتم على شريعة اسمعيل عليه السلام والصيد محرم فيها ، وقدم رواية التحريم جاهلية والمؤاخذة على قتل الصيد بالضرب الوجيع ﴿وَمَنْ عَادَ﴾ إلى مثل ذلك فقتل الصيد متعمداً وهو محرم ﴿فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ﴾ أي فهو ينتقم الله تعالى منه لأن الجزاء إذا وقع مضارعا مثبتا لم تدخله الغاء ما لم يقدر المبتدأ على المشهور ، وكذا المنفي بلا ، وجوز السمين أن تكون من وصولته ودخلت الغاء لشبه المبتدأ بالشرط وهي زائدة والجملة بعدها خبر ولا حاجة حينئذ إلى ضمير المبتدأ . والمراد بالانتقام التعذيب في الآخرة ، وأما الكفارة فمن خطاء . وإبراهيم . وابن جبير . والحسن . والجمهور أنها واجبة على العائد فيتكرر الجزاء عندهم بتكرر القتل .

وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وشريح أنه إن عاد لم يحكم عليه بكفارة حتى أنهم كانوا يسألون المستفتى هل أصبت شيئا قبله؟ فإن قال: نعم لم يحكم عليه وإن قال لا حكم عليه تعلقا بظاهر الآية . وأنت تعلم أن وعيد العائد لا ينافي وجوب الجزاء عليه وإنما لم يصرح به لعلمه فيما مضى ، وقيل: معنى الآية ومن عاد بعد التحريم إلى ما كان قبله وليس بالبعيد ، وأما حمل الانتقام على الانتقام في الدنيا بالكفارة وإن كان محتتملا لكنه خلاف الظاهر . وكذا كون المراد ينتقم منه إذا لم يكفر . وقد اختلفوا فيما إذا اضطر محرم إلى أكل الميتة أو الصيد فقال : زفر يأكل الميتة لا الصيد لتعدد جهات حرمة عليه ، وقال أبو حنيفة . وأبو يوسف : يتناول الصيد ويؤدى الجزاء لأن حرمة الميتة أعظم . ألا ترى أن حرمة الصيد ترتفع بالخروج من الاحرام فهي مؤقتة بخلاف حرمة الميتة فعليه أن يقصد أخف الحرمتين دون أعظمهما . والصيد وإن كان محظورا الاحرام لكن عند الضرورة يرتفع الحظر فيقتله ويأكل منه ويؤدى الجزاء كما في المبسوط .

وفي الخاتمة المحرم إذا اضطر إلى ميتة وصيد فالميتة أولى في قول أبي حنيفة . ومحمد . وقال أبو يوسف . والحسن : يذبح الصيد . ولو كان الصيد مذبوحا فالصيد أولى عند الكل . ولو وجد لحم

صيد ولحم آدمى كان لحم الصيد أولى ولو وجد صيداً وطلباً فالكلب أولى لأن في الصيد ارتكاب محظورين .  
وعن محمد الصيد أولى من لحم الخنزير انتهى . وفي هذا خلاف ما ذكر في المبسوط ﴿ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ﴾ غالب  
لا يغالب ﴿ ذُو انْتِقَامٍ ٩٥ ﴾ شديد فينتقم من يتعدى حدوده ويخالف أو امره ويصر على معاصيه ﴿ أَحَلَّ لَكُمْ ﴾  
أيها المحرمون ﴿ صَيْدُ الْبَحْرِ ﴾ أى ما يصاد في الماء بجرا كان أو نهراً أو غديراً وهو ما يكون توالده ومشواه  
في الماء ما كولا كان أو غيره كما في البدائع . وفي مناسك الكرماني الذي رخص من صيد البحر المحرم هو  
السماك خاصة وأما نحو طيره فلا رخصة فيه له والأول هو الأصح ﴿ وَطَعَامُهُ ﴾ أى ما يطعم من صيده . وهو  
عطف على «صيد» من عطف الخاص على العام . والمعنى أحل لكم التعرض لجميع ما يصاد في المياه والانتفاع به  
وأكل ما يؤكل منه وهو السمك عندنا . وعند ابن أبي ليلى الصيد والطعام على معناهما المصدرى وقدر مضافا  
في صيد البحر وجعل ضمير «طعامه» راجعا اليه لا إلى البحر أى أحل لكم صيد حيوان البحر وأن تطعموه  
وتأكلوه فيحل عنده أكل جميع حيوانات البحر من حيث أنها حيواناته ، وقيل : المراد بصيد البحر ما صيد  
ثم مات ويطعمه ما قذفه البحر ميتا ، وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وابن عمر . وقناة •  
وقيل : المراد بالأول الطرى والثانى المملوح . وسمى طعاما لأنه يدخر ليطعم فصار كالمقتات به من الأذنية  
وروى ذلك عن ابن المسيب . وابن جرير . ومجاهد وهو احدى الروايتين عن ابن عباس رضى الله تعالى  
عنهما وفيه بعد . وأبعد منه كون المراد بطعامه ما يذبت بمائه من الزروع والثمار . وقرئ «وطعمه» ﴿ مَتَاعًا لَكُمْ ﴾  
نصب على أنه مفعول له لأحل أى تمتعاً . وجعله في الكشاف مختصاً بالطعام كما أن «نافلة» في باب الحال  
من قوله تعالى : ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ اسْحَقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً ﴾ مختص بـ يعقوب عليه السلام ، والذي حمله على ذلك كما قال  
الشهاب مذهبه وهو مذهب إمامنا الأعظم رضى الله تعالى عنه من أن صيد البحر ينقسم إلى ما يؤكل وإلى  
ما لا يؤكل وأن طعامه هو الماء كقول منه إلا أنه أورد عليه أنه يؤدى إلى أن الفعل الواحد المسند إلى فاعلين  
متعاطفين يكون المفعول له المذكور بعدهما لأحدهما دون الآخر كقمام زيد وعمرو اجلالاً لك على أن  
الاجلال مختص بقيام أحدهما وفيه الباس . وأما الحال فى الآية المذكورة فليست نظيرة لهذا لأن فيه قرينة  
عقلية ظاهرة لأن النافلة ولد الولد فلا تعاق لها باسحق لأنه ولد صلب لإبراهيم عليهما السلام . وعلى غير مذهب  
الإمام لا اختصاص للمفعول له بأحدهما وهو ظاهر جلي •

وقيل : نصب على أنه مصدر مؤكد لفعل مقدر أى متعمم به متاعاً ، وقيل : مؤكد لمعنى «أحل» فانه فى  
قوة متعمم به تمتعاً كقوله ( كتاب الله عليكم ) وقيل وايس بشيء : إنه حال مقدره من طعام أى مستمتعاً به  
للقيم منكم يأكلونه طرباً ﴿ وَالسِّيَّارَةَ ﴾ منكم يتزودونه قديداً وهو مؤنث سيار باعتبار الجماعه كما قال الراغب \*  
﴿ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ ﴾ وهو ما توالده ومشواه فى البر مما هو ممتنع لتوحشه الكائن فى أصل الخلقة فيدخل  
الظبي المستأنس ويخرج البعير والشاة المتوحشان لعروض الوصف لهما ، وكون زكاة الظبي المستأنس بالذبح  
والأهلى المتوحش بالعقر لا ينافيه لأن الذكاة بالذبح والعقر دائران مع الامكان وعدمه لا مع الصيدية وعدمه  
واستثنى رسول الله ﷺ خمساً . فى الصحيحين عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول

الله ﷺ خمس من الدواب ليس على المحرم في قتلهم جناح العقرب والفأرة والكلب العقور والغراب والحدأة» وقد تقدم ما في رواية لمسلم وجاء تسميتهن فواسق ، وفي فتح القدير ويستثنى من صيد البر بعضه كالذئب والغراب والحدأة وأما باقي الفواسق فليست بصيود. وأما باقي السباع فالمنصرص عليه في ظاهر الرواية عدم الاستثناء وأنه يجب بقتلها الجزاء ولا يجاوز شاة إن ابتدأها المحرم وإن ابتدأته فلا شيء عليه وذلك كالأسد والفهد . والنمر . والصرقر . والبازي ، وأما صاحب البدائع فيقسم البري إلى ما كور وغيره ، والثاني إلى ما يبتدىء بالاذى غالباً كالأسد . والذئب . والنمر إلى ما ليس كذلك كالضبع . والفهد . والثعلب فلا يحل قتل الأول والآخر إلا أن يصل ويحل قتل الثاني ولا شيء فيه وإن لم يصل، وجعل ورود النص في الفواسق وروداً فيها دلالة ولم يحك خلافاً لكن في الخانية ، وعن أبي يوسف الأسد بمنزلة الذئب . وفي ظاهر الرواية السباع كلها صيد إلا الكلب والذئب، ولعل استثناء الذئب لذكره في المستثنيات على ما أخرجه أبو شيبة . والدارقطني . والطحاوي . وقيل : لأنه المراد بالكلب العقور في الخبر السابق ، وقيل : لأنه بمعناه فيلحق به دلالة . وأما الكلب فقد جاء استثناءه في الحديث إلا أنه وصف فيه بالعقورية ، ولعل الإمام إنما يعتبر الجنس \*

ونظر فيه بأنه يفضى إلى إبطال الوصف المنصوص عليه . وأجيب بأنه ليس للقيود بل لاظهار نوع إذاته فإن ذلك طبع فيه ، وقال سعدى جلبي : لو صح هذا النظر يلزم اعتبار مفهوم الصفة بل سائر المفاهيم وهو خلاف ما في أصولنا ، وأما كون السباع كلها صيداً إلا ما استثنى فقيه خلاف للشافعي رضي الله تعالى عنه أيضاً فعنده هي داخلة في الفواسق المستثنيات قياساً وملحقة بها دلالة أو لأن الكلب العقور يتناولها لغة \* وأجاب بعض الأصحاب بأن القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد وكذلك اللاحق بها دلالة لأن الفواسق مما تعدو علينا للقرب منها والسبع ليس كذلك لبعده عنا فلا يكون في معنى الفواسق ليلحق بها ، واسم الكلب وإن تناوله لغة لم يتناوله عرفاً والعرف أقوى وأرجح في هذا الموضوع كما في الإيمان لبنيته على الاحتياط، وفيه بحث طويل الذيل فتأمل \*

وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما «حرم عليكم صيد» ببناء حرم للفاعل ونصب صيد أي وحرم الله عليكم صيد البر ﴿مَادُمْ حُرْمًا﴾ أي محرمين \*

وقرى (دمتم) بكسر الدال كخفتم من دام يدام وذلك لغة فيها . وقرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما (حرماً) بفتحين أي ذوى حرم بمعنى إحرام أو على المبالغة ، وظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده الحلال على المحرم وإن لم يكن له مدخل فيه وهو قول ابن عباس . وابن عمر . ونقل عن علي كرم الله تعالى وجهه . وجماعة من السلف ، واحتج له أيضاً بما أخرجه مسلم عن الصعب بن جثامة اللبثي أنه أهدى لرسول الله ﷺ حماراً وحشياً ، وفي رواية حمار وحش ، وفي رواية من لحم حمار وحش ، وفي رواية من رجل حمار وحش ، وفي رواية عجز حمار وحش يقطر دماً ، وفي رواية شق حمار وحش ، وفي أخرى عضواً من لحم صيد وهو عليه الصلاة والسلام بالابواء أو بودان فرده عليه صلى الله تعالى عليه وسلم قال: فلما رأى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما في وجهي قال: «إن لم نرده عليك إلا أنا حرم» \*

وعن أبي هريرة . وعطاء . ومجاهد . وابن جبير ورواه الطحاوي عن عمر . وطليحة . وعائشة رضي الله

تعالى عنهم أنه يحل له أكل ما صاده الحلال وإن صاده لأجله إذا لم يدل عليه ولم يشر إليه ولا أمره بصيده. وكذا ما ذبحه قبل إحصائه وهو مذهب أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه على ما اختاره الطحاوي لأن الخطاب للمحرمة فكأنه قيل: وحرم عليكم ما صدتم في البر فيخرج منه صيد غيرهم، أو يقال: إن المراد صيدهم حقيقة أو حكماً وصورة الدلالة أو الأمر من الشق الثاني. وعن مالك. والشافعي. وأحمد. وداود رحمهم الله تعالى لا يباح ما صيد له لما رواه أبو داود. والترمذي والنسائي عن جابر رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لحم الصيد حلال لكم وأتم محرمون ما لم تصيدوه أو يصاد لكم» وأجيب: بأنه قد روى محمد عن أبي حنيفة عن ابن المنكدر عن طلحة بن عبيد الله رضي الله تعالى عنه «تذاكرنا لحم الصيد يأكله المحرم والنبي ﷺ نائم فارتفعت أصواتنا فاستيقظ رسول الله ﷺ فقال: فيم تتنازعون؟ فقلنا: في لحم الصيد يأكله المحرم فأمرنا بأكله»، وروى الحافظ أبو عبدالله الحسين عن أبي حنيفة عن هشام بن عروة عن أبيه عن جده الزبير ابن العوام قال: «كنا نحمل لحم الصيد صفيها (١) وكنا نتزوده وكنا نأكله ونحن محرمون مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم».

وأخرج مسلم عن عبدالله بن أبي قتادة عن أبيه قال: «خرج رسول الله ﷺ حاجاً وخرجنا معه فنصرف نفرأ من أصحابه فيهم أبو قتادة فقال: خذوا ساحل البحر حتى تلقوني قال: فأخذوا ساحل البحر فلما انصرفوا قبل رسول الله ﷺ أحرموا كلهم إلا أبا قتادة فإنه لم يحرم فبينما هم يسرون إذ رأوا حراً وحشاً فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا فنزلوا فاكلوا من لحمها قال فقالوا: أكلنا لحماً ونحن محرمون قال: فحملوا ما بقى من لحم الأتان فلما أتوا رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله إنا كنا أحرمانا وكان أبو قتادة لم يحرم فأرأينا حراً وحشاً فحمل عليها أبو قتادة فعقر منها أتانا فنزلنا فاكلنا من لحمها فقلنا: نأكل لحم صيد ونحن محرمون فحملنا ما بقى من لحمها فقال عليه الصلاة والسلام: هل معكم أحد أمره أو أشار إليه بشيء؟ قالوا: لا قال: فسكروا ما بقى من لحمها».

وفي رواية لمسلم أنه ﷺ قال: «هل عندكم منه؟ شيء؟ قالوا: معنا رجله فاخذها عليه الصلاة والسلام فاكلها». وحديث جابر مؤول بوجهين الأول كون اللام للملك، والمعنى أن يصاد ويجعل له فيكون مفاده تملك عين الصيد من المحرم وهو ممتنع أن يملكه فبأكل كل من لحمه، والثاني الحمل على أن المراد أن يصاد بأمرة وهذا لأن الغالب في عمل الإنسان لغيره أن يكون بطلب منه، والتزام التأويل دفعا للتعارض كما قال غير واحد. وقال ابن الهمام وقد يقال: القواعد تقتضي أن لا يحكم بالتعارض بين حديث جابر وبين الخبرين الأولين من هذه الأخبار الثلاثة لأن قول طلحة: فأمرنا بأكله مقيد عندنا بما إذا لم يدل المحرم على الصحيح خلافاً لأبي عبدالله الجرجاني ولا أمره بقتله على ما يدل عليه حديث أبي قتادة فيجب تخصيصه بما إذا لم يصد للمحرم بالحديث الآخر.

وحديث الزبير حاصله نقل وقائع أخبار وهي لا عموم لها فيجوز كون ما كانوا يحملونه من لحوم الصيد للتزود ما لم يصد لأجل المحرمين بل هو الظاهر لأنهم يتزودونه من الحضر ظاهراً والأحكام بعد الخروج إلى الميقات، فالأولى الاستدلال على أصل المطلوب بحديث أبي قتادة المذكور على وجه المعارضة فإنه أفاد أنه

عليه الصلاة والسلام لم يجب بحله لهم حتى سألهم عن موانع الحبل أكانت موجودة أم لا فلو كان من الموانع أن يصاد لهم لنظمه ﷺ في سلك ما يسأل عنه منها في التفحص عن الموانع ليجيب بالحل عند خلوه عنها \* وهذا المعنى كالصريح في نفي كون الاصطياد مانعا فيعارض حديث جابر ويقدم عليه لقوة ثبوته إذ هو في الصحيحين وغيرهما من الكتب الستة بخلاف ذلك بل قيل في حديث جابر انقطاع لأن المطلب في سنده لم يسمع من جابر عند غير واحد، وكذا في رجاله من فيه ابن، وبعد ثبوت ما ذهبنا اليه بما ذكرنا يقوم دليل على ما ذكر من التاويل انتهى . وأنت تعلم أن في حديث جابر أيضا شيئا من جهة العربية ولعل الأمر فيه سهل \* بقي أن حديث الصعب بظاهره يعارض ما استدل به أهل المذهبين الأخيرين، واختار بعض الحنفية في الجواب بان فيه اضطرابا ليس مثله في حديث قتادة حتى روى عمرو بن أمية الضمري عن أبيه أن الصعب أهدى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عجز حمار وحش بالجحفة فأكل منه عليه الصلاة والسلام وأكل القوم فكان حديث قتادة أولى وقد وقع ما وقع فيه في الحج كما تحكيه الرواية التي ذكرناها، ومعلوم أن رسول الله ﷺ لم يحج بعد الهجرة إلا حجة الوداع، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه في الجواب: يحتمل أن يكون ﷺ علم أنه صيد له فرده عليه فلا يعارض حديث جابر، وتعليقه عليه الصلاة والسلام الرد بأنه محرم لا يمنع من كونه صيد له لأنه لا يحرّم الصيد على الإنسان إذا صيد له بشرط أن يكون محرّما، فبين ﷺ الشرط الذي يحرّم به، وقيل: إن جابراً إنما أهدى حمارة فرده ﷺ لا تمتنع تملك المحرم الصيد، ولا يخفى أن الروايات الدالة على البعضية أكثر ولا تعارض بينها فتحمّل رواية أنه أهدى حمارة على أنه من إطلاق اسم الكل على البعض ويتمنع هنا العكس إذ إطلاق الرجل مثلا على كل الحيوان غير معهود، وقد صرحوا أنه لا يجوز أن يطلق على زيد أصبع ونحوه لأن شرط إطلاق اسم البعض على الكل التلازم كالرقبة والرأس على الإنسان فإنه لا إنسان دونهما بخلاف نحو الرجل والظفر، وأما إطلاق العين على الرقبة فليس من حيث هو إنسان بل من حيث هو رقيب وهو من هذه الحيشة لا يتحقق بلاعين أو هو أحد معاني المشترك اللفظي كما عده كثير من أهل الفقه \*

(وَ اتَّقُوا اللَّهَ ) فيما نهاكم عنه من الصيد أو في جميع المعاصي التي من جملتها ذلك (الذي اليه تحشرون ٩٦)

لا إلى غيره حتى يتوهم الخلاص من أخذه تعالى بالاتجاه إلى ذلك الغير \*

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (يا أيها الذين آمنوا) إيماننا علينا (لا تحرموا) بتقصيركم في السلوك (طيبات ما أحل الله لكم) من مكاشفات الأحوال وتجليات الصفات (ولا تعمدوا) بظهور النفس بصفاتهما (وكلوا مما رزقكم الله) أي اجعلوا ما من الله تعالى به عليكم من علوم التجليات ومواهب الأحوال والمقامات غذاء قلوبكم (حلالا طيبا واتقوا الله) في حصول ذلك لكم بأن تردوها منه وله، وجعل غير واحد هذا خطايا للواصلين من أرباب السلوك حيث أرادوا الرجوع إلى حال أهل البدايات من المجاهدات فنهوا عن ذلك وأمروا بكل الحلال الطيب، وفسروا الحلال بما وصل إلى المعارف من خزائن الغيب بلا كلفة، والطيب ما يقوى القلب في شوق الله تعالى وذكر جلاله، وقيل: الحلال الطيب ما ياكل على شهود وإلا فعلى ذكر، فإن الأكل على الغفلة حرام في شرع السلوك، وقال آخرون: الحلال الطيب هو الذي يراه العارف في خزانة القدر فيأخذه

منها بوصف الرضا والتسليم، والحرام ما قدر لغيره وهو يحتمد في طلبه لنفسه (لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم) وهو الخالف لملاة النفس وكلاة القوى وغلبة سلطان الهوى، وعدوا من اللغو في اليمين الاقسام على الله تعالى بحمالة وجلاله سبحانه عند غلبة الشوق ووجدان الذوق أن يرزقه شيئا من اقباله عز وجل ووصاله فان ذلك لغو في شريعة الرضا ومذهب التسليم. والذي يقتضيه ذلك ما أشير اليه بقوله :

أريد وصاله ويريد هجرى فاترك ما أريد لما يريد

لكن لا يؤاخذ الله تعالى عليه الخالف لعلمه بضعف حاله. وعدوا من ذلك أيضا ما يجرى على لسان

السالكين في غلبة الوجد من تجديد العهد وتأكيد العقد كقول بعضهم :

وحقك لانظرت إلى سواكا بعين مودة حتى أراك

فان ذلك ينافي التوحيد وهل في الدار ديار كلاب هو الله الواحد القهار (ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان) وذلك إذا عزمتم على الهجران وتعرضتم للخذلان عن صميم الفؤاد (فكفاراته لإطعام عشرة مساكين) وهي على ما قال البعض الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة (من أوسط ما تطعمون أهليكم) وهم القلب والسر والروح والخفي، وطعامهم الشوق، والمحبة، والصدق، والاخلاص، والتفويض، والتسليم، والرضا، والانس، والهيبة، والشهود، والكشوف، والأوسط الذكر، والفكر، والشوق، والتوكل، والتعبد، والخوف، والرجاء، وإطعام الحواس ذلك أن يشغلها به (أو كسوتهم) لباس التقوى (أو تحرير رقبة) وهي رقبة النفس فيحررها من عبودية الحرص والهوى (فمن لم يجد) ولم يستطع (فصيام ثلاثة أيام) فيمسك في اليوم الأول عما عزم عليه وفي اليوم الثاني عما لا يعنيه وفي اليوم الثالث عن العود اليه، وقيل كنى سبحانه بصيام ثلاثة أيام عن التربة والاستقامة عليهما ما دامت الدنيا، فقد قيل: الدنيا ثلاثة أيام. يوم هضى. ويوم أنت فيه. ويوم لا تدرى ما الله سبحانه قاض فيه (وأطيعوا الله) بالفناء فيه (وأطيعوا الرسول) بالبقاء بعد الفناء (واحذروا) ظهور ذلك بالنظر إلى نفوسكم (فان توليتم فاعلموا أنما على رسولنا البلاغ) ولم يقصر فيه فالتقصير منكم (ليس على الذين آمنوا) بالتقليد (وعملوا الصالحات) الأعمال البدنية الشرعية (جناح فيما طعموا) من المباحات (إذا ما اتقوا) الشبهة والاسراف (وآمنوا) بالتحقيق (وعملوا الصالحات) الأعمال القلبية الحقيقية من تخليق القلب عما سواه سبحانه ومن تحليته بالأحوال المضادة لهواه من الصدق، والاخلاص، والتوكل، والتسليم ونحو ذلك (ثم اتقوا) شرك الأنانية (وآمنوا) بالهوية (ثم اتقوا) هذا الشرك وهو الفناء (وأحسنوا) بالبقاء به جل شأنه قاله النيسابورى وقال غيره: ليس على الذين آمنوا الايمان العيني بتوحيد الافعال وعملوا بمقتضى إيمانهم أعمالا تخرجهم عن حجب الافعال وتصلحهم لرؤية أفعال الحق جناح وضيق فيما تمتعوا به من أنواع الحظوظ إذا ما اجتنبوا بقايا أفعالهم واتخذوا الله تعالى وقاية في صدور الافعال منهم وآمنوا بتوحيد الصفات وعملوا ما يخرجهم عن حجبها ويصلحهم لمشاهدة الصفات الالهية بالحو فيها ثم اتقوا بقايا صفاتهم واتخذوا الله تعالى وقاية في ظهور صفاته عليهم وآمنوا بتوحيد الذات ثم اتقوا ببقية ذواتهم واتخذوا الله تعالى وقاية في وجودهم بالفناء المحض والاستهلاك في عين الذات وأحسنوا بشهود التفصيل في عين الجمع والاستقامة في البقاء بعد الفناء (والله يحب المحسنين) الباقين بعد فنائهم أو المشاهدين للوحدة في عين الكثرة المراعين لحقوق التفاصيل في عين الجمع بالوجود الحقائقى (يا أيها الذين آمنوا) بالغييب (ليبلونكم) في أثناء السير والاحرام

لزياره كعبة الوصول بشيء من الصيد أى الحظوظ والمقاصد النفسانية (تناله أيديكم ورماحكم) أى يتيسر لكم ويتهيأ ما يتوصل به إليه .  
 وقيل : ما تناله الأيدي اللذات البدنية وما تناله الرماح اللذات الخيالية (ليعلم الله) العلم الذى ترتب عليه الجزء « من يخافه » بالغيب أى فى حال الغيبة ولا يكون ذلك إلا للذميين بالغيب لتعلقه بالعقاب الذى هو من باب الافعال ، وأما فى الحضور فالخشية والهيبة دون الخوف ، والأولى بتجلى صفات الربوبية والعظمة ، والثانية بتجلى الذات ، فالخوف كما قيل من صفات النفس والخشية من صفات القلب ، والهيبة من صفات الروح « فن اعتدى بعد ذلك » بتناول شيء من الحظوظ (فله عذاب أليم) وهو عذاب الاحتجاب (يا أيها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم) أى فى حال الاحرام الحقيقى (ومن قتله منكم متعمدا) بأن ارتكب شيئا من الحظوظ النفسانية قصداً (فجزاء مثل ما قتل) بأن يقهر تلك القوة التى ارتكب بها من قوى النفس البهيمية بأمر يماثل ذلك الحظ (يحكم به ذوا عدل منكم) وهما القوتان النظرية والعملية (هديا بالغ الكعبة) الحقيقية وذلك بافنائها فى الله عزوجل (أو كفارة طعام مساكين أو عدل ذلك صياما) أى أو يستر تلك القوة بصدقة أو صيام (أحل لكم صيد البحر) وهو ما فى العالم الروحاني من المعارف (وطعامه) وهو العلم النافع من علم المعاملات والأخلاق (متاعا) أى تمتيعا لكم أيها السالكون بطريق الحق (وللسيارة) المسافرين سفر الآخرة ، (وحرم عليكم صيد البر) وهو فى العالم الجسماني من المحسوسات والحظوظ النفسانية (واتقوا الله) فى سيركم (واعلموا أنكم إليه تحشرون) بالفناء فاجتهدوا فى السلوك ولا تقفوا مع الموانع وهو الله تعالى الميسر للرشاد واليه المرجع والمعاد \*

(جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ) أى صيرها ، وسميت كعبة على ما روى عن عكرمة . ومجاهد لأهلها مربعة والتكعيب التريع ، وتطلق لغة على كل بيت مربع ، وقد يقال: التكعب الارتفاع ، قيل : ومنه سميت الكعبة كعبة لكونها مرتفعة ، ومن ذلك كعب الانسان لارتفاعه وتوهمه ، وكعبت المرأة إذ أتت أئديها ، وقيل: سميت كعبة لانفرادها من البناء ورده الكرماني إلى ما قبله لأن المنفرد من البناء نات من الأرض \*

وقوله تعالى ﴿الْبَيْتِ الْحَرَامِ﴾ عطف بيان على جهة المدح لأنه عرف بالتعظيم عندهم نصار فى معنى المعظم أولانه وصف بالحرام المشعر بحرمته وعظمته، وذكر البيت كالتوطئة له فالاعتراض بالجمود من الجود دون التوضيح ، وقيل : جرى به للتبيين لأنه كان الخثعم بيت يسمونه بالكعبة اليمانية .

وجوز ان يكون بدلا وان يكون مفعولا ثانيا لجعل ، وقوله سبحانه : ﴿ قِيَامًا لِلنَّاسِ ﴾ نصب على الحال ويرده عطف ما بعده على المفعول الاول كما ستعلم قريبا إن شاء الله تعالى بل هذا هو المفعول الثانى .  
 وقيل : (جعل) بمعنى خلق فتعدى لواحد وهذا حال ، ومعنى كونه قياما لهم أنه سبب اصلاح أمورهم وجبرها ديننا ودنيا حيث كان مأمنا لهم وملجأ ومجما لتجارتهم يأتون اليه من كل فج عميق . ولهذا قال سعيد بن جبير : من أتى هذا البيت يريد شيئا للدنيا والآخرة أصابه ، ومن ذلك أخذ بعضهم أن التجارة فى الحج ليست مكروهة . وروى هذا عن أبى عبد الله رضى الله تعالى عنه \*

وأخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم عن ابن زيد قال : كان الناس كلهم فيهم ملوك يدفع بعضهم عن بعض

ولم يكن في العرب ملوك كذلك فجعل الله تعالى لهم البيت الحرام قياما يدفع به بعضهم عن بعض فلو لقي الرجل قاتل أبيه أو ابنه عنده ما قتله ، فالمراد من الناس على هذا العرب خاصة ، وقيل : معنى كونه قياما للناس كونه أمناء لهم من الهلاك فما دام البيت يحج إليه الناس لم يهلكوا فان هدم وترك الحج هلكوا وروى ذلك عن عطاء . وقرأ ابن عامر (قيما) على انه مصدر كشيخ وكان القياس أن لا تقلب واوه ياء لكنها لما قلبت في فعله الفا تبعه المصدر في اعلال عينه ﴿ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ ﴾ أى الذى يؤدى فيه الحج وهو ذو الحجة فالتعريف للعهد بقرينة قرنائه ، واختار غير واحد ارادة الجنس على ما هو الاصل والقرينة المعهودة لا تعين العهد ، والمراد الاشهر الحرم وهى اربعة واحد فرد وثلاثة سرد فالفرد رجب والسرد ذو القعدة وذو الحجة . والمحرم ، وهو وما بعده عطف على (الكعبة) فالمفعول الثانى محذوف ثقة بما مر أى وجعل الشهر الحرام ﴿ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ﴾ أيضا قياما لهم ، والمراد بالقلائد ذوات القلائد وهى البدن خصت بالذكر لان الثواب فيها أكثر والحج بها أظهر ، وقيل : الكلام على ظاهره ، فقد اخرج أبو الشيخ عن أبي عجلان أن أهل الجاهلية كان الرجل منهم اذا أحرم تقلد قلادة من شعر فلا يتعرض له أحد فاذا حج وقضى حجه تقلد قلادة من إذخر ، وقيل : كان الرجل يقلد بعيره أو نفسه قلادة من لحاء شجر الحرم فلا يخاف من أحد ولا يتعرض لها أحد بسوءه ، وكانوا لا يغيرون في الاشهر الحرم وينصلون فيها الاستنوة يهرع الناس فيها الى معاشهم ولا يخشون أحدا ، وقد توارثوا على ما قبل ذلك من دين اسمعيل عليه السلام ﴿ ذَلِكَ ﴾ أى الجعل المذكور خاصة أومع ما ذكر من الامر بحفظ حرمة الاحرام وغيره . ومحل اسم الاشارة النصب بفعل مقدر يدل عليه السياق وبه تتعلق بالسلام فيما بعد . وقيل : محله الرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف أى الحكم الذى قرناه ذلك أو مبتدأ خبره محذوف أى ذلك الحكم هو الحق والحكم الاول هو الاقرب ، والتقدير شرع ذلك ﴿ تَعَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ﴾ فان تشريع هذه الشرائع المستتعبة لدفع المضار الدينية والديوية قبل الوقوع وجلب المنافع الأولية والاخروية من أوضح الدلائل على حكمة الشارع واحاطة علمه سبحانه ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ واجبا كان أو ممتنعا أو ممكنا ﴿ عَلِيمٌ ٩٧ ﴾ كامل العلم ، وهذا تعميم إثر تخصيص ، وقدم الخاص لانه كالدليل على ما بعد .

وجوز أن يراد بما في السموات والارض الاعيان الموجودة فيهما وبكل شىء الامور المتعلقة بتلك الموجودات من العوارض والاحوال التى هى من قبيل المعاني . والاظهار فى مقام الاضمار لما مر غير مرة ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ وعيد لمن انتهك محارمه أو أصر على ذلك . والعقاب كما قيل هو الضر الذى يقارنه استخفاف واهانة . وسمى عقابا لانه يستحق عقيب الذنب ﴿ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٩٨ ﴾ وعد لمن حافظ على مراعاة حرمانه تعالى وأقلع عن الانتهاك . ووجه تقديم الوعيد ظاهر ﴿ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ ﴾ ولم يأل جهدا فى تبيينكم ما أمرتم به فإى عذر لكم بعد . وهذا تشديد فى إيجاب القيام بما أمر به سبحانه .

والبلاغ اسم اقيم . مقام المصدر كما أشير إليه ﴿ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ٩٩ ﴾ فيعاملكم بما



تستحقونه في ذلك ﴿قُلْ﴾ يا محمد ﴿لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ﴾ أى الردىء والجيد من كل شىء، فهو حكم عام في نفي المساواة عند الله تعالى بين النوعين والتحذير عن رديها وان كان سبب النزول ان المسلمين أرادوا أن يوقعوا بحجاج اليمامة وكان معهم تجارة عظيمة فنهوا عن ذلك على ما رزكه، وقيل: نزلت في رجل سأل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله ان الخمر كانت تجارتي وانى جمعت من بيعها مالا فهل ينفعنى من ذلك ان عملت فيه بطاعة الله تعالى؟ فقال النبي ﷺ: إن انفقته في حج او جهاد لم يمدل جناح بعوضة ان الله تعالى لا يقبل إلا الطيب \* وعن الحسن واختاره الجبائى الخبيث الحرام والطيب الحلال، وأخرج ابن جرير وغيره عن السدى قال: الخبيث هم المشركون والطيب هم المؤمنون وتقديم الخبيث في الذكر للاشعار من أول الامر بأن القصور الذى ينبنى عنه عدم الاستواء فيه لا في مقابله، وقد تقدمت الاشارة الى تحقيقه، ﴿وَلَوْ أَعْجَبَكَ﴾ أى وان سرك أيها الناظر بعين الاعتبار ﴿كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ \*

وقيل الخطاب للنبي ﷺ والمراد أمته والواو لعطف الشرطية على مثلها المقدر. وقيل للحال أى لو لم يعجبك ولو اعجبك وكتاهما في موضع الحال من فاعل «لا يستوى» أى لا يستويان كائنين على كل حال مفروض. وقد حذف الاول في مثل هذا التركيب لدلالة الثانية عليها دلالة واضحة فان الشىء اذا تحقق مع المعارض فلان يتحقق بدوره أولى. وجواب لو محذوف في الجملتين لدلالة ما قبلها عليه ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولَى الْأَلْبَابِ﴾ فى تحرى الخبيث وان كثرت وآثروا عليه الطيب وان قل فان مدار الاعتبار هو الخيرية والرداءة لا الكثرة والقلة وفى الاكثر أحسن كل شىء. أمله. والله در من قال:

والناس ألف منهم كواحد وواحد كالألف ان أمر عنا

وفى الآية كما قيل اشارة الى غلبة أهل الاسلام وان قولوا ﴿لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ﴾ ١٠٠) راجين ان تنالوا الفلاح والفوز بالثواب العظيم والنعيم المقيم ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ﴾ ظاهر اللفظ كما قال ابن يعيش يقضى بكونها جمع شىء. لان فعلا اذا كان متعل العين يجمع فى القلة على أفعال نحو بيت وأبيات وشيخ وأشياخ الا انهم رأوها غير مصروقة فى حال التنكير كما هنا فتشعبت آراء الجماعة فيها. فذهب سيويه. والخليل الى ان الهمزة للتأنيث وان الكلمة اسم مفرد يراد به الجمع نحو الحلفاء والطرفاء فاشياء فى الأصل شياء بهمزتين بينهما ألف فقدمت الهمزة الاولى التى هى لام الكلمة على الماء لاستئصال همزتين بينهما ألف قبلها حرف علة وهو الياء والهمزة الثانية زائدة للتأنيث ولذلك لا تصرف ووزنها نفعاء، وقصارى ما فى هذا المذهب القلب وهو كثير فى كلامهم ارتكبه مع عدم النقل كما فى أينق وقسى ونحوهما فارتكبه مع الثقل أولى فلا يضر الاعتراض بانه خلاف الأصل. وذهب الفراء الى انها جمع شىء. بياء مشددة وهمزة بوزن هين ولين الا انهم خففوه فقالوا شىء كبيت فى ميت وبعد التخفيف جمعوه على أشياء بهمزتين بينهما ألف بعد ياء بزنة افعلاء فاجتمعت همزتان احدهما لام الكلمة والاخرى للتأنيث فخففوا ذلك بقلب الهمزة الاولى ياء ثم حذفوا الياء الاولى التى هى عين الكلمة نصار وزنه افعلاء، وقيل: فى تصريف هذا المذهب انهم حذفوا الهمزة التى هى لام الكلمة لأن الثقل حصل بها فوزنها انعاء ومنع الصرف لهمزة التأنيث. واستحسن هذا المذهب لو كان

على أن أصل شيء بالتخفيف شيء بالتشديد دليل، وذهب الأخفش إلى أنها جمع شيء بوزن فلس وأصلها أشياء بهز تين بينهما الف بعد ياء ثم عمل فيه ما مر ورده الزجاج بأن فعلا لا يجمع على أفعلاء، وناظر أبو عثمان المازني الأخفش في هذه المسألة كما قال أبو علي في التكملة فقال: كيف تصغر أشياء قال أقول أشياء. فقال المازني: هلا رددتها إلى الواحد فقلت شيئا لان أفعلاء لا تصغر فلم يأت بمقنع انتهى. وأراد أن أفعلاء من أمثلة الكثرة وجموع الكثرة لا تصغر على الفاظها وتصغر باحاديها ثم يجمع الواحد بالالف والتاء كقولك في تصغير درهم: درهيمات، والجواب كما قال أبو علي عن ذلك بأن أفعلاء هنا جاز تصغيرها على لفظها لأنها قد صارت بدلا من أفعال بدلالة استجازتهم إضافة العدد إليها كما أضيف إلى أفعال، ويدل على كونها بدلا أيضا تذكيرهم العدد المضاف إليها في قولهم: ثلاثة أشياء فكما صارت بمنزلة أفعال في هذا الموضوع بالدلالة المذكورة كذلك يجوز تصغيرها من حيث جاز تصغير أفعال ولم يمتنع تصغيرها على اللفظ من حيث امتنع تصغير هذا الوزن في غير هذا الموضوع لارتفاع المعنى المانع من ذلك عن أشياء وهو أنها صارت بمنزلة أفعال وإن كان كذلك لم يجتمع في الكلمة ما يتدافع من إرادة التقليل والتكثير في شيء واحد انتهى، ومراده كما قال ابن الشجري بأن فعلاء في هذا الموضوع صارت بدلا من أفعال أنه كان القياس في جمع شيء أشياء مصروفا كقولك في جمع فيء أفياء على أن تكون همزة الجمع هي همزة الواحد ولكنهم أقاموا أشياء التي همزتها للتأنيث مقام أشياء التي وزنها أفعال، واستدلالة في تجويز تصغير أشياء على لفظها بأنها صارت بدلا من أفعال بدلالة أنهم أضافوا العدد إليها وألحقوه الهاء فقالوا ثلاثة أشياء مما لا يقوم به دلالة لأن أمثلة القلة وأمثلة الكثرة يشتركن في ذلك، ألا ترى أنهم يضيفون العدد إلى أبنية الكثرة إذا عدم بناء القلة فيقولون: ثلاثة شسوع وخمسة دراهم، وأما إلحاق الهاء في قولنا: ثلاثة أشياء وإن كان أشياء مؤنثا لأن الواحد مذكر ألا ترى أنك تقول ثلاثة: أنبياء وخمسة أصدقاء وسبعة شعراء فتلحق الهاء وإن كان لفظ الجمع مؤنثا وذلك لأن الواحد نبي وصديق وشاعر كما أن واحد أشياء شيء فأى دلالة في قوله: ويدل على كونها بدلات تذكيرهم العدد المضاف إليها الخ ثم قال: والذي يجوز أن يستدل به لمذهب الأخفش أن يقال: إنما جاز تصغير أفعلاء على لفظه وإن كان من أبنية الكثرة لأن وزنه نقص بحذف لامه فصار أفعاء فشبوهه بأفعال فصغروه، وذهب الكسائي إلى أنها جمع شيء كضيف وأضيف \*

وأورد عليه منع الصرف من غير علة ويلزمه صرف أبناء (١) وأسماء، وقد استشعر الكسائي هذا الإيراد وأشار إلى دفعه بأنه على أفعال ولكن كثرت في الكلام فاشبهت فعلاء فلم يصرف كما لم يصرف حمراء، وقد جمعوها على أشاوي كعذراء وعذارى وأشياوات كحمراء وحمراوات فعاملوا أشياء وإن كانت على أفعال معاملة حمراء وعذراء في جمعي التكسير والتصحيح. ورد بأن الكثرة تقتضي تخفيفه وصرفه وأيده بعضهم بأن العرب قد اعتبروا في باب ما لا ينصرف الشبه اللفظي كما قيل في سراويل إنه منع من الصرف لشبهه بمصاييح وأجروا ألف الإلحاق مجرى ألف التأنيث المقصورة ولكن مع العلية فاعتبروا مجرد الصورة فليكن هذا من ذلك القبيل، وقيل: إنها جمع شيء ووزنها أفعلاء جمع فعيل كنصيب وأنصباء وصديق وأصدقاء وحذفت الهمزة الأولى التي هي لام الكلمة وفتحت الياء لتسلم الألف فصارت أشياء بزنة أفعاء، وجعل

(١) قوله ويلزمه صرف أبناء الخ كذا بخطه، ولعل الأصل ويلزمه منع صرف الخ تأمل

مكي تصريفه كمنهـب الأخفش إذ أبدل الهمزة ياء ثم حذف إحدى الياءين وحسن حذفها من الجمع حذفها من المفرد لكثرة الاستعمال وعدم الصرف لهمزة التأنيت الممدودة، وهو حسن إلا أنه يرد عليه كما ورد على الاخفش مع إيرادات أخر، وقيل نيز ذلك، وللشهاب عليه الرحمة •

أشياء لفعاء في وزن وقد قلبوا لاما لها وهي قبل القلب شيئاً  
 وقيل أفعال لم تصرف بلا سبب منهم وهذا لوجه الرد إيمان  
 أو أشياء وحذف اللام من ثقل وشيء أصل شيء وهي آراء  
 وأصل أسماء اسما وكمثل كسا فاصرفه حتما ولا تغررك أسماء  
 واحفظ وقل للذي ينسى العلاسفا حفظت شيئاً وغابت عنك اشياء

وظاهر صنيعه كغيره يشير إلى اختيار مذهب الخليل . وسيبويه ، وقال غير واحد : إنه الأظهر لقولهم في جمعها أشاوي فجمعوها كما جمعوا صحراء على صحارى ، وأصله كما قال ابن السجري أشايا بالياء لظهورها في أشياء لكنهم أبدلوا واوا على غير قياس كابدلها واوا في قولهم جبيت الخراج جباوة ، وأيضاً يدل على أنها مفرد قولهم في تحقيرها أشياء كصحراء ولو كانت جمعا لقالوا شيئاً على ما تقدمت الإشارة ، وتام البحث في أمالي ابن السجري (ان تبدلکم تسؤکم) صفة لأشياء داعية إلى الانتهاء عن السؤال عنها ، وعطف عليها قوله سبحانه : (وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنزَلُ الْقُرْآنُ أَنْ تُبَدَّلَ لَكُمْ) أى بالوحى كما ينبيء عنه تقييد السؤال بحين نزول القرآن لأن المساءة في الشريطة الأولى معلقة بأبداء تلك الأشياء لا بالسؤال عنها فعقبها جل شأنه ، بما هو ناطق باستلزام السؤال عنها لأبدائها الموجب للمحذور ، فضمير (عنها) راجع إلى تلك الأشياء وليس على حد عندي درهم ونصفه كما وهم ، والمراد بها ما لا خير لهم فيه من نحو التكاليف الصعبة التي لا يطيقونها والأسرار الخفية التي قد يفتضحون بها ، فكأن السؤال عن الأمور الواقعة مستتبع لأبدائها كذلك السؤال عن تلك التكاليف مستتبع لا يجابها عليهم بطريق التشديد لاساءتهم الأدب وتركهم ما هو الأولى بهم من الاستسلام لأمر الله تعالى من غير بحث فيه ولا تمرض لكيفيته وكميته ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : «خطبنا رسول الله ﷺ فقال أيها الناس قد فرض الله تعالى عليكم الحج فحجوا» فقال رجل - وهو كما قال ابن الهمام الأقرع بن حابس ، وصرح به أحمد . والدارقطنى . والحاكم في حديث صحيح روه على شرط الشيخين «أكل عام يارسول الله فسكت عليه الصلاة والسلام حتى قالها ثلاثا فقال ﷺ : لو قلت : نعم لوجبت ولما استطعتم ثم قال ﷺ : ذروني ما تركتكم فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» وذكر كما قال ابن حبان أن الآية نزلت لذلك •

وأخرج مسلم . وغيره أنهم سألوا رسول الله ﷺ حتى أحفوه في المسألة فصعد ذات يوم المنبر وقال : «لا تسألوني عن شيء إلا بينته لكم فلما سمعوا ذلك أزموا ورهبوا أن يكون بين يدي أمر قد حضر قال أنس رضى الله تعالى عنه : فجعلت أنظر يمينا وشمالا فاذا كل رجل لاف رأسه في ثوبه يبكي فأنشأ رجل كان إذا لاحى يدعى إلى غير أبيه فقال : يارسول الله من أبى؟ قال : أبوك حذافة ، ثم أنشأ عمر رضى الله تعالى عنه فقال : رضينا بالله تعالى رباً وبالاسلام ديناً وبمحمد ﷺ نبياً نعوذ بالله تعالى من الفتن ثم قال رسول الله ﷺ :

مارأيت في الخير والشر كالיום قط إنه صورت لى الجنة والنار حتى رأيتهما دون الحائط»، وذكر ابن شهاب أن أم ابن حذافة واسمه عبد الله قالت له لما رجع اليها: ما سمعت قط أعق منك أمنت أن تكون أمك قارفت بعض ما يقارف أهل الجاهلية فتفضحها على أعين الناس فقال ابن حذافة: لو الحقنى بعبد أسود للحقته. وأخرج غير واحد عن قتادة أن هذه الآية نزلت يومئذ. ووجه اتصالها بما قبلها على الرواية الأولى ظاهر جدا لما أن الكلام فيما يتعلق بالحج •

وذكر الطبرسى في ذلك ثلاثة أوجه، الأول أنها متصلة بقوله تعالى (لعلكم تفلحون) لأن من الفلاح ترك السؤال بما لاخير فيه، والثاني أنها متصلة بقوله سبحانه: (ما على الرسول الا البلاغ) أى فانه بلغ ما فيه المصلحة فلا تسألوه عمالا يعينكم، والثالث أنها متصلة بقوله جل وعلا: (والله يعلم ما تبدون وما تكتمون) أى فلا تسألوا عن تلك الاشياء فتظهر سرائركم ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْهَا﴾ أى عن المسئلة المدلول عليها بلا تسألوا والجملة استئناف مسوق لبيان أن نهيهم عنها لم يكن مجرد صياتهم عن المساءة بل لانها في نفسها معصية مستتعبة للمواخذة وقد عفا سبحانه عنها، وفيه من حثهم على الجد في الانتهاء عنها ما لا يخفى أى عفا الله تعالى عن مسئلتكم السابقة حيث لم يفرض عليكم الحج في كل عام جزاء لمسئلتكم أو المراد تجاوز عن عقوبتكم الاخرية بسبب ذلك فلا تعودوا لمثله، وقد يحمل الفعو عنها على معنى شامل للتجاوز عن العقوبة الدنيوية والعقوبة الاخرية واختاره بعض المحققين، وجوز غير واحد كون الجملة صفة أخرى لاشياء والضمير المجرور عائد اليها وهو الرابط على معنى لا تسألوا عن أشياء لم يكلفكم الله تعالى بها. واعترض بأن هذا يقتضى أن يكون الحج قد فرض أولا ثم نسخ بطريق العفو وأن يكون ذلك معلوما للمخاطبين ضرورة أن حق الوصف أن يكون معلوم الثبوت للموصوف عند المخاطب قبل جعله وصف له وكلاهما ضرورى الانتفاء قطعا على أنه يستدعى اختصاص النهى بمسئلة الحج ونحوها مع أن النظم الكريم صريح في أنه، مسوق للنهى عن السؤال عن الاشياء التى يسوءهم ابدؤها سواء كانت من قبيل الاحكام والتكاليف الموجبة لمساءتهم بانشائها وإيجابها بسبب السؤال عقوبة وتشديدا لمسئلة الحج لولا عفو الله تعالى عنها أو من قبيل الامور الواقعة قبل السؤال الموجبة للمساءة بالاخبار بها كما فى سبب النزول على ما أخرج ابن جرير وغيره عن أبى هريرة قال: «خرج رسول الله ﷺ وهو غضبان بحمار وجهه حتى جلس على المنبر فقام اليه رجل فقال: ابن أبى؟ قال: فى النار»، وفسر بعضهم العفو عنها بالكف عن بيانها والتعرض لسانها وحينئذ يوشك أن لا يتوجه هذا الاعتراض أصلا، وإلى التفسير الاول يشير كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، فقد أخرج مجاهد عنه أنه كان إذا سئل عن الشئ لم يجج فيه أثر يقول: هو من العفو ثم يقرأ هذه الآية. والذي ذهب اليه شيخ الاسلام عليه الرحمة هو الاستئناف لا غير لما علمت، واستبعاد بعض الفضلاء ليس فى محله. ثم قال: إن قلت تلك الاشياء غير موجبة للمساءة البتة بل هى محتمة لا يجاب المسرة أيضا لان إيجابها للاولى وإن كان من حيث وجودها فهى من حيث عدمها موجبة للاخرى قطعا وليست احدى الحثيتين محققة عند السائل وإنما غرضه من السؤال ظهورها كيف كانت بل ظهورها بحيثية إيجابها للمسرة فلم عبر عنها بحيثية إيجابها للمساءة قلت: لتحقيق المنهى عنه كما ستمعرفه مع ما فيه من تأكيد النهى وتشديده لان تلك الحثية هى الموجبة للانتفاء لا الحثية الثانية ولا حثية التردد بين الايجابين، فان قيل: الشرطية الثانية ناطقة بأن السؤال

عن تلك الاشياء الموجبة للمساءة مستلزم لابتدائها فلم تخلف الابداء في مسألة الحج ولم يفرض كل عام؟ قلنا: لوقوع السؤال قبل النهي وما في الشرطية إنما هو السؤال الواقع بعده إذ هو الموجب للتغايطر والتشديد ولا تخلف فيه هـ فان قيل: ما ذكرنا إنما يتمشى فيما إذا كان السؤال عن الامور المترددة بين الوقوع وعدمه كما ذكر في التكليف الشاقة وأما إذا كان عن الوجود الواقعة قبله فلا يكاد يتسنى لان ما يتعلق به الابداء هو الذي وقع في نفس الامر ولا مرد له سواء كان السؤال قبل أو بعد وقد يكون الواقع ما يوجب المسرة كما في مسألة ابن حذافة فيكون هو متعلق الابداء لا غيره فيتعين التخلف حتماً . قلنا: لا احتمال له فضلا عن تعيينه فان المنهى عنه في الحقيقة إنما هو السؤال عن الاشياء الموجبة للمساءة الواقعة في نفس الامر قبل السؤال كسؤال من قال: اين أبى؟ لا ما يعمها وغيرها مما ليس بواقع لكنه محتمل الوقوع عند المكلفين حتى يلزم التخلف في صورة عدم الوقوع هـ

وجملة الكلام أن مدلول النظم الكريم بطريق العبارة إنما هو النهي عن السؤال عن الاشياء التي يوجب ابدائها المساءة البتة إما بأن تكون تلك الاشياء بعرضية الوقوع فتبدى عند السؤال بطريق الانشاء عقوبة وتشديداً كما في صورة كونها من قبيل التكليف الشاقة، وإما بأن تكون واقعة في نفس الامر قبل السؤال فتبدى عنده بطريق الاخبار بها فالتخلف متمتع في الصورتين معاً، ومذشأ توهمه عدم الفرق بين المنهى عنه وغيره بناء على عدم امتياز ما هو موجود أو بعرضية الوجود من تلك الاشياء في نفس الامر وما ليس كذلك عند المكلفين وملاحظتهم للكل باحتمال الوجود والعدم، وفائدة هذا الاتهام الاتهاء عن تلك الاشياء على الاطلاق حذار

ابداء المكره انتهى وهو تحرير لم يسبق اليه ( وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ١٠١ ) أى مبالغ في مغفرة الذنوب والاعضاء عن المعاصى ولذلك عفا سبحانه عنكم ولم يعاقبكم بما فرط منكم، والجملة اعتراض تذييل مقرر لما سبق من عفو تعالى هـ ( قَدْ سَأَلَهَا ) أى المسئلة فالضمير في موقع المصدر لا المفعول به، والمراد سأل مثلها في كونها محظورة

ومستتعة للوبال ( قَوْمٌ ) وعدم التصريح بالمثل للبالغ في التحذير، وجوز أن يكون الضمير الاشياء على تقدير المضاف أيضاً فالضمير في موقع المفعول به وذلك من باب الحذف والايصال والمراد سال عنها، وقيل: لا حاجة إلى جعله من ذلك الباب لان السؤال هنا استعطاء وهو يتعدى بنفسه كقولك: سالتهم درهما بمعنى طلبته منه لاستخبار كما في صدر الآيه، واختلف في تعيين القوم. فعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه هم قوم عيسى عليه الصلاة والسلام سألوه إنزال المائدة ثم كفروا بها، وقيل: هم قوم صالح عليه السلام سألوه الناقة ثم عقروها وكفروا بها، وقيل: هم قوم موسى عليه السلام سألوه أن يريهم الله تعالى جهرة أو سألوه بيان البقرة. وعن مقاتل هم بنو اسرائيل مطلقا كانوا يسألون أنبياءهم عن أشياء فاذا أخبروهم كذبوهم. وعن السدى هم قريش سألو النبي ﷺ أن يحول الصفا ذهابا، وقال الجبائي: كانوا يسألونه ﷺ عن أنسابهم فاذا أخبرهم عليه الصلاة والسلام لم يصدقوا ويقرولوا: ليس الامر كذلك، ولا يخفى عليك الثغ والسمين من هذه الاقوال وأن بعضها يؤيد حمل السؤال على الاستعطاء وبعضها يؤيد حمله على الاستخبار، والجل على الاستخبار أولى، وإلى تعيينه ذهب بعض العلماء ( مِّنْ قَبْلِكُمْ ) متعلق بسألتها، وجوز كونه متعلقا بمحذوف وقع صفة لقوم، واعتراض

بأن ظرف الزمان لا يكون صفة الجثة ولا حالا منها ولا خبرا عنها ، وأجيب بأن التحقيق أن هذا مشروط بما إذا عدت المائدة أما إذا حصلت فيجوز كما إذا أشبهت الجثة المعنى في تجددها ووجودها وقتا دون وقت نحو الليلة الهلال بخلاف زيد يوم السبت وما نحن فيه مما فيه فائدة لأن القوم لا يعلم هل هم من مضي أم لا . وقال أبو حيان وهو تحقيق بديع غفلوا عنه: هذا المنع إنما هو في الزمان المجرد عن الوصف أما إذا تضمن وصفا فيجوز كقبول وبعد فانهما وصفان في الاصل فاذا قلت: جاء زيد قبل عمرو فالمعنى جاء في زمان قبل زمان مجيئه أي متقدم عليه ولذا وقع صلة للوصول، ولو لم يلحظ فيه الوصف وكان ظرف زمان مجرد لم يجوز أن يقع صلة ولا صفة . قال تعالى: (والذين من قبلكم) ولا يجوز والذين اليوم وما نحن فيه من المتضمن لا المجرد وهو ظاهر ، وما قيل من أنه ليس من المتنازع فيه في شيء لأن الواقع صفة هو الجار والجرور لا الظرف نفسه ليس بشيء لأن دخول الجار عليه إذا كان من أو في لا يخرج عن كونه في الحقيقة هو الصفة أو نحوها فليتهم (ثم أصبحوا بها) أي بسببها، وهو متعلق بقوله سبحانه وتعالى: ﴿كافرين ١٠٢﴾ قدم عليه رعاية للفواصل .

وقرأ أبي (قدسألمها) قوم بينت لهم فاصبحوا بها كافرين ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ﴾ هي فعيلة بمعنى مفعولة من البحر وهو الشق والتاء للنقل إلى الاسمية أو لحذف الموصوف، قال الزجاج: كان أهل الجاهلية إذا نتجت الناقة خمسة أبطن آخرها ذكر بجرأ أذنها وشقوها وامتنعوا من نحرها وركوبها ولا تطرد من ماء ولا تمنع عن مرعى وهي البحيرة ، وعن قتادة أنها إذا نتجت خمسة أبطن نظر في الخامس فإن كان ذكرا ذبحوه وأكلوه وإن كان أنثى شقوا أذنها وتركوها ترعى ولا يستعملها احد في حلب وركوب ونحو ذلك ، وقيل: البحيرة هي الاثى التي تكون خامس بطن وكانوا لا يحلون لحما ولبنها للنساء فان ماتت اشترك الرجال والنساء في أكلها ، وعن محمد بن اسحق . ومجاهد أنها بنت السائبة ، وستأتي إن شاء الله تعالى قريبا وكانت تمهل أيضا . وقيل: هي التي ولدت خمسا أو سبعا ، وقيل: عشرة أبطن وترك هملا وإذا ماتت حل لحما للرجال خاصة . وعن ابن المسيب أنها التي منع لبنها للطواغيت فلا تحلب ، وقيل: هي التي ولدت خمس اناث فشقوا أذنها وتركوها هملا ، وجعلها في القاموس على هذا القول من الشاء خاصة ، كما تسمى بالبحيرة تسمى بالجزيرة أيضا . وقيل: هي السقب الذي إذا ولد شقوا أذنه وقالوا: اللهم إن عاش فعبي وإن مات فدكى فإذا مات أكلوه ، وقيل: هي التي تترك في المرعى بلا راع ﴿وَلَا سَائِبَةٌ﴾ هي فاعلة من سيبته أي تركته وأهملته فهو سائب وهي سائبة أو بمعنى مفعول كعيشة راضية . واختلف فيها فقيل هي الناقة تبطن عشرة أبطن اناث فتمهل ولا تترك ولا يجوز وبرها ولا يشرب لبنها إلا ضيف ونسب إلى محمد بن اسحق ، وقيل: هي التي تسيب للاصنام فتعطى للسدنة ولا يطعم من لبنها إلا أبناء السميل ونحوهم وروى ذلك عن ابن عباس . وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم ، وقيل: هي البعير يدرك نتاج نتاجه فيترك ولا يركب ، وقيل: كان الرجل إذا قدم من سفر بعيد أونجت دابته من مشقة أو حرب قال: هي سائبة أو كان ينزع من ظهرها فقارة أو عظاما وكانت لا تمنع عن ماء ولا كلاء ولا تترك ، وقيل: هي ما ترك ليحج عليه ، وقيل: هي العبيد يعشق على أن لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث ﴿وَلَا وَصِيلَةٌ﴾ هي فعيلة بمعنى فاعلة ، وقيل: مفعولة

والأول أظهر كما ينبيء عن ذلك بيان المراد بها. واختلف فيه . فقال الفراء : هي الشاة تنتج سبعة أبطن عناقين عناقين وإذا ولدت في آخرها عناقا وجديا قيل : وصلت أخاها فلا يشرب لبن الأم الا الرجال دون النساء وتجري مجرى السائبة ، وقال الزجاج : هي الشاة اذا ولدت ذكراً كان لأهتهم وإذا ولدت اثنى كانت لهم وإن ولدت ذكراً وأثنى قالوا : وصلت أخاها فلم يذبخوا الذكر لأهتهم . وقيل : هي الشاة تلد ذكراً ثم أثنى فتصل أخاها فلا يذبخون أخاها من أجلها وإذا ولدت ذكراً قالوا : هذا قربان لأهتنا . وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما هي الشاة تنتج سبعة أبطن فان كان السابع اثنى لم ينتفع النساء منها بشيء الا أن تموت فتأكلها الرجال والنساء وكذا إن كان ذكراً وأثنى قالوا وصلت أخاها فترك معه ولا ينتفع بها الا الرجال دون النساء فان ماتت اشتركوا فيها . وقال ابن قتيبة : ان كان السابع ذكراً ذبح وأكلوا منه دون النساء وقالوا : خاصة لذكورنا محرمة على أزواجنا وإن كانت أثنى تركت في الغنم وإن كان ذكراً وأثنى فمكحول ابن عباس رضي الله تعالى عنه ، وقال محمد بن اسحق : وهي الشاة تنتج عشر إناث متواليات في خمسة أبطن فما ولدت بعده للذكور دون الإناث فاذا ولدت ذكراً وأثنى معا قالوا : وصلت أخاها فلم يذبخوا لمكانها ، وقيل : هي الشاة تنتج خمسة أبطن أو ثلاثة فان كان جديا ذبحوه وإن كان اثنى أبوهما وإن كان ذكراً وأثنى قالوا : وصلت أخاها ، وقال بعضهم : الوصلة من الأبل وهي الناقة تبكر فتلد أثنى ثم تنبي بولادة أثنى أخرى ليس بينهما ذكر فيتركونها لأهتهم ويقولون : قد وصلت أثنى بأثنى ليس بينهما ذكر . وقيل : هي الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن لا ذكر بينها \*

(وَلَا حَامٍ) هو فاعل من الحمى بمعنى المنع . واختلف فيه أيضا فقال الفراء : هو الفحل إذ لقح ولد ولده فيقولون : قد حمى ظهره فيهمل ولا يطرد عن ماء ولا مرعى ، وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنه . وابن مسعود وهو قول أبي عبيدة . والزجاج أنه الفحل يولد من ظهره عشرة أبطن فيقولون : حمى ظهره فلا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ومرعى . وعن الشافعي أنه الفحل يضرب في مال صاحبه عشر سنين ، وقيل : هو الفحل ينتج له سبع أنثى متواليات فيحمى ظهره ، وجمع بين الأقوال المتقدمة في كل من تلك الأنواع بأن العرب كانت تختلف أفعالهم فيها . والمراد من هذه الجملة رد وإبطال لما ابتدعه أهل الجاهلية . ومعنى (ما جعل) ما شرع ولذلك عدى إلى مفعول واحد وهو (بحيرة) ومعطف عليها . (و) (من) سيف خطيب أتى بها لتأكيذ النفي . وأنكر بعضهم مجيء جعل بمعنى شرع عن أحد من أهل اللغة وجعلها هنا للتصيير والمفعول الثاني محذوف أي ما جعل البحيرة ولا ولا مشروعة (١) وليس كما قال فان الراغب نقل ذلك عن أهل اللغة وهو ثقة لا يفتري عليهم \*

(وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ) حيث يفعلون ما يفعلون ويقولون : الله سبحانه وتعالى أمرنا بهذا وامامهم عمرو بن لحي فانه في المشهور أول من فعل تلك الأفعال الشنيعة . أخرج ابن جرير . وغيره عن أبي هريرة قال : « سمعت رسول الله ﷺ يقول لا كنتم بن الجون : يا أكنتم عرضت على النار فرأيت فيها عمرو بن لحي بن قمععة بن خندف يجر قصبه في النار فما رأيت رجلا أشبهه برجل منك به ولا به منك فقال : أكنتم أخشى أن يضرنى شبهه يارسول الله فقال رسول الله ﷺ : لا إنك مؤمن وهو كافر

أنه أول من غير دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام وبحر البحيرة وسيد السائبة وحى الحامى، وجاء فى خبر ماخر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه - ووصل الوصلة - \*

وأخرج عبد الرزاق، وغيره عن زيد بن أسلم قال: قال رسول الله ﷺ: «إني لأعرف أول من سيب السوائب ونصب النصب وأول من غير دين إبراهيم عليه الصلاة والسلام قالوا: من هو يا رسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام: عمرو بن لحي أخو بنى كعب لقد رأيت يجر قصبه فى النار يؤذى أهل النار ربح قصبه واني لأعرف أول من بحر البحائر قالوا: من هو يا رسول الله؟ قال عليه الصلاة والسلام: رجل من بنى مداج كانت له ناقتان فجذع آذانهما وحرّم ألبانهما وظهرهما وقال: هاتان لله ثم احتاج إليهما فشرب ألبانهما وركب ظهورهما فلقد رأيت يته فى النار وهما تفضيا به بأفواههما وتطأ به بأخفافهما واستدل بالآية على تحريم هذه الأمور وهو ظاهر واستنبط منه تحريم جميع تعطيل المنافع. واستدل ابن الماجشون بها على منع أن يقول الرجل لعبده: أنت سائبة وقال: لا يعتقد بذلكه وجعل بعض العلماء من صور السائبة لإرسال الطير ونحوه، وصرح بعض علمائنا بأنه لا ثواب فى ذلك ولعل

الجماع لا يكتفى بهذا القدر ويدعى الإثم فيه والناس عن ذلك غافلون ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ۝ ١٠٣﴾ أن ذلك افتراء باطل فما تقدم فعل الرؤساء وهذا شأن الاتباع وهم المراد بالأكثر كما روى عن قتادة. والشعبي، وظاهر سياق النظم الكريم أنهم المقلدون لاسلافهم المقتدرين من معاصرى رسول الله ﷺ وهذا بيان لقصور عقولهم وعجزهم عن الاهتداء بانفسهم \*

وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ﴾ أى للذين عـبر عنهم بأكثرهم على سبيل الهداية والارشاد إلى الحق: ﴿تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ من الكتاب المبين للجلال والحرام والايان به ﴿وَأِلَى الرَّسُولِ﴾ الذى أنزل عليه ذلك لتقفوا على حقيقة الحال وتميزوا الحرام من الحلال ﴿قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا﴾ فى هذا الشأن فلا نلتفت لغيره بيان لعنادهم واستعصامهم على الهدى إلى الحق وانقيادهم للداعى إلى الضلال، وما موصولة اسمية، وجوز أن تكون نكرة موصوفة والوجدان المصادقة (عليه) متعلق به أو حال من مفعوله، وجوز أن يكون بمعنى العلم و«عليه» عليه فى موضع المفعول الثانى ﴿أَوْ لَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ۝ ١٠٤﴾ ذهب الراغب إلى أن الواو للعطف، وصرح غير واحد أنه على شرطية أخرى مقسرة قبلها والهمزة للتعجيب وهى داخله على مقدر فى الحقيقة أى أيكفيهم ذلك لو لم يكن آبؤهم جهلة ضالين ولو كانوا كذلك وكاتا الجملتين فى موقع الحال أى أيكفيهم ما وجدوا عليه آباهم كائنين على كل حال مفروض، وعلى هذا لا يلزم كون الجملة الاستفهامية الانشائية حالا ليجتاج توجيه ذلك إلى نظر دقيق، وحذفت الجملة الأولى للدلالة عليها دلالة واضحة وهو حذف مطرد فى هذا الباب لذلك كما فى قولك: أحسن إلى زيد ولوأساء إليك فان الشئ إذا تحقق عند المانع فلان يتحقق عند عدمه أولى \*

وجواب لو - كما قال أبو البقاء - محذوف لظهور انفهامه مما سبق وقدره يتبعونهم. ويجوز أن يقدر حسبهم ذلك أو يقولون، وما فى لو من معنى الاعتناع والاستبعاد إنما هو بالنظر إلى زعمهم لافى نفس الأمر، وفائدة ذلك المبالغة فى الإنكار والتعجيب، وقيل: الواو للحال والهمزة لانكار الفعل على هذه الحال، والمراد نفي



صحة الاقتداء بالجاهل الضال ، والحال ما يفهم من الجملة أي كائنين على هذا الحال المفروض فما قيل : إنهم جعلوا الواو للحال وليس مادخلته الواو حالا من جهة المعنى بل مادخلته لو أي ولو كان الحال أن آباؤهم لا يعملون فيفعلون ما يقتضيه علمهم ولا يتعدون بمن له علم ناشئ من قلة التأمل وذلك غريب من حال ذلك القائل ، وأغرب من ذلك ما قيل : إن المعنى أنهم هل يكفيهم ما عليه آباؤهم ولو كان آباؤهم جهلة ضالين أي هل يكفيهم الجهل والضلال اللذان كان عليهما آباؤهم. ويوشك أن يكون هذا من الجهل والضلال فيما يليق بالتنزيل .

واستدل بالآية على أن الاقتداء إنما يصح بمن علم أنه عالم مهتد وذلك لا يعرف إلا بالحجة فلا يكفي التقليد من غير أن يعلم أن لمن قلده حجة صحيحة على ما قلده فيه حتى قالوا : إن للمقلد دليلا اجماليا وهو دليل من قلده فتدبر ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ ﴾ أي أزموا أنفسكم واحفظوها من ملبسة المعاصي والاصرار على الذنوب ، فعليكم اسم فعل أمر نقل إلى ذلك مجموع الجار والمجرور لا الجار وحده كما قيل . وهو متعد إلى المفعول به بعده وقد يكون لازما ، والمراد به الأمر بالتمسك كما في قوله ﷺ : « عليك بذات الدين » وذكر أبو البقاء أن السكاف والميم في موضع جر لأن اسم الفعل هو المجموع وعلى وحدها لم تستعمل اسما للفعل بخلاف رويدكم فإن السكاف والميم هناك للخطاب فقط ولا مروضع لها لأن رويدا قد استعمل اسما لأمر المواجه من غير كلف الخطاب وإلى ذلك ذهب سيدييه وهو الصحيح ، ونقل الطبرسي أن استعمال على مع الضمير اسم فعل خاص فيما إذا كان الضمير للخطاب فلو قلت عليه زيدا لم يجز وفيه خلاف .

وقرأ نافع في الشواذ (أنفسكم) بالرفع ، والكلام حينئذ مبتدأ وخبر أي لازمة عليكم أنفسكم أو حفظ أنفسكم لازم عليكم بتقدير مضاف في المبتدأ ، وقوله تعالى : ﴿ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ ﴾ يحتتمل الرفع على أنه كلام مستأنف في موضع التعليل لما قبله وينصره قراءة أبي حيوة (لا يضيركم) ، ويحتمل أن يكون مجزوما جوابا للأمر ، والمعنى إن لزمتم أنفسكم لا يضيركم . وإنما ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد المنقولة اليها من الراء المدغمة والأصل لا يضرركم ، ويجوز أن يكون نهيا مؤكدا للأمر السابق والكلام على حد لا أرى ينك ههنا وينصر احتمال الجزم قراءة من قرأ « لا يضرركم » بالفتح (ولا يضرركم) بكسر الضاد وضمة هاء من ضاره يضرره ويضوره بمعنى ضره كذمه وذامه ، وقوم من ظاهر الآية الرخصة في ترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وأجيب عن ذلك بوجوه . الأول ان الاهتداء لا يتم إلا بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فان ترك ذلك مع القدرة عليه ضلال . فقد أخرج ابن جرير عن قيس بن أبي حازم قال : «صعد أبو بكر رضي الله تعالى عنه منبر رسول الله ﷺ فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال : أيها الناس إنكم لتتلون آية من كتاب الله سبحانه وتعدونها رخصة والله ما أنزل الله تعالى في كتابه أشد منها (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية والله لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو إيعمنكم الله تعالى منه بعقاب - وفي رواية - يا أيها الناس إنكم تقرؤون هذه الآية وأنكم تضعونها على غير موضعها وإني سمعت رسول الله ﷺ يقول : إن الناس إذا رأوا المنكر ولم يغيروه أوشك أن يعمهم الله تعالى بعقاب » .

وفي رواية ابن مردويه عن أبي بكر بن محمد قال : خطب أبو بكر الصديق الناس فكان في خطبته «قال

رسول الله ﷺ : « يا أيها الناس لا تتكلموا على هذه الآية (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الخ ان الداعر ليكون في الحى فلا ينعونه فيعهم الله تعالى بعقاب . ومن الناس من فسر الاهداء هنا بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر وروى ذلك عن حذيفة . وسعيد بن المسيب ، والثاني أن الآية تسلية لمن يأمر وينهى ولا يقبل منه عند غلبة الفسق وبعد عهد الوحي ، فقد أخرج عبدالرزاق . وأبو الشيخ . والطبراني . وغيرهم عن الحسن أن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه سأله رجل عن هذه الآية فقال : أيها الناس انه ليس بزمانها ولكنه قد أوشك أن يأتي زمان تأمرون بالمعروف فيصنع بكم كذا وكذا أو قال : فلا يقبل منكم فحينئذ عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم \*

وأخرج ابن جرير عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما أنه قيل له : لوجست في هذه الأيام فلم تأمر ولم تنه فان الله تعالى يقول : (عليكم أنفسكم) فقال : انها ليست لى ولا لأصحابى لأن رسول الله ﷺ قال : « ألا فليبلغ الشاهد الغائب » فكنا نحن الشهود وأنتم الغيب ولكن هذه الآية لأقوام يجيئون من بعدنا إن قالوا لم يقبل منهم . وأخرج ابن مردويه عن معاذ بن جبل أنه قال : يا رسول الله أخبرنى عن قول الله عز وجل : ( يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم ) فقال صلى الله تعالى عليه وسلم : يا معاذ « مروا بالمعروف وتناهوا عن المنكر فاذا رأيتم شحاً مطاعاً وهوى متبعاً واعجاب كل امرئ برأيه فعليكم أنفسكم لا يضركم ضلالة غيركم فان من ورائكم أيام صبر متمسك فيها بدينه مثل القابض على الجمر فللمعامل منهم يومئذ مثل عمل أحدكم اليوم كاجر خمسين منكم قلت : يا رسول الله خمسين منهم قال : بل خمسين منكم أتم » هـ والثالث أنها للنوع عن هلاك النفس حسرة وأسفا على ما فيه الكفرة والفسقة من الضلال فقد كان المؤمنون يتحسرون على الكفرة ويتمنون إيمانهم فنزلت هـ

والرابع أنها للرخصة في ترك الامر والنهى إذا كان فيهما مفسدة . والخامس أنها الامر بالثبات على الايمان من غير مبالاة بنسبة الآباء إلى السفه ، فقد قيل : كان الرجل إذا أسلم قالوا له سفهت أباك فنزلت ، وقيل : معنى الآية يا أيها الذين آمنوا الزموا أهل دينكم واحفظوهم وانصروهم لا يضرهم من ضل من الكفار إذا فعلتم ذلك ، والتعبير عن أهل الدين بالانفس على حد قوله تعالى : ( لا تقتلوا أنفسكم ) ونحوه ، والتعبير عن ذلك الفعل بالاهداء للترغيب فيه ولا يخفى ما فيه ( إلى الله ) لا إلى أحد سواه ( مرجعكم ) رجوعكم يوم القيامة ( جميعاً ) بحيث لا يتخلف عنه أحد من المهتدين وغيرهم ( فينبئكم ) بالثواب والعقاب ( بما كنتم تعملون ) هـ ، ( في الدنيا من أعمال الهداية والضلال ، فالكلام وعدو وعيد للفريقين ، وفيه تأكيد على ان أحدا لا يؤاخذ بعمل غيره وكذا يدل على أنه لا يثاب بذلك ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ) ( يا أيها الذين آمنوا ) استئناف مسوق لبيان الاحكام المتعلقة بامور دنياهم اثر بيان الاحوال المتعلقة بامور دينهم ، وفيه من اظهار كمال العناية بمضمونه ما لا يخفى ( شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ) للشهادة معان الاحضار والقضاء والحكم . والحلف . والعلم . والايضا ، والمراد بها هنا الاخير كما نص عليه جماعة من المفسرين ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وقرأها الجمهور بالرفع على انها مبتدأ ( اثنان ) خبرها ، والكلام على حذف مضاف

من الأول أى ذو شهادة بينكم اثنان أو من الثانى أى شهادة بينكم شهادة اثنين ، والتزم ذلك ليتصادق المبتدأ والخبر ، وقيل : الشهادة بمعنى الشهود كرجل عدل فلا حاجة إلى التزام الحذف ، وقيل : الخبر محذوف و(اثنان) مرفوع بالمصدر الذى هو (شهادة) والتقدير فيما فرض عليكم أن يشهد اثنان وإلى هذا ذهب الزجاج . والشهادة فيه على معناها المتبادر منها لا بمعنى الاشهاد ، وعلام البعض يؤهم ذلك وهو فى الحقيقة بيان لحاصل معنى الكلام \* وزعم بعضهم انها بمعنى الاشهاد الذى هو مصدر المجهول و(اثنان) قائم مقام فاعله ، وفيه أن الاثنان مصدر الفعل المجهول بنائب فاعل وهو اسم ظاهر وإن جوزة البصريون كما فى شرح التسهيل والمرادى فقد منعه الكوفيون وقالوا : إنه هو الصحيح لأن حذف فاعل المصدر سائغ فلا يحتاج إلى ما يسد مسد فاعله كفاعل الفعل الصريح . و(إذا) ظرف لشهادة أى يشهد وقت حضور الميت والمراد مشاركته وظهور أماراته ، (وحين الوصية) اما بدل من (إذا) وفيه تشبيه على أن الوصية من المهمات المقررة التى لا ينبغي أن يتهاون بها المسلم وينهل عنها وجوز أن يتعلق بنفس الموت أى وقوع الموت أى أسبابه حين الوصية أو محضر ، وإن يكون (شهادة) مبتدأ خبره إذا حضر أى وقوع الشهادة فى وقت حضور الموت (وحين الوصية) على الاوجه السابقة ، ولا يجوز فيه أن يكون ظرفاً للشهادة لئلا يخبر عن الموصول قبل تمام صلته أو خبره (حين الوصية) . و(إذا) منصوب بالشهادة ولا يجوز نصبه بالوصية وإن كان المعنى عليه لأن معمول المصدر لا يتقدمه على الصحيح مع ما يلزم من تقديم معمول المضاف إليه على المضاف وهو لا يجوز فى غير - غير - لأنهما بمنزلة لا . و(اثنان) على هذين الوجهين إما فاعل يشهد مقدر أو خبراً لشاهدان كذلك \*

وعن الفراء أن (شهادة) مبتدأ و(اثنان) فاعله سد مسد الخبر وجعل المصدر بمعنى الأمر أى يشهد ، وفيه نيابة المصدر عن فعل الطلب وهو ضعيف عند غيره لأن الاكتفاء بالفاعل مخصوص بالوصف المعتمد . و(إذا) . و(حين) عايه منصوبان على الظرفية كما مر ، وإضافته (شهادة) إلى الظرف على التوسع لأنه متصرف ولذا قرئ (تقطع بينكم) بالرفع ، وقيل : إن الاصل ما بينكم وهو كناية عن التخاصم والتنازع ، وحذف (ما) جائز نحو (وإذا رأيت ثم) أى ما ثم ، وأورد عليه أن ما الموصولة لا يجوز حذفها ومنهم من جوزه \*

وقرأ الشعبي (شهادة بينكم) بالرفع والتنوين فيبينكم حينئذ منصوب على الظرفية . وقرأ الحسن (شهادة) بالنصب والتنوين ، وخرج ذلك ابن جنى على أنها منصوبة بفعل مضمرة (اثنان) فاعله أى ليقم شهادة بينكم اثنان ه وأورد عليه أن حذف الفعل وإبقاء فاعله لم يجزه النحاة إلا إذا تقدم ما يشعر به كقوله تعالى : (يسبح له فيها بالغدو والآصال) فى قراءة من قرأ (يسبح) بالبناء للفعل ، وقول الشاعر \* ليك يزيد ضارع لخصومة ه أو اجيب به نفي أو استفهام وذلك ظاهر ، والآية ليست واحداً من هذه الثلاثة \*

وأجيب بأن ما ذكر من الاشتراط غير مسلم بل هو شرط الأكثرية ، واختار فى البحر وجهين للتخريج ، الأول أن تكون (شهادة) منصوبة على المصدر النائب مناب فعل الأمر و(اثنان) مرتفع به ، والتقدير يشهد بينكم اثنان فيكون من باب ضرباً زيداً إلا أن الفاعل فى ضرباً يستند إلى ضمير المخاطب لأن معناه اضرب ، وهذا يستند إلى الظاهر لأن معناه ما علمت ، والثانى أن تكون مصدراً لا بمعنى الأمر بل خبراً ناب مناب الفعل فى الخبر وإن كان ذلك قليلاً كقوله \* وقولها صحبي على مطيهم \* فارتفع الأمر

صحبي وانتصاب مطيهم بقوله وقوفافانه بدل من اللفظ بالفعل في الخبر ، والتقدير وقف صحبي على مطيهم ،  
والتقدير في الآية يشهد إذا حضر أحدكم الموت اثنان ﴿ذَوَاعْدِلٌ مِّنْكُمْ﴾ أى من المسلمين كما روى عن  
ابن عباس . وابن مسعود . والباقر رضى الله تعالى عنهم : وابن المسيب عليه الرحمة أو من أقاربكم  
وقبيلتكم كما روى عن الحسن . وعكرمة ، وهو الذى يقتضيه كلام الزهرى وهما صفتان لاثنان ﴿أَوْ آخِرَانِ﴾  
عطف على (اثنان) فى سائر احتمالاته .

وقوله سبحانه. ﴿مَنْ غَيْرُكُمْ﴾ صفة له أى كائنان من غيركم ، والمراد بهم غير المسلمين من أهل الكتاب  
عند الأولين وغير الأقربين من الأجانب عند الآخرين . واختار الأول جماعة من المتأخرين حتى قال  
الخصاص : إن التفسير الثانى لاوجه له لأن الخطاب توجه أولاً إلى أهل الايمان فالمغايرة تعتبر فيه ولم يجر  
للقراءة ذكر ، وبدل لذلك أيضا سبب النزول وسيأتى قريباً إن شاء الله تعالى ﴿إِنَّ أُنْتُمْ ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ﴾  
أى سافرتهم، وارتفاع (أنتم) بفعل مضمرة يفسره ما بعده ، والتقدير إن ضربتم فلما حذف الفعل وجب أن  
يفصل الضمير ليقوم بنفسه ، وهذا رأى جمهور البصريين ، وذهب الأخفش . والكوفيون إلى أنه  
مبتدأ بناء على جواز وقوع المبتدأ بعد إن الشرطية كجواز وقوعه بعد إذا فجملة (ضربتم) لا موضع لها على  
الأول للتفسير وموضعها الرفع على الخبرية على الثانى .

وقوله تعالى: ﴿فَأَصَابَتْكُمْ مُّصِيبَةُ الْمَوْتِ﴾ أى قاربتم الاجل عطف على الشرط وجوابه محذوف، فان كان  
الشرط قيداً فى أصل الشهادة فالتقدير إن ضربتم فى الأرض الخ فليشهد اثنان منكم أو من غيركم ، وإن كان  
شرطاً فى العدول إلى آخرين بالمعنى الذى نقل عن الأولين فالتقدير فاشهدوا آخرين من غيركم أو فالشاهدان  
آخران من غيركم ، وحينئذ تقييد الآية أنه لا يعدل فى الشهادة إلى غير المسلمين إلا بشرط الضرب فى  
الأرض ، وروى ذلك عن شريح رضى الله تعالى عنه . وقوله سبحانه: ﴿تَحْسَبُونَهُمَا﴾ أى تلزمان ونهما وتصبرونهما  
للتحليف استئناف كأنه قيل كيف نعمل إذا ارتبنا بالشاهدين فقال سبحانه: (تحسبونهما) ﴿مَنْ بَعْدَ الصَّلَاةِ﴾  
أى صلاة العصر كما روى عن أبى جعفر رضى الله تعالى عنه . وفتادة . وابن جبير . وغيرهم ، والتقييد بذلك  
لأنه وقت اجتماع الناس وتكاثرتهم ولأن جميع أهل الأديان يعظمونه ويحتمنون الحالف الكاذب فيه ولأنه  
وقت تصادم ملائكة الليل والنهار وتلاقيهم ، وفى ذلك تكشير للشهود منهم على صدق الحالف وكذبه فيكون  
أخوف ، وعد ذلك بعضهم من باب التغليب على المستحلف بالزمان . وعندنا لا يلزم التغليب به  
ولا بالمكان بل يجوز للحاكم فعله .

وعن الحسن أن المراد بها صلاة العصر أو الظهر لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما ، وجوز  
أن تكون اللام للجنس أى بعد أى صلاة كانت . والتقييد بذلك لأن الصلاة داعية الى النطق بالصدق ناهية  
عن التفوه بالكذب والزور وارتكاب الفحشاء والمنكر . وجعل الحسن التقييد بذلك دليلاً على ما تقدم  
من تفسيره . وجوز أن تكون الجملة صفة أخرى لآخران ؛ وجملة الشرط معترضة فلا يضر الفصل بها . وروى  
ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وتعقب بأنه يقتضى اختصاص الحبس بالآخرين مع شموله

للاولين أيضا قطعا على أن اعتبار اتصافهما بذلك ياباه مقام الأمر بأشهادهما إذا ما لهما فآخران شأنهما الحبس والتحليف وان أمكن أمام التقريب باعتبار قيد الارتياح بهما كما يفيد الاعتراض الآتي . ولا يخفى ما فيه •  
والخطاب للموصى لهم . وقيل : للورثة . وقيل : للحكام والقضاة •

وقوله عز وجل ﴿ فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ ﴾ عطف على (تحبسوهنهما) ﴿ إِنْ أَرْتَبْتُمْ ﴾ أي شككتم في صدقهما وعدم استبدادهما بشيء من التركة . والجملة شرطية حذف جوابها لدلالة ماسبق من الحبس والاقسام عليه ، والشرط مع جوابه المحذوف معترض بين القسم وجوابه أعني قوله تعالى ﴿ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا ﴾ وقد سبق من جهته تعالى للتنبيه على اختصاص الحبس والتحليف بحال الارتياح وليس هذا من قبيل ما اجتمع فيه قسم وشرط فاكنتي بذكر جواب سابقهما عن جواب الآخر كما هو الواقع غالبا لأن ذلك إنما يكون عند سد جواب السابق مسد جواب اللاحق لاتحاد مضمونهما كما في قولك : والله إن أتيتني لأكرمك ، ولاريب في استحالة ههنا لأن القسم وجوابه كلام الشاهدين والشرطية كما علمت من جهته سبحانه وتعالى ، ولا يتوهم أن إن هنا وصلية لأنها مع أن الواو لازمة لها ليس المعنى عليها كما لا يخفى •

وزعم بعضهم جواز كونها شرطية (ولا تشتري) دليل الجواب ، والمعنى إن ارتبتم فلا ينبغي ذلك أو فقد أخطأتم لأننا لسنا بمن يشتري به ثمنا قليلا وهو بعيد جدا وتخلو الآية عايه ظاهرا من شرط التحليف ، وضمير (به) عائد إلى الله تعالى ، والمعنى لا نأخذ لأنفسنا بدلا من الله سبحانه أي من حرمة تعالى عرضا من الدنيا بأن نزيهاها بالحلف الكاذب وحاصله لا نحلف بالله تعالى حلفا كاذبا لأجل المال ، وقيل : انه عائد إلى القسم على تقدير مضاف أي لا نستبدل بصحة القسم بالله تعالى عرضا من الدنيا بان نزيل عنه وصف الصدق ونصفه بالكذب ، وقيل : إلى الشهادة باعتبار أنها قول ولا بد من تقدير مضاف أيضا ، وتقدير مضاف في (ثمنا) أي ذا ثمن مما لم يدع إليه إلا قلة التأمل ﴿ وَلَوْ كَانُ ﴾ المقسم له المدلول عليه بفحوى الكلام ﴿ ذَا قُرْبَى ﴾ أي قريبا منا . وهذا تأكيد لتبريها من الحلف الكاذب ومبالغة في التنزه عنه كأنها قالا : لا نأخذ لأنفسنا بدلا من ذلك مالا ولو انضم إليه رعاية جانب الأقرباء فكيف إذا لم يكن كذلك ، وصيانة أنفسهما وإن كانت أهم من رعاية جانب الأقرباء لكنهما . كما قال شيخ الاسلام - ليست ضميمته المال بل هي راجعة إليه ، وقيل : الضمير للشهود على معنى لا نحابي أحدا بشهادتنا ولو كان قريبا منا ، وجواب لو محذوف اعتمادا على ما سبق عليه أي لا تشتري به ثمنا ، والجملة معطوفة على جملة أخرى محذوفة أي لو لم يكن ذا قربي ولو كان الخ ، وجعل السمين الواو للحال ، وقد تقدم لك ما ينفعك هنا •

وجوز بعضهم ارجاع الضمير للشاهد وقدر جوابا للوغير ما قدرناه أي ولو كان الشاهد قريبا يقسمان ، وجعل فائدة ذلك دفع توهم اختصاص الاقسام بالاجنبي ، ولا يخفى ما في التركيب حيثئذ من الركاكذ التي لا ينبغي أن تكون في كلام هذا البعض فضلا عن كلام رب الكل ، ونشهد بالله سبحانه وتعالى أن حمل كلامه عز وجل على مثل ذلك مما لا يليق ﴿ وَلَا نَكْتُمُ شَهَادَةَ اللَّهِ ﴾ أي الشهادة التي أمرنا سبحانه وتعالى بأقامتها والزمنا أداءها (م - ٧ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

فلاضافة للاختصاص أو لادنى ملابسة ، والجملة معطوفة على (لاشترى به) داخل معه في حيز القسم. وروى عن الشعبي أنه وقف على (شهادة) بالهاء ثم ابتداءً بالله بالمد والجر على حذف حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وليس هذا من حذف حرف الجر وابقاء عمله وهو شاذ كقوله . أشارت كليب بالاكف الاصابع \* لان ذلك حيث لا تعويض ، وفي الجلالة الكريمة تعويض همزة الاستفهام عن المحذوف ، وهل الجربة أو بالعوض قولان . وروى عنه . وكذا عن الحسن رضى الله تعالى عنه . ويحيى بن عمر . وابن جرير . وآخرين (الله) بدون مد . وفي ذلك احتمالان .

الأول أن الحذف من غير عوض فيكون على خلاف القياس ، والثاني أن الهمزة المذكورة همزة الاستفهام وهي همزة قطع عوضت عن الحرف ولكنها لم تمد وهذا أولى من دعوى الشذوذ . ولذا اختاره في الدر المنصور ، وقرئ بتنوين الشهادة ووصل الهمزة ونصب اسم الله تعالى من غير مد . وخرجه أبو البقاء على أنه منصوب بفعل القسم محذوفاً ﴿ إِنَّا إِذْ أَلَمْنَا الْأَئِمِينَ ﴾ ١٠٦ ، أى إذا فعلنا ذلك وكنمنا ، والعدول عن آئمون إلى ما ذكر للباغية . وقرئ (لملائمين) بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وادغام النون فيها ﴿ فَانْ عَثْرَ ﴾ أى اطلع يقال عثر الرجل على الشيء عثورا إذا اطلع عليه .

وقال الغورى : تقول عثرت إذا اطلعت على ما كان خفياً وهو مجاز بحسب الاصل من قولهم : عثر إذا كبا . وذلك أن العائر ينظر إلى موضع عثارة فيعرفه ويطلع عليه ، وقال الليث : إن مصدر عثر بمعنى اطلع العثور وبمعنى كبا العثار . وحيث يندى يخفى القول بالمجاز لأن اختلاف المصدر ينافيه فلا تتأتى تلك الدعوى الا على ما قاله الراغب من اتحاد المصدرين ، وفي القاموس عثر كضرب . ونصر . وعلم . وكرم عثرا وعتيرا وعتارا كبا . والعثور الاطلاع كالعثر . وظاهر هذا أن المجاز . ويفهم منه أيضا الاتحاد في بعض المصادر فافهم ، والمراد فان عثر بعد التحليف ﴿ عَلَىٰ أَنَّهُمَا ﴾ أى الشاهدين الخالفين ﴿ اسْتَحَقَّا أَيْمًا ﴾ أى فعلا ما يوجب من تحريف وكنتم بأن ظهر بايديهما شئ من التركة وادعيا استحقاقهما له بوجه من الوجوه ، وقال الجبائى : الكلام على حذف مضاف أى استحقا عقوبة ائمه ﴿ فَأَخْرَانِ ﴾ أى فرجلان آخران . وهو مبتدأ خبره قوله تعالى : ﴿ يَقَوْمًا مَقَامَهُمَا ﴾ والفاء جزائية وهي احدى مصوغات الابتداء بالذكر . ولا محذور في الفصل بالخبر بين المبتدأ وصفته وهو قوله سبحانه : ﴿ مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأَوْلِيَانِ ﴾ ، وقيل : هو خبر مبتدأ محذوف أى فالشاهدان آخران ، وجملة (يقومان) وصفته والجار والمجرور صفة أخرى ، وجوز أبو البقاء أن يكون حالا من ضمير (يقومان) ، وقيل : هو فاعل فعل محذوف أى فليشهد آخران وما بعده صفة له ، وقيل : مبتدأ خبره الجار والمجرور ، والجملة الفعلية وصفته وضمير (مقامهما) فى جميع هذه الالوجه مستحق للذين استحقاقا وليس المراد بمقامهما مقام أداء الشهادة التى تولىها ولم يؤديها كما هى بل هو مقام الحبس . والتحليف ، و(استحق) بالبناء للفاعل قراءة عاصم فى رواية حفص عنه وبها قرأ على كرم الله تعالى وجهه . وابن عباس . وأبى رضى الله تعالى عنهم وفاعله (الاوليان) ، والمراد من الموصول أهل الميت ومن الاوليين الاقربان اليه الوارثان له الاحقان بالشهادة لقربهما واطلاعهما وهما فى الحقيقة الآخران القائم مقام اللذين استحقا ائما إلا أنه أقيم المظهر مقام ضميرهما للتنبية على وصفهما بهذا الوصف .

ومفعول (استحق) محذوف واختلفوا في تقديره فقدره الزمخشري أن مجرد وهما للقيام بالشهادة ليظهروا بهما كذب الكاذبين، وقدره أبو البقاء وصيتها، وقدره ابن عطية ما لهم وتركتم هـ

وقال الامام: إن المراد بالاوليان الوصيان اللذان ظهرت خيانتهم. وسبب أولويتهما أن الميث عينهما للوصية فعنى (استحق عليهم الاوليان) خان في ما لهم وجنى عليهم الوصيان اللذان عثر على خيانتهم. وعلى هذا لضرورة إلى القول بمحذف المفعول، وقرأ الجمهور (استحق عليهم الاوليان) ببناء استحق للمفعول. واختلفوا في مرجع ضميره والاكثر أن أنه الأثم، والمراد من الموصول الورثة لأن استحقاق الأثم عليهم كناية عن الجنابة عليهم ولا شك أن الذين جنى عليهم وارتكب الذنب بالقياس اليهم هم الورثة، وقيل: إنه الايضاء، وقيل: الوصية لتأويلها بما ذكر، وقيل: المال، وقيل: إن الفعل مسند إلى الجار والمجرور. وكذا اختلفوا في توجيه رفع (الاوليان) فقيل: إنه مبتدأ خبره آخران أى الاوليان بامر الميث آخران، وقيل: بالعكس، وادترض بان فيه الاخبار عن النكرة بالمعرفة وهو بما اتفق على منعه في مثله، وقيل: خبر مبتدأ مقدر أى هما الآخران على الاستئناف البياني، وقيل: بدل من آخران، وقيل: عطف بيان عليه، ويلزمه عدم اتفاق البيان والمبين في التعريف والتكثير مع أنهم شرطوه فيه حتى من جوز تكثيره، نعم نقل عن نزر عدم الاشتراط، وقيل: هو بدل من فاعل (يقومان) هـ وكون المبدل منه في حكم الطرح ليس من كل الوجوه حتى يلزم خلو تلك الجملة الواقعة خبراً أو صفة عن الضمير، على أنه لو طرح وقام هذا مقامه كان من وضع الظاهر ووضع الضمير فيكون رابطاً. وقيل: هو صفة آخران، وفيه وصف النكرة بالمعرفة. والاختلاف أجازه هنا لان النكرة بالوصف قربت من المعرفة. وقيل وهذا على عكس هـ ولقد أمر على اللثيم يسبني هـ فانه يؤول فيه المعرفة بالنكرة وهذا أول فيه النكرة بالمعرفة أو جعلت في حكمها للوصف، ويمكن. كما قال بعض المحققين- أن يكون منه بأن يجعل الاوليان لعدم تعيينهما كالنكرة هـ

وعن أبي علي الفارسي أنه نائب فاعل (استحق) والمراد على هذا استحق عليهم انتداب الاوليان منهم للشهادة كما قال الزمخشري أو أثم الاولين كما قيل. وهو تشبيه الاولي قلبت ألفه ياء عندها، وفي- على- في (عليهم) أوجه الأول أنها على بابها. والثاني أنها بمعنى في. والثالث أنها بمعنى من. وفسر (استحق) بطلب الحق وبحق وغاب. وقرأ يعقوب. وخلفت. وحزمة. وعاصم في رواية أبي بكر عنه (استحق عليهم الاولين) ببناء استحق للمفعول، والاولين جمع أول المقابل الآخر وهو مجرور على أنه صفة (الذين) أو بدل منه أو من ضمير (عليهم) أو منصوب على المدح، ومعنى الاولية التقدم على الاجانب في الشهادة. وقيل: التقدم في الذكر لدخولهم في (يا أيها الذين آمنوا) هـ

وقرأ الحسن (الاولان) بالرفع وهو كما قدمنا في الاوليان؛ وقرئ «الاولين» بالتثنية والنصب، وقرأ ابن سيرين (الاولين) بياءين تشبيه أولى منصوباً، وقرئ (الاولين) بسكون الواو وفتح اللام جمع أولى كاعلين واعراب ذلك ظاهر هـ

﴿ فَيُقْسِمَانِ بِاللَّهِ ﴾ عطف على (يقومان) والسببية ظاهرة. وقوله سبحانه ﴿ لَشَّهَادَتُنَا أَحَقُّ مِنْ شَهَادَتِهِمَا ﴾ جواب القسم. والمراد بالشهادة عند الكثير ومنهم ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اليمين كما في قوله عز وجل (فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله) وسميت اليمين شهادة على ما قال الطبرسي لأن اليمين كالشهادة على ما يحلف عليه أنه كذلك أى ليميننا على أنهما كاذبان فيما ادعيا من الاستحقاق مع كونها حقة صادقة في نفسها أولى بالقبول من يمينها مع كونها كاذبة في نفسها لما أنه قد ظهر للناس استحقاقهما للأثم ويميننا منزهة عن الريب والريبة

وصيغة التفضيل إنما هي لا مكان قبول يمينهما في الجملة باعتبار صدقهما في ادعاء تملكهما لما ظهر في أيديهما ،  
وقيل : إن الشهادة على معناها المتبادر عند الاطلاق، وسيأتى إن شاء الله تعالى عن بعض المحققين غير ذلك .  
وقوله عز شأنه ﴿ وَمَا عَدَدْنَا ﴾ عطف على الجواب أى ما تجاوزنا في شهادتنا الحق وما اعتدنا عليهما بإبطال  
حقهما . وقوله تعالى ﴿ إِنَّا إِذَا لَمْنَا الظَّالِمِينَ ﴾ استئناف مقرر لما قبله أى انا إذا اعتدنا فيما ذكر لمن الظالمين  
أنفسهم بتعريضها لسخط الله تعالى وعذابه أول من الواضعين الحق في غير موضعه ، ومعنى الآيتين عند غير واحد  
من المفسرين أن المحتضر إذا أراد الوصية ينبغى أن يشهد عدلين من ذوى دينه أو نسبه فان لم يجدهما بأن كان  
في سفر فأخران من غيرهم ، ثم إن وقع ارتباب في صدقها أقسم على صدق ما يقولان بالتغليظ في الوقت فان  
اطلع على كذبهما بامارة حلف آخران من أهل الميت وادعى أن الحكم منسوخ إذا كان الاثنان شاهدين فانه  
لا يحلف الشاهد ولا يعارض يمينه بيمين الوارث ، وقيل : إن التحليف لم ينسخ ولكنه مشروط بالريبة .  
وقد روى عن على كرم الله تعالى وجهه أنه كان يحلف الشاهد والراوى إذا اتهمهما ، وفي بعض كتب الحنفية أن  
الشاهد إن لم يجد من يركيه يجوز تحليفه احتياطاً وهذا خلاف المفتى به كما بسط في محله . وكذا ادعى البعض  
النسخ أيضاً على تقدير أن يكون المراد بالشاهدين في السفر غير مسلمين لأن شهادة الكافر على المسلم لا تقبل  
مطلقاً ، وروى حديث النسخ ابن جرير عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وقال بعضهم : لا نسخ وأجاز شهادة  
الذى على المسلم في هذه الصورة .

وروى عن أبى موسى الأشعري أنه حكم لما كان والياً على الكوفة بمحضر من الصحابة بشهادة ذميين بعد  
تحليفهما في وصية مسلم في السفر وإلى ذلك ذهب الامام أحمد بن حنبل ، وقال آخرون : الاثنان وصيان  
وحكم تحليفهما إذا ارتاب الورثة غير منسوخ ، وما أفادته الآية من رد اليمين على الورثة ليس من حيث أنهم  
مدعون وقد ظهرت خيانة الوصيين فردت اليمين عليهما خلافاً للشافعى بل من حيث أنهم صاروا مدعى  
عليهم لانقلاب الدعوى فان الوصى المدعى عليه أولاً صار مدعياً للملك والورثة ينكرون ذلك ، ويدل عليه  
ما أخرجه البخارى في التاريخ والترمذى وحسنه . وابن جرير . وابن المنذر . وخلق آخرون عن ابن عباس  
رضى الله تعالى عنهما قال : «خرج رجل من بنى سهم مع تميم الدارى . وعدى بن بداء ، وقيل : نداء بالنون  
فمات السهمى بأرض ليس فيها مسلم فلما قدما بتركته فقدوا جاماً من فضة مخصوصاً بالذهب فأحلفهما رسول الله  
صلى الله تعالى عليه وسلم بالله تعالى ما كتتما ولا اطاعتما وجد الجام بمكة فقبل اشتريناه من تميم . وعدى  
فقام رجلان من أولياء السهمى فحلفا بالله سبحانه لشهادتهما أحق من شهادتهما وان الجام لاصحابهم وأخذ  
الجام وفيهم نزلت ( يا أيها الذين آمنوا ) الخ ، هذا وادعى بعض المحققين أن الشهادة هنا لا يمكن أن تكون  
بمعناها المتبادر بوجهه ولا تتصور لأن شهادتهما إما على الميت ولا وجه لها بعد موته وانتقال الحق إلى الورثة  
وحضورهم أو على الوارث المخاصم وكيف يشهد الخصم على خصمه فلا بد من التأويل ، وذكر أن الظاهر أن  
تحمل في قوله سبحانه ( شهادة بينكم ) على الحضور أو الاحضار أى إذا حضر الموت المسافر فليحضر من  
يوصى اليه بايصال ماله لوارثه مسلماً فان لم يجد فكافراً ، والاحتياط أن يكونا اثنين فاذا جاء بما عندهما  
وحصل ريبه في كتم بعضه فليحلفا لأنهما مودعان مصدقان يمينهما فان وجد ما خافيه وادعى أنهما تملكاه منه



بشراء ونحوه ولا بينة لها على ذلك يحلف المدعى عليه على عدم العلم بما ادعى، من التملك وأنه ملك لمورثهما لا نعلم انتقاله عن ماله، والشهادة الثانية بمعنى العلم المشاهد أو ما هو بمنزلة لأن الشهادة المعاينة فالتجوز بها عن العلم صحيح قريب، والشهادة الثالثة إما بهذا المعنى أو بمعنى اليمين، وعلى هذا هو مما أفاضه الله تعالى على ببركة كلامه سبحانه فلا نسخ في الآية ولا اشكال، وما ذكره كونه تكلف لم يصف من الكدر لذوق ذائق، وسبب النزول وفعل الرسول ﷺ مبين لما ذكر انتهى \*

ولعل تخصيص الاثنين اللذين يحلفان باحقية شهادتهما على ما قيل لخصوص الواقعة وإلا فإن كان الوارث واحدا حلف وان تعدد حلف المتعدد كما بين في السكتب الفقهية، وما ذكر من أن سبب النزول الخ مبين لما قرره فيه بعض خفاء إذ ليس في الخبر أن الوارثين حلفا على عدم العلم، وفي غيره ما هو نص في الحلف على الثبات، فقد روى في خير أطول مما تقدم أن عمرو بن العاص والمطلب بن أبي وداعة السهميين قاما فحلفا بالله سبحانه بعد العصر أنهما أي تيميا. وعديا كذبا وخانا، نعم قال الترمذي في الجامع بعد روايته لذلك الخبر: إنه حديث غريب. وليس اسناده بصحيح، وأيضا في حمل الشهادة على شيء مما ذكره في قوله سبحانه (ولا نكنتم شهادة الله) خفاء، وادعى هو نفسه أن حمل الشهادة على اليمين بعيد لأنها إذا أطلقت فهي المتعارفة فتأمل، فقد قال الزجاج: إن هذه الآية من اشكل ما في القرآن، وقال الواحدى: روى عن عمر رضى الله تعالى عنه أنه قال: هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الاحكام، وقال الامام: اتفق المفسرون على أن هذه الآية في غاية الصعوبة إعرابا ونظما وحكما، وقال المحقق التفتازانى: اتفقوا على أن هذه الآية أصعب ما في القرآن حكما وإعرابا ونظما.

وقال الشهاب: أعلم أنهم قالوا: ليس في القرآن أعظم إشكالا وحكما وإعرابا وتفسيرا من هذه الآية والتي بعدها يعنى (يا أيها الذين آمنوا) الخ وقوله تعالى (فإن عثر) الخ حتى صنفوا فيها تصانيف مفردة قالوا: ومع ذلك لم يخرج أحد من عهدتها. وذكر الطبرسى أن الآيتين من أعرض القرآن حكما ومعنى وإعرابا واقتصر بما أتى فيهما ولم يأت بشيء إلى غير ذلك من أقوالهم وسبحان الخبير بحقائق كلامه (ذَلِكَ) كلام مستأنف سيق لبيان أن ما ذكر مستتبع للنافع وارد على مقتضى الحكمة والإشارة إلى الحكم السابق تفصيله، وقيل: إلى تحاييف الشاهدين، وقيل: إلى الحبس بعد الصلاة (أَدْنَى أَنْ يَأْتُوا بِالشَّهَادَةِ عَلَىٰ وَجْهٍ أَوْ قَرَبٍ إِلَىٰ أَنْ يُوَدَى الشُّهُودُ الشَّهَادَةَ عَلَى حَقِيقَتِهَا مِنْ غَيْرِ تَغْيِيرِهَا خَوْفًا مِنَ الْعَذَابِ الْآخِرِ) وهذه حكمة التحاييف الذى تقدم أولا، والجار الاول متعلق بياتوا والثانى بمحذوف وقع حالا من الشهادة، وقوله تعالى: (أَوْ يَخَافُوا أَنْ تَرُدَّ أَيْمَانُهُمْ) أى إلى الورثة فيحلفوا (بَعْدَ أَيْمَانِهِمْ) التى حلفوا بها عطف على مقدر يبنى عنه المقام كأنه قيل: ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة محققة ويخافوا عذاب الآخرة بسبب اليمين الكاذبة المحرمة فى سائر الاديان أو يخافوا أن ترد الایمان إلى الورثة فيحلفوا ويأخذوا مافى أيديهم فيخرجوا من ذلك على رؤس الاشهاد فينجزوا عن الحيانة، وهو بيان لحكمة شرعية قيام الآخرين فأى هذين الخوفين وقع حصل المقصد الذى هو الايمان بالشهادة على وجهها، وقيل: إنه عطف على (ياتوا) أى ذلك الحكم الذى ذكرناه أقرب أن يأتوا بالشهادة على وجهها مما كنتم تفعلون، وأقرب إلى خوف الفضيحة، وجعل الشهاب هذا العطف على

حد قوله: \* علفتها تبنا وما باردا \* وجوز السمين كون أو بمعنى الواو كما جوز جعلها لأحد الشيتين على ما هو الأصل فيها فتدبر وجمع ضمير «يأتوا ويخافوا» على ما قيل لأن المراد ما يعم الشاهدين المذكورين وغيرهما من بقية الناس، والظرف بعد متعلق بترد كما هو الظاهر. وجوز السمين - وهو ضعيف - أن يكون متعلقا بحذوف وقع صفة لايمان \*

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾ في مخالفة أحكامه التي من جملتها ما ذكر، والجملة على ما قيل عطف على مقدر أي احفظوا أحكام الله سبحانه واتقوا ﴿وَأَسْمِعُوا﴾ سمع إجابة وقبول جميع ما تزمون به ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾ ٨٠ (١) تذييل لما تقدم، والمراد فأن لم تتقوا وتسمعوا كنتم فاسقين خارجين عن الطاعة والله تعالى لا يهدي القوم الخارجين عن طاعته إلى ما ينفعهم أو إلى طريق الجنة، وقوله سبحانه: ﴿يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرَّسُلَ﴾ قيل ظرف لقوله عز وجل: «لا يهدي»، ونظر فيه الحلبي من حيث أنه سبحانه لا يهديهم مطلقا لا في ذلك اليوم ولا في الدنيا وهذا احتمال ذكره الزمخشري، ونقل عن المغربي أيضا وهو ظاهر على تقدير أن يكون المراد لا يهديهم إلى طريق الجنة، وفيه مراعاة للذهب الاعتزال من أن نفي الهداية المطلقة لا يجوز على الله جل وعلا ولذلك خصص المهدى إليه، وقيل: إنه بدل من مفعول «واتقوا» فهو حينئذ مفعول لا ظرف \*

وتعقبه أبو حيان بأن فيه بعداً لطول الفصل بالجمتين، وقال الحلبي: لا بعد فإن هاتين الجمتين من تمام معنى الجملة الأولى وهو عند القائلين بالبديلة بدل اشتمال. وتعقب ذلك العلم العراقي بأن الانصاف أن بدل الاشتمال هنا ممتنع لأنه لا بد فيه من اشتمال البدل على المبدل منه أو بالعكس وهنا يستحيل ذلك ولهذا قال الحلبي: لا بد في هذا الوجه من تقدير مضاف ليصح، والمراد اتقوا عقاب الله يوم وحينئذ يصح انتصاب اليوم على الظرفية، وقال المحقق التفتازاني: وجه بدل الاشتمال ما بينهما من الملازمة بغير الكلية والبعضية بطريق اشتمال المبدل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل بمعنى أن ينتقل الذهن إليه في الجملة ويقتضيه بوجه إجمالي مثلا إذا قيل اتقوا الله يتبادر الذهن منه إلى أنه من أي أمر من أموره وأي يوم من أيام أفعاله يجب الاتقاء أيوم جمعه سبحانه للرسول أم غير ذلك، واعترض بأنه اشترط في ذلك أن لا يكون ظرفية وهذا ظرف زمان لو أبدل منه لا وهم ذلك، وقيل: إنه منصوب بمضمر معطوف على «اتقوا» الخ أي واحذروا أو اذكروا يوم الخ فإن تذكير ذلك اليوم الهائل مما يضطرهم إلى تقوى الله تعالى وتلقى أمره بسمع الإجابة، وقيل: منصوب بقوله سبحانه (واسمعوا) بحذف مضاف أي واسمعوا خبر ذلك اليوم \* وقيل: منصوب بفعل مؤخر قد حذف للدلالة على ضيق العبارة عن شرحه وبيان له لكامل فضاة ما يقع فيه كأنه قيل: يوم يجمع الله الرسل الخ يكون من الاحوال والاهوال ما لا يفي ببيانه نطاق المقال، وتخصيص الرسل بالذكر مع أن ذلك يوم مجموع له الناس لا بانه شرفهم واصالتهم والايذان بعدم الحاجة إلى التصريح بجمع غيرهم بناء على ظهور كونهم أتباعا لهم. وقيل ولا يخفى لطفه على بعض الاحتمالات الآتية في الآية: لأن المقام مقام ذكر الشهداء والرسول عليهم الصلاة والسلام هم الشهداء على أهمهم كما يدل على ذلك قوله تعالى: (ونزعنا من كل أمة شهيدا) ففي بيان حالهم وما يقع لهم يوم القيامة وهم من وعظ الشهداء الذين البحث فيهم ما لا يخفى، وبهذا اتصل الآية بما قبلها أتم اتصال، وإظهار الاسم الجليل في موضع الاضمار اترية

المهابة وتشديد التهويل (فَيَقُولُ) لهم (مَاذَا أَجَبْتُمْ) أى في الدنيا حين بلغت الرسالة وخرجتم عن العهدة كما ينبىء عن ذلك العدول عن تصدير الخطاب بهل بلغتكم ، وفي العدول عن ماذا أجاب أممكم ما لا يخفى من الانبأ عن كمال تحقير شأنهم وشدة السخط والغيط عليهم، والسؤال لتوبيخ أولئك أيضا وإلا فهو سبحانه علام الغيوب . و(ماذا) متعلق بأجبتهم على أنه مفعول مطلق له أى أى إجابة أجبتهم من قبل أممكم إجابة قبول أو إجابة رد . وقيل : التقدير بماذا أجبتهم أى بأى شيء أجبتهم على أن يكون السؤال عن الجواب لا الإجابة فحذف حرف الجر وانتصب المجرور . وضعف بأن حذف حرف الجر وانتصاب مجروره لا يجوز إلا في الضرورة كقوله : تمررون الديار ولم تعوجواه وكذا تقديره مجرورا . وقال العوفي : إن (ما) اسم استفهام مبتدأ و(ذا) بمعنى الذى خبره و(أجبتهم) صلته والعائد محذوف أى ما الذى أجبتهم به . واعتراض بأنه لا يجوز حذف العائد المجرور إلا إذا جر الموصول بمثل ذلك الحرف الجار واتحد متعلقاها ، وغاية ما أجابوا به عن ذلك أن الحذف وقع على التدرج وهو كما ترى (قَالُوا) استئناف مبنى على سؤال نشأ من سوق الكلام كأنه قيل : فماذا يقول الرسل عليهم الصلاة والسلام حينئذ ؟ فقيل : يقولون (لَا عِلْمَ لَنَا) والتعبير بالماضى للدلالة على التقرر والتحقق كمنفخ في الصور وغيره ، ونفى العلم عن أنفسهم مع علمهم بماذا أجيبوا بما تدل عليه شهادتهم عليهم الصلاة والسلام على أهمهم هنالك حسبا نطقت به بعض الآيات ليس على حقيقته بل هو كناية عن إظهار التشكي والالتجاء إلى الله تعالى بتفويض الأمر كله إليه عز شأنه \*

وقال ابن الأنباري : إنه على حقيقته لكنه ليس لنفى العلم بماذا أجيبوا عند التبليغ ومدة حياتهم عليهم الصلاة والسلام بل بما كان في عاقبة الأمر وماخره الذى به الاعتبار . واعتراض بانهم يرون آثار سوء الخاتمة عليهم فلا يصح أيضا نفي العلم بحالهم وبما كان منهم بعد مفارقتهم لهم . وأجيب بأن ذلك إنما يدل على سوء الخاتمة وظهور الشقاوة في العاقبة لا على حقيقة الجواب بعد الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فلعلمهم أجابوا إجابة قبول ثم غلبت عليهم الشقاوة . وتعقب بأنه من المعلوم أن ليس المراد بماذا أجبتهم نفس الجواب الذى يقولونه أو الإجابة التى تحدث منهم بل ما كانوا عليه في أمر الشريعة من الامتثال والانقياد أو عكس ذلك . وفي رواية عن الحسن أن المراد لا علم لنا كعلمك لانك تعلم باطنهم ولسنا نعلم ذلك وعليه مدار فلك الجزاء ، وقيل : المراد من ذلك النفي تحقيق فضيحة أهمهم أى أنت أعلم بحالهم منا ولا يحتاج إلى شهادتنا . وأخرج الخطيب في تاريخه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد نفي العلم نظرا إلى خصوص الزمان وهو أول الأمر حين تزر فرجهنم فتجشرو الخلائق على الركب وتنهمل الدموع وتبلغ القلوب الخناجر وتطيش الأحلام وتذهل العقول ثم انهم يجيئون في ثانی الحال وبعد سكون الروع واجتماع الحواس وذلك وقت شهادتهم على الأمم ، وبهذا أجاب رضى الله تعالى عنه نافع بن الأزرق حين سأله عن المنافة بين هذه الآية وما أثبت الله تعالى لهم من الشهادة على أهمهم في مائة أخرى . وروى أيضا عن السدى . والكلبي . ومجاهد وهو اختيار الفراء وأذكره الجبائي ، وقال : كيف يجوز القول بذهولهم من هول يوم القيامة مع قوله سبحانه (لا يحزنهم الفزع الأكبر) وقوله عز وجل : (لا خوف عليهم ولا هم يحزنون) وقد نقل ذلك عنه الطبرسي ثم قال : ويمكن أن يحاب عنه بان الفزع الأكبر دخول النار . وقوله سبحانه : (لا خوف

عليهم) وإنما هو كالبشارة بالنجاة من أهوال ذلك اليوم مثل ما يقال للريض لا بأس عليك ولا خوف •  
وقيل: إن ذلك الذهول لم يكن لخوف ولا حزن وإنما هو من باب العموم في بحار الاجلال لظهور آثار  
تجلى الجلال. واعترض شيخ الاسلام على ما تقدم بأن قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ١٠٩﴾  
في موضع التعليل ولا يلائم ما ذكر. و(علام) صيغة مبالغة والمراد الكامل في العلم. و(الغيوب) جمع غيب  
وجمع وإن كان مصدرا على ما قال السمين لاختلاف أنواعه وإن أريد به الشيء الغائب أو قلنا إنه مخفف  
غيب فالأمر واضح. وقرئ (علام) بالنصب على أن الكلام قد تم عند (إنك أنت) ونصب الوصف على المدح  
أو النداء أو على أنه بدل من اسم إن، ومعنى (إنك أنت) إنك الموصوف بصفاتك المعروفة، والكلام على  
طريقه • أنا أبو النجم. وشعري شعري •

وقرأ أبو بكر • وحمة (الغيوب) بكسر الغين حيث وقع وقد سمع في كل جمع على وزن فعول كبيت  
كسر أوله لثلاث يتوالى ضمتان وواو ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ بدل من «يوم يجمع الله الرسل» وقد نصب  
باضمار اذكر، وقيل: في محل رفع على معنى ذلك إذ وليس بشيء، وصيغة الماضي لما مر آتفا من الدلالة على  
تحقق الوقوع، والمراد بيان ماجرى بينه تعالى وبين فرد من الرسل المجموعين على التفصيل إثر بيان ماجرى  
بينه عز وجل وبين السكك على وجه الاجمال ليكون ذلك كالأنموذج على تفاصيل أحوال الباقين، وتخصيص  
عيسى عليه السلام بالذكر لما أن شأنه عليه الصلاة والسلام متعلق بكل فريقى أهل الكتاب المفرطين  
والمفرطين الذين نعت هذه السورة الكريمة جنباياتهم فتفصيله أعظم عليهم واجاب لحسراتهم، واطهار الاسم  
الجليل لما مر. و(عيسى) مبنى عند الفراء ومتابعيه إما على ضمة مقدرة أو على فتحة كذلك اجراء له مجرى  
يازيد بن عمرو في جواز ضم المنادى وفتح عند الجمهور، وهذا إذا أعرب ابن صفة لعيسى، أما إذا أعرب  
بدلا أويانا فلا يجوز تقدير الفتحه اجماعا كما بين في كتب النحو، و«على» في قوله تعالى:

﴿إِذْ كُرْنَا نَعْمَىٰ عَلَيْكَ وَعَلَىٰ وَالدَّتْكَ﴾ متعلقة بنعمتى جعل مصدرا أى اذكر إنعامى أو بمحذوف وقع  
حالا من نعمة ان جعل اسما أى اذكر نعمتى كائنه عليك الخ، وعلى التقديرين يراد بالنعمة ما هو فى ضمن المتعدد،  
وليس المراد كما قال شيخ الاسلام بأمره عليه السلام يومئذ بذكر النعمة المنتظمة فى سلك التعديد تكليفه  
عليه السلام بشكرها والقيام بمواجبها ولات حين تكليف مع خروجه عليه السلام عن عهدة الشكر فى أواته  
أى خروج بل إظهار أمره عليه السلام بتعداد تلك النعم حسبما بينه الله تعالى اعتدادا بها وتلذذا بذكرها على  
رؤوس الأشهاد وليكون حكاية ذلك على ما أنبأ عنه النظم الكريم توبيخا للكفرة من الفريقين المختلفين فى  
شأنه عليه السلام افراطا وتفريطا وإبطالا لقولهما جميعا ﴿إِذْ آيَدُهُنَّ﴾ ظرف لنعمتى أى اذكر  
انعامى عليك وقت تأييدى لكما أو حال منها أى اذكرها كائنه وقت ذلك، وقيل: بدل اشتغال منها  
وهو فى المعنى تفسير لها •

وجوز أبو البقاء أن يكون مفعولا به على السعة، وقرئ «آيدتك» بالمدووزنه عند الرخشى أفعلتك  
وعند ابن عطية فاعلتك، قال أبو حيان: ويحتاج إلى نقل مضارعه من كلام العرب فان كان يؤيد فهو فاعل

وإن كان يؤيد فهو أفعل ومعناه ومعنى أيد واحد ، وقيل : معناه بالمد القوة وبالتشديد النصر وهما - كما قيل - متقاربان لأن النصر قوة (بُروح القدس) أي جبريل عليه السلام أو الكلام الذي يحيي به الدين ويكون سببا للطهر عن أضرار الآثام أو تحيي بها الموتى أو النفوس حياة أبدية أو نفس روحه عليه السلام حيث أظهرها سبحانه وتعالى روحا مقدسة طاهرة مشرقة نورانية علوية ، وكون هذا التأيد نعمة عليه عليه الصلاة والسلام مما لا يخفاء فيه ، وأما كونه نعمة على والده ، فلما ترتب عليه من براتها ما يناسب إليها وحاشاها وغير ذلك \* (تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ) أي طفلا صغيرا ، وما في النظم الكريم أبلغ من التصريح بالطفولية وأولى لأن الصغير يسمى طفلا إلى أن يبلغ الحلم فلذا عدل عنه ، والظرف في موضع الحال من ضمير «تكلم» \* وجوز أن يكون ظرفا للفعل . والجملة إما استئناف مبين لتأيدده عليه الصلاة والسلام أو في موضع الحال من الضمير المنصوب في «أيدتك» كما قال أبو البقاء . والمهد معروف . وعن الحسن أن المراد به حجر أمه عليهما السلام ، وأنكر النصارى كلامه عليه الصلاة والسلام في المهد وقالوا إنما تكلم عليه السلام أو أن ما يتكلم الصبيان . وقد تقدم مع جوابه .

وقوله تعالى : (وَكَهَلًا) للايزان على ما قيل بعدم تفارت كلامه عليه الصلاة والسلام طفولية وكهولة لأن كلا منهما آية فان التكلم في الكهولة معهود من كل أحد . وقال الامام : إن الثاني أيضا معجزة مستقلة لأن المراد تكلم الناس في الطفولية وفي الكهولة حين تنزل من السماء لأنه عليه الصلاة والسلام حين رفع لم يكن كهلا . وهذا مبني على تفسير الكهل بمن وخطه الشيب ورأيت له بحالة أو من جاوز أربعين سنة إلى إحدى وخمسين وعيسى عليه الصلاة والسلام رفع وهو ابن ثلاث وثلاثين سنة وثلاثة أشهر وثلاثة أيام \* وقيل : رفع وهو ابن أربع وثلاثين وما صح أنه عليه الصلاة والسلام وخطه الشيب ، وأما لو فسر بمن جاوز الثلاثين فلا يتأتى هذا القول كما لا يخفى \*

وقال بعض الأولي أن يجعل «وكهلا» تشبيها بليغا أي تكلمهم كأننا في المهد وكأننا كالكمال . وأنت تعلم أن أخذ التشبيه من العطف لوجه له وتقدير الكاف تكلف (وَأِذْ عَلَّمْتُكَ) عطف على «إذ أيدتك» أي واذكر نعمتي عليك وقت تعليمي لك من غير معلم (الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ) أي جنسهما ، وقيل : الكتاب الخط والحكمة الكلام المحكم الصواب (وَالنُّورَ وَالْأَنْجِيلَ) خصا بالذكريات لظهورها لشرهما على الأول \* (وَأِذْ تَخَلَّقُ) أي تصور (من الطين) أي جنسه (كهيئة الطير) أي هيئة مثل هيئته (بِأذْنِي فَتَنفَخُ فِيهَا) أي في تلك الهيئة المشبهة (فَتَكُونُ) بعد نفخك من غير تراخ (طَيْرًا بِأُذُنِي) أي حيوانا يطير كسائر الطيور وقرأ نافع . ويعقوب (طائرا) وهو اما اسم مفرد وإما اسم جمع كما قرأ وسامر \*

(وَتَبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ بِأُذُنِي) عطف على «تخلق» وقوله سبحانه : (وَأِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِأُذُنِي) عطف على «إذ تخلق» أعيدت فيه «إذ» كما قيل لكون اخراج الموتى من قبورهم لاسيما بعد ما صاروا رميا معجزة

باهرة حرية بتذكير وقتها صريحا . وما في النظم الكريم أبلغ من تحيي الموتى فلذا عدل عنه اليه . وقد تقدم الكلام في بيان من أحياهم عليه الصلاة والسلام مع بيان ما ينفعك في هذه الآية في سورة مالم عمران \*  
 وذكر «بإذني» هنا أربع مرات وثمة مرتين قالوا : لأنه هنا للامتنان وهناك للاخبار فناسب هذا التكرار هنا  
 ﴿وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ﴾ يعنى اليهود حين هموا بقتله ولم يتمكنوا منه .

﴿إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ﴾ أى المعجزات الواضحة بما ذكر وما لم يذكر وهو ظرف لكففت مع اعتبار قوله تعالى: ﴿فَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ١١٠﴾ وهو بما يدل على أنهم قصدوا اغتياله عليه الصلاة والسلام المحوج إلى الكف أى كففتهم عنك حين قالوا ذلك عند مجيئك إليهم بالبينات، ووضع المرصول موضع ضميرهم لذهمهم بما في حيز الصلة. فكلمة من بيانية وهذا إشارة إلى ما جاء به . وقرأ حمزة والكسائي «إلا ساحر» فالإشارة إلى عيسى عليه الصلاة والسلام، وجعل الإشارة إليه على القراءة الأولى وتأويل السحر بساحر لتوافق القراءتان لاجابة اليه ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ﴾ أى أمرتهم في الانجيل على لسانك أو أمرتهم على السنة رسلى. وجاء استعمال الوحي بمعنى الأمر فى كلام العرب كما قال الزجاج وأنشد:

الحمد لله الذى استقلت باذنه السماء واطمات أوحى لها القرار فاستقرت

أى أمرها أن تقر فامتثلت ، وقيل : المراد بالوحي اليهم الهامه تعالى إليهم كما فى قوله تعالى: «وأوحى ربك إلى النحل» «وأوحينا إلى أم موسى» وروى ذلك عن السدى . وقاعدة. وإنما لم يترك الوحي على ظاهره لأنه مخصوص بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام والحواريون ليسوا كذلك، وقد تقدم المراد بالحواريين هـ  
 وأن قوله تعالى ﴿إِنْ آمَنُوا بِى وَبَرَسُولِى﴾ مفسرة لما فى الإيجاء من معنى القول، وقيل : مصدرية أى بأن آمنوا الخ . وتقدم الكلام فى دخولها على الأمر. والتعرض لعنوان الرسالة للتنبية على كيفية الايمان به عليه الصلاة والسلام والرمز إلى عدم إخراجهم عليه الصلاة والسلام عن حده خطأ ورفعا ﴿قَالُوا آمَنَّا﴾ طبق ما أمرنا به ﴿وَأَشْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ١١١﴾ مخلصون فى إيماننا أو منقادون لما أمرنا به \*

﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ﴾ منصوب باذكر على أنه ابتداء كلام لبيان ما جرى بينه عليه الصلاة والسلام وبين قومه منقطع عما قبله كما يشير اليه الاظهار فى مقام الاضمار\*  
 وجود أن يكون ظرفا لقالوا وفيه على ما قيل حينئذ - تنبيه على ان ادعاهم الاخلاص مع قولهم ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يَنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ﴾ لم يكن عن تحقيق منهم ولا عن معرفة بالله تعالى وقدرته سبحانه لانهم لو حققوا وعرفوا لم يقولوا ذلك اذلا يابق مثله بالمؤمن بالله عز وجل. وتعقب هذا القول الخلقى بأنه خارق للاجماع. وقال ابن عطية: لاخلاف أحفظه فى أنهم كانوا مؤمنين. وأيد ذلك بقوله تعالى: (فمن يكفر بعد منكم) وبأن وصفهم بالحواريين ينافى أن يكونوا على الباطل وبأن الله تعالى أمر المؤمنين بالتشبه بهم والاعتداء بسنتهم فى قوله عز من قائل: (كونوا أنصار الله) الآية. وبأن رسول الله ﷺ مدح الزبير «إن لكل نبي حواريًا وإن حواري الزبير» والتزام القول بأن الحواريين فرقتان مؤمنون وهم خالصة عيسى عليه الصلاة والسلام

والمأمور بالتشبه بهم وكافرون وهم أصحاب المائدة . وسؤال عيسى عليه الصلاة والسلام نزول المائدة وانزالها ليلزمهم الحجة يحتاج إلى نقل ولم يوجد . ومن ذلك أجيب عن الآية بأجوبة فقيل : إن معنى «هل يستطيع» هل يفعل كما تقول للقادر على القيام : هل يستطيع أن تقوم مبالغة في التقاضى . ونقل هذا القول عن الحسن \* والتعبير عن الفعل بالاستطاعة من التعبير عن المسبب بالسبب إذ هي من أسباب الإيجاد . وعلى عكسه التعبير عن ارادة الفعل بالفعل تسمية للسبب الذى هو الارادة باسم المسبب الذى هو الفعل فى مثل قوله تعالى : (إذا قمتم إلى الصلاة) الخ . وقيل : إن المعنى هل يطعم ربك فيستطيع بمعنى يطعم ويجيب بجازا ونقل ذلك عن السدى . وذكر أبو شامة أن النبي ﷺ عاد أبا طالب بنى مرض فقال له : يا ابن أخى ادع ربك أن يعافينى فقال : اللهم اشف عمى فقام كأنما نشط من عقال فقال : يا ابن أخى إن ربك الذى تعبده يطعمك فقال : يا عم وأنت لو أطعته لكان يطعمك أى يجيبك المقصودك وحسن استعماله ﷺ لذلك المشاكلة . وقيل : هذه الاستطاعة على ما تقتضيه الحكمة والارادة فكأنهم قالوا : هل إرادة الله تعالى وحكمته تعلقة بذلك أولاً ؟ لأنه لا يقع شيء بدون تعلقهما به \*

واعترض بأن قوله تعالى الآتى : ( اتقوا الله ان كنتم مؤمنين ) لا يلائمه لأن السؤال عن مثله مما هو من علوم الغيب لا قصور فيه . وقيل : إن سؤالهم للاطمئنان والتثبت كما قال الخليل عليه الصلاة والسلام : ( أرني كيف تحبى الموتى ) ومعنى ( إن كنتم مؤمنين ) إن كنتم كالمؤمنين فى الإيمان والاخلاص . ومعنى «نعلم أن قد صدقنا» نعلم علم مشاهدة وعيان بعد ما علمناه علم إيمان وإيقان . ومن هذا يعلم ما يندفع به الاعتراض .

وقرأ الكسائى . وعلى كرم الله تعالى وجهه . وعائشة . وابن عباس . ومعاذ . وجماعة من الصحابة رضى الله تعالى عنهم «هل يستطيع ربك بالتاء خطابا لعيسى عليه الصلاة والسلام ونصب «ربك» على المفعولية \* والأكثرون على أن هناك مضافا محذوفا أى سؤال ربك أى هل تسأله ذلك من غير صارف . وعن الفارسى أنه لا حاجة إلى تقدير . والمعنى هل يستطيع أن ينزل ربك بدعائك . وأنت تعلم أن اللفظ لا يؤدي ذلك فلا بد من التقدير ، والمائدة فى المشهور الخوان الذى عليه الطعام من ماد يميد إذا تحرك أو من ماده بمعنى اعطاه فهى فاعلة إما بمعنى مفعولة كعيشة راضية ، واختاره الأزهري فى تهذيب اللغة أو بجعلها للتمكن مما عليها كأنها بنفسها معطية كقولهم للشجرة المثمرة : مطعمة . وأجاز بعضهم أن يقال فيها ميدة واستشهد عليه بقول الراجز :

وميدة كثيرة الألوان تصنع للجيران والاخوان

واختار المناوى أن المائدة كل ما يمد وييسط ، والمراد بها السفرة ، وأصلها طعام يتخذه المسافر ثم سمي بها الجلد المستدير الذى تحمل به غالباً كما سميت المائدة راوية . وجوز أن تكون تسمية الجلد المذكور سفرة لأن له معاليق متى حلت عنه انفرج فاسفر عما فيه . وهذا غير الخوان بضم الخاء وكسرها وهو أنصح ويقال له : اخوان بهمة مكسورة لأنه اسم لشيء مرتفع يهياً ليؤكل عليه الطعام ، والأقل عليه بدعة لكانت جائز إن خلا عن قصد التكبر . وتطلق المائدة على نفس الطعام أيضاً كما نص عليه بعض المحققين ، و«من السماء» يجوز أن يتعلق بالفعل قبله وأن يتعلق بمحذوف وقع صفة لمائدة أى مائدة كائنة من السماء **وقال** أى عيسى

عليه الصلاة والسلام لهم حين قالوا ذلك: ﴿ اتَّقُوا اللَّهَ ﴾ من أمثال هذا السؤال واقتراح الآيات كما قال الزجاج. وعن الفارسي أنه أمر لهم بالتقوى مطلقا. ولعل ذلك لتصير ذريعة لحصول المأمول فقد قال سبحانه: (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) وقال جل شأنه: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة) ﴿ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۙ ﴾ بكال قدرته تعالى وبصحة نبوتى أو كاملين فى الإيمان والاخلاص أو إن صدقتم فى ادعاء الإيمان والاسلام ﴿ قَالُوا زَيْدٌ أِنْ نَأَىٰ عَنْكُم مِّنَ السُّبْحِ وَبَيْنَ يَدَيْهِ عَرْشُ اللَّهِ ذَاتُ الْعَرْشِ أَلْبَسْتَهُ ثِيَابًا مِّثْلَ النُّجُومِ ﴾ وقيل: أكل تبرك. وقيل: أكل تمتع وحاجة. والارادة إما بمعناها الظاهر أو بمعنى المحبة أى نحب ذلك والكلام كما قيل تمهيد عذر وبيان لما دعاهم إلى السؤال أى لسنا نريد من السؤال لإزاحة شبهتنا فى قدرته سبحانه على تنزيلها أو فى صحة نبوتك حتى يتمدح ذلك فى الإيمان والتقوى ولكن نريد الخ أو ليس مرادنا اقتراح الآيات لكن مرادنا ما ذكره ﴿ وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُنَا ﴾ بازدياد اليقين كما قال عطاء (ونعلم) علم مشاهدة وعيان على ما قدمناه ﴿ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا ﴾ أى أنه قد صدقتنا فى ادعاء النبوة، وقيل: فى أن الله تعالى يجيب دعوتنا، وقيل: فيما ادعيت مطلقا ﴿ وَنَكُونُ عَلَيْهِمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ۙ ﴾ عندهم لم يحضرها من بنى اسرائيل ليزداد المؤمنون منهم بشهادتنا طمأنينة ويقينا ويؤمن بسببها كفارهم أو من الشاهدين للعين دون السامعين للخبر، وقيل: من الشاهدين لله تعالى بالوحدانية ولك بالنبوة •

(وعليها) متعلق بالشاهدين إن جمل الامم للتعريف أو بمحدوف يفسره من الشاهدين إن جعلت موصولة. وجوزنا تفسيرها لا يعمل للعامل، وقيل: متعلق به، وفيه تقديم ما فى حيز الصلة وحرف الجر وكلاهما ممنوع ونقل عن بعض النحاة جواز التقديم فى الظرف، وعن بعضهم جوازه مطلقا، وجوز أن يكون حالا من اسم كان أى عاكفين عليها. وقرئ (يعلم) بالبناء للمفعول (وتعلم. وتكون) بالثاء والضمير للقلوب •

﴿ قَالَ عَيْسَىٰ ابْنُ مَرْيَمَ ﴾ لما رأى أن لهم غرضا صحيحا فى ذلك، وأخرج الترمذى فى نوادر الأصول وغيره عن سلمان الفارسي رضى الله تعالى عنه أنه عليه الصلاة والسلام لما رأى أن قد أبوا إلا أن يدعو لهم بها قام فالتقى عنه الصوف ولبس الشعر الأسود ثم توجها وادخل مصلاة فصلى ماشاء الله تعالى فلما قضى صلاته قام قائما مستقبلا القبلة وصف قدميه حتى استويا فالصق الكعب بالكعب وحاذى الاصابع بالاصابع ووضع يده اليمنى على اليسرى فوق صدره وغض بصره وطأ رأسه خشوعا ثم أرسل عينيه بالبكاء فما زالت دموعه تسيل على خديه وتقطر من أطراف لحيته حتى ابتات الأرض حيايا وجهه فلما رأى ذلك دعا الله تعالى فقال: ﴿ اللَّهُمَّ رَبَّنَا ﴾ ناداه سبحانه وتعالى مرتين على ما قيل مرة بوصف الألوهية الجامعة لجميع الكمالات وأخرى بوصف الربوبية المنبئة عن الترية إظهارا لغاية التضرع ومبالغته فى الاستدعاء. وإنما لم يجعل نداء واحدا بأن يعرب (ربنا) بدلا أو صفة لأنهم قالوا: إن لفظ (اللهم) لا يتبع وفيه خلاف لبعض النحاة وحذف حرف النداء فى الأول وعوض عنه الميم وكذا فى الثانى إلا أن التعويض من خواص الاسم الجليل أى يا الله ياربنا ﴿ أَنْزَلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً ﴾ أى خوانا عليه طعام أو سفرة كذلك، وتقديم الظرف على المفعول الصريح لما مر مرارا من الاهتمام بالمقدم والتشويق إلى المؤخر. وقوله سبحانه وتعالى ﴿ مَنْ السَّمَاءِ ﴾



متعلق إما بانزل أو بمحذوف وقع صفة لمائدة أى كائنه من السماء، والمراد بها إما المحل المهود وهو المتبادر من اللفظ وإما جهة العلو، ويؤيد الأول ما أخرجه ابن حميد. وابن أبي حاتم عن عمار بن ياسر أن المائدة التي نزلت كان عليها من ثمر الجنة وكذا روى عن وهب بن منبه .

ويؤيد الثاني ما روى عن سلمان الفارسي من خبر طويل أن المائدة لما نزلت قال شمعون رأس الحواريين لعيسى عليه الصلاة والسلام: يا روح الله وكلتته أمن طعام الدنيا هذا أم من طعام الجنة؟ فقال عليه الصلاة والسلام: أما أن لكم أن تعتبروا بما ترون من الآيات وتنتهوا عن تنقيح المسائل ما أخوفني عليكم أن تعاقبوا بسبب هذه الآية فقال شمعون: لا وإله إسرائيل ما أردت بها سواء يا ابن الصديقة فقال عيسى عليه الصلاة والسلام. ليس شئ مما ترون عليها من طعام الجنة ولا من طعام الدنيا إنما هو شئ ابتدعه الله تعالى في الهواء بالقدره الغالبة القاهرة فقال له كس فكان في أسرع من طرفه عين فكلموا بما سألتهم باسم الله واحمدوا عليه ربكم بمدكم منه ويزدكم فانه بديع قادر شاكراً، وقوله تعالى (تَكُونُ لَنَا عِيدًا) صفة «مائدة» و«لنا» خبر كان و«عيداً» حال من الضمير في الظرف أو في (تكون) على رأي من يجوز إعمالها في الحال، وجوز أن يكون «عيداً» الخبر و«لنا» حينئذ ما حال من الضمير في «تكون» أو حال من (عيداً) لانه عمقه له قدمت عليه، والعيد العائد مشتق من المود ويطلق على الزمان المهود لعوده في كل عام بالفرح والسرور، وعليه فلا بد من تقدير مضاف، والمعنى يكون نزولها لنا عيداً، ويطلق على نفس السرور العائد وحينئذ لا يحتاج إلى التقدير، وفي الكلام لطاقة لا تخفى، وذكر غير واحد ان العيد يقال لكل ما عاد عليك في وقت، ومنه قول الاعشى:

فواكبدى من لابعج الحب والهوى إذا اعتاد قلبي من أميمة عيدها

وهو واوى كما ينبغي عنه الاشتقاق ولكنهم قالوا في جمعه: أعياد وكان القياس أعواد لأن الجموع ترد الاشياء إلى أصولها كراهة الاشتباه. كما قال ابن هشام. بجمع عود، ونظر ذلك الحريري بقولهم. هو أليط بقابى منك أى الصق حبابه فان أصله الوار لكن قالوا ذلك ليعرف بينه وبين قولهم. هو ألوط من فلان، ولا يخفى أن هذا مخالف لما ذكره محققو أهل اللغة، وعن الكسائي يقال. لاط الشئ. بقلبي يلوط ويليط وهو ألوط وأليط، ثم انهم إنما لم يعكسوا الامر في جمع عود وعيد فيقولوا في جمع الاول أعياد وفي جمع الثاني أعواد مع حصول التفرقة أيضا اعتبارا على ما قيل للاخف في الاكثر استعمالا مع رعاية ظاهر المفرد، وقرأ عبدالله «تكن» بالجزم على جواب الامر (لَاؤُنَا وَمَاخِرْنَا) أى لاهل زماننا ومن يجي بعدنا. روى أنه نزلت يوم الاحد فلذلك اتخذه النصراني عيداً، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن المعنى يأكل منها أول الناس وآخرهم، والجار والمجرور عند بعض بدل من الجار والمجرور اعنى «لنا»، وقال أبو البقاء. إذا جعل «لنا» خبراً أو حالاً فهو صفة لعيدا وإن جعل صفة له كان هو بدلا من الضمير المجرور باعادة الجار، وظاهره أن المبدل منه الضمير لكن أعيد الجار لأن البدل في قوة تكرار العامل، وهو تحكم لأن الظاهر كما أشير اليه ابدال المجموع من المجموع، ثم ان ضمير الغائب يدل منه وأما ضمير الحاضر فأجازه بمضمهر مطلقاً وأجازه آخرون كذلك، وفصل قرم فقالوا إن أفاد توكيدا واحاطة وشمولا جاز والامتنع .

واستظهر بعضهم على قول الخبر أن يكون «لنا» خبراً أى قوتنا أو نافعنا لنا. وقرأ زيد. وابن محيصن.

والجحدري «لأولانا وأخرانا» بتأنيث الأول والآخر باعتبار الأمة والطائفة ، وكون المراد بالاولى والآخرى الدار الاولى أى الدنيا والدار الآخرة أى الآخرة مما لا يكاد يصح ﴿وَأَيَّةٌ﴾ عطف على «عيدا»، وقوله سبحانه وتعالى : ﴿مَنْكَ﴾ متعلق بمحذوف وقع صفة له أى آية كائنة منك دالة على كمال قدرتك وصحة نبوتك ﴿وَأَرْزُقْنَا﴾ أى الشكر عليها على ما حكى عن الجبائي أو المائدة على ما نقل عن غير واحد، والمراد بها حينئذ - كما قيل - ما على الخوان من الطعام أو الأعم من ذلك وهذه ولعله الأولى ﴿وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ١١٤﴾ تذييل جار مجزى التعليل أى خير من يرزق لأنه خالق الرزق ومعطيه بلا ملاحظة عوض \*

﴿قَالَ اللَّهُ إِنِّي مُنَزَّلُهَا عَلَيْكُمْ﴾ مرات عديدة كما يبنى عن ذلك صيغة التفعيل ، وورود الاجابة منه تعالى كذلك مع كون الدعاء منه عليه الصلاة والسلام بصيغة الافعال لظاهر كمال اللطف والاحسان مع ما فيه من مراعاة ما وقع في عبارة السائين ، وفي تصدير الجملة بكلمة التحقيق وجعل خبرها اسما تحقيق للوعد وإيدان بأنه سبحانه وتعالى منجزه لا محالة وإشعار بالاستمرار ، وهذه القراءة لأهل المدينة . والشام . وعاصم \*

وقرأ الباقر كما قال الطبرسي (منزلها) بالتخفيف ، وجعل الانزال والتنزيل بمعنى واحد ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدَ﴾ أى بعد تنزيلها حال كونه كائنا ﴿مَنْكُمْ فَأَنِّي أُعَذِّبُهُ﴾ بسبب كفره ذلك ﴿عَذَابًا﴾ هو اسم مصدر بمعنى التعذيب كالمنازع بمعنى التمتع ، وقيل : مصدر محذوف الزوائد وانتصابه على المصدرية في التقديرين ، وقيل : منصوب على التوسع ، والتشبيه بالمفعول به مبالغة كما ينصب الظرف ومعمول الصفة المشبهة كذلك ، وجوز أبو البقاء أن يكون نصبه على الحذف والايصال ، والمراد بعذاب وهو حينئذ اسم ما يعذب به ، ولا يخفى أن حذف الجار لا يطرد في غير أن وإن عند عدم اللبس ، والتنوين للمعظم أى عذابا عظيما \*

وقوله سبحانه وتعالى : ﴿لَا أُعَذِّبُهُ﴾ في موضع النصب على أنه صفة له . والهاء في موضع المفعول المطلق كما في ظننته زيدا قائما . ويقوم مقام العائد إلى الموصوف كما قيل . ووجه بأنه حينئذ يعود إلى المصدر المفهوم من الفعل فيكون في معنى النكرة الواقعة بعد النفي من حيث العموم فيشمل العذاب المتقدم ، ويحصل الربط بالعموم واورد عليه أن الربط بالعموم إنما ذكره التحفة في الجملة الواقعة خبرا فلا يقاس عليه الصفة وجوز أن يكون من قبيل ضربته ضرب زيد أى عذابا لا أعذب تعذيبا مثله ، وعلى هذا التقدير يكون الضمير راجعا على العذاب المقدم فالربط به \*

وقيل : الضمير راجع إلى «من» بتقدير مضافين أى لا أعذب مثل عذابه ﴿أَحْدَاثًا مِنَ الْعَالَمِينَ ١١٥﴾ أى عالمي زمانهم أو العالمين مطلقا ، وهذا العذاب إما في الدنيا ، وقد عذب من كفر منهم بمسخهم قرده وخنازير . وروى ذلك عن قتادة . وإما في الآخرة . واليه يشير ما أخرجه أبو الشيخ . وغيره عن ابن عمر رضی الله تعالى عنهما قال : إن أشد الناس عذابا يوم القيامة من كفر من أصحاب المائدة . والمنافقون . وآل فرعون . ويدل هذا على أن المائدة نزلت وكفر البعض بعد \*

وأخرج ابن جرير . وغيره عن الحسن . ومجاهد أن القوم ما قيل لهم : «فمن يكفر» الخ قالوا : لا حاجة لنا بها فلم تنزل . والجهور على الأول وعليه المعول . فقد أخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن أبي حاتم عن عمار بن ياسر . وقوفا و مرفوعا . والوقف أصح قال : أنزلت المائدة من السماء خبزاً

ولما وأمروا أن لا يخونوا ولا يدخروا لغد فخانونا وادخروا فمسخوا قردة وخنزير . وكان الخبز من أرز على ماروى عن عكرمة .

وروى أن عيسى عليه الصلاة والسلام لما سأله قومه ذلك فدعا أنزل الله تعالى عليهم سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها وغمامة تحتها وهم ينظرون إليها في الهواء منقضة من السماء تهوى اليهم وعيسى عليه الصلاة والسلام يبكي خوفا من الشرط الذى اتخذ عليهم فيها فإزال يدعوا حتى استقرت السفرة بين يديه والحواريون حوله يجدون رائحة طيبة لم يجدوا رائحة مثلها قط وخر عيسى عليه الصلاة والسلام والحواريون سجدا شكرا لله تعالى وأقبل اليهود ينظرون اليهم فرأوا ما يغممهم ثم انصرفوا فاقبل عيسى عليه الصلاة والسلام ومن معه ينظرونها فإذا هي مغطاة بمنديل فقال عليه الصلاة والسلام : من أجرؤنا على كشفه وأوثقنا بنفسه وأحسننا بلاء عند ربه حتى نراها ونحمد ربنا سبحانه وتعالى ونأكل من رزقه الذى رزقنا؟ فقالوا : يا روح الله وكلته أنت أولى بذلك فقام واستأنف وضوا جديدا ثم دخل مصلاه فصلى ركعات ثم بكى طويلا ودعا الله تعالى أن ياذن له فى الكشف عنها ويجعل له ولقومه فيها بركة ورزقا ثم انصرف وجلس حول السفرة وتناول المنديل وقال: بسم الله خير الرازقين وكشف عنها فإذا عليها سمكة ضخمة مشوية ليس عليها بواسير وأيس فى جوفها شوك يسيل السمن منها قد نضد حولها بقول من كل صنف غير السمك وعند رأسها خل وعند ذنبها ملح وحول البقول خمسة أرغفة على واحد منها زيتون وعلى الآخر تمرات وعلى الآخر خمس رمانات ، وفى رواية على واحد منها زيتون وعلى الثانى عسل وعلى الثالث سمن . وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد فسأله شمعون عنها وأجاب بما تقدمت روايته \*

ثم قالوا له عليه الصلاة والسلام: إنما نحب أن ترينا آية فى هذه الآية فقال عليه السلام : سبحانه الله تعالى أما اكتفتيم ثم قال : باسمك عودى باذن الله تعالى حية كما كنت فاحياها الله تعالى بقدرته فاضطربت وعادت حية طرية تليظ كما يتلظ الاسد تدور عيناها لها بصيص وعادت عليها بواسير ففرغ القوم منها وانحاشوا فقال عليه الصلاة والسلام لهم: ما لكم تسألون الآية فإذا أراكموها ربكم كرهتموها ما أخوفنى عليكم بما تصنعون باسمك عودى باذن الله تعالى كما كنت مشوية ثم دعاهم إلى الأكل فقالوا : يا روح الله أنت الذى تبدأ بذلك فقال : معاذ الله تعالى يبدأ من طلبها فلما رأوا امتناع نبيهم عليه الصلاة والسلام خافوا أن يكون نزولها سخطة وفى أكلها مثلة فتحاموها فدعا عليه الصلاة والسلام لها الفقراء والزمنى ، وقال : كلوا من رزق ربكم ودعوة نبيكم وأحمدوا الله تعالى الذى أنزلها لكم ليسكون مهنتها لكم وعقوبتها على غيركم وافتتحوا كلكم باسم الله واختتموه بحمد الله ففعلوا فأكل منها ألف وثلاثمائة إنسان بين رجل وامرأة وصدروا منها وكل واحد منهم سبعان يتجشى ونظر عيسى عليه السلام والحواريون ما عليها فإذا ما عليها كهيته إذ نزلت من السماء لم ينتقص منه شيء ثم إنهم رفعت إلى السماء وهم ينظرون فاستغنى كل فقير أكل منها وبرى كل زمن منهم أكل منها فلم يزلوا اغنياء صحاحا حتى خرجوا من الدنيا وندم الحواريون وأصحابهم الذين أبوا أن يأكلوا منها ندامة سألت منها أشقارهم وبقيت حسرتها فى قلوبهم ، وكانت المائدة إذا نزلت بعد ذلك أقبات بنو اسرائيل إليها من كل مكان يسعون فزاحم بعضهم بعضا الاغنياء والفقراء والنساء والصغار والكبار والأصحاء والمرضى يركب بعضهم بعضا فلما رأى عيسى عليه الصلاة والسلام ذلك جعلها نوبا بينهم فكانت تنزل يوما ولا تنزل

يوما فلبشوا في ذلك أربعين يوما تنزل عليهم غبا عند ارتفاع الضحى فلا تزال موضوعة يؤكل منها حتى إذا قالوا ارتفعت عنهم باذن الله تعالى إلى جو السماء وهم ينظرون إلى ظلها في الأرض حتى توارى عنهم فأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام أن اجعل رزقي لليتامى والمساكين والزمنى دون الاغنياء من الناس فلما فعل الله تعالى ذلك ارتاب بها الاغنياء وغمصوا ذلك حتى شكوا فيها في أنفسهم وشككوا فيها الناس وأذاعوا في أمرها القبيح والمنكر وأدرك الشيطان منهم حاجته وقذف وسواسه في قلوب المرتابين فلما علم عيسى عليه السلام ذلك منهم قال : هلكتم وإله المسيح سألتم نبيكم أن يطلب المائدة لكم إلى ربكم فلما فعل وأنزلها عليكم رحمة ورزقا وأراكم فيها الآيات والعبر كذبتهم بها وشككتهم فيها فابشروا بالعذاب فانه نازل بكم إلا أن يرحمكم الله تعالى وأوحى الله تعالى إلى عيسى عليه الصلاة والسلام إنى آخذ المكذبين بشرطى وإنى معذب منهم من كفر بالمائدة بعد نزولها عذابا لا أعذبه أحداً من العالمين فلما أمسى المرتابون وأخذوا مضاجعهم في أحسن صورة مع نسائم آمنين وكان آخر الليل مستخيمهم الله تعالى خزائره وأصبحوا يتبعون الاقدار في الكناسات \*

وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه أن عيسى عليه الصلاة والسلام قال لبنى اسرائيل : هل لكم أن تصوموا ثلاثين يوما ثم تسألوه فيعطىكم ما سألتهم فان أجر العامل على من عمل له ففعلوا ثم قالوا : يا معلم الخير قلت لنا : إن أجر العامل على من عمل له وأمرتنا أن نصوم ثلاثين يوما ففعلنا ولم نكن نعمل لأحد ثلاثين يوما إلا أطعمنا ( فهل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء ) إلى قوله تعالى : « أحدا من العالمين » فأقبلت الملائكة تطير بمائدة من السماء عليها سبعة أحوات وسبعة أرغفة حتى وضعتها بين أيديهم فاكل منها آخر الناس كما أكل أولهم . وجاء عنه أن المائدة كانت تنزل عليهم حيث نزلوا، وعن وهب بن منبه أن المائدة كان يقعد عليها أربعة آلاف فاذا أكلوا شيئا أبدل الله تعالى مكانه مثله فلبشوا بذلك ما شاء الله عز وجل ( وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ) عطف على ( إذ قال الحواريون ) منصوب بما نصبه من الفعل المضمر أو بمضمر مستقل معطوف على ذلك . وصيغة الماضي لما مضى . والمراد يقول له عليه الصلاة والسلام : ( . أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَّ الْهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ ) يوم القيامة توبيخا للكفرة وتبكيته لهم باقراره عليه الصلاة والسلام على رؤس الاشهاد بالعبودية وأمرهم بعبادته عز وجله

وقيل : قاله سبحانه له عليه الصلاة والسلام في الدنيا وكان ذلك بعد الغروب فصلى عليه الصلاة والسلام المغرب ثلاث ركعات شكرا لله تعالى حين خاطبه بذلك ، وكان الأولى لتلقى الالوهية عن نفسه . والثانية لتبكيته عن أمه . والثالثة لإثباتها لله عز وجل . فهو عليه الصلاة والسلام أول من صلى المغرب ولا يخفى ان ما سيأتى إن شاء الله تعالى في الآيات يأتى بذلك ولا يصح أيضاً خبر فيه . ثم انه ليس مدار أصل الكلام عند بعض المحققين أن القول متيقن والاستفهام لتعيين القائل كما هو المتبادر من إيلاء الهمزة المبتدأ على الاستعمال المشهور وعليه قوله تعالى ( أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بآثَمَتْنَا ) ونحوه بل على أن المتيقن هو الاتخاذ . والاستفهام لتعيين أنه بامر وعليه الصلاة والسلام وأمر من تلقاء أنفسهم كما في قوله تعالى . ( أَنْتُمْ أَضَلَّتُمْ عِبَادِي هُوَ لَمْ يَضَلُوا ) وقال بعض : لما كان القول قد وقع من رؤسائهم في الضلال كان مقررا كالاتخاذ فلا استفهام لتعيين ( السبيل )

من صدر منه فلذا قدم المسند اليه ، وقيل : التقديم لتقوية النسبة لانها بعيدة عن القبول بحيث لا تتوجه نفس السامع إلى أن المقصود ظاهرها حتى يجيب على طابقه فاحتاجت إلى التقوية حتى يتوجه اليها المستفهم عنها ، وفيه كمال توبيخ الكفرة بنسبة هذا القول اليه ، وفي قوله (اتخذوني وامى) دون واتخذوني ومريم توبيخ على توبيخ كأنه قيل : أنت قلت ما قلت مع كونك مولودا وأمك والدة والاله لا يلد ولا يولد \*

وأنت تعلم أن في ندائه عليه الصلاة والسلام على الكيفية المذكورة اشارة إلى ابطال ذلك الاتخاذ. ولام (للناس) للتبليغ، والاتخاذ امام تعدل اثنين فالياء مفعوله الاول و(الهي) مفعوله الثاني واما تعدلوا احد فالهين حال من المفعول و(من دون الله) حال من فاعل الاتخاذ أى متجاوزين الله تعالى أوصفة لاهين أى كائنين من دون الله تعالى أى غيره منضم اليه سبحانه. فالله تعالى اله وهما بزعم الكفرة الهان فالمراد اتخاذهما بطريق اشتراكهما معه عز وجل . وهذا كما في قوله تعالى: (ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون: هؤلاء شفعاؤنا عند الله) إلى قوله سبحانه: (سبحانه وتعالى عما يشركون) وأيد ذلك بان التوبيخ والتبكيك إنما يتأتى بذلك . وقال الراغب: إن ظاهر ذلك القول استقلالها عليهما الصلاة والسلام بالالوهية وعدم اتخاذ الله سبحانه وتعالى معهما الها ولا بد من تاوليل ذلك لأن القوم ثلثوا والعاذ بالله تعالى فاما أن يقال: إن من أشرك مع الله سبحانه غيره فقد نفاه معنى لأنه جل شأنه وحده لا شريك له ويكون اقراره بالله تعالى كلا اقرار. وحينئذ يكون (من دون الله) مجازا عن مع الله تعالى أو يقال: إن المراد بمن دون الله التوسط بينهما وبينه عز شأنه فيكون الدون اشارة لقصور مرتبتهما عن مرتبته جل جلاله لانهم قالوا: هو عز اسمه كالشمس وهما كشعاعها .

وزعم بعضهم أن المراد اتخاذهما بطريق الاستقلال. ووجهه أن النصارى يعتقدون أن المعجزات التي ظهرت على يدي عيسى. وأمه عليهما الصلاة والسلام لم يخلقها الله تعالى بل هما خلقاها فصح أنهم اتخذوهما في حق بعض الاشياء الهين مستقامين ولم يتخذوه الها في حق ذلك البعض ، ولا يخفى أن الاول كالمتمعين واليه أشار العلامة ونص على اختياره شيخ الاسلام . واستشكلت الآية بانه لا يعلم أن أحدا من النصارى اتخذ مريم عليها السلام الها. وأجيب عنه باجوبة . الاول أنهم لما جعلوا عيسى عليه الصلاة والسلام الها لزمهم أن يجعلوا والدته أيضا كذلك لأن الولد من جنس من يلده فذكر (الهي) على طريق الالزام لهم . والثاني أنهم لما عظموها تعظيم الاله أطلق عليها اسم الاله كما أطلق اسم الرب على الاحبار والرهبان في قوله تعالى: ( اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ) لما أنهم عظموه تعظيم الرب. والثانية حينئذ على حد - القلم أحد اللسانين . - والثالث أنه يحتمل أن يكون فيهم من قال بذلك. ويعضد هذا القول ما حكاه أبو جعفر الامامى عن بعض النصارى أنه قد كان فيما مضى قوم يقال لهم: المريمية يعتقدون في مريم أنها إله. وهذا كما كان في اليهود قوم يعتقدون أن عزيرا ابن الله عز اسمه وهو أولى الأوجه عندي . وما قرره الزاعم من أن النصارى يعتقدون الخ غير مسلم في نصارى زماننا ولم ينقله أحد ممن يوثق به عنهم أصلا . واطهار الاسم الجليل لكونه في حيز القول المسند إلى عيسى عليه الصلاة والسلام \*

( قَالَ ) استئناف مبنى على سؤال نشأ من صدر الكلام وهو ظاهر . وفي بعض الآثار أنه عليه الصلاة

والسلام حين يقول له الرب عز وجل ما يقول ترتعد مفاصله ويفجر من أصل كل شعرة من جسده عين من دم خيفة من ربه جات عظمته ، وفي بعضها أنه عليه الصلاة والسلام يرتعد خوفا ولا يفتح له باب الجواب خمسمائة عام ثم يلهمه الله تعالى الجواب بعد فيقول : ﴿ سُبْحَانَكَ ﴾ أى تنزيها لك من أن أقول ذلك أو يقال في حقلك بما قدره ابن عطية ، وقدره بعضهم من أن يكون لك شريك فضلا من أن يتخذ الهان دونك ، وآخرون من أن تبعث رسولا يدعى الوهية غيرك ويدعو إليها ويكفر بنعمتك ، والأول أوفق بسياق النظم الكريم . وسبحان على سائر التقادير - على أحد الأقوال فيه وقد تقدمت - علم للتسبيح وانتصابه على المصدرية ولا يكاد يذكر ناصبه . وفيه من المبالغة في التنزيه من حيث الاشتقاق من التسبيح وهو الابعاد في الأرض والذهاب ، ومن جهة النقل إلى صيغة التفعيل والعدول عن المصدر إلى الاسم الموضوع له خاصة المشير إلى الحقيقة الحاضرة في الذهن واقامته مقام المصدر مع الفعل مالا يخفى .

وقوله سبحانه : ﴿ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ ﴾ استئناف مقرر للتنزيه و مبین للبنزّه عنه . و المآلثانية سواء كانت موصولة أو نكرة موصوفة ، مفعول (أقول) والمراد بها على التقديرين القول المذكور أو ما يعمله وغيره ويدخل فيه القول المذكور دخولا أوليا ونصب القول للمفردات نحو الجملة والكلام والشعر مما لا شك في صحته كنصبه الجمل الصريحة فلا حاجة إلى تفسير أقول بأذكر كما يتوهم . واسم ليس ضمير عائد إلى ما و (بحق) خبره ، والجار والمجرور فيما بينهما للتبيين فيتعلق بمحذوف كما في سقيالك . وإيثار ليس على الفعل المنفي على ما يحق لى لظهور دلالة على استمرار انتفاء الحقيقة وإفادة التأكيد بما في خبره من الباء المطرذ زيادتها في خبر ليس \* ومعنى (ما يكون لى) أى لا ينبغى ولا ياتى وهو أبلغ من لم أقله فلذا أوتر عليه : والمراد لا ينبغى أن أقول قولا لا يحق لى قوله أصلا فى وقت من الأوقات ، وجوز أبو البقاء أن يكون (لى) خبر ليس و (بحق) فى موضع الحال من الضمير فى الجار والعامل فيه ما فید من معنى الاستقرار . وأن يكون متعلقا بفعل محذوف على أنه مفعول له والباء للسببية أى ما ليس يثبت لى بسبب حق . وأن يكون خبر ليس و (لى) صفة حق قدم عليه فصار حالا ، وهذا مخرج على رأى من أجاز تقديم حال المجرور عليه ، وقيل : إن (لى) متعلق بحق وهو الخبر . وهو أيضا مبنى على قول بعض النحاة المجوز تقديم صلة المجرور على الجار . والوجه هو على عدم الجواز ولا فرق عندهم فى المنع بين أن يكون الجار زائدا أو غيره ، وقوله عز وجل : ﴿ إِنْ كُنْتَ قَلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ ﴾ استدلال على براهته من صدور القول المذكور عنه فان صدوره عنه مستلزم لعلمه به تعالى قطعا والعلم به منتف فانتفى الصدور ضرورة أن انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم . واستشككت هذه الجملة بأن المعنى على المضى هنا وأن تقلب الماضى مستقبلا . وأجاب عن ذلك المبرد بأن كان قوية الدلالة على المضى حتى قيل إنها موضوعة له فقط دون الحدث وجملوه وجها لكونها ناقصة فلا تقدر إن على تحويلها إلى الاستقبال .

وأجاب ابن السراج بأن التقدير إن أقل كنت قلته الخ وكذا يقال فيما كان من أمثال ذلك ، وقد نقل ذلك عثمان بن يعيش وضعفه ابن هشام فى تذكرته ، والجمهور على أن المعنى إن صح قولى ودعواى ذلك فقد تبين عليك به ﴿ تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِ ﴾ استئناف جار مجرى التعليل لما قبله فقوله جل شأنه : ﴿ وَلَا أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ ﴾ بيان

للواقع وإظهاره بصورة عليه السلام، وللنفس في كلامهم إطلاقات فتطلق على ذات الشيء وحقيقته وعلى الروح وعلى القلب وعلى الدم وعلى الإرادة، قيل: وعلى العين التي تصيب وعلى الغيب وعلى العقوبة. ويفهم من كلام البعض أنها حقيقة في الاطلاق الأولى مجاز فيما عداه، وفسر غير واحد النفس هنا بالقلب، والمراد تعلم معلومى الذى أخفيه فى قلبى فكيف بما أعلنه ولا أعلم معلومك الذى تخفيه وسلك فى ذلك مسلك المشاكلة كما فى قوله:

قالوا اقترح شيئاً نجد لك طبعه قلت اطلبخوا لى جبة وقيصا

إلا أن مافى الآية كلا اللفظين وقع فى كلام شخص واحد ومافى البيت ليس كذلك. وفى الدر المصون أن هذا التفسير مروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وحكاه عنه أيضاً فى مجمع البيان. وفسرها بعضهم بالذات وادعى أن نسبتها بهذا المعنى إلى الله تعالى لا تحتاج إلى القول بالمشاكلة، ومن ذلك قوله تعالى: «كتب ربكم على نفسه الرحمة. واصطنعتك لنفسى. ويحذركم الله نفسه» وقوله صلى الله عليه وسلم: «أقسم ربى على نفسه أن لا يشرب عبد خمرأ ولم يتب الى الله تعالى منه الا سقاه من طينة الخبال» وقوله عليه الصلاة والسلام: «ليس أحد أحب اليه المدح من الله عز وجل ولاجل ذلك مدح نفسه» وقوله صلى الله عليه وسلم: «سبحان الله عدد خلقه ورضا نفسه» الى غير ذلك من الأخبار.

وقال المحقق الشريف فى شرح المفتاح. وغيره: إن لفظ النفس لا يطلق عليه تعالى وان أريد به الذات الامشاكلة وليس بشىء لما علمت من الآيات والأحاديث، وادعاء أن مافياها مشاكلة تقديرية كما قيل ذلك فى قوله تعالى: (صبغة الله ومن أحسن من الله صبغة) لا يخفى أنه من سقط المتاع فالصحيح المعلوم بعبارة جواز اطلاقها بمعنى الذات على الله تعالى من غير مشاكلة، نعم قيل: ان لفظ النفس فى هذه الآية وان كان بمعنى الذات لا بد معه من اعتبار المشاكلة لان لا أعلم مافى ذاتك ليس بكلام مرضى فيحتاج الى حمله على المشاكلة بأن يكون المراد لا أعلم معلوماتك فغير عنه بلا أعلم مافى نفسك لوقوع التعبير عن تعلم معلومى بتعلم مافى نفسى \* وعلى ذلك حمل العلامة الثانى كلام صاحب الكشاف ولا يخفى مافيه، والتحقيق أن الآية من المشاكلة الا أنها ليست فى اطلاق النفس بل فى لفظ. (فى) فان مفادها بالنظر الى مافى نفس عيسى عليه السلام الارتمام والاتقاش ولا يمكن ذلك نظرا الى الله تعالى. والى هذا يشير كلام بعض المحققين ومنه يعلم مافى كتب الأصول من الخطب فى هذا المقام، وقال الراغب: يجوز أن يكون القصد الى نفى النفس عنه تعالى فكأنه قال: تعلم مافى نفسى ولا نفس لك فاعلم مافيا كقول الشاعر:

\* ولا ترى الضب بها ينحجر \* وهو على بعده مما لا يحتاج اليه. ومثله ما ذكره بعض الفضلاء من أن

النفس الثانية هى نفس عيسى عليه السلام أيضاً، وانما أضافها الى ضمير الله تعالى باعتبار كونها مخلوقة له سبحانه كأنه قال: تعلم مافى نفسى ولا أعلم مافيا (انك أنت علام الغيوب ١١٦) تقرير لمضمون الجملة منطوقاً ومفهومها لمافيه من الحصر ومدلوله الاثبات فيقرر «تعلم مافى نفسى» لأن ما انطوت عليه النفوس من جملة الغيوب ويلزمه النفى فيقرر لا أعلم مافى نفسك لانه غيب أيضاً، ومدلول النفى أنه لا يعلم الغيب غيره تعالى شأنه \* وقوله تعالى: (ما قلت لهم الا ما أمرتني به) استئناف. كما قال شيخ الاسلام - مسوق لبيان ما صدر عنه عليه السلام قد أدرج فيه عدم صدور القول المذكور عنه على أبلغ وجه وآكده حيث حكم بانتفاء صدور جميع الأقوال

المغايرة للأمر به فدخل فيه انتفاء صدور القول المذكور دخولا أوليا . والمراد عند البعض ما أمرتهم الا بما أمرتني به الا أنه قيل : (ما قلت لهم) نزولا على قضية حسن الأدب لئلا يجعل ربه سبحانه ونفسه معا أمرين ومراعاة لما ورد في الاستفهام . ودل على ذلك باقحام أن المفسرة في قوله تعالى : ﴿ أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ ﴾ ولا يرد أن الأمر لا يتعدى بنفسه الى الماءور به الا قليلا كقوله :

\* أمرتك الخير فافعل ما أمرت به \* فكذا ما أول به لأنه - كما قال ابن هشام - لا يازم من تأويل شئ بشئ أن يتعدى تعديته كما صرحوا به لأن التعدية تنظر الى اللفظ . نعم قيل في جعل أن مفسرة بفعل الأمر المذكور صلته نحو أمرتك بهذا أن قم نظرا أما في طريق القياس فلأن أحدهما مفعن عن الآخر . واما في الاستعمال فلأنه لم يوجد . ونظر فيما ذكر في طريق القياس لأن الأول لا يغني عن الثاني والثاني لا يغني عن الأول وللتفسير بعد الاجتهاد شأن ظاهر . وادعى ابن المنير أن تأويل هذا القول بالأمر كلفة لاطائل وراها وفيه نظر .

وجوز إبقاء القول على معناه و(أن اعبدوا) إما خبر لمضمرا أي هو ان اعبدوا أو منصوب باعنى مقدر ، وقيل : عطف بيان للضمير في (به) ، واعتراض بأنه صرح في المعنى بأن عطف البيان في الجوامد بمنزلة التعت في المشتقات فكما أن الضمير لا ينعت لا يعطف عليه عطف بيان ، وأجيب بأن ذلك من المختلف فيه وكثير من النحاة جوزوه وما في المعنى قد أشار شرحه إلى رده ، وقيل : بدل من الضمير بدل كل من كل . وورده الزمخشري في الكشف بأن المبدل منه في حكم التنحية والطرح فيلزم خلو الصلة من العائد بطرحه ، وأجيب عنه بأن المذهب المنصور أن المبدل منه ليس في حكم الطرح مطلقا بل قد يعتبر طرحه في بعض الاحكام كما إذا وقع مبتدا فان الخبر للبدل نحو زيد عينه حسنة ولا يقال حسن . وقد يقال أيضا : إنه ليس كل مبدل منه كذلك بل ذلك مخصوص فيما إذا كان البدل بدل غلط ، وأجاب بعضهم بأنه وان لزم خلو الصلة من العائد بالطرح لكن لا ضمير فيه لأن الاسم الظاهر يقوم مقامه كما في قوله : \* وأنت الذي في رحمة الله اطمع \* ولا يخفى أن في صحة قيام الظاهر هنا مقام الضمير خلافا لهم ، وجوز أن يكون بدلا من (ما أمرتني به) ، واعتراض بان (ما) مفعول القول ولا بد فيه أن يكون جملة محكية أو ما يؤدي مؤداها أو ما يدل لفظه وإذا كان العبادة بدلا كانت مفعول القول مع أنها ليست واحدا من هذه الامور فلا يقال : ما قلت لهم الا العبادة ، وفي الانتصاف أن العبادة وإن لم تقل فالامر بها يقال وأن الموصولة بفعل الامر يقدر معها الامر فيقال هنا ما قلت لهم : إلا الامر بالعبادة ولا ريب في صحته لأن الامر مقول بل قول على أن جعل العبادة مقولة غير بعيد على طريقة (ثم يعودون لما قالوا) أي الوطن الذي قالوا قولا لا يتعلق به وقوله تعالى : (ونزله ما يقول) ونحو ذلك ، وفي الفوائد أن المراد ما قلت لهم الا عبادة أي الزموا عبادته فيكون هو المراد من (ما أمرتني به) ويصح كون هذه الجملة بدلا من ما أمرتني به من حيث انها في حكم المراد لانها مقولة و(ما أمرتني به) مفرد لفظا وجملة معنى ولا يخلو عن تعسف ، وجوز إبقاء القول على معناه وأن مفسرة إما لفعل القول أو لفعل الامر ، واعتراض بان فعل القول لا يفسر بل يحكى به ما بعده من الجمل ونحوها وبأن فعل الامر مسند إلى الله تعالى وهو لا يصح تفسيره باعبدوا الله ربي وربكم بل باعبدون أو اعبدوا الله ونحوه ، وأجيب عن هذا بأنه يجوز أن يكون حكاية بالمعنى كأنه عليه السلام حتى معنى قول



الله عز وجل بعبارة أخرى وكان الله تعالى قال له عليه السلام: مرهم بعبادتي أو قال لهم على لسان عيسى عليه السلام: اعبدوا الله رب عيسى وربكم فلما حكاك عيسى عليه السلام قال: (اعبدوا الله ربى وربكم) فكفى عن اسمه الظاهر بضميره كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام: (قال عليها عند ربى فى كتاب لا يضل ربى ولا ينسى الذى جعل لكم الأرض مهدياً وسلك لكم فيها سبيلاً وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجاً من نبات شتى) فان موسى عليه السلام لا يقول فأخرجنا بل فأخرج الله تعالى لكن لما حكاك الله تعالى عنه عليه السلام رد الكلام إليه عز شأنه وأضاف الإخراج إلى ذاته عز وجل على طريقة المتكلم لالحامى وإن كان أول الكلام حكاية.

ومثله قوله تعالى: (ليقولن خلقهن العزيز العليم) إلى قوله سبحانه: (فانشرنا به بلدة ميتاً) إلى غير ذلك \* وقال أبو حيان: يجوز أن يكون المفسر (اعبدوا الله) ويكون «ربى وربكم» من كلام عيسى عليه السلام على اضمار أعنى لا على الصفة لله عز اسمه واعتمده ابن الصائغ وجعله نظير قوله تعالى: (إنا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله) على رأى. وفي أمالى ابن الحجاج إذا حكي حاك كلاماً فله أن يصف المخبر عنه بما ليس فى كلام المحكى عنه، واستبعد ذلك الحامى والسفاسى وهو الذى يقتضيه الانصاف.

وقيل على الأول: إن بعضهم أجاز وقوع أن المفسرة بعد لفظ القول ولم يقتصر بها على ما فى معناه فيقع حينئذ مفسراً له لكن أنت تعلم أنه لا ينبغي الاختلاف فى أنه لا يقترن المقول المحكى بحرف التفسير لأن مقول القول فى محل نصب على المفعولية والجملة المفسرة لاجل لها فلعل راد البعض مجرد الوقوع والتزام أن المقول محذوف وهو المحكى وهذا تفسير له أى ما قلت لهم مقولاً فتدبر فقد انتشرت كلمات العلماء هنا \*

(وَكُنْتُمْ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا) أى رقيباً أراعى أحوالهم وأحملهم على العمل بموجب أمرى من غير واسطة ومشاهدة لأحوالهم من إيمان وكفر، و(عليهم) كما قال أبو البقاء متعلق بشهيداً، لعل التقديم لما مر غير مرة (مَا دُمْتُ فِيهِمْ) أى مدة دوامى فيما بينهم (فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي) أى قبضتني بالرفع إلى السماء كما يقال توفيت المال إذا قبضته. وروى هذا عن الحسن وعليه الجمهور.

وعن الجبائى أن المعنى أمتنى وادعى أن رفعه عليه السلام إلى السماء كان بعد موته واليه ذهب النصارى وقد مر الكلام فى ذلك (كُنْتُمْ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) أى الحفيظ المراقب فنذمت من أردت عصمته عن المخالفة بالإرشاد إلى الدلائل والتنبية عليها بارسال الرسول وانزال الآيات وخذلت من خذلت من الضالين فقالوا ما قالوا، وقيل المراد بالرقيب المطلع المشاهد، ومعنى الجملتين إنى مادمت فيهم كنت مشاهداً لأحوالهم فيمكن لى بيانها فلما توفيتنى كنت أنت المشاهد لذلك لا غيرك فلا أعلم حالهم ولا يمكننى بيانها، ولا يخفى أن الأول أوفق بالمقام، وقد نص بعض المحققين أن الرقيب والشهيد هنا بمعنى واحد وهو ما قرره الشهيد أولاً ولكن تفنن فى العبارة ليميز بين الشهيدين والرقيبين لأن كونه عليه الصلاة والسلام رقيباً ليس كالرقيب الذى يمنع ويأزم بل كالشاهد على المشهود عليه ومنعه بمجرد القول وأنه تعالى شأنه هو الذى يمنع منع الزام بالأدلة والبيانات، و(أنت) ضمير فصل أو تأكيد و(الرقيب) خبر كان. وقرئ (الرقيب) بالرفع على أنه

خبر أنت، والجملة خبر كان و(عليهم) فى القراءتين متعلق بالرقيب \*

وقوله سبحانه: (وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝١٧٧) تذييل مقرر لمضمون ما قبله. وفيه على ما قيل - إيذان بأنه سبحانه كان

هو الشهيد في الحقيقة على الكل حين كونه عليه السلام فيما بينهم، و(على) متعلقة بشهيد، والتقديم لمراعاة الفاصلة، وقوله تعالى: ﴿إِنْ تَعَذَّبْتُمْ فَاتَهُمْ عِبَادُكُمْ﴾ على معنى ان تعذبهم لم يلحقك بتعذيبهم اعتراض لانك المالك المطلق لهم ولا اعتراض على المالك المطلق فيما يفعله بملكه، وقيل: على معنى «إن تعذبهم» لم يستطع أحد منهم على دفع ذلك عن نفسه لانهم عبادك الأرقاء في أسر ملكك وماذا تباع قدرة العبد في جنب قدرة مالكه، وقيل: المعنى إن تعذبهم فانهم يستحقون ذلك لانهم عبادك وقد عبدوا غيرك وخالفوا أمرك وقالوا ما قالوا، ونسب ذلك إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وهو بعيد عن النظم، نعم لا يبعد أن يكون فى النظم إشارة إليه \*

﴿وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَانَكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ١١٨﴾ أى فان تغفر لهم ما كان منهم لا يلحقك عجز بذلك ولا استقباح فانك القوى القادر على جميع المقادرات التى من جملتها الثواب والعقاب الحكيم الذى لا يريد ولا يفعل الا ما فيه حكمة، والمغفرة للكافر لم يعدم فيها وجه حكمة لأن المغفرة حسنة لكل مجرم فى المعقول بل هى ثان المجرم أعظم جرما كان العفو عنه أحسن لأنه أدخل فى الكرم وإن كانت العقوبة أحسن فى حكم الشرع من جهات آخر، وعدم المغفرة للكافر بحكم النص والاجماع لا للامتناع الذاتى فيه ليمتنع الترديد والتعليق بان \*

وقد نقل الامام ان غفران الشرك عندنا جائز. وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا: لان العقاب حق الله تعالى على المذنب وليس فى اسقاطه على الله سبحانه ضرة. وأخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم. وأبو الشيخ عن السدى أن معنى الآية إن تعذبهم فتميتهم بنصرانيتهم فيحق عليهم العذاب فانهم عبادك وإن تغفر لهم فتخرجهم من النصرانية وتهديهم إلى الاسلام فانك أنت العزيز الحكيم، وهذا قول عيسى عليه السلام فى الدنيا اه \*

ولا يخفى أنه مخالف لما يقتضيه السياق والسياق، وقيل: الترديد بالنسبة إلى فرقين، والمعنى إن تعذبهم أى من كفر منهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم وتعف عن آمن منهم فانك الخ وهو بعيد جدا، وظاهر ما قالوه أنه ليس فى قوله سبحانه وإن تغفر الخ تعريض بسؤال المغفرة وإنما هو لظاهر قدرته سبحانه وحكمته، ولذا قال سبحانه (العزيز الحكيم) دون الغفور الرحيم مع اقتضاء الظاهر لهما، وما جاء فى الاخبار بما أخرجه أحمد فى المصنف والنسائى والبيهقى فى سننه عن أبى ذر قال: «صلى رسول الله ﷺ ليلة نقرأ الآية حتى أصبح يركع بها ويسجد بها (إن تعذبهم فانهم عبادك) الخ فلما أصبح قلت: يا رسول الله ما زالت تقرأ هذه الآية حتى أصبحت قال: إني سألت ربي سبحانه الشفاعة فاعطانها وهى نائلة إن شاء الله تعالى من لا يشرك بالله تعالى شيئا» وما أخرجه مسلم. وابن أبى الدنيا فى حسن الظن. والبيهقى فى الاسماء والصفات. وغيرهم عن عبد الله بن عمر رضى الله تعالى عنهما «أن النبي ﷺ تلا قول الله سبحانه فى ابراهيم عليه السلام (رب انهن أضللن كثيرا من الناس فمن تبعنى فإنه منى) الآية، وقوله عز وجل فى عيسى بن مريم: (إن تعذبهم فانهم عبادك وإن تغفر لهم) الخ فرفع يديه فقال: اللهم أمى أمى وبكى فقال الله جات رحمة: يا جبرائيل اذهب إلى محمد ﷺ فقل له: إنا سنقر عينك فى أمك ولا نسورك» وما أخرجه ابن مردويه عن أبى ذر قال: «قلت للنبي ﷺ بأبى أنت وأمى يا رسول الله فمت الليلة بأية من القرآن يعنى بها هذه الآية ومعك قرآن أو فعل هذا بعضنا تال وجدنا عليه قال: دعوت الله

سبحانه لا متى قال : فإذا أجبت؟ قال : أجبت بالذي لو اطاع كثير منهم عليه تر كوا الصلاة قالت: أفلا أبشر الناس؟ قال: بلى فقال عمر: يا رسول الله إن تبعث إلى الناس بهذا يتكفروا ويدعوا العبادة فناداهم أن ارجع فرجع « لا يقوم دليلا على أن في الآية تعريضا بطلب المغفرة للكافر إذ لا يعد منه صلى الله عليه وسلم الدعاء لامته وطلب الشفاعة لهم بهذا النظم لكن لا على الوجه الذي قصده عيسى عليه السلام منه ، ويحتمل أنه صلى الله عليه وسلم اقتبس ذلك من القرآن مؤديا به مقصوده الذي أراده وليس ذلك أول اقتباس له عليه الصلاة والسلام فقد صرح بعض العلماء أن دعاء التوجه عند الشافية من ذلك القليل والصلاة لا تنافي الدعاء، وما أخرجه مسلم ومن معه ليس فيه أكثر من أن ما ذكر آثار كأمن (١) شفقتة صلى الله عليه وسلم على أمته فدعا لهم بما دعا وذلك لا يتوقف على أن في الآية تعريضا لسؤال المغفرة للكافر، ثم ان للعلماء في بيان سر ذكر ذينك الاسمين الجليلين في الآية كلاما طويلا حيث أشكل وجهه مناسبتهما لسياق ما قرنا به حتى حكى عن بعض القراء أنه غيرهما لسخافة عقله فكان يقرأ فانك أنت الغفور الرحيم إلى أن حبس وضرب سبع درر، ووقع لبعض الطاعنين في القرآن من الملاحظة أن المناسب ما وقع في مصحف ابن مسعود فانك أنت العزيز الغفور كما نقل ذلك ابن الانباري، وقد علمت أحد توجيهاتهم لذلك \* وقيل : إن ذكرهما من باب الاحتراس لأن ترك عقاب الجاني قد يكون لعجز في القدرة أو لاهمال ينافي الحكمة فدفع توهم ذلك بذكرهما ، وفي أمالي العز بن عبد السلام أن (العزيز) بعناه هنا الذي لا نظير له، والمعنى وإن تغفر لهم فانك أنت الذي لا نظير لك في غفرانك وسعة رحمتك ، وأنت أولى من رحم وأجدر من غفر وستر الحكيم الذي لا يفعل شيئا الا في مستحقه وهم مستحقون ذلك لفضلك وضعفهم، وهذا ظاهر في أن في الآية تعريضا بطلب المغفرة ولا أظنك تقول به ، وادعى بعضهم انهما متعلقان بالشرطين لا بالثاني فقط، وحينئذ توجه مناسبتهما لاسترة عليه فان من له الفعل والترك عزيز حكيم، وذكر أن هذا انصب وأدق واليق بالمقامه

( قَالَ اللَّهُ ) غلام مستأنف ختم به حكاية ما حكى . . . يقع يوم يجمع الله الرسل عليهم الصلاة والسلام وأشير إلى نتيجته ومآله ، وصيغة الماضي لما تحقق، والمراد بقول الله تعالى عقيب جواب عيسى عليه السلام مشيرا إلى صدقه ضمن بيان حال الصادقين الذين هو في زهرتهم وبذلك يزول أيضا عنه عليه السلام خوفه من صورة ذلك السؤال لأن ازالته هي المقصودة من القول على ما قيل .

( هَذَا ) أي اليوم الحاضر ( يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ ) أي المستمرين على الصدق في الامور المطلوبة منهم التي معظمها التوحيد الذي نحن بصدده والشرائع والاحكام المتعلقة به من الرسل الناطقين بالحق والصدق الداعين إلى ذلك وبه تحصل الشهادة بصدق عيسى عليه السلام ومن الامم المصدقين لأولئك الكرام عليهم الصلاة والسلام المقتدين بهم عقدا وعملا وبه يتحقق ترغيب السامعين المقصود بالحكاية في الايمان برسول الله صلى الله عليه وسلم ( صدقهم ) أي فيما ذكر في الدنيا إذ هو المستتبع للنفع والمجازاة يومئذ ، وقيل : في الآخرة والمراد من الصادقين الامم ومن ( صدقهم ) صدقهم في الشهادة لانبيائهم بالبلاغ وهو ينفعهم لقيامهم فيه بحق الله تعالى وهو كما ترى ، وقيل : المراد صدقهم المستمر في دنياهم إلى آخرتهم ليتسنى كون ما ذكر شهادة بصدق عيسى عليه السلام فيما قاله جوابا عن السؤال على ما يقتضيه السوق، ويكون النفع باعتبار تحققه في الدنيا

والمطابقة لما يقتضيه السوق باعتبار تفرده ووقوع بعض جزئياته في الآخرة، واستمر هو الأمر الكلي الذي هو الاتصاف بالصدق، ولا يلزم من هذا محذور مدخلية الصدق الاخرى في الجزاء، ولا يحتاج إلى جعل الصدق الاخرى شرطاً في نفع الصدق الديني والمجازاة عليه، ولعل فيما تقدم غنى عن هذا كما لا يخفى على الناظر، وقيل: المراد من الصادقين النبيون ومن (صدقهم) صدقهم في الدنيا بالتبليغ ويكون مساق الآية للشهادة بصدقه عليه السلام في قوله: «ما قلت لهم إلا ما أمرتني به» وأنت تعلم أن هذا الغرض حاصل على تقدير التعميم وزيادة \*

وقيل: المراد من الصدق الصدق في الدنيا إلا أن المراد من الصادقين الامم، والكلام مسوق لرد عرض عيسى عليه السلام المغفرة عليه سبحانه وتعالى كأنه قيل: هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لا غير فلا مغفرة لهؤلاء، ولا يخفى أن التعميم لا ينافي كون الكلام مسوقاً لما ذكر على تقدير تسليم ذلك. واسم الإشارة مبتدأ (يوم) بالرفع وهي قراءة الجمهور خبره. وقرأ نافع وحده (يوم) بالنصب على أنه ظرف لقال (هذا) مبتدأ خبره محذوف أي كلام عيسى عليه السلام أو حق أو نحو ذلك أو ظرف مستقر وقع خبراً، والمعنى هذا الذي مر من جواب عيسى عليه السلام أو السؤال والجواب واقع يوم ينفع، وجوز أن يكون «هذا» مفعولاً به للقول لأنه بمعنى الكلام والقصص أو مفعولاً مطلقاً لأنه بمعنى القول، وقيل: إن «هذا» مبتدأ و«يوم» خبره وهو مبني على الفتح بناء على أن الظرف يبنى عليه إذا أضيف إلى جملة فعلية وإن كانت معرفة وهو مذهب الكوفيين واختاره ابن مالك وغيره، والبصريون لا يجيزون البناء إلا إذا صدرت الجملة المضاف إليها بفعل ماض كقوله: «على حين عانت المشيب على الصبا» وألحقوا بذلك الفعل المنفي، ويخرجون هذه القراءة على أحد الأوجه السابقة \*  
وقرأ الأعمش (يوم) بالرفع والتنوين على أنه خبر «هذا» والجملة بعده صفة بمحذوف العائد، وقرأ (صدقهم) بالنصب على أن يكون فاعل (ينفع) ضمير الله تعالى، كما قال أبو البقاء إما مفعول له أي لصدقهم أو منصوب بنزع الخافض أي بصدقهم أو مصدر مؤكد أو مفعول به على معنى يصدقون الصدق كقولك: صدقته القتال، والمراد يحققون الصدق \*

﴿لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ تفسير للنفع ولذا لم يعطف عليه كأنه قيل: ما لهم من النفع؟ فقيل: لهم نعيم دائم وثواب خالد، وقوله سبحانه: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ﴾ بيان لكونه تعالى أفاض عليهم غير ما ذكر وهو رضوانه عز وجل الذي لا غاية وراءه كما ينبيء عن ذلك قوله سبحانه: ﴿وَرَضُوا عَنْهُ﴾ إذ لا شيء أعز منه حتى تمد إليه أعناق الآمال ﴿ذَلِكَ﴾ إشارة إلى نيل رضوانه جل شأنه كما اختاره بعض المحققين أو إلى جميع ما تقدم كما اختاره في البحر واليه يشير ما روى عن الحسن ﴿الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ١١٩﴾ الذي لا يحيط به نطاق الوصف ولا يوقف على طاب يدايته أصلاً ﴿لِلَّهِ الْمُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾ تحقيق للحق وتنبيه بما فيه من تقديم الظرف المفيد للحصر على كذب النصارى وفساد ما زعموه في حق المسيح وأمه عليهما السلام \*

وقيل: استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام السابق كأنه قيل: من يملك ذلك يعطيهم إياه؟ فقيل: لله

ملك السموات) الخ فهو المالك والقادر على الاعطاء ولا يخفى بعده. وفي إثبات «ها» على من المختصة بالعقلاء على تقدير تناولها لكل مراعاة. كما قيل- للاصل وإشارة إلى تساوى الفريقين في استحالة الربوبية حسب تساويهما في تحقق الربوبية. وعلى تقدير اختصاصها بغير العقلاء كما يشير إليه خبر ابن الزبيرى رضى الله تعالى عنه تنبيهه على حال قصورهم من رتبة الألوهية، وفي تغليب غير العقلاء على العقلاء على خلاف المعروف ما لا يخفى من حط قدرهم (وهو على كل شيء) من الاشياء (قدير ١٣٠) أى مبالغ في القدرة. وفسرها الغزالي بالمعنى الذى به يوجد الشيء متقدرا بتقدير الارادة. والعلم واقعا على وفقهما، وفسر الموصوف بها على الاطلاق بأنه الذى الذى يخترع كل موجود اختراعا ينفرد به ويستغنى به عن معاونة غيره وليس ذلك إلا الله تعالى الواحد القهار. والظرف متعلق بتقدير والتقديم لمراعاة الفاصلة، ولا يخفى ما في ذكر كبرياء الله تعالى وعزته وقهره وعلوه في آخر هذه السورة من حسن الاختتام، وأخرج أبو عبيد عن أبي الزاهرية أن عثمان رضى الله تعالى عنه كتب في آخر المائدة (ولله ملك السموات والأرض والله سميع بصير) هـ

(ومن باب الإشارة في الآيات) (جعل الله الكعبة البيت الحرام) هى عندهم حضرة الجمع المحرمة على الاغيار، وقيل: قلب المؤمن، وقيل: الكعبة المخصوصة لا باعتبار أنها جدران أربعة وسقف بل باعتبار أنها مظهر جلال الله تعالى. وقد ذكروا أنه سبحانه يتجلى منها لعيون العارفين كما يشير إليه قوله عز شأنه على ما في التوراة «جاء الله تعالى من سيناء فاستعان بساعير وظهر من فاران» «قيام للناس» من موتهم الحقيقى لما يحصل لهم بواسطة ذلك «والشهر الحرام» وهو زمن الوصول أو مراعاة القلب أو الفوز بذلك التجلى الذى يحرم فيه ظهور صفات النفس أو الالتفات إلى مقتضيات القوى الطبيعية أو نحو ذلك «والهدى» وهى النفس المذبوحة بفتاء حضرة الجمع أو الواردات الالهية التى ترد القلب أو ما يحصل للعبد من المنز عند ذلك التجلى «والقلائد» وهى النفس الشريفة المنقادة أو هى نوع مما يحصل للعبد من قبل مولاه يقوده قسرا إلى ترك السوى «ذلك لتعلموا» بما يحصل لكم (أن الله يعلم ما فى السموات وما فى الأرض وأن الله بكل شيء عليم) أى يعلم حقائق الاشياء فى عالمى الغيب والشهادة وعلمه محيط بكل شيء «قل لا يستوى الخبيث» من النفوس والأعمال والاخلاق والأموال «والطيب» من ذلك (ولو أعجبك كثرة الخبيث) بسبب ملامته للنفس فان الأول موجب للقربة دون الثانى (يا أيها الذين آمنوا) الايمان البرهاني «لا تسألوا» من أبواب الايمان العيانى «عن أشياء غيبية وحقائق لا تعلم إلا بالكشف (إن تبدلكم تسوكم) تهلككم لقصوركم عن معرفتها فيكون ذلك سببا لانكاركم والله سبحانه غيور وإنه لينضب لاويلاته كما ينضب الليث للحرب. وفي هذا- كما قيل- تحذير لاهل البداية عن كثرة سؤا لهم من الكاملين عن اسرار الغيب وإرشاد لهم إلى الصحبة مع التسليم «وإن تسألوا عنها حين ينزل القرآن» الجامع للظاهر والباطن المتضمن لما ستاتم عنه «تبدلكم» بواسطة «ما جعل الله من بحيرة» وهى النفس التى شقت أذنبا لسباع المخالفات «ولا سائبة» وهى النفس المطلقة العنان السارحة فى رياض الشهوات «ولا وصيلة» وهى النفس التى وصلت حبال آمالها بعضها ببعض فسوف التوبة والاستعداد للآخرة «ولا حام» وهو من اشتغل حينما بالطاعة ولم يفتح له باب الوصول فوسوس اليه الشيطان،

وقال: يكفيك ما فعلت وليس وراء ما أنت فيه شيء فارح نفسك فحمى نفسه عن تحمل مشاق المجاهدات \* ونقل النيسابورى عن الشيخ نجم الدين المعروف بداية أن البحيرة إشارة إلى الحيدرية والقنلدرية يقبون آذانهم ويجعلون فيها حلق الحديد ويتركون الشريعة، والسائبة إشارة إلى الذين يضربون فى الأرض خالعين العذار بلا لجام الشريعة وقيد الطريقة ويدعون أنهم أهل الحقيقة، والوصيلة إشارة إلى أهل الإباحة الذين يتصلون بالأجانب بطريق المؤاخاة والاتحاد ويرفضون صحبة الأقارب لأجل العصية والعناد، والحام إشارة إلى المغرور بالله عز وجل يظن أنه بلغ مقام الحقيقة فلا يضره مخالفة الشريعة، (وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله) من الأحكام (وإلى الرسول) لمتابعته (قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا) من الأفعال التى عاشوا بها وماتوا عليها (أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئاً) من الشريعة والطريقة (ولا يهتدون) إلى الحقيقة \* (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) فاشتغلوا بتزكيتها (لا يضركم من ضل) عما أتم فيه فأنكر عليكم (إذا اهتديتم) وزكيتم أنفسكم، وإنما ضرر ذلك على نفسه \*

وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم) الآيتين لم يظهر للعبد فيه شيء يصلح للتحرير، وقد ذكر النيسابورى فى تطبيقه على مافى الأنفس ما رأيت الترك له أنفس (يوم يجمع الله الرسل) وهو يوم القيامة الكبرى (فيقول) لهم (ماذا أجبتهم) حين دعوتهم الخلق (قالوا لا علم لنا) بذلك (إنك أنت علام الغيوب) فتعلم جواب ما سألنا، وهذا على ما قيل عند تراكم سطوات الجلال وظهور رداء الكبرياء وإزار العظمة ولهذا بهتوا وتاهوا وتحيروا وتلاشوا والله سبحانه تجليات على أهل قربه وذوى حبه فيفنيهم تارة بالجلال ويبقيهم ساعة بالجمال ويخاطبهم مرة باللطف ويعاملهم أخرى بالقهر وكل ما فعل المحبوب محبوب \*

وقال بعض أهل التأويل: يجمع الله تعالى الرسل فى عين الجمع المطلق أو عين جمع الذات فيسألهم هل اطعتم على مراتب الخلق فى كالاتهم حين دعوتهم إلى؟ فينفوا العلم عن أنفسهم ويشبوه الله تعالى لاقتضاء مقام الفناء ذلك (إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر) للأحباب والمريدى (نعمتى عليك وعلى والدتك) لتزداد رغبتهم فى واشكر ذلك لأزيدك بما عدى فخرائى مملوءة بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر (إذ أيدتك بروح القدس) وهو الروح الذى أشرق من صبح الأزل وهى روحه الطاهرة، وقيل: المراد أيدتك بجبرائيل حيث عرفك رسوم العبودية (تكلم الناس فى المهد) أى مهد البدن أو فى المهد المعلوم والمعنى نطقتم لهم صغيراً بتنزيهه الله تعالى وإقرارك له بالعبودية (وكهلاً) أى فى حال كبرك، والمراد أنك لم يختلف حالك صغيراً وكبيراً بل استمر تنزيهك لربك ولم ترجع القهقرى (وإذ علمت الكتاب) وهو كتاب الحقائق والمعارف (والحكمة) وهى حكمة السلوك فى الله عز وجل بتحصيل الأخلاق والأحوال والمقامات والتجريد والتفريد (والتوراة) أى العلوم الظاهرة والأحكام المتعلقة بالأفعال وأحوال النفس وصفاتها (والإنجيل) العلوم الباطنة ومنها علم تجليات الصفات والأحكام المتعلقة بأحوال القلب وصفاته (وإذ تخلق) بالترية أو بالتصوير (من الطين) وهو الاستعداد المحض أو الطين المعلوم (كهيئة الطير) أى كصورة طير القلب الطائر إلى حضرة القدس أو الطير المشهور «فتنفخ فيه» من الروح الظاهرة فيك «فيكون طيراً» نفساً مجردة طائرة بجناح الصفاء والعشق أو طيراً حقيقة «بأذن» حيث صرت مظهراً لى «وتبرىء الأكمه» أى المحجوب

عن نور الحق «والأبرص» أى الذى أفسد قلبه حب الدنيا وغلبة الهوى «بأذن وإذ تخرج الموتى» بقاء الجول من قبور الطائفة «بأذن وإذ كفتت بنى اسرائيل» وهى القوى النفسانية أو المحجوبين عن نور تجليات الصفات (عنك) فلم ينقصك كيدهم شيئا «إذ جتتهم بالبينات» وهى الحجج الواضحة أو القوى الروحانية الغالبة «وإذ أوحيت» بطريق الإلهام «الى الحواريين» وهم الذين طهروا نفوسهم بماه العلم النافع ونقوا ثياب قلوبهم عن لوث الطبايع «أن آمنوا» أى ايماننا حقيقيا بتوحيد الصفات «وبرسولى» برعاية حقوق تجلياتها على النفس - ميل \*

وذكر بعض السادة أن الوحي يكون خاصا ويكون عاما فالخاص ما كان بغير واسطة والعام ما كان بالواسطة من نحو الملك والروح والقلب والعقل والسرو وحرمة الفطرة والاولياء نصيب من هذا النوع. ولوحي الخاص مراتب ووحى الفعل ووحى الذات. فوحى الذات يكون فى مقام التوحيد عند رؤية العظمة والكبرياء. ووحى الفعل يكون فى مقام العشق والمحبة وهناك منازل الانس والانسباط (إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك) أى المربك والمفيض عليك ما ذلك «أن ينزل علينا مائدة» أى شريعة شتملة على أنواع العلوم والحكم والمعارف والأحكام من السماء أى من جهة سماء الأرواح «قال اتقوا الله» أى اجعلوه سبحانه وقاية لكم فيما يصدر عنكم من الأفعال والأخلاق (إن كنتم مؤمنين) ولانسألوا شريعة مجددة «قالوا نريد أن نأكل منها» بأن نعمل بها «وتطمئن قلوبنا» فإن العلم غذاء «ونعلم ان قد صدقتنا» فى الاخبار عن ربك وعن نفسك «ونكون غايبا من الشاهدين» فعلم بها الغائبين وتدعوهم إليها «قال الله إني منزلها عليكم فمن يكفر بها منكم ويحتجب عن ذلك الدين «بعد» أى بعد الانزال «فانى أعذبه عذابا لا أعذبه أحدا من العالمين» وذلك بالحجاب عنى لوجود الاستعداد ووضوح الطريق وسطوع الحجمة والعذاب مع العلم أشد من العذاب مع الجهل \*

وقوله تعالى «وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس» الخ كلام الشيخ الأكبر قدس سره . وكلام الشيخ عبد الكريم الجبلى فيه شهر منقشر على السنة المخلصين والمنكرين فيما بيننا والله تعالى أعلم بمراهه نسأل الله تعالى أن ينزل علينا موائد كرمه ولا يقطع عنا عوائد نعمه ويلطف بنا فى كل مبدأ وختام بحرمة نبينا عليه أفضل الصلاة وأكمل السلام \*

### ( سورة الانعام مكية ٦ )

كما أخرج أبو عبيد . والبيهقى وغيرهما عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وروى ابن مردويه . والطبرانى عنه أنها نزلت بمكة ليلا جملة واحدة . وروى خبير الجملة أبو الشيخ عن ابن كعب مرفوعا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وأخرج النحاس فى ناسخه عن الخبر أنها مكية إلا ثلاث آيات منها فانها نزلت بالمدينة ( قل تعالوا آت ) إلى تمام الآيات الثلاث . وأخرج ابن راهويه فى مسنده وغيره عن شهر بن حوشب أنها مكية إلا آيتين ( قل تعالوا آت ) والتي بعدها . وأخرج أبو الشيخ أيضا عن الكلبي . وسفيان قالا : نزلت سورة الانعام كلها بمكة إلا آيتين نزلتا بالمدينة فى رجل من اليهود وهو الذى قال : «ما أنزل الله على بشر من شيء» الآية . وأخرج ابن المنذر عن أبي جحيفة نزلت سورة الانعام كلها بمكة إلا «ولو أنزلنا اليهم الملائكة»

فانها مدنية ، وقال غير واحد: كلها مكية إلا ست آيات «وما قدر والله حق قدره» الى تمام ثلاث آيات (وقل تعالوا أتزل) إلى ما خلت الثلاث . وعدة آياتها عند الكوفيين مائة وخمسة وستون . وعند البصريين والشاميين ست وستون . وعند الحجازيين سبع وستون . وقد كثرت الأخبار بفضلها فقد أخرج الحاكم وصححه . والبيهقي في الشعب . والاسماعيلي في معجمه عن جابر قال: لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله ﷺ ثم قال عليه الصلاة والسلام: «لقد شيع هذه السورة من الملائكة ما سد الأفق» وخبر تشييع الملائكة لها رواه جمع من المحدثين إلا أن منهم من روى أن المشيعين سبعون ألفا ومنهم من روى أنهم كانوا أقل ومنهم من روى أنهم كانوا أكثر . وأخرج الديلمي عن ابن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى الفجر بجماعة وقعد في مصلاه، وقرأ ثلاث آيات من أول سورة الانعام وكل الله تعالى به سبعين ملكا يسبحون الله تعالى ويستغفرون له الى يوم القيامة» •

وأخرج أبو الشيخ عن حبيب بن محمد العابد قال: من قرأ ثلاث آيات من أول الانعام الى قوله تعالى «تكسبون» بعث الله تعالى له سبعين ألف ملك يدعون له الى يوم القيامة وله مثل أعمالهم فاذا كان يوم القيامة ادخله الجنة وسقاه من السلسيل وغسله من الكوثر وقال: أنا ربك حقا وأنت عبدى الى غير ذلك من الأخبار، وغالبها في هذا المطلب ضعيف وبعضها موضوع كما لا يخفى على من نقر عنها . ولعل الأخبار بنزول هذه السورة جملة أيضا كذلك . وحكى الامام اتفاق الناس على القول بنزولها جملة ثم استشكل ذلك بأنه كيف يمكن أن يقال حينئذ في كل واحدة من آياتها إن سبب نزولها الأمر الفلاني مع أنهم يقولونه . والقول بأن مراد القائل بذلك عدم تخلل نزول شيء من آيات سورة أخرى بين أوقات نزول آياتها مما لا تساعده الظواهر بل في الأخبار ما هو صريح فيما ياباه . والقول بانها نزلت مرتين دفعة وتدريجا خلاف الظاهر ولا دليل عليه . ويؤيد ما أشرنا اليه من ضعف الأخبار بالنزول جملة ما قاله ابن الصلاح في فتاويه الحديث الوارد في أنها نزلت جملة رويناه من طريق أبي بن كعب ولم نزله سندنا صحيحا ، وقد روى ما يخالفه انتهى . ومن هذا يعلم ما في دعوى الامام اتفاق الناس على القول بنزولها جملة فتدبر . ووجه مناسبتها لآخر المائة على . ما قال بعض الفضلاء . أنها افتتحت بالحمد وتلك اختتمت بفصل القضاء وهما متلازمان كما قال سبحانه : (وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين) •

وقال الجلال السيوطي في وجه المناسبة : أنه تعالى لما ذكر في آخر المائة (الله ملك السموات والارض وما فيهن) على سبيل الاجمال اقتتح جل شأنه هذه السورة بشرح ذلك وتفصيله فبدأ سبحانه بذكر خلق السموات والارض وضم تعالى اليه أنه جعل الظلمات والنور وهو بعض ما تضمنه ما فيهن ثم ذكر عز اسمه أنه خلق النوع الانساني وقضى له أجلا وجعل له أجلا آخر للبعث وأنه جل جلاله منشىء القرون قرنا بعد قرن ثم قال تعالى: (قل لمن ما في السموات) الخ فابت له ملك جميع المظروفات لظرف المكان . ثم قال عز من قائل: (وله ما سكن في الليل والنهار) فابت أنه جل وعلا ملك جميع المظروفات لظرف الزمان . ثم ذكر سبحانه خلق سائر الحيوان من الدواب والطير ثم خلق النوم واليقظة والموت . ثم أكثر عز وجل في اثناء السورة من الانشاء والخلق لما فيهن من النيرين والنجوم وخلق الاصباح وخلق الحب والنوى وانزال الماء واخراج النبات والثمار بأنواعها وانشاء جنات معروشات وغير معروشات إلى غير ذلك مما فيه تفصيل ما فيهن ، وذكر عليه الرحمة وجهها آخر في المناسبة أيضا وهو أنه



سبحانه لما ذكر في سورة المائدة ( يا أيها الذين آمنوا لا تحرموا طيبات ما أحل الله لكم ) النخ ، وذكر جل شأنه بعده ( ما جعل الله من بحيرة ) النخ فاخبر عن الكفار انهم حرموا أشياء مما رزقهم الله تعالى افتراء على الله عز شأنه وكان القصد بذلك تحذير المؤمنين أن يحرموا شيئاً من ذلك فيشابهوا الكفار في صنعهم وكان ذكر ذلك على سبيل الإيجاز ساق جل جلاله هذه السورة لبيان حال الكفار في صنعهم فأتى به على الوجه الأبين والنمط الأكمل ثم جادلهم فيه وأقام الدلائل على بطلانه وعارضهم وناقضهم إلى غير ذلك مما اشتملت عليه القصة فكانت هذه السورة شرحاً لما تضمنته تلك السورة من ذلك على سبيل الإجمال وتفصيلاً وبسطاً وإتماماً وإطناً ، وافتتحت بذكر الخالق والمالك لأن الخالق المالك هو الذي له التصرف في ملكه ومخلوقاته إباحة ومنعاً وتحريمًا وتحليلاً فيجب أن لا يعترض عليه سبحانه بالتصرف في ملكه ، ولهذا السورة أيضاً اعتلاق من وجهه بالفاتحة لشرحها إجمالاً قوله تعالى: ( رب العالمين ) وبالبقرة لشرحها إجمالاً قوله سبحانه: « الذي خلقكم والذين من قبلكم » وقوله عز اسمه « الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً » وبآل عمران من جهة تفصيلها لقوله جل وعلا: « والانعام والحراث » وقوله تعالى: ( كل نفس ذائقة الموت ) النخ وبالنساء من جهة ما فيها من بدء الخلق والتفويض لما حرمه على أزواجهم وقتل البنات وبالماندة من حيث اشتغالها على الاطعمة بأنواعها . وقد يقال: إنه لما كان قطب هذه السورة دائرة على اثبات الصانع ودلائل التوحيد حتى قال أبو اسحق الاسفرايني: إن في سورة الانعام كل قواعد التوحيد ناسبت تلك السورة من حيث أن فيها ابطال الوهية عيسى عليه الصلاة والسلام وتوبيخ الكفرة على اعتقادهم الفاسد وافتراءهم الباطل هذا ، ثم انه لما كانت نعمه سبحانه وتعالى ماثتوت الحصر ولا يحيط بهانطاق العد إلا أنها ترجع اجمالاً إلى إيجاد وإبقاء. في النشأة الأولى وإيجاد وإبقاء. في النشأة الآخرة وأشير في الفاتحة التي هي أم الكتاب إلى الجميع ، وفي الانعام إلى الإيجاد الأول ، وفي الكهف إلى الإبقاء الأول وفي سبأ إلى الإيجاد الثاني وفي فاطر إلى الإبقاء الثاني ابتدئت هذه الخمس بالتحميد . ومن اللطائف أنه سبحانه وتعالى جعل في كل ربع من كتابه الكريم المجيد سورة مفتحة بالتحميد فقال عز من قائل :

( بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي خلق السموات والأرض ) جملة خبرية أو إنشائية . وعين بعضهم الأول لما في حملها على الانشاء من إخراج الكلام عن معناه الوضعي من غير ضرورة بل لما يلزم على كونها إنشائية من انتفاء الاتصاف بالجمل قبل حمد الخادم ضرورة أن الانشاء يقارن معناه لفظه في الوجود . وآخرون الثاني لانه لو كانت جملة الحمد اخباراً يلزم أن لا يقال لقائل الحمد لله حامد إذ لا يصاغ للمخبر عن غيره لغة من متعلق اخباره اسم قطعاً فلا يقال لقائل زيد له القيام قائم واللازم باطل فيبطل المازوم . ولا يلزم هذا على تقدير كونها إنشائية فإن الانشاء يشق منه اسم فاعل صفة للتكلم به فيقال لمن قال : بعث بأتبعه واعترض بأنه لا يلزم من كل إنشاء في ذلك وإلّا لقل لقائل : ضرب ضارب والله تعالى شأنه القائل هو والودات يرضعن أولادهن « مرضع بل إنما يكون ذلك إذا كان انشاء لحال من أحوال المتكلم كما في صيغ العقود ولا فرق حينئذ بينه وبين الخبر فيما ذكر ، والذي عليه المحققون جواز الاعتبارين في هذه الجملة . وأجابوا عما يلزم كلا من المحذور . نعم رجحنا اعتبار الخبرية لما أن السورة نزلت لبيان التوحيد وردع الكفرة والاعلام بمضمونها على وجه الخبرية يناسب المقام وجعلها لانشاء الثناء لا يناسبه ، وقيل : إن اعتبار خبريتها هنا

ليصح عطف ما بعد ثم الآتي عليها . ومن اعتبر الانشائية ولم يجوز عطف الانشاء على الاخبار جعل العطف على صلة الموصول أو على الجملة الانشائية يجعل المعطوف لانشاء الاستبعاد والتعجب . ولا يخفى ما في ذلك من التكلف والخروج عن الظاهر وفي تعليق الحمد أولا باسم الذات ووصفه تعالى ثانيا بما وصف به سبحانه تنبيه على تحقق الاستحقاقين تحقق استحقاقه عز وجل الحمد باعتبار ذاته جل شأنه وتحقيق استحقاقه سبحانه وتعالى باعتبار الانعام المؤذن به ما في حيز الموصول الراجع صفة . ومعنى استحقاقه سبحانه وتعالى الذاتي عند بعض استحقاقه جل وعلا الحمد بجميع أوصافه وأفعاله وهو معنى قولهم إنه تعالى يستحق العبادة لذاته وأنكر هذا صحة توجه التعظيم والعبادة إلى الذات من حيث هي \*

وقد صرح الامام في شرح الاشارة عند ذكر مقامات العارفين أن الناس في العبادة ثلاث طبقات . فالأولى في الكمال والشرف الذين يعبدونه سبحانه وتعالى لذاته لا لشيء آخر . والثانية وهي التي تلي الأولى في الكمال الذين يعبدونه لصفة من صفاته وهي كونه تعالى مستحقا للعبادة . والثالثة وهي آخر درجات المحققين الذين يعبدونه لتكامل نفوسهم في الانتساب اليه . ولا يشكل تصور تعظيم الذات من حيث هي لأنه - كما قال الشهاب - لو وقع ذلك ابتداء قبل التعلل بوجوه الكمال كان مشكلا أما بعد معرفة المحمود جل جلاله بسمات الجمال وتصوره بأقصى صفات الكمال فلا بدع أن يتوجه إلى تمجيده تعالى وتحميده عز شأنه مرة أخرى بقطع النظر عما سوى الذات بعد الصمود بدرجات المشاهدات . ولذا قال أهل الظاهر :

صفاته لم تزد معرفة لكننا لذة ذكرناها

فما بالك بالعارفين الغارقين في بحار العرفان وهم القوم كل القوم . والذي حققه السالكون وجرينا عليه في الفاتحة أن الاستحقاق الذاتي ما لا يلاحظه خصوصية صفة حتى الجميع لا ما يكون الذات البحت مستحقا له فان استحقاق الحمد ليس إلا على الجميل . وسمى ذاتيا لملاحظة الذات فيه من غير اعتبار خصوصية صفة أو لدلالة اسم الذات عليه أو لأنه لما لم يكن مستندا إلى صفة من الصفات المخصوصة كان مستندا إلى الذات . وذ كر بعض محققى المتأخرين كلاما في هذا المقام رد به فيما عنده على كثير من العلماء الأعلام

وحاصله أن اللام الجارة في «لله» مطلق الاختصاص دون الاختصاص القصرى على التعيين بدليل أنهم قالوا في مثل له الحمد إن التقديم للاختصاص القصرى فلو أن اللام الجارة تفيد أيضا لما بقى فرق بين «الحمد لله» وله الحمد غير كون الثانى أو كد من الأول فى افادة القصر والمصرح به التفرقة بافادة أحدهما القصر دون الآخر وان الاختصاصات على انحاء وتعيين بعضها موكول إلى العلة التى يترتب عليها الحكم وتجعل محمودا عليه غالبا وغيرها من القرائن فاذا رأيت الحكم على أوصافه تعالى المختصة به سبحانه وتعالى وجب كون الحمد مقصوراً عليه تعالى فيحمل الحكم المعلن على القصر ليطابق المعلول علة ومع ذلك إذا كانت الأوصاف المختصة به عز وجل مما يدل على كونه عز شأنه منعها على عباده وجب كون الحمد لله تعالى واجبا على عباده سبحانه فيحمل الحكم المعلن على الاستيجاب للتطابق أيضا وإذا لم يعمل الحكم بشيء أو قطع النظر عن العلة التى رتب عليها الحكم فانما يثبت فى الحكم أدنى مراتب الاختصاص الذى هو كونه تعالى حقيقا بالحمد مجرداً عن القصر والاستيجاب . ويعضد ما أشير إليه اختلاف عبارات العلامة البيضاوى فى بيان مدلولات جمل الحمد وأن المراد من الاستيجاب الذى جعله بعض النحاة من معانى اللام ما هو بمنزلة مطلق الاختصاص

الذي قرره لا المعنى الذي رمز اليه فعلى هذا يكون مفهوم جملة «الحمد لله» فيما نحن فيه أنه تعالى حقيق بالحمد ولادلالة فيها من حيث هي مع قطع النظر عن المحمود عايه الذي هو علة الحكم على قصر الحقيقية بالحمد عليه سبحانه وتعالى ولا على بلوغها حد الاستيجاب ، نعم في ترتب الحكم على ما في حيز الصفة تنبيه على كون الحمد حقاً لله تعالى واجبا على عباده مختصا به عز شأنه مقصورا عليه سبحانه حيث أن ترتب الحكم كما قالوا على الوصف يشعر بمنطوقه بعلمية الوصف للحكم وبمفهومه بانتفاء الحكم عن ينفي عنه الوصف . ثم قال: وبالجملة إن جملة «الحمد لله» مدعى ومدلول .

وقوله سبحانه وتعالى : «الذي خلق» الخ دليل وعلة وليس هناك إلا حمد واحد معلل بما في حيز الوصف لاحد معلل بالذات المستجمع لجميع الصفات أو بالذات البحت أولا على ما قيل وبالوصف ثانيا حتى يكون بمثابة حمدين باعتبار العلتين لأن لفظ الجلالة علم شخصي ولادلالة له على الأوصاف باحدى الدلالات الثلاث فكيف يكون محمودا عليه وعلة لاستحقاق الحمد ، ولذلك لا يكاد يقع الحكم باستحقاق الحمد إلا معللا بالأمور الواضحة الدالة على صفاته سبحانه وتعالى الجليلة وأفعاله الجميلة ولا يكتفى باسم الذات اللهم الا في تسيحات المؤمنين وتحميداتهم لافي حاجة المنكرين التي نحن بصدد بيانها ، وأيضا اقتضاء الذات البحت من حيث هو الذات ماذا يفيد في الاحتجاج على القوم الذين عامتهم لا يبصرون ولا يسمعون إن هم إلا كالانعام بل هم أضل . وأماما يقال: إن ما قيل «الحمد لله» بذكر اسم الذات المستجمع لجميع الصفات ولم يقل للعالم أول القادر إلى غير ذلك من الأسماء الدالة على الجلال أو الأكرام لثلايتهم اختصاص الحمد بوصف دون وصف فكلام مبني على مظهر لك فساده من كون الذات محمودا عليه .

وقد يقال: إن ذكر اسم الذات ليس إلا لأن المشر كين المحجوجين الجهال لا يعرفونه تعالى ولا يذكرونه فيما بينهم ولا عند الحاجة إلا باسمه سبحانه العليم لا بالصفات كما يدل على ذلك أنه تحكى أجروبتهم بذكر ذلك الاسم الشريف في عامة السؤالات إلا ما قل حيث كان جوابهم فيه بغير اسم الذات كقوله تعالى : (ليقولن خاقين العزيز العليم) على أن البعض جعل هذا لازم مقولهم وما يدل عليه اجمالا أقيم مقامه فكأنهم قالوا : الله كما حكى عنهم في مواضع وحينئذ فكأنه قيل : الاله الذي يعرفونه ويذكرونه بهذا الاسم هو المستحق للحمد لكونه خالق السموات والأرض ولكونه كذا وكذا. وإذا عرفت أن الذات لا يلائم أن يكون محموداً عليه وإنما الحقيق لأن يكون محمودا عليه هو الصفات وأن ما يترتب عليه الحمد في كل موضع بعض الصفات بحسب اقتضاء المقام لجميع الصفات عرفت أن من ادعى أن ترتب الحمد على بعض الصفات دون بعض يؤم اختصاص استحقاق الحمد بوصف دون وصف يلزم عليه أن يقع في الورطة التي فر منها كما لا يخفى .

فالحق أن المحمود عليه هو الوصف الذي رتب عليه استحقاق الحمد وأن تخصيص بعض الأوصاف لأن يترتب عليه استحقاق الحمد في بعض المواقع إنما هو باقتضاء ذلك المقام إياه (فان قلت) فما الرأي في الحمد باعتبار الذات البحت أو باعتبار اجتماعه جميع الصفات - على ما قيل - : هل له وجه أم لا ؟ قلت : أما كون الذات الصرف محمودا عليه ، وكذا كون الذات محمودا عليه باستجماعه جميع الصفات في أمثال هذه المواضع التي نحن فيها فلا وجه له .

وأما ما ذكره في شرح خطب بعض الكتب من أن الحمد باعتبار الذات المستجمع لجميع الصفات فلعل منشأه هو أن الحمد لما اقتضى وصفا جميلا صالحا لأن يترتب عليه الحكم باستحقاق الحمد ويكون محمودا عليه بحيث لم يذكر معه وصف كذلك ولم يدل عليه قرينة بل اكتفى بذكر الذات المتصف بجميع الصفات الجميلة ثبت اعتبار الوصف الجميل هناك اقتضاء ، ثم من أجل أن تعيين البعض بالاعتبار دون البعض الآخر لا يخلو عن لزوم الترجيح بلا مرجح يلزم اعتبار الصفات الجميلة برمتها فيكون الحمد باعتبار جميعها وحيث ذكر معه وصف جميل صالح لأن يكون محمودا عليه ودل عليه بعينه قرينة استغنى عن ذلك الاعتبار لأن المصير إليه كان عن ضرورة ولا ضرورة حينئذ كما لا يخفى ، ومن لم يهتد إلى الفرق بين ما وقع في القرآن المجيد لمقاصد وما وقع في خطب الكتب لمجرد التيمن ولا إلى الفرق بين ما ذكر فيه الحمد عليه صريحا أو دل عليه بعينه قرينة وبين ما لم يكن كذلك ركب من عمياء وخبط خبط عشواء فخلط مقتضيات بعض المقامات ببعض ولم يدرك أن كلام الله تعالى على أي شرف وكلام غيره في أي واد \*

وقصارى الكلام أن ترتب الحكم الذي تضمنته جملة (الحمد لله) هنا على الوصف المختص به سبحانه من خالق السموات والأرض وما عطف عليه يفيد الاختصاص القصرى على الوجه الذى تقدم ، ويشير إلى ذلك كلام العلامة البيضاوى في تفسيره الآية لمن أمعن النظر إلا أن ما ذكره عليه الرحمة في أول سبأ من الفرق بين (الحمد لله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض) وبين (وله الحمد فى الآخرة) مما حصله أن جملة (له الحمد) جىء بها بتقديم الصلة ليفيد القصر لكون الانعام بنعم الآخرة مختصا به تعالى بخلاف جملة « الحمد لله الذى له » الخ فانها لم يجىء بها بتقديم الصلة حتى لا يفيد القصر لعدم كون الانعام مختصا به تعالى مطلقا بحيث لا مدخل فيه للغير إذ يكون بتوسط الغير فيستحق ذلك للغير الحمد بنوع استحقاق بسبب وساطته أب عنه ، إذ حاصل ما ذكره في تلك السورة هو أنه لا قصر في جملة (الحمد لله الذى له) الخ بخلاف جملة (له الحمد) ، وحاصل ما أشار إليه في هذه وكذا في الفاتحة هو أن جملة (الحمد لله) إذا رتب على الأوصاف المختصة بالخلق والجعل المذكورين مفيد للقصر أيضا غاية ما فى البال أن طريق إفادة القصر فى البابين متغاير ، ففي إحداها تقديم الصلة وفى الأخرى مفهوم العلة فتدبر ذلك والله تعالى يتولى هداك . وجمع سبحانه السموات وأفراد الأرض مع أنها على ما تقتضيه النصوص المتعددة أيضا والمؤاخاة بين الألفاظ من محسنات الكلام فاذا جمع أحد المتقابلين أو نحوهما ينبغى أن يجمع الآخر عندهم . ولذا عيب على أبى نواس قوله :

ومالك فاعلمن فينا مقالا إذا استكملت آجالا وورقا

حيث جمع وأفرد إذ جمع لنكتة سوغت العدول عن ذلك الأصل ، وهى الإشارة إلى تفاوتهما فى الشرف فجمع الأشرف اعتناء بسائر أفرادهم وأفرد غير الأشرف . وأشرفية السماء لأنها محل الملائكة المقدسين على تفاوت مراتبهم وقبلة الدعاء ومعراج الأرواح الطاهرة ولعظمتها وإحاطتها بالأرض على القول بكربتها الذاهب إليه بعض منا وعظم آيات الله فيها ولأنها لم يعص الله تعالى فيها أصلا وفيها الجنة التى هى مقر الأحابيب ولغير ذلك . والأرض وإن كانت دار تكليف ومحل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فليس ذلك إلا للتبليغ وكسب ما يجعلهم متأهلين للإقامة فى حضرة القدس لأنها ليست بدار قرار ، وخلق أبدان الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منها ودفنهم فيها مع كون أرواحهم التى هى منشأ الشرف ليست منها ولا تدفن فيها لا يدل

على أكثر من شرفها ، وأما أنه يدل على أشرفيتها فلا يكاد يسلم لأحد ، وكذا كون الله تعالى وصف بقاها منها بالبركة لا يدل على أكثر مما ذكرنا ، ولهذا الشرف أيضا قدمت على الأرض في الذكر ، وقيل : إن جمع السموات وافراد الأرض لأن السماء جارية مجرى الفاعل والأرض جارية مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الأثر وهو يدخل بمصالح هذا العالم ، وأما الأرض فهي قابلة والقابل الواحد كاف في القبول \* وحاصله أن اختلاف الآثار دل على تعدد السماء دلالة عقلية والأرض وإن كانت متعددة لـكن لا دليل عليه من جهة العقل فلذلك جمعها دون الأرض \*

واعترض بأنه على ما فيه ربما يقتضى العكس ، وقال بعضهم : إنه لا تعدد حقيقيا في الأرض ، ولهذا لم تجمع ، وأما التعدد الوارد في بعض الأخبار نحو قوله ﷺ : « من غصب قيد شبر من أرض طوقه إلى سبع أرضين » فمحمول على التعدد باعتبار الأقاليم السبعة ، وكذا يحمل ما أخرجه أبو الشيخ . والترمذى عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه أنه ﷺ قال : « هل تدرون ما هذه هذه أرض هل تدرون ماتحتها ؟ قالوا : الله تعالى ورسوله أعلم قال : أرض أخرى وبينهما مسيرة خمسمائة عام حتى عد سبع أرضين بين كل أرضين خمسمائة عام » والتحتية لا تأتي ذلك فإن الأرض كالسما كروية ، وقد يقال للشيء إذا كان بعد آخر هو تحته ، والمراد من قوله ﷺ : « بينهما خمسمائة عام أن القوس من إحدى السموات المسامت لأول اقليم وأول الآخر خمسمائة عام » ولا شك أن ذلك قد يزيد على هذا المقدار وكثيرا ما يقصد من العدد التكثير لا الحكم المعين \* وقوله تعالى (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن) محمول على المائة في السبعة الموجودة في الأقاليم لا على التعدد الحقيقي ، ولا يخفى أن هذا من التكلف الذي لم يدع إليه سوى اتهام قدرة الله تعالى وعجزه سبحانه عن أن يخلق سبع أرضين طبق ما نطق به ظاهر النص الوارد عن حضرة أفصح من نطق بالضاد وأزال بزلال كلامه الكريم أوام كل صاد ، وحمل المائة في الآية أيضا على المائة التي زعمها صاحب القيل خلاف الظاهر ولعل النوبة تفضى إن شاء الله تعالى إلى تنمة الكلام في هذا المقام . وذكر بعض المحققين في وجه تقديم السموات على الأرض تقدم خلقها على خلق الأرض ولا يخفى أنه قول لبعضهم \*

وعن الشيخ الأكبر قدس سره أن خلق المحدد سابق على خلق الأرض وخلق باقي الافلاك بعد خلق الأرض ، وقد تقدم بعض الكلام في هذا المقام ، وتخصيص خلقهما بالذكر لاشتغالهما على جملة الآثار العلوية والسفلية وعامة الآلاء الجليلة والخفية التي أجلها نعمة الوجود الكافية في إيجاب حمده تعالى على كل موجود فكيف بما يتفرع عليها من صنوف النعم الآفاقية والأنفسية المنوط بها مصالح العباد في المعاش والمعاد \* والمراد بالخلق الانشاء والايجاد أى أوجد السموات والأرض وأنشأهما على ما هما عليه عافيه مايات للتفكرين ﴿ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ﴾ عطف على (خلق السموات) داخل معه في حكم الأشعار بعلة الحد وإن كان مترتبا عليه لأن جعلهما مسبوق بخلق منشئهما ومحلهما كما قيل ، والجعل - كما قال شيخ الاسلام - الانشاء والابداع كالخلق خلا ان ذلك مختص بالانشاء التكويني ، وفيه معنى التقدير والتسوية وهذا عام له كما في الآية وللشريعة أيضا كما في قوله سبحانه : ( ما جعل الله من بحيرة ) وأياما كان فقيه انباء عن ملايسة فعهوله بشيء آخر بأن يكون

فيه أوله أو منه أو نحو ذلك ملاسبة مصححة لأن يتوسط بينهما شيء من الظروف لغوياً كان أو مستقراً لكن لا على أن يكون عمدة في الكلام بل قيدياً فيه، وقيل: الفرق بين الجعل والخلق أن الخلق فيه معنى التقدير والجعل فيه معنى التضمين أي كونه محصلاً من ماخر كأنه في ضمنه ولذلك عبر عن أحداث النور والظلمة بالجعل تنبيهاً على أنهما لا يقومان بانفسهما كما زعمت الثنوية \*

واعترض بأن الثنوية يزعمون أن النور والظلمة جسمان قديمان سمعان بصيران أولهما خالق الخير والثاني خالق الشر فهما حينئذ ليسا بالمعنى الحقيقي المتعارف فدعاهم الفاسد يبطل بمجرد هذا، وأيضاً أن الرد يحصل لكونهما محدثين بقطع النظر عما اعتبر في مفهوم الجعل ولو أتى بالخلق بدله حصل المقصود منه، وأيضاً أن الجعل المتعدى لواحد كما فيما نحن فيه لا يقتضى كونه غير قائم بنفسه ألا ترى إلى قوله سبحانه: (وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً. وجعل بينهما برزخاً) إلى غير ذلك. وأجيب بما لا يخلو عن نظر، وجمع الظلمات وأفرد النور ليحسن التقابل مع قوله سبحانه: (خلق السموات والأرض) أو لما قدمناه في البقرة \* وقيل: لأن المراد بالظلمة الضلال وهو متعدد وبالنور الهدى وهو واحد، ويدل على التعدد والوحدة قوله تعالى: (وأن هذا صراطى مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) واختار غير واحد حمل الظلمة والنور هنا على الأمرين المحسوسين وإن جاء في الكتاب الكريم بمعنى الهدى والضلال وكان له هنا وجه أيضاً لأن الأصل حمل اللفظ على حقيقته وقد أمكن مع وجود ما يلائمه ويقتضيه اقتضاء ظاهراً حيث قرنا بالسموات والأرض. وعن فتادة أن المراد بهما الجنة والنار ولا يخفى بعده، وللعلماء في النور والظلمة كلام طويل وبحث عريض حتى أنهم ألفوا في ذلك الرسائل ولم يتركوا بعد مقالاً لقائل \*

وذكر الامام أن النور كيفية هي كمال بذاتها للشفاف من حيث هو شفاف أو الكيفية التي لا يتوقف الإبصارها على الإبصار بشيء آخر، وأن من الناس من زعم أنه أجسام صغار تنفصل عن المضى وتتصل بالمستضى وهو باطل، أما أولاً فلائذ كونها أنواراً إما أن يكون هو عين كونها أجساماً وإما أن يكون مغايراً لها والأول باطل لأن المفهوم من النورية مغاير للمفهوم من الجسمية ولذلك يعقل جسم مظلم ولا يعقل نور مظلم، وأما إن قيل: إنها أجسام حاملة لتلك الكيفية تنفصل عن المضى وتتصل بالمستضى فهو أيضاً باطل لأن تلك الأجسام الموصوفة بتلك الكيفيات إما أن تكون محسوسة أولاً فإن كان الأول لم يكن الضوء محسوساً وإن كان الثاني كانت ساترة لما تحتها ويجب أنها كلما ازدادت اجتماعاً ازدادت ستراً لكن الأمر بالعكس، وأما ثانياً فلائذ الشعاع لو كان جسماً لكانت حركته بالطبع إلى جهة واحدة لكن النور بما يقع على كل جسم في كل جهة، وأما ثالثاً فلائذ النور إذا دخل من كوة ثم سدناها دفعة فتلك الأجزاء النورانية إما أن تبقى أولاً فإن بقيت فاما أن تبقى في البيت وإما أن تخرج فإن قيل: إنها خرجت عن الكوة قبل السد فهو محال وإن قيل: إنها عدت فهو أيضاً باطل فكيف يمكن أن يحكم أن جسماً لما تخلل بين جسمين عدم أحدهما فاذن هي باقية في البيت ولا شك في زوال نوريتها عنها. وهذا هو الذى نقول من أن مقابلة المستضى سبب لحدوث تلك الكيفية وإذا ثبت ذلك في بعض الأجسام ثبت في الكل. وأما رابعاً فلائذ الشمس إذا طلعت من الأفق يستبين وجه الأرض كله دفعة ومن البعيد أن تنتقل تلك الأجزاء من الفلك الرابع إلى وجه الأرض في تلك اللحظة اللطيفة سيباً والخرق على الفلك محال عندهم، واحتج المخالف بأن

الشعاع متحرك وكل متحرك جسم فالشعاع جسم ( بيان الصغرى بثلاثة أوجه )، الأول أن الشعاع منحدر من ذيه والمنحدر متحرك بالبدئية . والثاني أنه يتحرك وينتقل بحركة المضي . والثالث أنه قد ينعكس عما يلقاه إلى غيره والانعكاس حركة ( والجواب ) أن قولهم: الشعاع منحدر فهو باطل وإلا لرأيناه في وسط المسافة بل الشعاع يحدث في المقابل القابل دفعة ولما كان حدوثه من شيء عال توهم أنه ينزل . وأما حديث الانتقال فيرد عليه أن الظل ينتقل مع أنه ليس بجسم فالحق أنه كيفية حادثة في المقابل ، وعند زوال المحاذاة عنه إلى قابل آخر يبطل النور عنه ويحدث في ذلك الآخر، وكذلك القول في الانعكاس فإن المتوسط شرط لان يحدث الشعاع من المضي في ذلك الجسم . ثم القائلون بأنه كيفية اختلفوا ففهم من زعم أنه عبارة عن ظهور اللون فقط وزعموا أن الظهور المطلق هو الضوء، والخفاء المطلق هو الظلمة، والمتوسط بين الأمرين هو الظل وتختلف مراتبه بحسب مراتب القرب والبعد عن الطرفين وأطالوا الكلام في تقرير ذلك بما لا يجدي نفعا ولا يأتي أن يكون الضوء كيفية وجودية زائدة على ذات اللون كما يدل عليه أمور . الأول أن ظهور اللون إشارة إلى تجدد أمر فهو إما أن يكون اللون أو صفة غير نسبية أو صفة نسبية، والأول باطل لانه لا يخلو إما أن يجعل النور عبارة عن تجدد اللون أو عن اللون المتجدد والأول يقتضى أن لا يكون الشيء مستنيرا إلا آن تجدده . والثاني يوجب أن يكون الضوء نفس اللون فلا يبقى لقولهم الضوء ظهور اللون معنى، وإن جعلوا الضوء كيفية ثبوتية زائدة على ذات اللون وسموه بالظهور عاد النزاع لفظيا . وإن زعموا أن ذلك الظهور تجدد حالة نسبية فذاك باطل لان الضوء أمر غير نسبي فلا يمكن أن يفسر بالحالة النسبية . الثاني أن البياض قد يكون مضيئا ومشرقا وكذلك السواد فإن الضوء ثابت لهما جميعا فلو كان كون كل منهما مضيئا نفس ذاته لزم أن يكون الضوء بعضه مضادا للبعض وهو محال إذ الضوء لا يقابله إلا الظلمة . الثالث أن اللون يوجد من غير الضوء فإن السواد مثلا قد لا يكون مضيئا وكذلك الضوء قد يوجد بدون اللون مثل الماء والبلور إذا كانا في ظلمة ووقع الضوء عليه وحده فانه حينئذ يرى ضوءه فذلك ضوء وليس بلون فاذا وجد كل منهما دون الآخر فلا بد من التغاير \*

الرابع أن المضيء للون تارة ينعكس منه الضوء وحده إلى غيره وتارة ينعكس منه الضوء واللون وذلك إذا كان قويا فيهما جميعاً فلو كان الضوء ظهور اللون لاستحال أن يفيد غيره بريقاً ساذجاً ، وكون هذا البريق عبارة عن اظهار لون ذلك القابل يرد عليه أنه لماذا إذا اشتد لون الجسم المنعكس منه وضوؤه أخفى لون المنعكس اليه وأبطله وأعطاه لون نفسه إلى غير ذلك من الأدلة ، وفرق الامام بين النور . والضوء . والشعاع . والبريق بأن الاجسام إذا صارت ظاهرة بالفعل مستنيرة فان ذلك الظهور كيفية ثابتة فيهما منسبطة عليها من غير أن يقال : إنها سواد أو بياض أو حمرة أو صفرة ، والآخِر اللدعان وهو الذي يترقق على الاجسام ويستتر لونها وكأنه شيء يفيض منها وكل واحد من القسمين إما أن يكون من ذاته أو من غيره فالظهور للشيء الذي من ذاته كما للشمس والنار يسمى ضوءا والظهور الذي للشيء من غيره يسمى نورا ، والترقق الذي للشيء من ذاته كما للشمس يسمى شعاعا . والذي يكون للشيء من غيره كما للدرآة يسمى بريقا \* وقد تقدم لك الكلام في الفرق بين النور والضوء في سورة البقرة أيضا ، وكذا الكلام في الظلمة والنسبة بينها وبين النور، والمشهور أن بينهما تقابل العدم والمملكة ، ولهذا قدمت الظلمات على النور في الآية الكريمة

فقد صرحوا بأن الاعداد مقدمة على الملكات .

وتحقيق ذلك على ما ذكره بعض المحققين أنه إذا تقابل شيان أحدهما وجودى فقط فإن اعتبر التقابل بالنسبة إلى موضوع قابل للامر الوجودى إما بحسب شخصه أو بحسب نوعه أو بحسب جنسه القريب أو البعيد فهما العدم والمملكة الحقيقيان أو بحسب الوقت الذى يمكن حصوله فيه فهما العدم . والمملكة المشهوران، وإن لم يعتبر فيهما ذلك فهما السلب والايجاب ، فالعدم المشهورى فى العمى والبصر هو ارتفاع الشئ الوجودى كالقدرة على الابصار مع ما ينشأ من المادة المهيئة لقبوله فى الوقت الذى من شأنها ذلك فيه كما حقق فى حكمة العين وشرحها ، فاذا تحقق أن كل قابل لامر وجودى فى ابتداء قابليته واستعداده متصف بذلك العدم قبل وجود ذلك الامر بالفعل تبين أن كل ملكة مسبوقة بعدمها لان وجود تلك الصفة بالقوة وهو متقدم على وجودها بالفعل . وقال المولى ميرزا جان : لا بدنى تقابل العدم والمملكة أن يؤخذ فى مفهوم العدمى كون المحل قابلاً للوجودى ، ولا يكفى نسبة المحل القابل للوجودى من غير أن يعتبر فى مفهوم العدمى كون المحل قابلاً ، ولذا صرحوا بان تقابل العدم والوجود تقابل الايجاب والسلب \*

قال فى الشفاء : العمى هو عدم البصر بالفعل مع وجوده بالقوة ، وهذا مما لا بد منه فى معناه المشهور انتهى ، وبه يندفع بعض الشكوك التى عرضت لبعض الناظرين فى هذا المقام ، وقيل فى تقدم عدم المملكة على الوجود: إن عدم المملكة عدم مخصوص والعدم المطابق فى ضمنه وهو متقدم على الوجود فى سائر المخلوقات \*

ولذا قال الامام: إنما قدم الظلمات على النور لأن عدم المحدثات متقدم على وجودها كما جاء فى حديث رواه أحمد . والترمذى عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره ، وفى أخرى ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه نوره اهتدى ومن أخطأ ضل فلذلك جف القلم بما هو كائن \* وعليه الظلمة فى الخبر بمعنى العدم والنور بمعنى الوجود ولا يلائمه سياق الحديث ، والظاهر ما قيل الظلمة عدم الهداية وظلمة الطبيعة والنور الهداية ، ومن المتكلمين من زعم أن الظلمة عرض يصاد النور واحتج لذلك بهذه الآية ولم يعلم أن عدم المملكة كالعمى ليس صرف العدم حتى لا يتعلق به الجعل، وتحقيقه - على ما قيل - أن الجعل هنا ليس بمعنى الخلق والايجاد بل تضمنين شئ شيئاً وتصويره قائماً به قيام المظروف بالظروف أو الصفة بالموصوف والعدم من الثانى فصح تعلق الجعل به وإن لم يكن موجوداً عينياً ، وفى الطوالع أن العدم المتجدد يجوز أن يكون بفعل الفاعل كالوجود الحادث فافهم ذلك والله تعالى يتولى هداك .

( ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدُلُونَ ۝١ ) يحتتمل أن يكون ( يعدلون ) فيه من العدل بمعنى العدول أو منه بمعنى التسوية ، والكفر يحتتمل أن يكون بمعنى الشرك المقابل للإيمان أو بمعنى كفران النعمة ، والباء يحتتمل أن تتعلق بكفروا وأن تتعاقب يعدلون ، وعلى التقادير فالجملة إما إنشائية لانشاء الاستبعاد أو اخبارية واردة للاخبار عن شناعة ما هم عليه ، ثم هى إما معطوفة على جملة ( الحمد ) انشاء أو أخباراً أو على قوله سبحانه ( خلق ) صلة الذى أو على ( الظلمات ) مفعول جعل فلاحتمالات ترتقى إلى أربعة وستين حاصلة من ضرب ستة عشر احتمالات المعطوف فى أربعة أعنى احتمالات المعطوف عليه وإذا لوحظ هناك أمور



آخر مشهورة بلغت الاحتمالات أربعة آلاف وزيادة ولكن ليس لنا إلى هذه الملاحظة كبير داع، والذي اختاره كثير من المحققين من تلك الاحتمالات أن تكون الجملة معطوفة على جملة الحمد والعدل بمعنى العدول أى الانصراف والجار متعلق بكفروا وهو من الكفر بمعنى الشرك أو كفران النعمة ويقدر مضاف بعد الجار، والمعنى أن الله تعالى حقيق بالحمد على ما خلق من النعم الجسام التي أنعم بها على الخاص والعام ثم الذين أشركوا به أو كفروا بنعمه يعدلون فيكفرون نعمه، وأن تكون معطوفة على جملة الصلة والعدل بمعنى التسوية والجار متعلق به والكفر بأحد المعنيين \*

والمعنى أنه سبحانه خلق هذه النعم الجسام والمخلوقات العظام التي دخل فيها كل ما سواه، ثم إن هؤلاء الكفرة أو هؤلاء الجاحدين للنعم يسوون به غيره ممن لا يقدر عليها وهم في قبضة تصرفه ومهاد تربيته \* (ثم) لاستبعاد ما وقع من الذين كفروا أو للتوبيخ عليه كما قال ابن عطية، وجعلها أبو حيان لمجرد التراخي في الزمان وهو وإن صح هنا باعتبار أن كل ممتد يصح فيه التراخي باعتبار أوله والفور باعتبار آخره كما حقه النحاة إلا أن ما ذكر أوفق بالمقام، ونكتة وضع الرب موضع ضميره تعالى على كل تقدير تأكيد أمر الاستبعاد، ووجه جعل الباء متعلقة بيعدلون على أحد احتماليه وكفروا على الاحتمال الآخر أنه إذا كان من العدل بمعنى التسوية يقتضى التوصل بالباء بخلاف ما إذا كان منه بمعنى العدول، فالظاهر أنها حينئذ متعلقة بما قبلها، وما قاله المحقق التفتازاني من أنه لا مخصص لكل من توجيهي (بربهم يعدلون) بواحد من العطفين يمكن دفعه بأن وجه تخصيص كل بما خصص به اتساق نظم الآية حينئذ وظهور شدة المناسبة بين ما عطف بتم الاستيعادية وبين ما عطف عليه، وذلك لأنه إذا قيل مثلا في الصورة الأولى إن الله تعالى استحق جميع المحامد من العباد فهم أن العدول عنه تعالى والاعراض عن حمده سبحانه في غاية الاستبعاد فيناسب أن يقال: ثم الذين كفروا بربهم يعدلون عنه فلا يحمده ولا يلتفتون لفته، ولا يناسب أن يقال: إنهم يسوون به غيره إذ لم يسبق صريحا وبالقصد الأولى ما ينهى التسوية، وإذا قيل مثلا في الصورة الثانية: إنه جعل شأنه خلق هذه الأجسام العظام مما لا يقدر عليه أحد ناسب في الاستبعاد أن يقال: ثم الذين كفروا يسوون به ما لا يقدر على شيء لأنهم لا يحمده ولا يعرضون عنه \*

وقال بعض المحققين: إذا كان المعنى على الأول الحمد والشاء يستحق للمنعم بهذه النعم الشاملة سائر الأهم فكيف يتأتى من الكفرة والمشركين المستغرقين في بحار إحسانه العدول عنه، وعلى الثاني المعروف بالقدرة على إيجاد هذه المخلوقات العظام التي دخل فيها كل ما سواه من الخاص والعام كيف يتسنى لهؤلاء الكفرة أو لهؤلاء الجاحدين للنعم أن يسووا به غيره وهم في قبضته، فوجه التخصيص في الأول أنه لا يخفى استبعاد انصراف العبد عن سيده وولى نعمته إلى سواه بخلاف التسوية فإن المنعم قد يساويه غيره ممن يحسن إلى غيره، وفي الثاني أن استبعاد التسوية عليه مما لا يكاد يتصور بخلاف العدول عنه فإنه قد يتصور لجهل العادل بحقه وما يليق بحقه فإن العدول لا ينافي عدم المعرفة بخلاف التسوية فإنه لا يسوى بين شيئين لا يعرفهما بوجه ما فتدبر \*

واعترض غير واحد على العطف على الصلة بأنه لا وجه لضم ما لا يدخل له في استحقاق الحمد

إلى ماله ذلك . ثم جعل المجموع صلة في مقام يقتضى كون الصلة محمودا عليه . وأجيب بان في الكلام على ذلك التقدير إشارة إلى علو شأنه تعالى وعموم احسانه للمستحق وغيره حيث ينعم بمثل تلك النعم الجليلة على من لا يحمده ويشرك به جل شأنه ، وفي ذلك تعظيم مني عن كمال الاستحقاق ، وقد يقال: وقوع هذا المعطوف موقع المحمود عليه باعتبار معنى التعظيم المستفاد من انكار مضمونه فكأنه قيل الحمد لله جل جلاله عن أن يعدل به شيء لكن لا يخفى أن المحمود عليه يجب في المشهور أن يكون جميلا اختياريا ، وما ذكر ليس كذلك فعليه لا بد من التاويل \*

وذكر شيخ الاسلام في الاعتراض على العطف المذكور أن ما ينتظم في سلك الصلة المنبئة عن موجبات حمده تعالى حقه أن يكون له دخل في ذلك الانباء في الجملة ولا ريب في أن كفرهم بمعزل عنه، وادعاء أن له دخلا فيه لدلالته على كمال الجود كأنه قيل: الحمد لله الذي أنعم بمثل هذه النعم العظام على من لا يحمده تعسف لا يساعده النظام وتعكيس بأباه المقام كيف لا وسياق النظم الكريم كما تفصح عنه الآيات لتوخيح الكفرة ببيان غاية اسماهم في حقه سبحانه وتعالى مع نهاية احسانه تعالى إليهم لا يبان احسانه تعالى إليهم مع غاية اسماهم في حقه عز وجل كما يقتضيه الادعاء المذكور ، وبهذا اتضح أنه لا سبيل إلى جعل المعطوف من روادف المعطوف عليه لما أن حق الصلة أن تكون غير مقصودة الافادة فما ظنك بروادفها؛ وقد عرفت أن المعطوف هو الذي سيق له الكلام انتهى .

ورد بأنه لا شك في أنه على هذا الوجه يراد الحمد لله الذي أنعم بهذه النعم الجسام على من لا يحمده ولا تعسف فيه لبلاغته، وادعاء التعكيس ممنوع فان المقام مقام الحمد كما تفيد الجملة المصدر بها وما بعده كلام آخر ولا يترك مقتضى مقام لأجل مقتضى مقام آخر إذ لكل مقام مقال . واعتراض أيضا بأنه لا يصح من جهة العربية لأن الجملة خالية من رابط يربطها بالموصول اللهم إلا أن يخرج على نحو قولهم: أبو سعيد رويت عن الخدرى حيث وضع الظاهر موضع الضمير وكأنه قيل: ثم الذين كفروا به يعدلون إلا أن هذا من الدور بحيث لا يقاس عليه فلا ينبغي حمل كتاب الله تعالى على مثله مع إمكان حمله على الوجه الصحيح الفصيح . وأجيب بأنه لا يلزم من ضعف ذلك في ربط الصلة ابتداء ضعفه فيما عطف عليها فكثيرا ما يفتقر في التابع ما لا يفتقر في غيره ، والجواب بأن هذا العطف لا يحتاج إلى الرابط عجيب لأنه لم يقل أحدهم النحاة: إن المعطوف على الصلة يشم يجوز خلوه عن الرابط وغاية ما ذكروه أنه نكتة للرابط بالاسم \*

واعترض شيخ الاسلام على احتمال أن يراد بالعدل العدول مع اعتبار التشنيع عليهم بعدم الحمد بان كفرهم به تعالى لاسيما باعتبار ربوبيته أشد شناعة وأعظم جناية من عدوهم عن حمده سبحانه فجعل أهون الشرين عمدة في الكلام مقصودا بالافادة واخراج أعظمهما مخرج القيد المفروغ منه مما لا عهدة له في الكلام السديد فكيف بالنظم التنزيلى ، وأجيب بأنه لما كان المقام مقام الحمد ناسب التشنيع عليهم بذلك فلا يرد اعتراض الشيخ وقد ذكر هو قدس سره ترجيحها للآية وادعى أنه الحقيق بجزالة التنزيل، وحط عليه أنشباب فيه ولعل الأمر أهون من ذلك، والذي تصدح به كلماتهم أن صلة (يعدلون) على تقدير أن يكون من العدل بمعنى العدول متروكة ليقع الانكار على نفس الفعل، وإنما قدروا له مفعولا على تقدير أن يكون من العدل

بمعنى التسوية فقالوا: غيره أو الاوثان لأنه لا يحسن انكار العدل بخلاف انكار العدول، ونظر في ذلك بان مجرد العدول بدون اعتبار متعلقه غير منكر ألا ترى أن العدول عن الباطل لا ينكر فالظاهر اعتبار المتعلق إلا أنه حذف لأجل الفاصلة كما أن تقديم (بربهم) على احتمال متعلقه بما بعد لذلك، ويجوز أن يكون للاهتمام به وقال بعض المحققين: إن هذا وإن تراءى في بادىء النظر لكنه عند التحقيق ليس بوارد لأن العدول وإن كان له فردان أحدهما مذهب وهو العدول عن الحق إلى الباطل ومدوح وهو العدول عن الباطل إلى الحق لكن العدول المرصوف به الكفار لا يمتثل الثاني فلتعيينه لا يحتاج إلى تقدير متعلق وتنزيله منزلة اللازم أبلغ عند التأمل بخلاف التسوية فإنها من النسب التي لا تتصور بدون المتعلق فلذا قدره. ومن هذا يعلم أن تنزيل الفعل منزلة اللازم الشائع فيما بينهم إنما يكون أو يحسن فيما ليس من قبيل النسب. هذا وأخرج ابن الضريس في فضائل القران. وابن جرير. وابن المنذر. وغيرهم عن كعب قال: فتحت التوراة بالحد لله الذي خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وختمت بالحد لله الذي لم يتخذ ولدا إلى قوله سبحانه وتعالى وكبره تكبيراً \*

(هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ) استئناف مسوق لبيان كفرهم بالبعث والخطاب وإن صح كونه عاماً لكنه هنا خاص بالذين كفروا كما يدل عليه الخطاب الآتي ففيه التفات. والنكتة فيه زيادة التشنيع والتوبيخ، وتخصيص خلقهم بالذكر من بين سائر أدلة صحة البعث مع أن ما تقدم من أظهر أدلته لما أن دليل الانفس أقرب إلى الناظر من دليل الآفاق الذي في الآية السابقة، ومعنى خلق المخاطبين من طين أنه ابتداء خلقهم منه فإنه المادة الأولى لما أنه أصل آدم عليه الصلاة والسلام وهو أصل سائر البشر، ولم ينسب سبحانه الخلق إليه عليه الصلاة والسلام مع أنه المخلوق منه حقيقة وكفاية ذلك في الغرض الذي سيق له الكلام توضيحاً لمنهاج القياس ومبالغة في إزاحة الشبهة والالتباس، وقيل في توجيه خلقهم منه: إن الانسان مخلوق من النطفة والطمت وهما من الأغذية الحاصلة من التراب بالذات أو بالواسطة \*

وقال المهدوي في ذلك: إن كل انسان مخلوق ابتداء من طين الخبز «ما من مولود يولد إلا وينذر على نطفته من تراب حفرته»، وفي القلب من هذا شيء، والحديث إن صح لا يخلو عن ضرب من التجوز، وقيل: الكلام على حذف مضاف أي خلق آباءكم، وأياما كان ففيه من وضوح الدلالة على كمال قدرته تعالى شأنه على البعث ما لا يخفى فإن من قدر على إحياء ما لم يشم رائحة الحياة قط كان على إحياء ما قارنها مدة أظهر قدرته (ثُمَّ قَضَى) أي قدر وكتب (أَجَلًا) أي حداً معيناً من الزمان للدوت. و(ثم) للترتيب في الذكر دون الزمان لتقدم القضاء على الخلق، وقيل: الظاهر الترتيب في الزمان، ويراد بالتقدير والكتابة ما تعلم به الملائكة وتكتبه كما وقع في حديث الصحيحين «إن أحدكم يجمع خلقه في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل إليه الملك فينفخ فيه الروح ويؤمر بأربع كلمات بكتب رزقه وأجله وعمله وشقى أو سعيد» \*

(وَأَجَلٌ مُّسَمًّى) أي حد معين للبعث من القبور، وهو مبتدأ وضح الابتداء به لتخصيصه بالوصف أو لوقوعه في موقع التفصيل و(عنده) هو الخبر، وقنونه لتفخيم شأنه وتمويل أمره. وقدم على خبره الظرف

مع أن الشائع في النكرة المخبر عنها به لزوم تقديمه عليها وفاء بحق التفضيم، فإن ما قصد به ذلك حقيق بالتقديم فالمعنى وأجل أى أجل مستقل بعلمه سبحانه وتعالى لا يقف على وقت حلوله سواء جل شأنه لإجمالاً ولا تفصيلاً. وهذا بخلاف أجل الموت فإنه معلوم إجمالاً بناء على ظهور أماراته أو على ما هو المعتاد في أعمال الإنسان • وقيل : وجه الاخبار عن هذا أو التقييد بكونه عنده سبحانه وتعالى أنه من نفس المغيبات الخمس التي لا يعلمها إلا الله تعالى ، والأول أيضاً وإن كان لا يعلمه الا هو قبل وقوعه كما قال تعالى : (وما تدرى نفس باى أرض تموت) لكننا نعلمه للذين شاهدنا موتهم وضبطنا تواريخ ولادتهم ووفاتهم فنعلمه سواء أريد به آخر المدة أو جملتها متى كان وكم مدة كان •

وذهب بعضهم إلى أن الأجل الأول ما بين الخلق والموت ، والثاني ما بين الموت والبعث . وروى ذلك عن الحسن . وابن المسيب ، وقتادة . والضحاك . واختاره الزجاج . ورواه عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه حيث قال : قضى أجلا من مولده إلى مماته وأجل مسمى عنده من الممات إلى البعث لا يعلم ميقاته أحد سواه سبحانه فإذا كان الرجل صالحاً واصلاً لرحمة زاد الله تعالى له في أجل الحياة من أجل الممات إلى البعث وإذا كان غير صالح ولا واصل نقصه الله تعالى من أجل الحياة وزاد في أجل الممات ، وذلك قوله تعالى : (وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب) وعليه فعنى عدم تغير الأجل عدم تغير آخره ، وقيل : الأجل الأول الزمن الذى يحيى به أهل الدنيا إلى أن يموتوا والأجل الثاني أجل الآخرة الذى لا آخر له ، ونسب ذلك إلى مجاهد . وابن جبير . واختاره الجبائي •

ولا يخفى بعد إطلاق الأجل على المدة الغير المتناهية ، وعن أبي مسلم أن الأجل الأول أجل من مضى والثاني أجل من بقى ومن يأتى ، وقيل : الأول النوم والثاني الموت . ورواه ابن جرير . وابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وأيده الطبرسى بقوله تعالى : ( ويرسل الآخرة إلى أجل مسمى ) ولا يخفى بعده لأن النوم وإن كان أخا الموت لكنه لم تعمد تسميته أجلاً وإن سمي موتاً ، وقيل : إن كلا الأجلين للموت ولكل شخص أجل يكتبه الكتبة وهو يقبل الزيادة والنقص وهو المراد بالعمرفى خبر «إن صلة الرحم تزيد فى العمر» ونحوه وأجل مسمى عنده سبحانه وتعالى لا يقبل التغيير ولا يطلع عليه غيره عز شأنه وكثير من الناس قالوا : إن المراد بالزيادة الواردة فى غير ما خبر الزيادة بالبركة والتوفيق للطاعة ، وقيل : المراد طول العمر ببقاء الذكر الجميل كما قالوا : ذكر الفتى عمره الثانى وضعفه الشهاب ، وقيل : الأجلان واحد والتقدير وهذا أجل مسمى فهو خبر مبتدأ محذوف (عنده) خبر بعد خبر أو متعلق بمسمى وهو أبعـد الوجوه • ( ثُمَّ أَنْتُمْ تَمْتَرُونَ ۚ ) أى تشكون فى البعث كما أخرجه ابن أبي حاتم عن خالد بن معدان ، وعن الراغب المرية التردد فى المتقابلين وطلب الإمارة مأخوذ من مرى الضرع إذا مسح للدر . ووجه المناسبة فى استعماله فى الشك أن الشك سبب لاستخراج العلم الذى هو كاللبن الخالص من بين فرث ودم . قيل : الامتراء الجحد ، وقيل : الجدل . وأياما كان المراد استبعاد امترائهم فى وقوع البعث وتحقيقه فى نفسه مع شهادتهم فى أنفسهم من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية فان من قدر على إفاضة الحياة وما يتفرع عليها على مادة غير مستعدة لشيء من ذلك كان أوضح اقتداراً على إفاضته على مادة قد استعدت له وقارته مدة . ومن هذا يعلم أن شطرا من تلك الأوجه

السابقة آنفا لا يلائم مساق النظم الكريم، وتوجيه الاستبعاد إلى الامتراء على التفسير الأول مع أن المخاطبين جازمون بانتفاء البعث مصررون على جحوده وإنكاره كما ينبغي. عنه كثير من الآيات للدلالة على أن جزمهم ذلك في أقصى مراتب الاستبعاد والاستنكار.

وذكر بعض المحققين أن الآية الأولى دليل التوحيد كما أن هذه دليل البعث، ووجه ذلك بانها تدل على أنه لا يليق الثناء والتعظيم بشيء سواه عز وجل لأنه المنعم لا أحد غيره ويزام منه أنه لا معبود ولا إله سواه بالطريق الأولى، وزعم بعضهم أنها لا تدل على ذلك إلا بملاحظة برهان التمانع إذ لو قطع النظر عنه لا تدل على أكثر من وجود الصانع، ومنشأ ذلك حمل الدليل على البرهان العقلي أو مقدماته التي يتألف منها أشكاله وليس ذلك باللازم. ومن الناس من جعل الآية الأولى أيضا دليلا على البعث على منوال قوله تعالى: (أأنتم أشد خلقا أم السماء بناها) ولا يخفى أنه خلاف الظاهر.

وقوله سبحانه وتعالى ﴿ وَهُوَ اللَّهُ ﴾ جملة من مبتدأ عائد إليه سبحانه كما قال الجمهور وخبر معطوفة على ما قبلها مسوقة لبيان شمول أحكام الهيته لجميع المخلوقات واحاطة علمه بتفاصيل أحوال العباد وأعمالهم المؤدية إلى الجزاء إثر الإشارة إلى تحقق المعاد في تضاعيف ما تقدم، والحمل ظاهر الفائدة إذا اعتبر ما ياتي وإلا فهو على حد - أنا أبو النجم وشعري شعري -، وقوله تعالى: ﴿ فِي السَّمَاوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ ﴾ متعلق - على ما قيل - بالمعنى الوصفي الذي تضمنه الاسم الجليل كما في قولك: هو حاتم في طيبة. على معنى الجواد \*

والمعنى الذي يعتبر هنا يجوز أن يكون هو المأخوذ من أصل اشتقاق الاسم الكريم أعني المعبود أو ما اشتهر به الاسم من صفات الكمال إلا أنه يلاحظ في هذا المقام ما يقتضيه منها أو ما يدل عليه التركيب الحصري لتعريف طرفي الإسناد فيه من التوحيد والتفرد بالالوهية أو ما تقرر عند الكل من إطلاق هذا الاسم عليه تعالى خاصة فكأنه قيل: وهو المعبود فيهما أو وهو المالك والمتصرف فيهما حسبا يقتضيه المشيئة المبينة على الحكم البالغة أو وهو المتوحد بالالوهية فيهما أو وهو الذي يقال له: الله فيهما لا يشرك به شيء في هذا الاسم، ومعنى ذلك مجرد ملاحظة أحد المعاني المذكورة في ضمن ذلك الاسم الجليل ويكفي مثل ذلك في تعلق الجار لا أنه يحمل لفظ الله على معناه اللغوي أو على نحو المالك والمتصرف أو المتوحد أو يقدر القول، وعلى كل تقدير يندفع ما يقال: إن الظرف لا يتعاقب باسم الله تعالى لجموده ولا بكان لأنه حينئذ يكون ظرفا لله تعالى وهو سبحانه وتعالى منزه عن المكان والزمان. ومن الناس من جوز تعلقه بكان على أنه خير بعد خبر والكلام حينئذ من التشبيه البليغ أو كناية على رأى من لم يشترط جواز المعنى الأصلي أو استعارة تمثيلية بأن شبيهت الحالة التي حصلت من إحاطة علمه سبحانه وتعالى بالسموات والأرض وبما فيها بحالة بصير تمكن في مكان ينظره وما فيه والجامع بينهما حضور ذلك عنده \*

وجوز أن يكون مجازا مرسلا باستعماله في لازم معناه وهو ظاهر، وإن يكون استعارة بالكناية بأن شبه عز اسمه بمن تمكن في مكان وأثبت له من لوازمه وهو علمه به وبما فيه، وليس هذا من التشبيه المحذور في شيء. وعليه يكون قوله تعالى: ﴿ يَعْلَمُ سُرَّتْكُمْ وَجَهْرَكُمْ ﴾ أي ما أسررتموه وما جهرتكم به من الأقوال أو منها ومنها

الافعال بيانا للبراد وتوكيدا لما يفهم من الكلام. وتعليق علمه سبحانه بما ذكر خاصة مع شموله لجميع من في السموات وصاحبيتها لانسباق النظم الكريم الى بيان حال المخاطبين وكذا يعتبر بيانا على تقدير اعتبار ما اشتهر به الاسم الجليل من صفات الكمال عند تعلق الجار على ما علمت فان ملاحظته من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل حسبا تقدم مستتعبة للملاحظة عليه تعالى المحيط حتما •

وعلى التقادير الآخر لا مساغ كما قيل لجملة بيانا لان ما ذكر من العلم غير معتبر في مفهوم شئ. من المعبودية واختصاص اطلاق الاسم عليه تعالى ، وكذا مفهوم المتوحد بالالوهية فكيف يكون هذا بيانا لذلك . واعتبار العلم فيما صدق عليه المتوحد غير كاف في البيانية ، وقيل في بيانها على تقدير اعتبار المتوحد بالالوهية : ان حصر الالوهية بمعنى تدبير الخلق ، ومن تفرد بتدبير جميع أمور أحد لزمه معرفة جميعها حتى يتم له تدبيرها فملاحظة المتوحد بالالوهية مستتعبة للملاحظة عليه تعالى المحيط على طرز ما تقرر في ملاحظة اسمه عز اسمه من حيث المالكية الكاملة والتصرف الكامل على الوجه المتقدم •

ومن هذا يعلم اندفاع ما أورد على احتمال تعلق الجار السابق باعتبار ملاحظة المتوحد بالالوهية من أن التوحد بها أمر لا تعلق له بمكان فلامعنى لجملة متعلقا بمكان فضلا عن جميع الامكنة فان تدبير الخلق بما يتعلق بما في حيز الجار من الحيز ، وكذا بما فيه . وتعقب ذلك بمنع تفسير الالوهية بما ذكر ؛ ولعل الجملة على هاتيك التقادير خبر ثالث ، وقد جوز غير واحد الاخبار بالجملة بعد الاخبار بالمفرد ، وبعضهم جعلها كذلك مطلقا ، والقرينة على إرادة المراد من الجملة الظرفية حينئذ عقلية ، وهي أن كل أحد يعلم أنه قدس وتعالى منزه عما يقتضيه الظاهر من الممكن ، وذلك كما في قوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) إذ لم يردف بما يبينه ، وجوز أن تكون كلاما مبتدأ وهو استئناف نحوي . ووجه غير واحد لخلوه عن التكلف أو استئناف بياني ويتكلف له تقدير سؤال ، وقيل : إن الجملة هي خبر (هو) والاسم الجليل بدل منه والظرف متعلق بـ يعلم . ويكفي في ذلك كون المعلوم فيما ذكر ولا يتوقف على كون العالم فيه ليلزم تحيزه سبحانه وتعالى المحال . وهذا كما قيل . كقولك : رهيت الصيد في الحرم فانه صادق إذا كنت خارجه والصيد فيه . ونقل بعض المدققين عن الامام التمرثاشي في الايمان إذا ذكر ظرف بعد فعل له فاعل كما إذا قلت : إذا ضربت في الدار أو في المسجد فان كان معا فيه فالأمر ظاهر وإن كان الفاعل فيه دون المفعول أو بالعكس فان كان الفعل مما يظهر أثره في المفعول كالضرب والقتل والجرح فالمعتبر كون المفعول فيه وإن كان مما لا يظهر أثره فيه كالشتم فالمعتبر كون الفاعل فيه فلذا قال بعض الفقهاء : لو قال إن شتمته في المسجد أو رهيت اليه فكذا فشرط حنثه كون الفاعل فيه . وإن قال : إن ضربته في المسجد أو جرحته أو قتلته أو رهيته فكذا فشرطه كون المفعول فيه . وفرق بين الرمي المتعدى بالي والمتعدى بنفسه بأن الأول إرسال السهم من القوس بنية وذلك مما لا يظهر له أثر في المحل ولا يتوقف على وصول فعل الفاعل . والثاني إرسال السهم أو ما يضاهايه على وجه يصل إلى المرعى اليه فيؤثر فيه ولذا عد كل منهما في قبيل . وعلى هذا يشكل ما نحن فيه لأن العلم لا يظهر له أثر في المعلوم فيلزم أن يكون الكلام من قبيل شتمته في المسجد ويجيء المحال . وكون العلم هنا مجازاً عن المجازاة وهي مما يظهر أثرها في المفعول فيكون الكلام من قبيل إن ضربته في المسجد ويكفي كون المفعول فيه دون الفاعل في القلب منه شئ . على أن كون المفعول هنا أعنى مخاطبين ووجه في السموات مما لا وجه له

والقول بأن المعنى حينئذ يعلم نفوسكم المفارقة الكائنة في السموات ونفوسكم المقارنة لابدانكم الكائنة في الأرض تعسف وخروج عن الظاهر على أن الخطاب حينئذ يكون للدؤمنين وقد كان فيما قبل للكافرين فتفوت المناسبة والارتباط، ومثله القول بتعميم الخطاب بحيث يشمل الملائكة وظاهر أن سرهم وجهرهم في السموات \* وأجيب بأنه يمكن أن يكون جعل سر المخاطبين وجهرهم فيها لتوسيع الدائرة وتصوير أنه سبحانه وتعالى لا يعزب عن علمه شيء في أي مكان كان لا أنهما يكونان في السموات أيضا ، وقيل : المراد بالسر ما كتم عنهم من عجائب الملك وأسرار الملائكة مما لم يطلعوا عليه وبالجر مظهر لهم من السموات والأرض. وإضافة السر والجر إلى ضمير المخاطبين مجازية وليس بشيء كما لا يخفى \*

وجوز بعضهم أن يكون الجار متعاقبا بالمصدر على سبيل التنازع ، واعترض بأن معمول المصدر لا يتقدم عليه ، ويلزم أيضا التنازع مع تقدم معمول . وأجيب بأن منهم من يجوز التنازع مع تقدم معمول ومن يقول: يجوز تقديم الظرف على المصدر لتوسيعهم فيه ما لم يتوسع في غيره ، ونقل عن ابن هشام أنه قال : إنما يمتنع تقدم متعلق المصدر إذا قدر بحرف مصدرى وفعل وهذا ليس كذلك فليس مما منعه ، وقال مولانا صدر الدين : يرد على منع تعلق الجار بالمصدر المتأخر تعلقه بالله في قوله تعالى ( وهو الذي في السماء إله ) مع أن إلهامصدر وصرح بتعلقه به غير واحد فإن أول بالصفة مثل المعبود فليؤول السروالجر بالخفي والظاهرة وعن أبي علي الفارسي أنه جعل ( هو ) ضمير الشأن و( الله ) مبتدأ خبره ما بعده والجملة خبر عن ضمير الشأن أي الشأن والقصة ذلك ﴿ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾ أي ما تفعلونه لجلب نفع أو دفع ضر من الأعمال المكتسبة بالقلوب والجوارح سرا وعلانية . وتخصيص ذلك بالذكر مع اندراجه فيما تقدم على تقدير تعميم السر والجر لظاهر كمال الاعتناء به لأنه مدار فلك الجزاء وهو السر في إعادة ( يعلم ) . ومن الناس من غاير بين المتعاطفين بجعل العلم هنا عبارة عن جزائه وإبقائه على معناه المتبادر فيما تقدم ، وتفسير المكتسب بجزاء الأعمال من الثوبات والعقوبات غير ظاهر . وكذا حمل السر والجر على ما وقع والمكتسب على ما لم يقع بعده .

﴿ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ ﴾ كلام مستأنف سيق ليان كفرهم بآيات الله تعالى واعراضهم عنها بالكلية بعد بيان كفرهم بالله تعالى واعراضهم عن بعض آيات التوحيد واترائهم في البحث واعراضهم عن بعض أدلته . والاعراض عن خطابهم للايدان بأن اعراضهم السابق قد بلغ مبلغا اقتضى أن لا يواجهوا بكلام بل يضرب عنهم صفحا وتعدد جناباتهم لغيرهم ذم لهم وتقييحا لحالمهم . فنانافية وصيغة المضارع للحكاية الحال الماضية كما أشار إليه العلامة البيضاوي وقته تعالى دره أول للدلالة على الاستمرار التجديدي ، ومن الأولى مزيدة للاستغراق أو لتأكيد ، والثانية للتبعيض وهي متعلقة بحذوف مجرور أو مرفوع وقع صفة لآية ، وجعلها ابن الحاجب للتيين لأن كونها للتبعيض ينافي كون الأولى للاستغراق إذ الآية المستغرقة لا تكون بعضا من الآيات . ورد بأن الاستغراق ههنا لآية متصفة بالآيات فهي وإن استغرقت بعض من جميع الآيات على أن كلامه بعد لا يتخلو عن نظر .

وإضافة الآيات إلى الرب المضاف إلى ضميرهم لتفخيم شأنها المستعجب تهويل ما اجترؤوا عليه في حقها .

والمراد بها إما الآيات التنزيلية أو الآيات التكوينية الشاملة للمعجزات وغيرها من تعاجيب المصنوعات. والاثيان على الأول بمعنى النزول، وعلى الثاني بمعنى الظهور على ما قيل، ويفهم من كلام بعض المحققين أنه مطلقاً بمعنى الظهور استعماله في لازم معناه وهو المجبي الذي لا يوصف به إلا الأجسام مجازاً لا كناية كما قيل. وحاصل المعنى على الأول ما تنزل إليهم آية من الآيات القرآنية الجليلة الشأن التي من جملتها هاتيك الآيات الناطقة بما فصل من بدائع صنع الله تعالى شأنه المنبئة عن جريان أحكام ألوهيته على كافة الكائنات وإحاطة علمه بجميع أحوال العباد وأعمالهم الموجبة للاقبال عليها والايان بها.

﴿إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ غير مقبلين عليها ولا معتنين بها، وعلى الثاني ما ظهر لهم آية من الآيات التكوينية التي من جملتها ما ذكر من جلائل شؤونه سبحانه وتعالى الشاهدة بوحدايته عز وجل إلا كانوا تاركين للنظر الصحيح فيها المؤدى إلى الايمان بمكونها، وأصل الاعراض صرف الوجه عن شيء من المحسوسات. واستعماله في عدم الاعتناء أو ترك النظر مجاز على ما حققه البعض. وفسر شيخ الاسلام الاعراض على الوجه الأول بما كان على وجه التكذيب والاستهزاء، و(عن) متعلقة بمعرضين والتقديم لرعاية الفواصل. والجملة بعد إلا - كما قال الكرخي - في موضع النصب على أنها حال من مفعول تأتي أو من فاعله المخصص بالوصف كما قيل وهي مشتملة على ضمير كل منهما. وإيثارها على أعراضها عنها كما وقع مثله في قوله تعالى (وإن يروا آية يعرضوا) للدلالة على استمرارهم على الاعراض حسب استمرار اتيان الآيات.

وفي الكلام إشارة إلى غاية انهما كهم في الضلال حيث آذن أن اعراضهم عما يأتيهم من الآيات أن الاثيان كما يفصح عنه كلمة (لما) في قوله تعالى ﴿فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ﴾ فإن الحق عبارة عن القرآن الذي أعراضوا عنه حين أعراضوا عن كل آية آية منه. وعبر عنه بذلك اظهارا لسكال فظاعة ما فعلوا به. والفاء على تقدير أن يراد بالآيات الآيات التنزيلية - كما هو الأظهر على ما قرره مولانا شيخ الاسلام - لترتيب ما بعدها على ما قبلها لا باعتبار أنه مغاير له حقيقة واقع عقبيه أو حاصل بسببه بل على أنه عينه في الحقيقة والترتيب بحسب التغاير الاعتباري حيث أن مفهوم التكذيب بالحق أشنع من الاعراض المذكور إذ هو مما لا يتصور صدوره من أحد.

ولذلك أخرج مخرج اللازم بين البطلان وترتب عليه بالفناء إظهارا لغاية بطلانه ثم قيد ذلك بكونه بلا تأمل بل آن المجيء تأكيذاً لشناعة فعلهم الفظيع. وعلى تقدير أن يراد الآيات التكوينية داخلية على جواب شرط محذوف. والمعنى على الأول حيث أعراضوا عن تلك الآيات حين إتيانها فقد كذبوا بما لا يمكن لعاقل تكذيبه أصلاً من غير أن يتدبروا في حاله ومآله ويقفوا على ما في تضاعيفه من الشواهد الموجبة لتصديقه. وعلى الثاني أنهم إن كانوا معرضين عن الآيات حال اتيانها فلا تعجب من ذلك فقد فعلوا بما هو أعظم منها ما هو أعظم من الاعراض حيث كذبوا بالحق الذي هو أعظم الآيات واختار في البحر كون الفاء سببية وما بعدها مسبب عما قبلها. وجوز أيضاً كونها سببية على معنى أن ما بعدها سبب لما قبلها فقد قال الرضي: وقد تكون فاء السببية بمعنى لام السببية وذلك إذا كان ما بعدها سبباً لما قبلها نحو قوله تعالى: (أخرج منها فأنك وجيم) وأطلق عليها الكثير حينئذ الفاء التعليلية. وهل تفيد الترتيب حينئذ لا؟ لم يصرح الرضي



بشي من ذلك، ويفهم كلام البعض انها للترتيب والتعقيب أيضا •

واستشكل بأن السبب متقدم على المسبب لامتداده إياه . وتكلف صاحب التوضيح لتوجيهه بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية. ورد بانها لا تنأى في كل محل ، وفي التلويح الأقرب ما ذكره القوم من أنها إنما تدخل على العلة باعتبار أنها تدوم فتتراخي عن ابتداء الحكم ، وفي شرح المفتاح الشريفي فان قلت : كيف يتصور ترتيب السبب على المسبب ؟ قلت : من حيث أن ذكر المسبب يقتضى ذكر السبب انتهى . وعليه يظهر وجه الترتيب هنا مطلقا . لكن ظاهر كلام النجاة وغيرهم أن هذه الفاء تختص بالوقوع بعد الأمر كما كرم زيداً فانه أبوك ، واعبد الله فان العبادة حق إلى غير ذلك فالوجه الأول أولى . وليست الفاء فصيحة كما توهمه بعضهم من قول العلامة البيضاوى في بيان معنى الآية كأنه قيل : لما كانوا معرضين عن الآيات كلها كذبوا بالقرآن لأن الفاء الفصيحة لا تقدر جواب لما لأن جوابها الماضى لا يقترن بالفاء على الفصيحة فكيف يقدر للفاء ما يقتضى عدوها فإمراد العلامة إلا بيان حاصل المعنى ولذا أسقط الفاء نعم قيل : إن هذا المعنى مما ينبغي تنزيه التنزيل عنه وفيه تأمل •

وقد صرح بعض المحققين أن أمر الترتيب مجرى في الآية سواء كانت الآية بمعنى الدليل أو المعجزة أو الآية القرآنية لتغاير الاعراض والتكذيب فيها . والفاء في قوله تعالى : ﴿سَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبُؤًا مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ه﴾ للترتيب أيضا بناء على أن ما تقدم له كونه أمرا عظيما يقتضى ترتيب الوعيد عليه ، وقيل : يستهزئون أيذانا بأن ما تقدم كان مقرونا بالاستهزاء •

واستدل به أبو حيان على أن في الكلام معطرفا محذوفا أى فكذبوا بالحق واستهزؤا به . ولا يخفى أن ذلك مما لا ضرورة إليه . وما عبارة عن الحق المذكور . وعبر عنه بذلك فهو يلا أمره باهنامه وتعليلا للحكم بما في حيز الصلة . والانباء جمع نبأ وهو الخبر الذى يعظم وقعه . والمراد بانباء القرآن التى تأتيمهم ويتحقق مدلولها فيهم ويظهر لهم آيات وعيده وإخباره بما يحصل بهم في الدنيا من القتل . والسبي . والجلاد ونحو ذلك من العقوبات العاجلة ، وقيل : المراد ما يعم ذلك والعقوبات التى تحمل بهم في الآخرة من عذاب النار ونحوه ، وقيل : المراد بانباء ذلك ما تضمن عقوبات الآخرة أو ظهور الاسلام وعلو كلمته : وظاهر ما يأتى من الآيات يرجح الأول • وصرح بعض المحققين بأن إضافة (انباء) بيانية وهو احتمال مقبول . وادعاء أنه مقحم وإن المعنى سيظهر لهم ما استهزؤا به من الوعيد الواقع فيه أو من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم أو نحو ذلك لا وجه له إذ لا داعى لاقحامه . وفي البحر إنما قيد الكذب بالحق هنا وكان التنفيس بسوف وفى الشعراء (فقد كذبوا . فسيأتهم) بدون قيد الكذب والتنفيس بالسين لأن الانعام متقدمة فى النزول على الشعراء فاستتر في فيها اللفظ وحذف من الشعراء وهو مراد احالة على الأول . وناسب الحذف الاختصار فى حرف التنفيس فجىء بالسين •

﴿ أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِمَّنْ قَرَّنَ ﴾ استئناف مسوق لتعيين ما هو المراد بما تقدم ، وقيل : شروع فى توبيخهم ببذل النصح لهم والأول أظهر . والرؤية عرفانية ، وقيل : بصرية ، والمراد فى أسفارهم وليس بشئ . وهى على التقديرين تستدعى مفعولا واحدا . (كم) استفهامية كانت أو خبرية معلقة لها عن العمل مفيدة للتكثير سادة مع ما فى حيزها مسد مفعولها . وهى منصوبة بأهلكنا على المفعولية . وهى عبارة

عن الاشخاص ، وقيل : إن الرؤية علمية تستدعي مفعولين والجملة سادة مسددهما .و (من قرن) يميز لكم على أنه عبارة عن أهل عصر من الأعصار سموا بذلك لاقتراهم مدة من الزمان فهو من قرنت. واختلاف في مقدار تلك المدة فقيل .مائة وعشرون سنة ، وقيل : مائة ، وقيل : ثمانون ، وقيل : سبعون ، وقيل : ستون ، وقيل : ثلاثون ، وقيل : عشرون . وقيل : مقدار الأوسط في أعمار أهل كل زمان .ولما كانت هذا لا ضابط له يضبط قال الزجاج : إنه عبارة عن أهل عصر فيهم نبي أو فائق في العلم على ما جرت به عادة الله تعالى .ويحتمل أن يعتبر ذلك مائة سنة لما ورد أن الله تعالى قبض لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يحدد لها أمر دينها \* وقيل : هو عبارة عن مدة من الزمان اختلف فيها على طرز ما تقدم . واختار بعضهم أنه حقيقة في الزمان المعين وفي أهله . والمراد به هنا الأهل من غير تحشم تقدير .مضاف أو ارتكاب تجوز \*

وجوز بعضهم انتصاب (م) على المصدرية باهـلـكـنا بمعنى إهلاك أو على الظرفية بمعنى أزمنة وهو تكلف . ومن الأولى ابتدائية متعلقة باهـلـكـنا .وهمة الانكار لتقرير الرؤية .والمعنى ألم يعرف هؤلاء المكذوبون المستهزئون بمعاينة الآثار وتواتر الاخبار كم أمة أهلكنا من قبل خلقهم أو من قبل زمانهم كقوم نوح .وعاد .وشمود . وقوم لوط .وأضربهم بالكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه . وقوله تعالى : ﴿ مَكَّانَهُمْ فِي الْأَرْضِ ﴾ استئناف بياني كأنه قيل ما كان حالهم ؟ ، وقال أبو البقاء : إنه في موضع جر صفة (قرن) لأن الجمل بعد النكرات صفات لاحتياجها إلى التخصيص . وجمع الضمير باعتبار معناه . وتعقبه مولانا شيخ الاسلام بأن تنوينه التفخيمي مغن له عن استدعاء الصفة .على أن ذلك مع اقتضائه أن يكون مضمونه ومضمون ما عطف عليه من الجمل الرابع مفروغا عنه غير مقصود لسياق النظم مؤد إلى اختلال النظم الكريم . كيف لا والمعنى حينئذ ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن موصوفين بكنا وكذا وباهلكنا لهم بذنوبهم وأنه بين الفساد انتهى . ولا يخفى أن التنوين التفخيمي لا يأتي الوصف .وما ورد فيه ذلك من النكرات أكثر من أن يحصى ، وأما ما ذكره بعد فقد قال الشهاب : إنه غفلة منه أو تغافل عن تفسيرهم ( فاهلكناهم ) الخ الآتي بقولهم لم يغن ذلك عنهم شيئاً .وتمكين الشيء في الأرض - على ما قيل - جعله قاراً فيها . ولما لزم ذلك جعلها مقراً له ورد الاستعمال بكل منهما فقيل تارة مكنته في الأرض .ومنه قوله تعالى : ( ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه ) وأخرى مكن له في الأرض .ومنه قوله تعالى : ( إنا مكنا له في الأرض ) حتى أجرى كل منهما مجرى الآخر .ومنه قوله تعالى : ﴿ مَا لَمْ نُمَكِّنْ لَكُمْ ﴾ بعد ما تقدم كأنه قيل في الأول : مكناهم وفي الثاني ما لم نمكنكم هـ

وفي التاج أن مكنته ومكنت له مثل نصحته ونصحت له . وقال أبو علي : اللام زائدة مثل (ردف لكم) . ولام الراغب في مفرداته يؤيده . وذكر بعض المحققين أن مكنته أبلغ من مكن له . ولذلك خص المتقدمين بالمقدمين والمتأخرين بالمأخرين و(ما) إمام موصولة صفة لمخذوف تقديره التمكين الذي لم تمكنته لكم أو نكرة موصوفة أي تمكينا لم تمكنته . وعليهما فهي مفعول مطلق والمائد إليها من الصلة أو الصفة محذوف ، وقيل : إنها مفعول به لأن المراد من التمكين الاعطاء كما يشير إليه ما روى عن قتادة أي أعطيناكم ما تمكنا به من أنواع التصرف ما لم نعطيكم . وقيل : إنها مصدرية ظرفية أي مدة عدم تمكينكم ولا يخفى بعده والخطاب

للكفرة . وقيل : لجميع الناس . وقيل : للمؤمنين . والظاهر الأول والالتفات لما في مواجهم بضعف حالهم من التبيكيت ما لا يخفى . وقيل : ليتضح مرجع الضميرين ولا يشتهبه من أول الأمر ، وهي نكتة في الالتفات لم يعرج عليها أهل المعاني \*

﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ﴾ أى المطر كما روى عن هرون التيمي . ونسب إلى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أيضا . وقيل : السحاب واستعمالها في ذلك مجاز مرسل . وقيل : هي على حقيقتها بمعنى المظلة والمجاز في اسناد الارسال اليها لأن المرسل ماء المطر وهي مبدأ له . وفيه من المبالغة ما لا يخفى . والارسال والانزال - كما في البحر - متقاربان في المعنى لأن اشتقاقه من رسل اللبن وهو ما ينزل من الضرع متتابعاً ﴿عَلَيْهِمْ مَدْرَاراً﴾ أى غزيراً كثير الصب ، وهو صيغة مبالغة يستوى فيه المذكرو والمؤنث ، وهو حال من السماء والظرف متعلق بارسلنا ﴿وَجَعَلْنَا الْإِنهَارَ﴾ أى صيرناها ﴿تَجْرِي مِّن تَحْتِهِمْ﴾ أى من تحت مساكنهم . والمراد أنهم عاشوا في الخصب والريف بين الانهار والثمار . والجملة في موضع المفعول الثاني لجعلنا . ولم يقل سبحانه : أجرينا الانهار كما قال عز شأنه : (أرسلنا السماء) للايدان بكونها مسخرة مستمرة الجريان لالان النهر لا يكون إلا جارياً فلا يفيد الكلام لان النظم حينئذ ناظر الى كونه من تحتهم فالفائدة ظاهرة ، ولو كان ما ذكر صحيحاً لما ورد في النظم الكريم كقوله تعالى : (تجرى من تحتها الانهار) واستظهر كون الجعل بمعنى الانشاء والايجاد وهو مخصوص به تعالى فلنا غير الاسلوب . وعليه فالجملة في موضع الحال من المفعول . وليس المراد - على ما قيل - بتعداد هاتيك النعم العظام الفائضة عليهم بعد ذكر تمكينهم بيان عظم جنايتهم في كفرانها واستحقاقهم بذلك لاعظم العقوبات بل بيان حيازتهم لجميع أسباب نيل المآرب ومبادئ الامن من المكارة والمعاطب وعدم اغناء ذلك عنهم شيئاً . وينبى عن عدم الاغناء عند جمهور المفسرين •

قوله تعالى : ﴿فَأَهْلَكْنَاهُمْ بَدُونِهِمْ﴾ والفاء للتعقيب . وقيل : فصيحة . والمراد فكفروا فاهلكناهم . ورجح الاول ، والباء للسببية أى اهلكناهم كل قرن من تلك القرون بسبب ما يخصهم من الذنوب ككذب الرسل عليهم الصلاة والسلام ﴿وَأَنشَأْنَا﴾ أى أوجدنا ﴿مِن بَعْدِهِمْ﴾ أى بعد اهلاكهم بسبب ذلك ﴿قَرْنًا آخَرِينَ﴾ بدلا من الهالكين . وهذا بيان لانه تعالى لا يتعاضمه أن يهلك قرنا ويخلقى بلاده منهم فانه جل جلاله قادر على أن ينشىء مكانهم آخريين يعمر بهم البلاد فهو كالتميم لما قبله نحوه قوله تعالى : (ولا يخاف عقابها) وفيه اشارة إلى أنهم قلعوا من أصلهم ولم يبق أحد من نسلهم لاجلهم آخريين وبنوهم من بعدهم ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِى قُرْطَاسٍ﴾ استئناف سبق بطريق تلوين الخطاب لبيان شدة شكيمتهم فى المكابرة وما يتفرع عنها من الاقاويل الباطلة إثر بيان مامم فيه من غير ذلك •

وعن الكلبي : وغيره أنها نزلت فى النضر بن الحرث . وعبدالله بن أبى أمية . ونوفل . بن خويلد لما قالوا لرسول الله ﷺ يا محمد ان تؤمن لك حتى تأتينا بكتاب من عند الله تعالى ومعه أربعة من الملائكة يشهدون أنه من عند الله تعالى وأنت رسول الله ، والكتاب المكتوب ، والجار بعده متعلق بمحذوف وقع صفة له أو متعلق به ، وقيل : إن جعل اسما كالامام فالجار فى موضع الصفة له ، وإن جعل مصدراً بمعنى المكتوب فهو متعلق به

وجوز أن يتعلق بنزلنا وفيه بعد، والقرطاس بكسر القاف وضمها، وقرى بهم معرب كراسه كاتيل، ومن نص على أنه غير عربي الجواليقي، وقيل: إنه مشترك ومعناه الورق، وعن قتادة الصحيفة، وفي القاموس القرطاس مثلثة القاف وكجعفر ودرهم الكاغد، وقال الشهاب: هو مخصوص بالمشكوب أو أعم منه ومن غيره \* ﴿ فَلَسَّوْهُ ﴾ أي الكتاب أو القرطاس، واللمس كما قال الجوهري المس باليد فقوله تعالى: ﴿ بَأْيَدِهِمْ ﴾ لزيادة التعمين ودفع احتمال التجوز الواقع في قوله تعالى: (وأنا لمسنا السماء) أي تفحصنا، وقيل: إنه أعم من المس باليد، فعن الراغب المس ادراك بظاهر البشرة كاللمس، وبالتقييد به يندفع احتمال التجوز أيضاً \* وقيل: إنما قيد بذلك لأن الاحساس باللصوق يكون بجميع الاعضاء ولليد خصوصية في الاحساس ليست لسائرها. وأما التجوز باللمس عن الفحص فلا يندفع به إذ لا بعد في أن يكون ذلك لمباشرتهم للفحص بأنفسهم بل يندفع لكون المعنى الحقيقي أنسب بالمقام وليس بشيء كما لا يخفى، وقيل: إن ذكر الايدي ليفيد أن اللبس كان بكلتا اليدين ولا يظهر وجه الافادة. وتخصيص اللبس لأنه يتقدمه الابصار حيث لا مانع ولأن التزوير لا يقع فيه فلا يمكنهم أن يقولوا إذا ترك العناد والتعننت: إنما سكرت أبصارنا \*

واعترض بأن اللبس هنا إنما يدفع احتمال كون المرئي مخيلاً وأما نزوله من السماء فلا يثبت به \* وأجيب بأنه إذا تأيد الادراك البصري في النزول بالادراك اللمسي في المنزل يحزم العقل بديهية بوقوع المبصر جزماً لا يحتمل النقيض فلا يبقى بعده الا مجرد العناد مع أن حدوثه هناك من غير مباشرة أحد يكفي في الاجاز كما لا يخفى، وقال ابن المنير الظاهر أن فائدة زيادة لمسهم بأيديهم تحقيق القراءة على قرب أي فقرؤه وهو بأيديهم لا بعد عنهم لما آمنوا. وقوله تعالى: ﴿ لَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ جواب (لو) على الافصح من اقتران جوابها المثبت باللام والمراد لقالوا تعنتا وعنادا للحق. وإنما وضع الموصول موضع الضمير للتنصيص على اتصافهم بما في حيز الصلة من الكفر الذي لا يكفر - كما قيل - حسن موقعه باعتبار معناه اللغوي أيضاً، وجوز أن يكون المراد بهم قوم معهودون من الكفرة فحديث الوضع حينئذ موضوع و(إن) في قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ هَذَا ﴾ أي الكتاب نافية أي ما هذا ﴿ الْأَسْحَرُ مُبِينٌ ﴾ أي ظاهر كونه سحراً ﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ ﴾ الظاهر أنه استئناف لبيان قدحهم بنبوته عليه الصلاة والسلام بما هو أصرح من الأول، وقيل: إنه معطوف على جواب لو ويقتدر في الثواني ما لا يقتدر في الاوائل، واعترض بأن تلك المقالة الشنعاء ليست مما يقدر صدوره عنهم على تقدير تنزيل الكتاب المذكور بل هي من أباطيلهم المحققة وخرافاتهم الملفقة التي يتعملون بها كلباضات عليهم الحيل وعيت بهم العلل، وأجيب بأنه لا بعد في تقدير صدور هذه المقالة على تقدير ذلك التزويل لأنه بما يوقع الكافر المعاند في حيص بيص فلا يدرى بماذا يقابله وأي شيء يشبث به. وكلمة (لولا) هنا للتخصيص، والمقصود به التوخيخ على عدم الاتيان بملك يشاهد معه حتى تنتفي الشبهة بزعمهم \*

أخرج ابن المنذر. وابن أبي حاتم عن محمد بن اسحق قال: «دعا رسول الله ﷺ قومه إلى الاسلام وكلمهم فابلغ اليهم فيما بلغني فقال له زمعة بن الاسود بن المطلب. والنضر بن الحرث بن كلدة. وعبد بن عبد يغوث. وأبي بن محلف بن وهب. والعاص بن وائل بن هشام: لوجعل معك يا محمد ملك يحدث عنك الناس ويرى

معك فانزل الله تعالى قوله سبحانه: (وقالوا لولا أنزل علينا ملكا لكان ملكا لقضى الأمر) الخ أى هلا أنزل عليه ملك يكون معه يحدث الناس عنه ويخبرهم أنه رسول من ربه سبحانه اليهم ، ولعل هذا نظير ما حكى الله تعالى عنهم بقوله جل شأنه: (لولا أنزل اليه ملك فيكون معه نذيرا) . ولما كان مدار هذا الاقتراح على شيئين . إنزال الملك على صورته وجعله معه ﷺ يحدث الناس عنه وينذرهم . أجيب عنه بان ذلك مما لا يكاد يوجد لاشتماله على المتباينين فان انزال الملك على صورته يقتضى اتغاف جعله محدثا ونذيرا وجعله محدثا ونذيرا يستدعى عدم انزاله على صورته، وقد أشير إلى الاول بقوله تعالى: ( **وَلَوْ أَنزَلْنَا** ) عليه ( **مَلَكًا** ) على صورته الحقيقية فشاها—دوه باعينهم: ( **لَقَضَى الْأَمْرُ** ) أى لاتم أمر اهلاكهم بسبب مشاهدتهم له لمزيد هول المنظر مع ما هم فيه من ضعف القوى وعدم اللياقة .

وقد قيل : إن جميع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وهم هم إنما رأوا الملك فى صورة البشر ولم يره أحد منهم على صورته غير النبي ﷺ رآه كذلك مرتين مرة فى الأرض بجياد ومرة فى السماء ، ولا يخفى أن هذا محتاج إلى نقل عن الاحاديث الصحيحة والذي صح من رواية الترمذى عن عائشة رضى الله تعالى عنها أن النبي ﷺ رأى جبريل عليه السلام مرتين كما ذكر على صورته الاصلية لكن ليس فيه أن أحدا من اخوانه الانبياء غيره عليه الصلاة والسلام لم يره كذلك، ولم يرد هذا كما قال ابن حجر وناهيك به حافظا فى شىء من كتب الآثار ، واما رؤية النبي ﷺ وكذا رؤية غيره من الانبياء غير جبريل عليه السلام على الصورة الاصلية فهى جائزة بلاريب، وظاهر الاخبار وقوعها أيضا لنبينا عليه الصلاة والسلام ، وأما وقوع رؤية سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فلم أقف فيها على شىء لانقياء ولا اثباتا ، وعدم وقوع رؤية جبريل عليه السلام لو صح لا يدل على عدم رؤية غيره إذ ليست صور الملائكة كلهم كصورته عليه الصلاة والسلام فى العظم ، وخبر الخصمين والاضياف لابراهيم . ولوط . وادود عليهم السلام ليس فيه دلالة على أكثر من رؤية هؤلاء الانبياء للملائكة بصورة الآدميين وهى لا تستلزم أنهم لا يرونهم الا كذلك والا لاستلذمت رؤية نبينا ﷺ جبريل عليه السلام بصورة دحية بن خليفة الكلبى رضى الله تعالى عنه مثلا عدم رؤيته عليه الصلاة والسلام إياهم إلا بالصورة الآدمية وهو خلاف ما تفهمه الاخبار، وبناء الفعل الاول فى الجواب للفاعل مسندا إلى نون العظمة مع كونه فى السؤال مبنيًا للفعول لتحويل الامر وتربية المهابة، وبناء الثانى للفعول للجرى على سنن الكبرياء . وكلمة (ثم) فى قوله تعالى: ( **ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ** ) أى لا يملون بعد انزاله ومشاهدتهم له طرفة عين فضلا عن ان يحظوا منه بكلمة أو يزيلوا به بزعمهم شبهة للتنبية على بعد ما بين الامرين قضاء الامر وعدم الاظار فان مفاجأة الشدة أشد من نفس الشدة، وقيل : إنها الاشارة إلى أن لهم مهلة قدر أن يتاملوا\* واعترض بان قوله سبحانه: ( **ثُمَّ لَا يَنْظُرُونَ** ) عطف على قوله عز وجل: ( **لَقَضَى** ) ولا يمهـل للتامل بعد قضاء الامر \*

وقيل فى سبب اهلاكهم على تقدير انزال الملك حسبما اقترحوه: إنهم إذا عاينوه قد نزل على رسول الله ﷺ فى صورته الاصلية وهى ما يه لاشىء أبين منها ثم لم يؤمنوا لم يكن بد من إهلاكهم فان سنة الله تعالى قد جرت بذلك فيمن قبلهم بمن كفر بعد نزول ما اقترح . وروى هذا عن قتادة ، وقيل : إنه يزول

الاختيار الذي هو قاعدة التكليف عند نزوله لأن هذه آية ملجئة قال تعالى : ( فلم يك ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا ) فيجب اهلاكم لثلاثي وجودهم عاريا عن الحكمة إذ ما خلقوا إلا للابتلاء بالتكليف وهو لا يبقى مع الاجراء ، وفيه أنه مخالف لقواعد أهل السنة ولا يتسنى الا على قواعد المعتزلة وهي أو هن من بيت المنسكوت ومع هذا هو غير صاف عن الاشكال كما لا يخفى على المتتبع ، وذكروا بعض الفضلاء ان هذا الوجه ينافي ما قبله لدلالة ما قبل على بقاء الاختيار وانهم لا يؤمنون اذا عاينوا الملك قد نزل ودلالة هذا على سلب الاختيار وزواله وان الايمان إيمان يأسه .

وقال ابن المنير: لا يحسن أن يجعل سبب مناجرتهم بالهلك وضوح الآية في نزول الملك فانه ربما يفهم من ذلك أن الآيات التي لزمهم الايمان بها دون نزول الملك في الوضوح وليس الامر كذلك ، فالوجه والله تعالى أعلم أن يكون سبب تعجيل عقوبتهم بتقدير نزول الملك وعدم إيمانهم انهم اقترحوا ما لا يتوقف وجوب الايمان عليه إذ الذي يتوقف الوجوب عليه المعجز من حيث كونه معجزاً لا المعجز الخاص فاذا أجبوا على وفق مقترحهم فلم يجمع فيهم كانوا حينئذ على غاية من الرسوخ في العناد المناسب لعدم النظرة ، ولعل الوجه الذي عولنا عليه هو الاولى ، وقد أخرجه ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، والاعتراض عليه بأن ( لا ينظرون ) يدل على اهلاكم لا على هلاكهم برؤية الملك يندفع بما أشرنا اليه كما لا يخفى ، وليس بتكلف يترك له كلام ترجمان القرآن ، وقد أشير إلى الثاني بقوله سبحانه :

( **لَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا** ) على أن الضمير الأول للذير المحدث للناس عنه عليه الصلاة والسلام المفهوم من فحوى الكلام بمعونة المقام والضمير الثاني للملك لا المارجمع اليه الاول أي ولو جعلنا الذير الذي اقترحم انزاله ملكاً لمثلنا ذلك الملك رجلاً لعدم استطاعتكم معاينة الملك على هيكله الاصلى ، وفي إثارة « رجلاً » على بشرأ ايدان على ما قيل بأن الجعل بطريق التمثيل لا بطريق قلب الحقيقة وتعيين لما يقع به التمثيل ، وفيه اشعار كما قال عصام الدين . وغيره بأن الرسول لا يكون امرأة وهو متفق عليه وإنما الاختلاف في نبوتها .

والعدول عن ولو أنزلناه ملكاً إلى ما في النظم الجليل يعلم سره مما تقدم في بيان المراد ، وقيل : العدول لرعاية المشاكلة لما بعد . ووجه شيخ الاسلام عدم جعل الضمير الأول للملك المذكور قبل بأن يعكس ترتيب المفعولين ويقال : ولو جعلناه نذيراً لجعلناه رجلاً مع فهم المراد منه أيضاً بانه لتحقيق أن مناط إبراز الجعل الأول في معرض الفرض والتقدير ومدار استلزامه للثاني إنما هو ملكية النذير لانذيرية الملك ، وذلك لأن الجعل حقه أن يكون مفعوله الاول مبتدأ والثاني خبراً لكونه بمعنى التصيير المنقول من صار الداخل على المبتدأ والخبر ، ولا ريب في أن مصب الفائدة ومدار اللزوم بين طرفي الشرطية هو محمول المقدم لا موضوعه فحيث كانت « لو » امتناعية أريد بيان انتفاء الجعل الاول لاستلزامه المحذور الذي هو الجعل الثاني وجب أن يجعل مدار الاستلزام في الاول مفعولاً ثانياً لا محالة ولذلك جعل مقابله في الجعل الثاني كذلك ابرازاً لكمال التناهي بينهما الموجب لانتفاء الملازوم ولا يخلو عن حسن . وجوز غير واحد كون قوله تعالى : ( ولو جعلناه ) الخ جواب اقتراح ثان ، وذلك أن للكفرة اقتراحين ، أحدهما أن ينزل على الرسول ﷺ ملك في صورته الاصلية بحيث يعاينه القوم ، والآخر أن ينزل إلى القوم ويرسل اليهم مكان الرسول البشر ملك فانهم كما كانوا يقولون : لو أنزل على

محمد ﷺ ملك فيكون معه نذيرا كانوا يقولون: (ما هذا الا بشر مثلكم ولو شاء الله لانزل ملائكة) فأجيبوا عن قولهم الاول بقوله سبحانه وتعالى: (ولو انزلنا ملكا) الخ وعن قولهم الاخير بما ذكره فضمير (جعلناه) للرسول المنزل إلى القوم، ولا يخفى أن جعله جوابا عن اقتراح آخر غير ظاهر من النظم الكريم ولا داعي إليه أصلا. وبعضهم جعله جوابا آخر وجعل الضمير للمطلوب. واعتراض بأن المطلوب أيضا ملك ولا معنى لقولنا لو جعلنا الملك ملكا إلا أن يقال: المراد لو جعلنا المطلوب ملكا ملكا، وتعقب بأن المطلوب هو النازل المقارن للرسول صلى الله تعالى عليه وآله وسلم. وحينئذ لا غبار في الكلام خلا أن لزوم جعل الملك النازل رجلا يجعله ملكا كما هو مفهوم الآية الثانية يناهى لزوم هلاكهم له كما هو مفهوم الآية الاولى لتوقف الثاني على عدم الاول لأن مبناه على نزوله في صورته لا في صورة رجل. فحينئذ يجب أن تكون الآية جوابا عن اقتراح آخر لا جوابا آخر عن الاقتراح الاول حتى لا يلزم المناقاة.

وأجيب بأنه على تقدير كونه جوابا آخر يكون جوابا على طريق التنزل، والمعنى ولو أنزلناه كما اقترحوا هلكوا ولو فرضنا عدم هلاكهم فلا بد من تملة بشرأ لانهم لا يطيقون رؤيته على صورته الحقيقية فيكون الارسال لغوا لا فائدة فيه، وأنت تعلم أن ما عولنا عليه وهو المروى عن حبر الأمة سالم عن مثل هذه الاعتراضات. نعم ذكر بعض الفضلاء اشكالا وهو أن المقرر عند أهل الميزان أن صدق العكس لازم لصدق الاصل فعلى هذا يلزم من كذب اللازم كذب المزموم فهنا عكس القضية الصادقة وهي (لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا) غير صادق إذ هو لو جعلناه رجلا لجعلناه ملكا ولا خفاء في عدم تحققه فان الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا (والجواب) بأن ما ذكره أهل الميزان اصطلاح طار فلا يجب موافقة قاعدة قاعدتهم لقاعدة أهل اللسان غير مرضى فانه قد تقرر أن تلك القاعدة غير مخالفة لقاعدة اللغة وأنها بما لا خلاف فيه. وأجيب عن ذلك بعد تمهيد مقدمة وهي أن للو الشرطية استعمالين لغويا وهي فيه لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول كما في لو جئتني أكرمتك ومفهوم القضية عليه الاخبار بأن شيئا لم يتحقق بسبب عدم تحقق شيء آخر، وعرفيا تعارفه الميزانيون فيما بينهم وذلك أنهم جعلوها من أدوات الاتصال لزوميا واتفاقيا وصدق القضية التي هي فيها بمطابقة الحكم باللزوم للواقع وكذبها بعدمها ويحكمون بكذبها وإن تحقق طرفاها إذا لم يكن بينهما لزوم وقد استعملها اللغويون أيضا في هذا المعنى إما بالاشتراك أو بالمجاز كما يقال لو كان زيد في البلد لرآه أحد. وفي بعض الآثار لو كان الخضر حيا لزارني، ومن البين أن المقصود الاستدلال بالعدم على العدم لا الدلالة على أن انتفاء الثاني سبب انتفاء الاول، وجعلوا من هذا الاستعمال (لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا) \*

وقد اشتبه هذان الاستعمالان على ابن الحاحب حتى قال ما قال بان قول المستشكل: أن عكس القضية الصادقة الخ ان أراد به أن القضية الصادقة هي الماخوذة باعتبار الاستعمال الاول فلا نسلم أن عكسه ما ذكر فان عكس لو جئتني أكرمتك ليس لو أكرمتك لجئتني وإنما يكون كذلك لو كان الحكم في هذا الاستعمال بين الشرط والجزاء بالاتصال وليس كذلك بل القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كما صرح به السكاكي على أن بعض أئمة التفسير قالوا: المراد من الآية ولو جعلناه ملكا لجعلناه على صورة رجل وان المقصود

بيان انتقاض غرضهم من قولهم : لولا أنزل عليه ملك يعنى أن نزول الملك لا يجديهم لانهم وهم هم لا يقدرون على مشاهدة الملك على صورته التي هو عليها الا أن يجعله متمثلا على صورة البشر في مرتبة من مراتب التنزل حتى تحصل لهم معه مناسبة فيروه فتكون الآية على هذا بمراحل عن أن يبحث فيها عن أن عكسها ، اذا أو كيف حالها في الصدق والكذب فانها لم تسق لبيان لزوم الجعل الثاني للجعل الأول حتى يستدل بالعدم على العدم أو بالوجود على الوجود فنسبة هذا البحث إلى الآية كنسبة السمك إلى السمك وإن أراد به أن القضية الصادقة هي المأخوذة باعتبار الاستعمال العرفي المنطقي فسلم أنه لا بد من صدق عكسها على تقدير صدق أصلها لكن لا نسلم كذب العكس هنا على ذلك التقدير فانه إذا فرض لزوم الجعل رجلا للجعل الأول كلياً على جميع التقادير يصدق لزوم الجعل ملكا للجعل رجلا على بعض الأوضاع والتقادير وهو اللازم المقرر في قواعدهم على أن قوله إن الله تعالى قد جعله رجلا ولم يجعله ملكا لا يابق أن يصدر مثله من مثله لانه استدلال بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم وهو كما لو قال قائل: إذا قلنا إن كان زيد صاهلا كان حيوانا لا يصدق عكسه ، وهو قد يكون إذا كان زيد حيوانا كان صاهلا لانه ليس بصاهل في الواقع، ومنشأ هذا هو ظن أن عدم تحقق أحد الطرفين ، أو كليهما ينافي اللزوم \*

وأنت خير بأن صدق اللزوم لا يتوقف على تحقق الطرفين ولا تحقق المقدم اهـ . وبحث فيه المولى العلائي أما أولا فبان كون القضية هي الجملة الجزائية والشرط قيد لها كلام ذكره بعض أهل العربية وورده السيد السند وحق اتفاق الفريقين على كون الجملة هي المجموع وحينئذ كيف يصح بناء الجواب على ذلك \* وأما ثانياً فبان المستشكل لم يستدل بعدم اللازم مع وجود الملزوم على بطلان اللزوم كما لا يخفى على الناظر في عبارته ، فالصواب أن يقال: أ كثر استعماله عند أهل العربية لمعنيين . الأول ما ذكره المجيب من انتفاء الثاني لاتفاء الأول . والثاني الدلالة على أن الجزاء لازم الوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم . وذلك إذا كان الشرط يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق باستلزام ذلك الجزاء فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه كما في نعم العبد صهيب لولم يخف الله تعالى لم يعصه . وقد صرح المحققون أن الآية إما من قبيل الأول أى لو جعلناه قرينا لك ملكا يعاينونه أو الرسول المرسل اليهم ملكا لجعلنا ذلك الملك في صورة رجل وما جعلنا ذلك الملك في صورة رجل لأننا لم نجعل القرين أو الرسول المرسل اليهم ملكا . وإما من قبيل الثاني أى ولو جعلنا الرسول ملكا لكان في صورة رجل فكيف إذا كان انسانا وكل منهما لا يقبل العكس المذكور ولا ثالث فلا إشكال فتدبر . فالبحث بعد محتاج إلى بسط كلام ولو بسطناه لامل الناظرين \*

﴿ وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ ﴾ جعله بعضهم جواب محذوف أى ولو جعلناه رجلا للبسنا الخ ، وكان الداعي إليه إعادة لام الجواب فانه يقتضى استقلاله وأنه لا ملازمة بين ارسال الملك ، واللبس عليهم فانه ليس سببا له بل لعكسه ، ويجوز أن يكون عطفا على جواب أو المذكور ولا يميز في عطف لازم الجواب عليه ، ونكتة إعادة اللام أن لازم الشيء بمنزلته فكأنه جلاب ، واللبس في الأصل الستر بالثوب ويطلق على منع النفس من إدراك الشيء بما هو كالستر له يقال لبست الأمر على القوم ألبسه إذا شبهت عليهم



وجعلته مشكلا . قال ابن السكيت : يقال لبست عليه الأمر إذا خلطته عليه حتى لا يعرف جهته أى لخطانا عليهم بتمثيله رجلا ما يخلطون على أنفسهم حينئذ بأن يقولوا له : إنما أنت بشر ولست بملك ، ولو استدل على ملكيته بالمعجز كالقرآن ونحوه كذبوه كما كذبوا محمدا صلى الله عليه وسلم ، وإسناد اللبس إليه تعالى لأنه بخلقه سبحانه وتعالى أو للزومه لجملة رجلاه .

ويحتمل أن يكون المعنى لبسنا عليهم حينئذ ما يلبسون على أنفسهم الساعة في تكذيبهم النبي صلى الله عليه وسلم ونسبة آياته البينات الى السحر ، و(ما) على ما اختاره في الكشف على الأول ، ووصوله . وعلى الثاني يجوز أن تكون مصدرية وهو الأظهر لاستمرار حذف المثل في نحو ضربت ضرب الأمير ، وأن تكون موصولة أى مثل الذى يلبسونه . ومتعلق (يلبسون) على الوجهين على أنفسهم . ويفهم من كلام الزجاج أنه على ضعفائهم حيث قال : كانوا يلبسون على ضعفائهم في أمر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فيقولون : إنما هذا بشر مثلكم فاخبر سبحانه وتعالى أنه لو جعلنا المرسل اليهم ملكا لأريناهم آياته في صورة الرجل وحينئذ يلحقهم فيه من اللبس مثل ما لحق ضعفائهم منه \* .

وقرأ ابن محيصن (ولبسنا) بلام واحدة . والزهرى (وللبسنا عليهم ما يلبسون) بالتحديد ، وهذا وقد ذكر الامام الرازى في بيان وجه الحكمة في جعل الملك على تقدير انزاله في صورة البشر أمورا . الأول أن الجنس إلى الجنس أميل . الثاني أن البشر لا يطبق رؤية الملك . الثالث أن طاعات الملك قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذبونهم في الاقدام على المعاصي . الرابع أن النبوة فضل من الله تعالى فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا أو بشرا . ولا يخفى أنه يرد على الوجه الثالث أنه إنما يتم إذا تبدلت حقيقة الملك المقدر نزوله بحقيقة البشر وهو مع كونه من انقلاب الحقائق خلاف ما يفهم من كتب أئمة التفسير من أن التبدل صوري لا حقيقى ، وأن الوجه الرابع لا يظهر وجه كونه حكمة لتصوير الملك بصورة البشر \* . وقول العلائى : لعل وجهه ان المصور الذى قدر كونه نبيا لما اشتمل على جبهتين البشرية صورة والمالكية حقيقة لم يبعد أن يكون دليلا على أن النبوة فضل من الله تعالى يختص بهما من يشاء من عباده سواء كان ملكا كهذا المصور باعتبار حقيقته أو بشرا مثله باعتبار صورته مما لا يتبلج له رجه القبول .

( وَلَقَدْ اسْتَهْزَىءَ بِرَسُولٍ مِّنْ قَبْلِكَ ) تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم عما يلقاه من قرمه كالوليد بن المغيرة . وأمية ابن خلف . وأبي جهل . وأضرابهم أى أنك لست أول رسول استهزأ به قرمه فكم وكم من رسول جليل الشأن فعل معه ذلك فالتنوين للتفخيم والتكثير ومن ابتداء تهافتة بمحذوف وقع صفة لرسول والكلام على حذف مضاف ، وفي تصدير الجملة بالقسم وحرف التحقيق من الاعتناء ما لا يخفى . وكون التسلية بهذا المقدار مما خفى على بعض الفضلاء . وهو ظاهر ، ولك أن تقول : إن التسلية به وبمما بعده من قوله تعالى : ( فَحَاقَ بِالَّذِينَ سَخَّرُوا مِنْهُمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ . ١ ) ) لانه متضمن ان من استهزأ بالرسول عوقب فكانه سبحانه وتعالى وعده صلى الله تعالى عليه وسلم بعقوبة من استهزأ به عليه والسلام ان أصر على ذلك . وحاق بمعنى أحاط كما روى عن الضحاك واختاره الزجاج ، وفسره الفراء بعاد عليه وبال أمره . وقيل : حل واختاره الطبرسى ، وقيل : نزل وهو قريب من سابقه ومعناه يدور على الاحاطة والشمول ولا يكاد يستعمل

الا في السر كما قال .

فاوطا جرد الخيل عقير ديارهم وحق بهم من بأس ضربة حائق  
وقال الراغب : أصله حق فأبدل من أحد حرفي التضعيف حرف علة . كتظنات ، وتظنيت أو هو مثل  
ذمة وذامة ، والمعروف في اللغة ما اختاره الزجاج \*

وقال الأزهري : جعل أبو اسحق حاق بمعنى أحاط وكأنه جعل مادته من الحوق بالضم وهو ما أحاط  
بالكمرة من حروفاها . وقد يفتح كما في القاموس وجعل أحد معاني الحوق بالفتح الاحاطة ، وفيه أيضا  
حاق به يحيق حيقا وحيرقا وحيقانا بفتح الياء أحاط به كحاق وفيه السيف حاك وبهم الامر لزههم ووجب  
عليهم ونزل ، وأحاق الله تعالى بهم مكرهم . والحيق ما يشتدل على الانسان من مكروه فعله . وظاهره ان حاق  
يائي وعليه غالب أهل اللغة وهو مخالف لظاهر كلام الأزهري من أنه واوى . (منهم) ، تعلق بسخروا والضمير  
المرسل . ويقال : سخر منه وبه كهزأ منه وبه فهما متحدان معنى واستعمالا . وقيل : السخرية والاستهزاء  
بمعنى لكن الاول قد يتعدى بمن والباء . وفي الدر المصون لا يقال الاستهزاء ولا يتعدى بمن . وجوز أبو البقاء أن  
يكون الضمير للمستهزئين والجار والمجرور حينئذ تعلق بحذف وقع حالا من ضمير الفاعل في «سرخروا» ورد بأن  
المعنى حينئذ فحاق بالذين سخروا كائنين من المستهزئين ولا فائدة لهذه الحال لانفعالها من سخروا وأجيب  
بأن هذا مبنى على أن الاستهزاء والسخرية بمعنى وايس بلازم فاعل من جعل الضمير للمستهزئين يجعل  
الاستهزاء بمعنى طلب الهزء فيصح بيانه ولا يكون في النظم تكرار . فعن الراغب الاستهزاء ارياد الهزء وان  
كان قد يعبر به عن تعاطى الهزء للاستجابة في كونها اريادا للاجابة وان كان قد يجري مجرى الاجابة .  
وجوز رجوع الضمير الى امم الرسل ونسب الى الحوفي . ورده أبو حيان بانه يلزم ارجاع الضمير الى  
غير مذكور . وأجيب عنه بانه في قوله المذكور . «وبالذين» متعلق بحاق وتقديمه على فاعله وهو التسارعة الى  
بيان حقوق الشر بهم . وهي اما مصدرية وضمير به للرسول الذي في ضمن الرسل . واما موصولة والضمير لها  
والكلام على حذف مضاف أى فاحاط بهم وبال استهزائهم أو وبال الذي كانوا يستهزئون به . وقد يقال :  
لا حاجة الى تقدير مضاف ، وفي الكلام اطلاق السبب على المسبب لأن المحيط بهم هو العذاب ونحوه  
لا الاستهزاء ولا المستهزأ به لكن وضع ذلك موضعه مبالغة .

وقيل : ان المراد من الذي كانوا يستهزئون هو العذاب الذي كان الرسل يخوفونهم اياه فلا حاجة الى  
ارتكاب التجوز السابق أو الحذف . وقد اختار ذلك الامام الواحدى . والاعتراض عليه بانه لا قرينة على  
ان المراد بالمستهزأ به هو العذاب بل السياق دليل على ان المستهزأ بهم الرسل عليهم الصلاة والسلام يدفعه  
أن الاستهزاء بالرسل عليهم الصلاة والسلام مستانزم لاستهزائهم بما جاؤا به وتوعدوا قومه بنزوله وان  
مثله لظهوره لا يحتاج الى قرينة .

ومن الناس من زعم ان (حاق بهم) كناية عن إهلاكهم واسناده الى ما أسند اليه مجاز عقلي من قبيل اقدمنى  
بلدك حقل على فلان اذ من المعلوم من مذهب أهل الحق أن المهلك ليس الا الله تعالى فاسناده الى غيره  
لا يكون الاجازة . وانت تعلم أن الحيق الاحاطة ونسبتها الى العذاب لاشبهة في أنها حقيقة ولا داعى الى تفسيره  
بالاهلاك وارتكاب المجاز العقلي ، ولعل مراد من فسر بذلك بيان مؤدى الكلام ومجموع معناه . نعم

إذا قلنا : ان الاحاطة انما تكون للاجسام دون المعاني فلا بد من ارتكاب تجوز في الكلام على تقدير اسنادها الى العذاب لكن لا على الوجه الذي ذكره هذا الزاعم كما لا يخفى . وفي جمع « كانوا . ويستهزؤن » مامر غير مرة في أمثاله . و(به) متعلق بما بعده . وتقديمه لرعاية الفواصل هـ

(قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ١١) خطاب لسيد المخاطبين ﷺ بانذار

قومه وتذكيرهم باحوال الأمم الخالية وما حاق بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه بما يحاكي تلك الأفعال . وفي ذلك أيضا تسكئة لتسليته عليه الصلاة والسلام بما في ضمنه من العدة اللطيفة بأنه سيحقق بهم مثل ما حاق باضربهم الأولين ، وقد أنجز سبحانه وتعالى ذلك انجازا أظهر من الشمس يوم بدر ، والمراد من النظر التفكير ، وقيل : النظر بالابصار ، وجمع بينهما الطبرسي بناء على القول بجواز مثل ذلك . و( كيف ) خبر مقدم لكان أحوال وهي تامة . والعاقبة مآل الشيء وهي مصدر كالعافية ، والتعبير بالمكذبين دون المستهزين قيل : للإشارة إلى أن مآل من كذب إذا كان كذلك فكيف الحال في مآل من جمع بينه وبين الاستهزاء . وأورد عليه أن تعريف المكذبين للعهد وهم الذين سخر وافكروا بين الأمرين مع أن الاستهزاء بما جاؤا به يستلزم تكذيبه . ولا يخفى أن مقصود القائل إن أولئك وإن جمعوا الأمرين لكن في الإشارة إليهم بهذا العنوان هنا لا يخفى من الإشارة إلى فضاغة ما نالهم ، وقيل : إن وضع المكذبين موضع المستهزين لتحقيق أنه مدار ما أصابهم هو التكذيب لينزجر السامعون عنه لاعتناء الاستهزاء فقط مع بقاء التكذيب بحاله بناء على توهم أنه المدار في ذلك ، وعطف الأمر بالنظر على الأمر بالسير ثم قيل للابتنان بتفاوت ما بينهما وإن كان كل من الأمرين واجبا لأن الأول إنما يطالب للثاني كما في قولك : توضحا ثم صل ، وقيل : للابتنان بالتفاوت لأن الأول لا باحة السير في الأرض للتجارة وغـيرها من المنافع . والثاني لا يجب النظر في آثار الهالكين ، ولا ريب في تباعد ما بين الواجب والمباح . وأورد عليه — كما قال الشهاب — أنه يأباه سلامة الذوق لأن فيه اقحام أمر أجنبي وهو بيان إباحة السير للتجارة بين الاخبار عن حال المستهزين وما يناسبه وما يتصل به من الأمر بالاعتبار بأثارهم وهو مما يخجل بالبلاغة اخلاصا ظاهرا •

وتعقب بأن هذا وإن تراآى في بادي النظر لكنه غير وارد إذ ذلك غير أجنبي لان المراد خذلانهم وتخليتهم وشانهم من الاعراض عن الحق بالتشاغل بامر دنياهم كقوله تعالى : ( وليتهتعوا ) . وهذا حاصل ما قيل : إن الكلام مجاز عن الخذلان والتخليّة وإن ذلك الأمر متسخط إلى الغاية كما تقول لمن عزم على أمر مؤد إلى ضرر عظيم فبالغت في نصحه ولم ينجح فيه أنت وشانك وافعل ماشئت فانك لا تريد بذلك حقيقة الأمر كيف والأمر بالشيء مرید له وأنت شديد الكراهة متحسر ولكنك كأنك قات له : إذ قد أبيت النصح فانت أهل لان يقال لك : افعل ماشئت . ولا يخفى أن انفهام ذلك من الآية في غاية البعد . وفرق الزمخشري بين هذه الآية وقوله تعالى في سورة النمل : ( قل سيروا في الارض فانظروا ) بحمل الأمر بالسير هنا على الاباحة المذكورة آنفا ، وحمل الأمر به هناك على السير لاجل النظر . ولهذا كان العطف بالفاء في تلك الآية . ونظر فيه بعضهم بغير ما أشرنا إليه أيضا •

وذكر أن التحقيق أنه سبحانه قال هنا : ( ثم انظروا ) وفي غير ما موضع « فانظروا » لان المقام هنا يقتضى

ثم دونه في هاتيك المواضع . وذلك لتقدم قوله تعالى فيما نحن فيه ( ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكنهم في الارض ) مع قوله سبحانه وتعالى : ( وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين ) والاول يدل على أن الهالكين طوائف كثيرة . والثاني يدل على أن المنشأ بعدهم أيضا كثيرون فيكون أمرهم بالسير دعاء لهم إلى العلم بذلك فيكون المراد به استقرار البلاد ومنازل أهل الفساد على كثرتها ليروا الآثار في ديار بعدديار وهذا مما يحتاج إلى زمان ومدة طويلة تمنع من التعقيب الذي تقتضيه الفاء . ولا كذلك في المواضع الاخرى ، ولا يخلو عن دغدغته واختار غير واحد أن السير متحدهناك وهنا ولكنه أمر ممتد يعطف النظر عليه بالفاء تارة نظرا إلى آخره . وبم أخرى نظر إلى أوله وكذا شأن كل عمد ( قل ) على سبيل التقرير لهم والتوبيخ ( لمن مافى السموات والأرض ) من العقلاء وغيرهم أي لمن الكائنات جميعا خلقا وملكا وتصرفا .

وقوله سبحانه وتعالى : ( قل لله ) تقرير للجواب نيابة عنهم أو الجاء لهم إلى الاقرار بان الكل له سبحانه وتعالى وفيه اشارة إلى أن الجواب قد بلغ من الظهور إلى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا على دفعه دافع فان أمر السائل بالجواب إنما يحسن - كما قال الامام - في موضع يكون فيه الجواب كذلك ، وفيه إشارة إلى أنهم تناقلوا في الجواب مع تعيينه لكونهم محجوجين ، وذكر عصام الملة أن قوله سبحانه وتعالى : ( قل لمن الخ ) معناه الامر بطالب هذا المطلب والتوجه إلى تحصيله . وقوله عز وجل : ( قل لله ) معناه انك إذا طلبت وأدى نظرك إلى الحق فاعترف به ولا تنكره . وهذا إرشاد إلى طريق التوحيد في الافعال بعد الارشاد إلى التوحيد في الالهية وهو الاحتراز عن حال المكذبين \*

وفي هذا اشارة إلى وجه الربط وسياق ان شاء الله تعالى قريبا ما يعلم منه الوجه الوجه لذلك ، والجار والمجرور خبر مبتدأ محذوف أي لله تعالى ذلك أو ذلك لله تعالى شأنه ( كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ) جملة مستقلة داخله تحت الامر صادحة بشمول رحمته عز وجل لجميع الخلق اثر بيان شمول ملكه وقدرته سبحانه وتعالى للكل المصحح لانزال العقوبة بالمكذبين مسوقة لبيان أنه تعالى رءوف بالعباد لا يعجل عليهم بالعقوبة ويقبل منهم التوبة وما سبق وما لحق من أحكام الغضب ليس الا من سوء اختيار العباد لسوء استعدادهم الاذلي لا من مقتضيات ذاته جل وعلا وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون ، ومعنى كتب الرحمة على نفسه جل شأنه إيجابها بطريق التفضل والاحسان على ذاته المقدسة بالذات لا بتوسط شيء . وقيل : هو ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما قضى الله تعالى الخلق كتب كتابا فوضعه عنده فوق العرش ان رحمتي سبقت غضبي » ، وفي رواية الترمذي عنه مرفوعا « لما خلق الله تعالى الخلق كتب كتابا عنده بيده على نفسه ان رحمتي تغلب غضبي » ، وفي رواية ابن مردويه عنه « ان الله تعالى كتب كتابا بيده لنفسه قبل أن يخلق السموات والارض فوضعه تحت عرشه فيه رحمتي سبقت غضبي » الى غير ذلك من الاخبار ، ومعنى سبق الرحمة وغلبتها فيها أنها أقدم تعلقا بالخلق وأكثر وصولا إليهم مع أنها من مقتضيات الذات المقيضة للخير .

وفي شرح مسلم للإمام النووي قال العلماء : غضب الله تعالى ورضاه يرجعان إلى معنى الارادة فارادته

الثواب المطيع والمنفعة للعبد تسمى رضا ورحمة و ارادته عقاب العاصي وخذلانه تسمى غضبا. و ارادته سبحانه وتعالى صفة له قديمة يريد بها ، قالوا: والمراد بالسبق والغلبة هنا كثرة الرحمة وشمولها كما يقال غلب على فلان الكرم والشجاعة اذا كثرا منه انتهى ، وهو يرجع الى ما قلنا . وحاصل الكلام في ذلك ان السابق والغلبة في التعلقات في نفس الصفة الذاتية إذ لا يتصور تقدم صفة على صفة فيه تعالى لاستازامه حدوث المسبوق ، وكذا لا يتصور الكثرة والقلة بين صفتين لاستازام ذلك الحدوث وقد يراد بالرحمة ما يرحم به وهي بهذا المعنى تنصف بالتعدد والهبوط ونحو ذلك أيضا ، وعليه يخرج ما أخرجه مسلم . وابن مردويه عن سلمان الفارسي رضى الله تعالى عنه قال: « قال رسول الله ﷺ إن لله تعالى خلق يوم خلق السموات والأرض مائة رحمة كل رحمة طباق ما بين السموات والأرض فجعل منها في الأرض رحمة فيها تعطف الوالدة على ولدها والوحش والطير بعضها على بعض فاذا كان يوم القيامة أكملها بهذه الرحمة » .

وأخرج عبد بن حميد . وغيره عن عبدالله بن عمرو قال : « إن لله تعالى مائة رحمة أهبط منها رحمة واحدة إلى أهل الدنيا يترحم بها الجن والانس وطائر السماء وحيثان الماء ودواب الأرض وهوامها وما بين الهوام واخترن عنده تسعاً وتسعين رحمة حتى إذا كان يوم القيامة اختلج الرحمة التي كان أهبطها إلى أهل الدنيا فحوها إلى ما عنده فجعلها في قلوب أهل الجنة وعلى أهل الجنة » ، والمراد بالرحمة في الآية ما يعم الدارين مع عموم متعلقها ، فما روى عن الكلبى من أن المعنى أوجب لنفسه الرحمة لامة محمد ﷺ بأن لا يعذبهم عند التكذيب كما عذب من قبلهم من الأمم الخالية والقرون الماضية عند ذلك بل يؤخرهم إلى يوم القيامة لم يدع اليه إلا إظهار ما يناسب المقام من أفراد ذلك العام . وفي التعبير عن الذات بالنفس رد على من زعم ان لفظ النفس لا يطلق على الله تعالى وإن أريد به الذات إلا شاكاة . واعتبار المشاهدة التقديرية غير ظاهر كما هو ظاهر ، وقوله سبحانه : ( لِيَجْمَعَنَّكُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ) جواب قسم محذوف وقع على ما قال أبو البقاء - كتب موقعه . والجملة استئناف نحوي مسوق للوعيد على اشراكهم واغفالهم النظر ، وقيل : بياني كأنه قيل : وما تلك الرحمة فقيل : إنه تعالى ( ليجمعنكم ) الخ وذلك لأنه لو لا خرف القيامة والعذاب لحصل الهرج والمرج وارتفع الضبط وكثر الخبط . وأورد عليه أنه إنما يظهر ما ذكر لو كانوا معترفين بالبعث وليس فليس .

وقال بعض المحققين أيضاً : إنه تكلف ولا يتوجه فيه الجواب بالاعتبار ما يازم التخويف من الامتناع عن المناهى المستلزم للرحمة ، وقيل : صلاحية ما في الآية للجواب باعتبار أن المراد ليجمعنكم إلى يوم القيامة ولا يعاجلكم بالعقوبة الآن على تكذيبكم على ما أشار اليه الكلبى ، وقيل : إن القسم وجوابه في محل نصب على أنه بدل من ( الرحمة ) بدل البعض ، وقد ذكر النحاة أن الجملة تبدل من المفرد نعم لم يتعرضوا لانواع البدل في ذلك . والجار والمجرور قيل متعلق بمحذوف أى ليجمعنكم في القبور مبعوثين إلى يوم الخ على أن البعث بمعنى الارسال وهو مما يتعدى إلى ولا يحتاج إلى ارتكاب التضمين ، واعتراض بأن البعث يكون إلى المكان لا إلى الزمان إلا أن يراد بيوم القيامة واقعتها في موقعا ؛ وقيل : هو متعلق بالفعل المذكور ، والمراد جمع فيه معنى السوق والاضطرار كأنه قيل ليبعثنكم ويسوقنكم ويضطرنكم إلى يوم القيامة أى إلى حسابه ، وقيل : إنه متعلق بالفعل

والى بمعنى فى كما فى قوله :

لا تتركنى بالوعيد كأتى الى الناس مطلى به القار أجرب

ومنع بعضهم محيى الى بمعنى فى فى كلامهم ولو صح ذلك لجاز زيد الى الكوفة بمعنى فى الكوفة وتأول البيت بتضمين مضافاً أو مبعوضاً أو مكرها ، وأجيب بأن ذلك إنما يرد إذا قيل: إن استعماله الى بمعنى فى قياس مطرد ولعل القائل بالاستعمال لا يقول بما ذكره ، وارتكاب التضمين خلاف الاصل ، وارتكاب القول بأن الى بمعنى فى وإن لم يكن مطرداً أهون منه ، وقيل : انها بمعنى اللام ، وقيل : زائدة والخطاب للكافرين كما هو الظاهر من السياق ، وقيل : عام لهم وللمؤمنين بعد أن كان خاصاً بالكافرين أى ليجمعنكم أيها الناس الى يوم القيامة (لَارَيْبَ فِيهِ) أى لا ينبغي لاحد أن يرتاب فيه لوضوح أدلته و سطوع براهينه التى تقدم بعض منها \* والجملة حال من اليوم والضمير المحرور له ، ويحتمل أن تكون صفة لمصدر محذوف والضمير له أى جمعاً لاريب فيه ، وجوز أن تكون تأكيذاً لما قبلها كما قالوا فى قوله تعالى : (ذلك الكتاب لا ريب فيه) \*

(الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ) بتضييع رأس ما لهم وهو الفطرة الاصلية والعقل السليم والاستعداد القريب الحاصل من مشاهدة الرسول ﷺ واستماع الوحي وغير ذلك من آثار الرحمة ، وموضع الموصول قيل : نصب على الذم أو رفع على أنه خبر لمبتدأ محذوف أى أنتم الذين وهو نعمت مقطوع ولا يازم أن يكون كل نعمت مقطوع يصح اتباعه نعمتاً بل يكفى فيه معنى الوصف الأترى الى قوله تعالى : (ويل لكل همزة بازة الذى جمع والا) كيف قطع فيه (الذى) مع عدم صحة اتباعه نعمتاً للنكرة فلا يرد أن القطع إنما يكون فى النعمت والضمير لا ينعت ، وقيل : هو بدل من الضمير بدل بعض من كل بتقدير ضمير أو هو خبر مبتدأ على القطع على البدلية أيضاً ولا اختصاص للقطع بالنعمت ، ولعلمهم إنما لم يجعلوه منصوباً بفعل مقدر أو خبراً لمبتدأ محذوف من غير حاجة لما ذكر لدعواهم أن مجرد التقدير لا يفيد الذم أو المدح إلا مع القطع . واختار الاخفش البدلية ، وتعقب ذلك أبو البقاء بأنه بعيد لأن ضمير المتكلم والمخاطب لا يبدل منهما لوضوحهما غاية الوضوح وغيرهما دونهما فى ذلك ، وقيل : هو مبتدأ خبره (فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٢) والفاء للدلالة على أن عدم إيمانهم واصرارهم على الكفر مسبب عن خسرتهم فان ابطال العقل باتباع الحواس والوهم والانهماك فى التقليد أدى بهم الى الاصرار على الكفر والامتناع عن الايمان ، وفى الكشف فان قلت : كيف يكون عدم إيمانهم مسيئاً عن خسرتهم والامر على العكس؟ قلت : معناه الذين خسروا أنفسهم فى علم الله تعالى لا اختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون .

وحاصل الكلام على هذا الذين حكم الله تعالى بخسرتهم لا اختيارهم الكفر فهم لا يؤمنون ، والحكم بالخسران سابق على عدم الايمان لانه مقارن للعلم باختيار الكفر لا حصوله بالفعل فيصح ترتب عدم الايمان عليه من هذا الوجه ، وأنت تعلم أن هذا السؤال يندفع بحمل الخسران على ما ذكرناه ، ولعله أولى بما فى الكشف لما فيه من الدغدغة ، والجملة كما قال غير واحد تذييل مسوق من جهته تعالى لتقبيح حالهم غير داخل تحت الامر \* وقيل : الظاهر على تقدير الابتداء عطف الجملة على (لا ريب فيه) فيحتاج الفصل الى تكلف تقدير سؤال كأنه قيل : فلم يرتاب الكافرون به؟ فاجيب بأن خسرتهم أنفسهم صار سبباً لعدم الايمان ، وجوز على ذلك التقدير كون الجملة حالية وهو كما ترى \*

هذا (ومن باب الإشارة في الآيات) (الحمد لله الذي خلق السموات والأرض) أي سموات عالم الأرواح وأرض عالم الجسم ، ويقال: الروح سماه القلب لأن منها ينزل غيث الإلهام والقلب أرضها لأنه فيه ينبت زهر الحكمة ونور المعرفة (وجعل الظلمات) أي وأنشأ في عالم الجسم ظلمات المراتب التي هي حجب ظلمانية للذات المقدس وأنشأ في عالم الأرواح نور العلم والادراك ، ويقال: الظلمات الهواجس والخواطر الباطلة ، والنور الإلهام . وقال بعضهم : الظلمات أعمال البدن والنور أحوال القلب . ثم بعد ظهور ذلك (الذين كفروا بربهم يعدلون) غيره ويثبتون معه سبحانه وتعالى من يساويه في الوجود وهو الله الذي لا نظير له في سائر صفاته (هو الذي خلقكم من طين) وهو طين المادة الهيولانية (ثم قضى أجلا) أي حدا معيناً من الزمان إذا بلغه السالك إلى ربه سبحانه وتعالى ففي فيه عز شأنه (وأجل مسمى عنده) وهو البقاء بعد الفناء ، وقيل: الأجل الأول هو الذي يقتضيه الاستعداد طبعاً بحسب الهوية وهو المسمى أجلاً طبيعياً للشخص بالنظر إلى نزاجه الخاص وتركيبه الخصوص بلا اعتبار عارض من العوارض الزمانية . ونكر لأنه من أحكام القضاء السابق الذي هو أم الكتاب وهي كلية منزهة عن الشخصيات إذ محلها الروح الأول المقدس . والأجل الثاني هو الأجل المقدر الزماني الذي يقع عند اجتماع الشرائط وارتفاع الموانع وهو مثبت في كتاب النفس الملكية التي هي لوح القدر «ثم أنتم» بعد ما علمتم ذلك «تمتروا» وتشكون في تصرفه فيكم بإيحاء (وهو الله في السموات وفي الأرض) أي سواء أوهيته بالنسبة إلى العالم العلوي والسفلي «يعلم سركم» في عالم الأرواح وهو عالم الغيب «وجهركم» في عالم الأجسام وهو عالم الشهادة (ويعلم ما تكسبون) فيهما من العلوم والحركات والسكنات وغيرها فيجازيكم بحسبها ، وقيل : المعنى يعلم جولان أرواحكم في السماء لطلب معادن الأفراح وتقلب أشباحكم في الأرض لطلب الوسيلة إلى مشاهدته ويعلم ما تحصلونه بذلك «وما أتيتهم من آية من آيات ربهم» الانفسية والآفاقية «إلا كانوا عنها معرضين» لسوء اختيارهم وعمى أعينهم عن مشاهدة أنوار الله تعالى الساطعة على صفحات الوجود (وقالوا) لضعف يقينهم «لولا أنزل عليه ملك» فنراه لتزول شبهتنا «ولو أنزلنا ما كنا نقضى الأمر» أي أمر هلاكهم لعدم قدرتهم على تحمل مشاهدته «ولو جعلناه ملكاً لجعلناه رجلاً» ليتمكن من مشاهدته «قل لمن ما في السموات والأرض» أي في العالمين (قل لله) إجماداً وافناء «كتب على نفسه الرحمة»

قال سيدي الشيخ الأ كبر قدس الله تعالى سره: إن رحمة الله تعالى عامة وهي نعمة الامتنان التي تنال من غير استحقاق ، وهي المرادة في قوله تعالى : «فبإرحمة من الله لنت لهم» واليها الإشارة بالرحمن في البسملة . وخاصة وهي الواجبة المرادة بقوله تعالى : «فسأ كتبها للذين يتقون» واليها الإشارة بالرحيم فيها . ويشير كلامه قدس الله تعالى سره في الفتوحات إلى أن ما في الآية هو الرحمة الخاصة ، ومقتضى السياق أنها الرحمة العامة . وذكر قدس الله تعالى سره في أثناء الكلام على الرحمة وقول الله عز شأنه يوم القيامة «شفعت الملائكة وشفعت النبيون والمؤمنون وبقي أرحم الراحمين إن رحمة الله تعالى سبقت غضبه» كما في الخبر فهي امام الغضب فلا يزال غضب الله تعالى يجري في شأواه بالاتتمام من العباد حتى ينتهي إلى آخر مداه فيجد الرحمة قد سبقته فتتناول منه العبد المغضوب عليه فتبسط عليه ويرجع الحكم لها فيه ، والمدى الذي يقطع الغضب ما بين الرحمن الرحيم الذي في البسملة وبين الرحمن الرحيم الذي بعد الحمد لله رب العالمين . فالحمد لله رب العالمين

هو المدى وأوله وآخره ما قد علمت، وإنما كان ذلك عين المدى لأن فيه يظهر السراء والضراء، ولهذا كان فيه الحمد وهو الثناء ولم يقيد بسراء ولا ضراء فيعدهما، ويقول الشرع في حمد السراء: الحمد لله المنعم المتفضل، ويقول في حمد الضراء: الحمد لله على كل حال. فالحمد لله قد جاء في السراء والضراء فلمذا كان عين المدى، وما من أحد في الدار الآخرة إلا وهو يحمد الله تعالى ويرجو رحمته ويخاف عذابه واستمراه عليه فجعل الله تعالى عقيب (الحمد لله رب العالمين) الرحمن الرحيم فالعالم بينهما بما هو عليه من محمود ومذموم، وهذا شبيه بما جاء في سورة ألم نشرح وهو تنبيه عجيب منه سبحانه وتعالى لعباده ليتقوى عندهم الرجاء والطمع في رحمة الله تعالى. وأنت إذا التفت أدنى التفات تعلم أنه ما من أثر من آثار البطش إلا وهو مطرز برحمة الله تعالى بل ما من سدد ونحس إلا وقد خرج من مطالع أفلاك الرحمة التي أفاضت شآئبها على القوابل حسب القابليات، وما يظهر سبق الرحمة أن كل شيء موجود مسبق بتعلق الإرادة بإيجاده وإخراجه من حيز الدم الذي هو معدن كل نقص، ولا ريب في أن ذلك رحمة كأنه لا ريب في سبقه، نعم تنقسم الرحمة من بعض الحيثيات إلى قسمين، رحمة محضة لا يشوبها شيء من النعمة كنعيم الجنة وهي الطالعة من بروج اسمه سبحانه الرحيم ولكونه صلى الله عليه وسلم يجب دخول أمته الجنة ويكره لهم النار سماه الحق عز اسمه الرحيم في قوله سبحانه وتعالى: «عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم»، ورحمة قد يشوبها نعمة كتأديب الولد بالضرب رحمة به وكشرب الدواء المر البشع وهي المشرفة من مطالع آفاق اسمه عز اسمه الرحمن، ولعل هذه الرحمة العامة هي المرادة في قوله تعالى: «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» ثم اعلم أن سبق الرحمة الغضب يقتضى ظاهراً سبق تجليات الجمال على تجليات الجلال لأن الرحمة من الجمال والغضب من الجلال.

وذكر مولانا الشيخ عبد الكريم الجبلي قدس سره أن الجلال أسبق من الجمال. فقد ورد في الحديث «العضة إزارى والكبرياء رداى» ولا أقرب من ثوب الرداء والأزار إلى الشخص. ثم قال: ولا يناقض هذا قوله جل شأنه: «سبقت رحمتى غضبى»، فإن الرحمة السابقة إنما هي بشرط العموم والعموم من الجلال. وادعى أن الصفة الواحدة الجمالية إذا استوفت كلها في الظهور أو قاربت سميت جلالاً لقرة ظهور سلطان الجمال ففهوم الرحمة من الجمال وعمومها وانتهائها جلال، وأنت تعلم أنه إذا فسر السبق بالمعنى الذي نقله النووي عن العلماء سابقاً وهو الكثرة والشمول فهو مما لا ريب في تحققه في الرحمة إذ في كل غضب رحمة وليس في كل رحمة غضب كما لا يخفى على من حقق النظر.\*

وبالجملة في رحمته سبحانه مطمع أى مطمع حتى أن إبليس يرجوها يوم القيامة على ما يدل عليه بعض الآثار. وأحظى الناس بها إن شاء الله تعالى هذه الأمة. نسأل الله تعالى لنا ولكم الحظ الأوفر منها (ليجمعنكم إلى يوم القيامة) الصغرى أو الكبرى (لا ريب فيه) في نفس الأمر وإن لم يشعر به المحجوبون «الذين خسروا أنفسهم» باهلاكها في الشهوات واللذات الفانية فحججوا عن الحقائق الباقية النورانية واستبدلوا بها المحسوسات الفانية الظلمانية (فهم لا يؤمنون) لذلك، نسأل الله سبحانه وتعالى العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة\*  
 ﴿وَلَهُ عَظْفٌ عَلَى اللَّهِ﴾ فهو داخل تحت «قل» على أنه احتجاج ثان على المشركين واليه ذهب غير واحد\*  
 وقال أبو حيان: الظاهر أنه استئناف أخبار وليس مندرجا تحت الأمر أى والله سبحانه وتعالى خاصة



﴿ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ ﴾ أى الوقيين المخصوصين . وما موصولة . و(سكن) إما من السكنى فيتناول الكلام المتحرك والساكن من غير تقدير، وتعديتها بنى إلى الزمان مع أن حق استعمالها في المكان لتشبيه الاستقرار بالزمان بالاستقرار بالمكان ، وجوز أن يكون هناك مشاكلة تقديرية لأن معنى الله ما فى السموات والأرض ما سكن فيهما واستقر ، والمراد وله ما اشتملا عليه، وإما من السكون ضد الحركة كما قيل ، وفى الكلام الاكتفاء بأحد الضدين كما فى قوله تعالى : (سراييل تقيمكم الحر) والتقدير ما سكن فيهما وتحرك وإنما اكتفى بالسكون عن ضده دون العكس لأن السكون أكثر وجودا وعاقبة كل متحرك السكون كما قيل :

إذا هبت رياحك فاغتنمها فان لكل خافقة سكون

ولأن السكون فى الغالب نعمة لسكونه راحة ولا كذلك الحركة. ورد بأنه لا وجه للاكتفاء بالسكون عن التحرك فى مقام البسط والتقرير وإظهار كمال الملك والتصرف . وأجيب بأن هذا المحذوف فى قوة المذكور لسرعة انفهامه من ذكر ضده والمقام لا يستدعى الذكر وإنما يستدعى عموم التنزيهات والتصرفات الواقعة فى الليل والنهار، ومتى التزم كون السكون مع ضده السريع الانفهام كناية عن جميع ذلك ناسب المقامه وقيل : إن ما سكن يعم جميع المخلوقات إذ ليس شىء منها غير متصف بالسكون حتى المتحرك حال ما يرى متحركا بناء على ما حقق فى موضعه من أن تفاوت الحركات بالسرعة والبطء لقلة السكنات المتخللة وكثرتها، وفى معنى الحركة والسكون وبيان أقسام الحركة المشهورة كلام طويل يطلب من محله ﴿ وَهُوَ السَّمِيعُ ﴾ أى المبالغ فى سماع كل مسموع فيسمع هو اجس كل ما يسكن فى الملوين ﴿ الْعَالِمُ ﴾ أى المبالغ فى العلم بكل معلوم من الأجناس المختلفة، والجملة مسوقة لبيان إحاطة سمعه وعلوه سبحانه وتعالى بعد بيان إحاطة قدرته جل شأنه أو للوعيد على أقوالهم وأفعالهم ولذا خص السمع والعلم بالذكر، وهى تحتل أن تكون من مقول القول وأن تكون من مقول الله تعالى ﴿ قُلْ ﴾ للمشركين بعد توبيخهم بما سبق ﴿ أَعْبَرَ اللَّهُ أَخْذُ وَايَا ﴾ لإنكار لاتخاذ غير الله تعالى وايا لا لاتخاذ الولى وطاقتا ولذا قدم المفعول الأول وأولى الهمزة. ونحوه (أفئير الله تأمرؤنى أعبد) والمراد بالولى هنا المعبود لانه رد لمن دعاه ﷺ ، فقد قيل : إن أهل مكة قالوا له عليه الصلاة والسلام : يا محمد تركت ملة قومك وقد علمنا أنه لا يحملك على ذلك إلا الفقر فارجم فانا نجمع لك من أموالنا حتى تكون من أغنانا فنزلت . واعترض بأن المشرك لم يخص عبادته بغير الله تعالى فالرد عليه إنما يكون لو قيل : أأتخذ غير الله ويا . وأجيب بأن من أشرك بالله تعالى غيره لم يتخذ الله تعالى معبودا لانه لا يجتمع عبادته سبحانه مع عبادة غيره كما قيل :

إذا صافى صديقك من تعادى فقد عاداك وانقطع الكلام

وقيل : الولى بمعنى الناصر كما هو أحد معانيه المشهورة، ويعلم من إنكار اتخاذ غير الله تعالى ناصرا أنه لا يتخذ معبودا من باب الأولى، ويحتل الكلام على ما قيل - أن يكون من الإخراج على خلاف مقتضى الظاهر قصداً إلى المحاضر النصح ليكون أعون على القبول كما فى قوله تعالى : (ومالى لأعبد الذى فطرني واليه ترجعون) \* ﴿ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أى مهدهما كما أخرجه ابن أبى حاتم عن ابن عباس (هى الله تعالى عنهما \* )

وأخرج أبو عبيدة . وابن جرير . وابن الأنباري عن رضى الله تعالى عنه قال: كنت لأدري ما فاطر السموات والأرض حتى أتاني اعرابيان يختصمان في بشر فقال أحدهما: انا فطرتهما يقول: انا ابتدأتها، وهو نعت للجلالة مؤكداً للإنكار، وصح وقوعه نعتاً للمعرفة لأنه بمعنى الماضي سواء كان كلاماً من الله تعالى ابتداءً أو محكيًا عن الرسول ﷺ إذ المعتبر زهوان الحكم لازمًا للتكلم، ويدل على إرادة الماضي أنه قرأ الزهري (نظر) ولا يضر الفصل بينهما بالجملة لأنها ليست بأجنبية أذ هي عامة في عامل الموصوف، وقيل: بدل من الاسم الجليل، ورجحه أبو حيان بأن النصل فيه أسهل، وقرئ بالرفع والنصب على المدح أى هو فاطر أو مدح فاطر، وجوز أن يكون النصب على البدلية من (وليا) لا الوصفية لأنه معرفة، نعم يجوز على قراءة الزهري أن تكون الجملة صفة له ﴿ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ ﴾ أى يرزق ولا يرزق كما أخرجه ابن جرير. وغيره عن السدى، فالمراد من الطعام الرزق بمعناه اللغوي وهو كل ما ينتفع به بدليل وقوعه مقابلاً له في قوله تعالى: (ما أريد منهم من رزق وما أريد أن يطعمون) وعبر بالخاص عن العام مجازاً لأنه أعظمه وأكثره لشدة الحاجة إليه، ويحتمل أنه اكتفى بذكره عن ذكره لأنه يعلم من ذلك نفي ما سواه فهو حقيقة، والجملة في محل نصب على الحالية، وعن أبي عمرو. والاعمش. وعكرمة أنهم قرأوا (ولا يطعم) بفتح الياء والعين أى ولا يأكل والضمير لله تعالى، ومثله قراءة أبي عتبة بفتح الياء وكسر العين، وقرأ يعقوب بعكس القراءة الأولى أعنى بناء الأول للدفعول والثاني للفاعل، والضمير حينئذ في الفعاليين لغير الله تعالى أى أتخذ من هو مرزوق غير رازق ولياً، والكلام وإن كان مع عبدة الاصنام إلا أنه نظر إلى عموم خير الله تعالى وتغايب أولى العقول كعبسى عليه الصلاة والسلام لأن فيه إنكار أن يصاح الاصنام اللوهمية من طريق الأولى، وقد يقال: الكلام كناية عن كونه مخلوقاً غير خالق كقوله تعالى: (لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون) ويحمل الفعل على معنى النفع لا يردشى رأساً، وقرأ الأشهب (وهو يطعم ولا يطعم) بيناً ما للفاعل، ووجهت إما بأن أفعل بمعنى استفعل كما ذكره الأزهرى أى وهو يطعم ولا يستطعم أى لا يطلب طعاماً يأخذه من غيره أو بأن المعنى يطعم تارة ولا يطعم أخرى كقوله سبحانه وتعالى (يقبض ويبسط) والضمير إن لله تعالى، ورجوع الضمير الثاني لغير الله تعالى تكلف يحتاج إلى التقدير ﴿ قُلْ ﴾ بعد بيان أن اتخاذ غيره تعالى ولياً بما يقضى ببطالانه بديهية العقول ﴿ اِنِّي اُمْرَةٌ ﴾ من جناب ولي جل شأنه ﴿ اَنْ اَكُونَ اَوَّلَ مَنْ اَسْلَمَ ﴾ وجهه لله سبحانه وتعالى مخلصاً له لأن النبي عليه الصلاة والسلام ما ور بما شرعه إلا ما كان من خصائصه عليه الصلاة والسلام وهو امام أمته وقته قائم وينبئ لسلك أمر أن يكون هو العامل أولاً بما أمر باليكون ادعى للامثال، ومن ذلك ما حكى الله تعالى عن موسى عليه الصلاة والسلام (سبحانك تبت اليك وأنا أول المؤمنين) وقيل: إن ما ذكره للتحرير يصح كما يأمر الملك رعيته بأمر ثم يقول وأنا أول: من يفعل ذلك ليحمله على الامثال والافلم يصدر عنه ﷺ امتناع عن ذلك حتى يؤمر به وفيه نظر ﴿ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ أى فى أمر من أمور الدين، وفى الكلام قول مقدر أى وقيل لى: لا تكونن، فالواو من الحكاية عاطفة للقول المقدر على (أمرت)، وحاصل المعنى إن أمرت بالاسلام ونهيت عن الشرك، وقيل: إنه معطوف على مقول (قل) على المعنى إذ هو فى معنى قل لى قبيل لى كن أول مسلم ولا تكونن فالواو من المحكى، وقيل: إنه عطف على (قل)

على معنى أنه عليه الصلاة والسلام أمر بأن يقول كذا ونهى عن كذا، وتعقب بان سلاسة النظم تأتي عن فصل الخطابات التبليغية بعضها عن بعض بخطاب ليس منها، وجوز أن يعطفه على (إني أمرت) داخل في حيز (قل) والخطاب لسلك من المشركين، ولا يخفى تكلفه وتعسفه، وعدم صحة عطف على (أكون) ظاهر إذ لا وجه للاتفات ولا معنى لأن يقال أمرت أن لا تكون: ﴿قُلْ إِنْ أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي﴾ أي بخالفة أمره ونهيه أي عصيان كان فيدخل فيه، إذا كره دخولا أو إياها، وقوله سبحانه وتعالى ﴿عَذَابٌ يَوْمَ عَظِيمٍ ١٥﴾ أي عذاب يوم القيامة. وعظمه لعظم ما يقع فيه مفعول (أخاف) والشرطية معترضة بينهما وجواب الشرط محذوف وجوبا. وما تقدم على الإداة شبيه به فهو دليل عليه وليس إياه على الإصح خلافا للكوفيين والمبرد، والتقدير أن عصيت أخف أو أخاف عذاب النخ، وقيل: صرت مستحقا للعذاب ذلك اليوم. وفي الكلام مبالغة أخرى بالنظر إلى ما يفهم مما تقدم في قطع أطعاهم وتعريض بانهم عصاة مستحقون للعذاب حيث أسند إلى ضمير المتكلم ما هو معلوم الانتفاء. وقرن بان التي تفيد الشك وجيء بالماضى ابرازا له في صورة الحاصل على سبيل الفرض. ويؤول المعنى في الآخرة إلى تخويفهم على صدور ذلك الفعل منهم فليس في الكلام دلالة على أنه عليه الصلاة والسلام يخاف على نفسه المقدسة الكفر والمعصية مع أنه ليس كذلك لعصمته ﷺ. وأورد بعضهم دلالة الآية على ما ذكر بحيث قال، وأجيب عنه بأن الخوف تعلق بالعصيان الممتنع الوقوع امتناعا عاديا فلا تدل الأعلى أنه عليه الصلاة والسلام يخاف لو صدر عنه وحاشاه الكفر والمعصية وهذا لا يدل على حصول الخوف، وأنت تعلم أن فيما قدمنا غنى عن ذلك. ويفهم من كلام بعضهم أن خوف المعصوم من المعصية لا ينافي العصمة لعله أن الله سبحانه وتعالى فعال لما يريد وأنه لا يجب عاياه شيء، وفي بعض الآثار أنه عز شأنه قال المرسي عليه السلام: ياموسى لا تأمن مكرى حتى تجوز الصراط \*

وجاء في غير ما خبر أنه ﷺ إذا عصفت الريح يصفر وجهه الشريف ويقول: أخاف أن تقوم الساعة مع أن الله تعالى أخبره أن بين يديها ظهور المهدي. وعيسى عليهما السلام. وخروج الدجال. وطلوع الشمس من مغربها إلى غير ذلك من الأمارات التي لم توجد إذ ذاك ولم تحقق بعد. وضح أنه ﷺ اعتذر عن عدم خروجه عليه الصلاة والسلام لصلاة التراويح بعد أن صلاها أول رمضان وتكاثرت الناس رغبة فيها بقوله «خشيت أن تفرض عليكم» مع أن ما كان ليلة الإسراء إذ فرضت الصلوات يشعر بأنه تعالى لا يفرض زيادة عن الخمس وكل ذلك يدل على أن الله تعالى أن يفعل ما شاء وقصارى ما يلزم في أمثال ذلك لو فعل تغير تعلق الصفة وهو لا يستلزم تغير الصفة ليلزم الحدوث وقيام الحوادث به تعالى شأنه وهذا بحث طويل الذيل ولعل النوبة تفضى إلى تحقيقه إن شاء الله تعالى.

﴿مَنْ يُصِرْفَ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ﴾ أى من يصرف العذاب عنه فنائب الفاعل ضمير العذاب، وضمير (عنه) يعود على «من»، وجوز العكس أى من يصرف عن العذاب. و(من) على الوجهين مبتدأ خبره الشرط أو الجواب أو هما على الخلاف، والظرف متعلق بالفعل أو بالعذاب أو بمحذوف وقع حالا من الضمير \* وجوز أن يكون نائب الفاعل. وهل يحتاج حينئذ إلى تقدير. مضاف أى عذاب يومئذ أم لافيه خلاف فقيل: لا بد منه لأن الظرف غير التام أى المقطوع عن الإضافة كقبل وبعد لا يقام مقام الفاعل إلا بالتقدير

مضاف و «يومئذ» له حكمه . وفي الدر المنثور لاجابة اليه لأن التنوين لكونه عوضا يجعل في قوة المذكور خلافا للاخفش . وذكر الأجهوري أن التنوين هنا عوض عن جملة محذوفة يتضمنها الكلام السابق والأصل يوم اذ يكون الجزاء ونحو ذلك، والجملة مستأنفة . وكذا لتحويل العذاب ، وجوز أن تكون صفة (عذاب) . وقرأ حمزة . والكسائي . ويعقوب . وأبو بكر عن عاصم «من يصرف» على أن الضمير فيه لله تعالى . وقرأ أبي «من يصرف الله» باظهار الفاعل والمفعول به محذوف أى العذاب أو «يومئذ» محذوف المضاف أو يحذف اليوم عبارة عما يقع فيه، و(من) في هذه القراءة أيضا مبتدأ .

وجوز أبو البقاء . أن تجعل في موضع نصب بفعل محذوف تقديره من يكرم يصرف الله العذاب عنه فجعل يصرف تفسيراً للمحذوف، وأن يجعل منصوبا يصرف ويجعل ضمير (عنه) للعذاب أى أى انسان يصرف الله تعالى عنه العذاب ﴿فَقَدْ رَحِمَهُ﴾ أى الرحمة العظمى وهى النجاة كقولك : ان أطعمت زيدا من جوعه فقد أحسنت اليه تريد فقد أتممت الاحسان اليه ، وعلى هذا يكون الكلام من قبيل - من أدرك مرعى الصنان فقد أدرك - « ومن كانت هجرته إلى الله تعالى » الخبر ، ومن قبيل صرف المطلق إلى الكامل ، وقيل : المراد فقد أدخله الجنة فذكر المازوم وأريد اللازم لأن ادخال الجنة من لوازم الرحمة إذ هى دار الثواب اللازم لترك العذاب ونقض بأصحاب الاعراف . وأجيب بأن قوله تعالى ﴿وَذَلِكَ الْفَوْزُ الْبَيْنُ ۙ﴾ حال بقيدة لما قبله ، والفوز المبين إنما هو بدخول الجنة لقوله تعالى : « فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز » وأنت تعلم أنه إذا قلنا : إن الاعراف جبل فى الجنة عليه خواص المؤمنين كما هو أحد الأقوال لا يرد النقض ، وسيأتى ان شاء الله تعالى تحقيق ذلك ، وما ذكر من الجواب مبنى على ما لا يخفى بعده ، والداعى إلى التأويل اتحاد الشرط والجزاء الممتنع عندهم .

وقال بعض الكرامين : إن ما فى النظم الجليل نظير قوله صلى الله تعالى عليه وسلم « لن يجزى ولد والده إلا أن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه » يعنى بالشراء المذكور ، وان اختلاف العنوان يكفى فى صحة الترتيب والتعقيب ، ولك أن تقول : إن الرحمة سبب للصرف سابق عليه على ما تلوح اليه صيغة الماضى والمستقبل والترتيب باعتبار الاخبار . وتعقبه الشهاب بأنه تكلف لأن السبب والمسبب لا بد من تغايرهما معنى ، والحديث المذكور منهم من أخذ بظاهره ومنهم من أوله بأن المراد لا يجزىه أصلا وهو دقيق لأنه تعليق بالمحال . وأما كون الجواب ماضيا لفظا ومعنى ففيه خلاف حتى منعه بعضهم فى غير كان لعراقتها فى الماضى اهـ فإيهامهم \* والإشارة إما إلى الصرف الذى فى ضمن (يصرف) وإما إلى الرحمة، وذكر لتأويل المصدر بأن والفعل . ومنهم من اعتبر الرحم بضم فسكون أو بضمهتين وهو - على ما فى القاموس - بمعنى الرحمة . ومعنى البعد للايدان بعلو درجة ما أشير اليه ، والفوز الظفر بالبغية ، وأل لقصره على المسند اليه \*

﴿ وَإِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بُضْرًا ﴾ أى بياضة كمرض وحاجة ﴿فَلَا كَاشِفَ﴾ أى لا مزيل ولا مفرج ﴿لَهُ﴾ عنك ﴿إِلَّا هُوَ﴾ والمراد لا قادر على كشفه سواه سبحانه وتعالى من الأصنام وغيرها ﴿وَإِنْ يَمَسُّكَ بُخَيْرٌ﴾ من صحة وغنى ﴿فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۙ﴾ ومن جملته ذلك فيقدر جل شأنه عليه فيمسك به ويحفظه عليك

من غير أن يقدر على دفعه ورفع أحد كقوله تعالى: (فلا راد لفضله) ويظهر من هذا ارتباط الجزاء بالشرط وقيل: إن الجواب محذوف تقديره فلا راد له غيره تعالى، والمذكور تأكيد للجوابين لأن قدرته تعالى على كل شيء من الخير والشر تؤكد أنه سبحانه وتعالى كاشف الضر وحافظ النعم ومدبها، وزعم أنه لا تعاق له بالجواب الأول بل هو علة الجواب الثاني ظاهر البطلان إذ القدرة على كل شيء تؤكد كشف الضر بلا شبهة وإنكار ذلك مكابرة، وأصل المس - كما قال أبو حيان - تلاقى الجسمين، والمراد به هنا الإصابة. وجعل غير واحد الباء في بضر وفي بخير لتعدية (١) وإن كان الفعل متعدياً كما أنه قيل: وإن يمسسك الله الضر. وفسروا الضر بالضم بسوء الحال في الجسم وغيره وبالفتح بضد النفع، وعدل عن الشر المقابل للخير إلى الضر - على ما في البحر - لأن الشر أعم فأتى بلفظ الأخص مع الخير الذي هو عام رعاية لجهة الرحمة، وقال ابن عطية: إن مقابلة الخير بالضر مع أن مقابلة الشر وهو أخص منه من خفي الفصاحة للعدول عن قانون الضعة وطرح رداء التكلف وهو أن يقرن بأخص من ضده ونحوه لكونه أوفق بالمعنى وأصق بالمقام كقوله تعالى: (إن لك أن لا تنجوع فيها ولا تعرى وأنت لا تنظماً فيها ولا تضحى) فجىء بالجوع مع العرى وبالظما مع الضحو وكان الظاهر خلافه. ومنه قول امرئ القيس:

كأني لم أركب جو ادا للذة      ولم أتبطن كأعباً ذات خلخال  
ولم أسال الزق الروى ولم أقل      لخبلى كرى كرة بعد اجفال

وايضاحه أنه في الآية قرن الجوع الذي هو خلو الباطن بالعرى الذي هو خلو الظاهر والظما الذي فيه حرارة الباطن بالضحي الذي فيه حرارة الظاهر. وكذلك قرن امرئ القيس علوه على الجواد بعلوه على الكاعب لانهما لذتان في الاستعلاء وبذل المال في شراء الراح يبذل النفس في الكفاح لأن في الأول سرور الطرب وفي الثاني سرور الظفر. وكذا هنا أثر الضر لمناسبته ما قبله من الترهيب فإن انتقام العظيم عظيم. ثم لما ذكر الاحسان أتى بما يعم أنواعه، والآية من قبيل ألف والنشر فإن مس الضر ناظر إلى قوله تعالى: (أني أخاف) الخ ومس الخير ناظر إلى قوله سبحانه: (من يصرف عنه) الخ. وهى على ما قيل داخلية في حيز (قل) والخطاب عام لكل من يقف عليه أو لسيد المخاطبين صلى الله عليه وسلم ولا نافية للجنس، (كاشف) اسمهاو (له) خبرها والضمير المنفصل بدل من موضع (لا كاشف) أو من الضمير في الظرف، ولا يجوز - على ما قال أبو البقاء - أن يكون مرفوعاً بكاشف ولا بدلاً من الضمير فيه لأنك في الحالين تعمل اسم لا وهى أعمالته في ظاهر نونته. وفي هذه الآية الكريمة رد على من رجا كشف الضر من غيره سبحانه وتعالى وأمل أحداً سواه.

وفي فتوح الغيب للقطب الرباني سيدى عبدالقادر الجيلاني قدس الله تعالى سره من كلام طويل إن من أراد السلامة في الدنيا والآخرة فعليه بالصبر والرضا وترك الشكوى إلى خلقه وانزال حوائجه بربه عز وجل ولزوم طاعته وانتظار الفرج منه سبحانه وتعالى والانقطاع إليه فجرمانه عطاء وعقوبته نعماء وبلاؤه دواء ووعده حال، وقوله فعل وكل أفعاله حسنة وحكمة ومصلحة غير أنه عز وجل طوى علم المصالح عن عباده وتفرد به فليس إلا الاشتغال بالعبودية من أداء الأوامر واجتناب النواهي والتسليم في القدر وترك الاشتغال

(١) كان في الاصل تحريف وأصلحناه من تفسير البحر المحيط

بالربوبية والسكون عن لم وكيف ومتى؟ وتستند هذه الجملة إلى حديث ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: «بينما أنا رديف رسول الله ﷺ إذ قال: يا غلام احفظ الله تعالى يحفظك احفظ الله تعالى تجده أمامك وإذا أسألت فاسأل الله وإذا استعنت فاستعن بالله جف القلم باهو كائن ولو جهد العباد أن ينفعوك بشيء لم يقضه الله سبحانه وتعالى لك لم يقدرُوا عليه ولو جهدوا أن يضروك بشيء لم يقضه الله تعالى عليك لم يقدرُوا عليه فان استطعت أن تعمل لله تعالى بالصدق في اليقين فاعمل فان لم تستطع فان في الصبر على ما تكره خيراً كثيراً واعلم أن النصر مع الصبر وان الفرج مع الكرب وان مع العسر يسرا» فينبغي لكل مؤمن أن يجعل هذا الحديث مرآة قلبه وشعاره ودثاره وحديثه فيعمل به من جهة حركاته وسكناته حتى يسلم في الدنيا والآخرة ويجد العزة برحمة الله عزوجل \*

﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ ﴾ قيل هو استعارة تمثيلية وتصوير لقهره سبحانه وتعالى وعلوه عز شأنه بالعلية والقدرة ، وجوز أن تكون الاستعارة في الظرف بأن شبه العلية بكان محسوس ، وقيل : إبه كناية عن القهر والعلو بالعلية والقدرة ، وقيل : إن (فوق) زائدة وصحح زيادتها وإن كانت اسما كونها بمعنى على وهو كما ترى ، والداعى إلى التزام ذلك كله أن ظاهر الآية يقتضى القول بالجهة والله تعالى منزه عنها لأنها محدثة باحداث العالم واخراجه من العدم إلى الوجود ، ويلزم أيضا من كونه سبحانه وتعالى في جهة مفسدة لا تخفى ، وأنت تعلم أن مذهب السلف اثبات الفوقية لله تعالى كما نص عليه الامام الطحاوى . وغيره واستدلوا لذلك بنحو ألف دليل ، وقد روى الامام أحمد في حديث الاوعال عن العباس رضى الله تعالى عنه أن رسول الله ﷺ قال : «والعرش فوق ذلك والله تعالى فوق ذلك كله» وروى أبو داود عن جبير ابن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قوله ﷺ للرجل الذى استشفع بالله تعالى عليه : «ويحك أتدرى ما الله تعالى ؟ إن الله تعالى فوق عرشه وعرشه فوق سمواته وقال باصابعه مثل القبة وانه ليبط به أطيظ الرجل الجديد بالراكب » .

وأخرج الأدهوى في مغازيه من حديث صحيح ان النبي ﷺ قال لسعد يوم حرك في بنى قريظة: «لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات، وروى ابن ماجه يرفعه قال : «بيننا أهل الجنة في نعيمهم إذ سطع لهم نور فرفعوا إليه رؤوسهم فاذا الجبار جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم وقال: يا أهل الجنة سلام عليكم ثم قرأ ﷺ قوله تعالى : ( سلام قولاً من رب رحيم ) فينظر إليهم وينظرون إليه فلا ياتفتون إلى شيء من النعيم ماداموا ينظرون إليه » . وصح أن عبد الله بن رواحة أنشد بين يدي رسول الله ﷺ أبياته التي عرض بها عن القرامنة لامراته حين اتهمته بجاريته وهي :

شهدت بأن وعد الله حق      وأن النار مشوى الكافرينا  
وأن العرش فوق الماء طاف      وفوق العرش رب العالمينا  
وتحملة ملائكة شداد      ملائكة الاله مسوينا

فاقره عاينه الصلاة والسلام على ما قال وضحك منه ، وكذا أنشد حسان بن ثابت رضى الله تعالى عنه قوله :

شهدت بأذن الله أن محمدا      رسول الذى فوق السموات من عل

وأن أبي يحيى ويحيى كلاهما له عمل من ربه متقبل  
وأن الذي عادى اليهود ابن مريم رسول أتى من عند ذي العرش مرسل  
وأن أخوا الأحقاف إذ قام فيهم يقوم بذات الله فيهم ويعبد

فقال النبي ﷺ: وأنا أشهد. وروى عكرمة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما في قوله تعالى حكاية عن إبليس: (ثم لا تينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيانهم وعن شمائلهم) أنه قال: لم يستطع أن يقول ومن فرقهم لأنه قد علم أن الله تعالى سبحانه من فوقهم، والآيات والأخبار التي فيها التصريح بما يدل على الفوقية كقوله تعالى: «تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم. واليه يصعد الحكم الطيب. وبل رفعه الله إليه. وتخرج الملائكة والروح إليه» وقوله ﷺ فيما أخرجه مسلم: «وأنت الظاهر فأيس فوقك شيء» كثيرة جداً، وكذا كلام السلف في ذلك فمنه ما روى شيخ الإسلام أبو اسمعيل الأنصاري في كتابه الفاروق بسنده إلى أبي طريح البانجي أنه سأل أبا حنيفة رضي الله تعالى عنه عن قال: لا أعرف ربى سبحانه في السماء أم في الأرض فقال: قد كفر لأن الله تعالى يقول (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات فقال: قالت فان قال انه على العرش ولكن لا أدري العرش في السماء أم في الأرض؟ فقال رضي الله تعالى عنه هو كافر لأنه أنكر آية في السماء ومن أنكر آية في السماء فقد كفر، وزاد غيره لأن الله تعالى في أعلى عالمين وهو يدعى من أعلى لامن أسفل اه \*

وأيد القول بالفوقية أيضاً بان الله تعالى لما خاق الخاق لم يخلقه في ذاته المقدسة تعالى عن ذلك فانه الأحد الصمد الذي لم يلد ولم يولد فتعين أنه خلقهم خارجاً عن ذاته ولولم يتصف سبحانه بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير محال للعالم لكان متصفاً بضد ذلك لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده وضد الفوقية السفول وهو مذموم على الإطلاق، والقول باننا لانسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من ثبوت ضدها مدفوع بانه سبحانه لولم يكن قابلاً للعلو والفوقية لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها فتمت سلم بانه جل شانه ذات قائم بنفسه غير محال للعالم وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنياً فقط بل وجوده خارج الأذهان قطعاً وقد علم كل العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده كذلك فهو إما داخل العالم وإما خارج عنه وانكار ذلك انكار ماهو أجلى البديهيات فلا يستدل على ذلك إلا كان العلم بالمباينة أظهر منه وأوضح، وإذا كان صفة الفوقية صفة كمال لا نقص فيها ولا يوجب القول بها مخالفة كتاب ولا سنة ولا إجماع كان نفيها دين الباطل لاسيما والطباع مفطورة على قصد جهة العلو عند التضرع إلى الله تعالى.

وذكر محمد بن طاهر المقدسي أن الشيخ أبا جعفر الهمداني حضر مجلس امام الحرمين وهو يتكلم في نفي صفة العلو ويقول: كان الله تعالى ولا عرش وهو الآن على ما كان فقال الشيخ أبو جعفر: أخبرنا يا أستاذ عن هذه الضرورة التي نجدها في قلوبنا فانه ما قال عارف قط يا الله إلا وجد في قلبه ضرورة بطلب العلو لا يتأفت يئنة ولا يسرة فكيف تدفع هذه الضرورة عن أنفسنا قال: فلطم الامام على رأسه ونزل وأظنه قال وبكى وقال حيرني الهمداني، وبعضهم تكلف الجواب عن هذا بان هذا التوجه إلى فوق إنما هو ليكون السماء قبلة الدعاء كما أن السكينة قبلة الصلاة، ثم هو أيضاً منقوض بوضع الجبهة على الأرض مع أنه سبحانه ليس في جهة الأرض، ولا يخفى أن هذا باطل، أما أولاً فلأن السماء قبلة للدعاء لم يقبله احد من سائر الالهة ولا أنزل الله تعالى به من

مواطن والذي صح أن قبلة الدعاء هي قبلة الصلاة فقد صرحوا بأنه يستحب للداعي أن يستقبل القبلة وقد استقبل النبي ﷺ الكعبة في دعائه في مواطن كثيرة فمن قال: إن للدعاء قبلة غير قبلة الصلاة فقد ابتدع في الدين وخالف جماعة المسلمين . وأما ما نادى أن القبلة ما يستقبله الداعي بوجهه كما تستقبل الكعبة في الصلاة وما حاذاه الإنسان برأسه أو يديه مثلاً لا يسمى قبلة أصلاً فلو كانت السماء قبلة الدعاء لكان المشروع أن يوجه الداعي وجهه إليها ولم يثبت ذلك في شرع أصلاً ، وأما النقض بوضع الجهة فما أفسده من نقض فإن واضع الجهة إنما قصده الخضوع لمن فرقه بالذلل لأن يميل إليه إذ هو تحته بل هذا لا يخطر في قلب ساجد . نعم سمع عن بشر المريسي أنه يقول : سبحان ربى الأسفل تعالى الله سبحانه عما يقول الجاحدون والظالمون علواً كبيراً \*

وتأول بعضهم كل نص فيه نسبة الفوقية إليه تعالى بأن فوق فيه بمعنى خير وأفضل كما يقال : الأمير فوق الوزير والدينار فوق الدرهم . وأنت تعلم أن هذا مما تنفر منه العقول السليمة وتشمئز منه القلوب الصريحة فإن قول القائل ابتداء : الله تعالى خير من عباده أو خير من عرشه من جنس قوله : التاج بارد والنار حارة والشمس أضوأ من السراج والسماء أعلى من سقف الدار ونحو ذلك وليس في ذلك أيضاً تمجيد ولا تعظيم لله تعالى بل هو من أرذل الكلام فكيف يليق حمل الكلام المجيد عليه وهو الذي لو اجتمع الانس والجن على أن يأتوا بمثله لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً ، على أن في ذلك تنقيصاً لله تعالى شأنه ففي المثل السائر :

الم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل إن السيف خير من العصا

نعم إذا كان المقام يقتضى ذلك بأن كان احتجاجاً على مبطل كما في قول يوسف الصديق عليه السلام (أرأب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) وقوله تعالى (آلله خير أم ما يشركون . والله خير وأبقى) فهو أمر لا اعتراض عليه ولا توجه سهام الطعن إليه ، والفوقية بمعنى الفوقية في الفضل ما يشبهها السلف لله تعالى أيضاً وهي متحققة في ضمن الفوقية المطلقة ، وكذا يثبتون فوقية القهر والغلبة كما يثبتون فوقية الذات ويؤمنون بجميع ذلك على الوجه اللائق بجلال ذاته وكمال صفاته سبحانه وتعالى منزهين له سبحانه عما يازم ذلك مما يستحيل عليه جل شأنه ولا يؤمنون ببعض ويكفرون ببعض ولا يعدلون عن الالفاظ الشرعية نقياً ولا اثباتاً لثلاثاً يثبتوا معنى فاسداً أو ينفروا معنى صحيحاً فهم يثبتون الفوقية كما أثبتها الله تعالى لنفسه . وأما لفظ الجهة فقد يراد به ما هو موجود وقد يراد به ما هو معدوم ؛ ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق فاذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله تعالى كان مخلوقاً والله تعالى لا يحصره شيء ولا يحيط به شيء من المخلوقات تعالى عن ذلك وإن أريد بالجهة أمر عدوى وهو ما فوق العالم فليس هناك إلا الله تعالى وحده فاذا قيل : إنه تعالى في جهة بهذا الاعتبار فهو صحيح عندهم ، ومعنى ذلك أنه فوق العالم حيث انتهت المخلوقات ، ونفاة لفظ الجهة الذين يريدون بذلك نفي العلو يذكرون من أدلتهم أن الجهات كلها مخلوقة وأنه سبحانه كان قبل الجهات وأنه من قال : إنه تعالى في جهة يلزمه القول بقديم شيء من العالم وأنه جل شأنه كان مستغنياً عن الجهة ثم صار فيها . وهذه الالفاظ ونحوها تنزل على أنه عز اسمه ليس في شيء من المخلوقات سواء سمي جهة أم لم يسم وهو غلام حق ولكن الجهة ليست أمراً وجودياً بل هي أمر اعتباري ولا محذور في ذلك ، وبالجملة يجب تنزيه الله تعالى عن مشابهة المخلوقين وتقويض علم ماجاء من المتشابهات إليه عز شأنه والإيمان بها على الوجه الذي جاءت عليه . والتأويل القريب إلى الذهن



الشائع نظيره في كلام العرب مما لا باس به عندي على أن بعض الآيات مما أجمع على تأويلها السلف والخلف والله تعالى أعلم بمراده ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ ﴾ أى ذو الحكمة البالغة وهى العلم بالاشياء على ماهى عليه والاطيان بالافعال على ماينبغى أو المبالغ فى الاحكام وهو اتقان التدبير واحسان التقدير ﴿ الْحَبِيرُ ١٨ ﴾ أى العالم بمادق من أحوال العباد وخفى من أمورهم . واللام هنا وفيما تقدم للقصر ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ﴾ روى الكلبي أن كفار مكة قالوا لرسول الله ﷺ : يا محمد أما وجد الله تعالى رسولا غيرك . انزى أحدا يصدقك فيما تقول ولقد سالنا عنك اليهود . والنصارى فزعموا أنه ليس لك عندهم ذكر فارنا من يشهد أنك رسول الله فنزلت \* وأخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : جاء النجم بن زيد . وقرم بن كعب . وبحرى بن عمرو فقالوا : يا محمد ما تلمع مع الله إلهها غيرده؟ فقال رسول الله ﷺ : لا إله إلا الله تعالى بذلك بعثت والى ذلك أدعو فانزل الله تعالى هذه الآية ، والاول أوفق بأول الآية والثانى بآخرها \* فأى مبتدأ و « أكبر » خبره و « شهادة » تمييز . والشىء فى اللغة ما يصح أن يعلم ويخبر عنه ، فقد ذكر سيبويه فى الباب المترجم بباب مجارى أواخر الحكم وإنما يخرج التائيد من التذكير ألا ترى أن الشىء يقع على كل ما أخبر عنه من قبل أن يعلم أذكر هو أم أنى والشىء المذكور انتهى . وهل يطلق على الله تعالى أم لا؟ فيه خلاف فذهب الجمهور أنه يطلق عليه سبحانه فقال : شىء لا كالأشياء واستدلوا على ذلك بالسؤال والجواب الواقعين فى هذه الآية وبقوله سبحانه : ( كل شىء هالك إلا وجهه ) حيث أنه استثنى من كل شىء الوجه وهو بمعنى الذات عندهم وبأنه أعم الألفاظ فيشمل الواجب والممكن \*

ونقل الامام أن جهما أنكر صحة الاطلاق محتجا بقوله تعالى : ( والله الاسماء الحسنى ) فقال : لا يطلق عليه سبحانه إلا ما يدل على صفة من صفات الكمال والشىء ليس كذلك ، وفى المواقف وشرحه الشىء عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شىء عندهم موجود وكل موجود شىء . ثم سيق فيهما مذاهب الناس فيه ثم قيل : والنزاع لفظى متعلق بلفظ الشىء . وانه على ماذا يطلق ، والحق ما ساعد عليه اللغة والنقل إذ لا مجال للعقل فى اثبات اللغات . والظاهر معنا فأهل اللغة فى كل عصر يطلقون لفظ الشىء على الموجود حتى لو قيل عندهم الموجود شىء تلقوه بالقبول ، ولو قيل : ليس بشىء تلقوه بالانكار . ونحو قوله سبحانه : ( وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ) ينفي اطلاقه بطريق الحقيقة على المعدوم لأن الحقيقة لا يصح فيها انتهى \*

وفى شرح المقاصد أن البحث فى أن المعدوم شىء حقيقة أم لا لغوى يرجع فيه إلى النقل والاستعمال وقد وقع فيه اختلافات نظر إلى الاستعمالات . فعندنا هو اسم الموجود لما نجد شائع الاستعمال فى هذا المعنى ولا نزاع فى استعماله فى المعدوم مجازا ثم قال : وما نقل عن أبى العباس أنه اسم للتقديم . وعن الجهمية أنه اسم للحادث ، وعن هشام أنه اسم للجسم فبعيد جدا من جهة أنه لا يقبله أهل اللغة انتهى . وفى ذلك كله بحث فان دعوى الاشاعرة التساوى بين الشىء والموجود لغة أو الترادف كما يفهم مما تقدم من الكليتين ليس لها دليل يعول عليه . وقوله : إن أهل اللغة فى كل عصر الخ إنما يدل على أن كل موجود شىء ، وأما ان كل ما يطلق عليه لفظ الشىء حقيقة لغوية . وجود فلا دلالة فيه عليه إذ لا يلزم من أن يطلق على الموجود لفظ شىء دون لا شىء أن يختص الشىء لغة بالموجود اجواز ان يطلق الشىء على المعدوم والموجود حقيقة لغوية

مع اختصاص الموجود باطلاق الشيء دون اللاشيء. وانكار أهل اللغة على من يقول: الموجود ليس بشيء لكونه سايا الاعم عن الأخص وهو لا يصح لا لكونهما مترادفين أو متساويين وقد أطلق على المعدم الخارجى كتابا وسنة فقد قال الله تعالى: (ولا تقوان لشيء إني فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله) وقال سبحانه: (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) \*

وأخرج الطبراني عن أم سلمة أنها سمعت رسول الله ﷺ وقد سأله رجل فقال: «إني لأحدث نفسي بالشيء لو تكلمت به لأحبطت أجرى يقول: لا يلقى ذلك الكلام إلا مؤمن» ونحوه عن معاذ بن جبل. والأصل فى الاطلاق الحقيقة فلا يعدل عنها إلا إذا وجد صارف. وشيوع الاستعمال لا يصلح أن يكون صارفا بعد صحة النقل عن سيويه. ولعل سبب ذلك الشيوع أن تعاق الغرض فى المحاورات بأحوال الموجودات أكثر لا لاختصاص الشيء بالموجود لغة \*

وقوله تعالى ( وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ) إنما يلزم منه نفي إطلاقه بطريق الحقيقة على المعدم وهو يضرن لو كان المدعى تخصيص إطلاق الشيء لغة بالمعدم وليس كذلك. فان التحقيق عندنا أن الشيء بمعنى المشىء العلم به والاخبار عنه وهو مفهوم كلى يصدق على الموجود والمعدم الواجب والممكن وتخصيص إطلاقه ببعض أفراده عند قيام قرينة لا ينافى شموله لجميع أفراده حقيقة لغوية عند انتفاء قرينة مخصصة وإلا لكان شموله للمعدم والموجود معا فى قوله تعالى: ( والله بكل شىء عليم ) جمعا بين الحقيقة والمجاز وهى مسألة خلافية. ولا خلاف فى الاستدلال على عموم تعاق علمه تعالى بالاشياء. طابقا بهذه الآية فهو دليل على أن شموله للمعدم والموجود معا حقيقة لغوية، وذكر بعض الأجلة بعد زعمه اختصاص الشيء بالموجود أنه فى الأصل مصدر استعمال بمعنى شاء أو مشىء فان كان بمعنى شاء صح إطلاقه عليه تعالى وإلا فلا \*

وأنت تعلم أنه على ما ذكرنا من التحقيق لا مانع من إطلاق الشيء عليه تعالى من غير حاجة إلى هذا التفصيل لأنه بمعنى المشىء العلم به والاخبار عنه فيكون إطلاق الشيء بهذا المعنى عليه عز وجل كإطلاق

المعلوم مثلا، ومعنى (أكبر شهادة) أعظم وأصدق (قُلْ اللَّهُ) أمر له ﷺ أن يتولى الجواب بنفسه بنفسى هو عليه الصلاة والسلام لما مر قريبا. والاسم الجليل مبتدأ محذوف الخبر أى الله أكبر شهادة، وجوز العكس. ومذهب سيويه أنه إذا كانت النكرة اسم استفهام أو فعل تفضيل تقع مبتدأ يخبر عنه بمعرفة، وقوله سبحانه:

(شَهِيدٌ) خبر مبتدأ محذوف أى هو سبحانه شهيد (بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ) فهو ابتداء كلام، وجوز أن يكون

خبر (الله) والمجموع على ما ذهب اليه الرخصى هو الجواب لدلالته على أن الله عز وجل إذا كان هو الشهيد بينه وبينهم فأكبر شىء شهادة شهيد له، ونقل فى الكشف أنه إن جعل تمام الجواب عند قوله سبحانه: (الله)

فهو للتساق من إثبات التوحيد إلى إثبات النبوة بأن هذا الشاهد الذى لأصدق منه شهيدى بإجماع هذا القرآن. وإن جعل الكلام بمجموعه الجواب فهو من الأسلوب الحكيم لأن الوهم لا يذهب إلى أن هذا الشاهد يحتمل

أن يكون غيره تعالى بل الكلام فى أنه يشهد لنبوته أولا فإيهام (وَأَوْحَىٰ إِلَيَّ) من قبله تعالى (هَذَا الْقُرْآنُ)

العظيم الشاهد بصحة رسالتى (لَأُنذِرَكُمْ بِهِ) بما فيه من الوعيد. واكتفى بذكر الانذار عن ذكر البشارة لأنه

المناسب للمقام ، وقيل : إن الكلام مع الكفار وليس فيهم من يبشر . وفي الدر المصون أن الكلام على حد (سرايل تفيكم الحر) ﴿ وَمَنْ بَلَغَ ﴾ عطف على ضمير المخاطبين أي لا نذركم به يا أهل مكة وسائر من بلغه القرآن ووصل اليه من الأسود والأحمر أو من الثقلين أو لا نذركم به أيها الموجودون ومن سيوجد إلى يوم القيامة . قال ابن جرير: من بلغه القرآن فكأنما رأى محمداً ﷺ .

وأخرج أبو نعيم . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال: « قال رسول الله ﷺ من بلغه القرآن فكأنما شافته » واستدل بالآية على أن أحكام القرآن تعم الموجودين يوم نزوله وهن سيوجد بعد إلى أن يرث الله تعالى الأرض ومن عليها . واختلف في ذلك هو بطريق العبارة في الكل أو بالاجماع في غير الموجودين وفي غير المكلفين . فذهب الحنابلة إلى الأول والحنفية إلى الثاني وتحققه في الأصول وعلى أن من لم يبلغه القرآن غير مؤاخذ بترك الاحكام الشرعية ، ويؤيده ما أخرجه أبو الشيخ عن أبي بن كعب قال « أتى رسول الله ﷺ بأسارى فقال لهم: هل دعيتم إلى الاسلام؟ فقالوا: لا فخلى سبيلهم ثم قرأ (وأوحى الى الآيه) وهو مبنى على القول بالمفهوم كما ذهب اليه الشافعية ، واعترض بأنه لا دلالة للآية على ذلك بوجه من الوجوه لأن مفهومها انتفاء الانذار بالقرآن عن من لم يبلغه وذلك ليس عين انتفاء المؤاخذة وهو ظاهر ولا مستلزما له خصوصا عند القائلين بالحسن والقبح الثقلين إلا أن يلاحظ قوله تعالى: (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وفيه أن عدم استلزام انتفاء الانذار بالقرآن لاتفاء المؤاخذة ممنوع ، والحسن والقبح العقليان قد طوى بساط ردهما ، وجوز أن يكون (من) عطفاً على الفاعل المستمر في (أنذركم) للفصل بالمفعول أي لا نذركم انا بالقرآن وينذركم به من بلغه القرآن أيضا ، وروى الطبرسى ما يقتضيه عن العياشى عن أبي جعفر . وأبى عبد الله رضى الله تعالى عنها ولا يخفى أنه خلاف المنساق إلى الذهن \*

﴿ أَنْتُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى ﴾ جملة مستأنفة أو مندرجة في القول والاستفهام للتقرير أو الانكاز ، وقيل : لها ، وفيه جمع بين المعاني المجازية (وأخرى) صفة لآلهة . وصفة جمع ما لا يعقل - كما قال أبو حيان - كصفة الواحدة المؤنثة نحو (ما رب أخرى) والله تعالى الاسماء الحسنى . ولما كانت الآلهة حجارة وخشباً مثلاً أجريت هذا المجرى تحقيراً لها ﴿ قُلْ ﴾ لهم ﴿ لَا أَشْهَدُ ﴾ بذلك وان شهدت به فانه باطل صرفه ﴿ قُلْ ﴾ تكرير للامر للتأكيد ﴿ إِنَّمَا هُوَ اللَّهُ وَاحِدٌ ﴾ أى بل إنما أشهد أنه تعالى لا إله الا هو . وما كافة \* وجوز أبو البقاء وزعم أنه الأليق بمقابلته - كونها موصولة ويبيده كونها موصولة وعليه يكون (واحد) خبراً وهو خلاف الظاهر ﴿ وَأَنْتَى بَرَىءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ١٩ ﴾ من الاصنام أو من اشراككم ﴿ الَّذِينَ مَا آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ ﴾ جواب عما سبق في الرواية الاولى من قولهم : سألنا اليهود والنصارى الخ آخر عن تعيين الشهيد مسارعة الى الجواب عن تحكهم بقولهم : ارنا من يشهد لك فالمراد من الموصول ما يعم الصنفين اليهود والنصارى ومن الكتاب جنسه الصادق على التوراة والانجيل ، ويرادهم بعنوان ايتاء الكتاب للايذان بمدار ما أسند اليهم بقوله تعالى ﴿ يَعْرِفُونَهُ ﴾ أى يعرفون رسول الله ﷺ بحليته ونعوته المذكورة فيهما ، وفيه التفات ، وقيل : الضمير للكتاب ، واختاره أبو البقاء . والأول هو الذى تؤيده الاخبار كما ستعرفه ﴿ كَمَا يَعْرِفُونَ آبَاءَهُمْ ﴾

بجلاهم بحيث لا يشكون في ذلك أصلاً. روى أبو حمزة. وغيره أنه لما قدم النبي ﷺ المدينة قال عمر رضي الله تعالى عنه لعبد الله بن سلام: إن الله تعالى أنزل على نبيه عليه الصلاة والسلام أن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فكيف هذه المعرفة؟ فقال ابن سلام: نعرف نبي الله ﷺ بالنعمة الذي نعمة الله تعالى به إذا رأيناه فيكم عرفناه كما يعرف أحدنا ابنه إذا رآه بين الغلمان وأيم الله الذي يحلف به ابن سلام لانا بحمد أشد معرفة مني بابني لاني لا أدري ما أحدثت أمه فقال عمر رضي الله تعالى عنه: قد وفقت وصدقت.

وزعم بعضهم أن المراد بالمعرفة هنا ما هو بالنظر والاستدلال لأن ما يتعلق بتفاصيل حياته ﷺ أما أن يكون باقيا وقت نزول الآية أولا بل محر فمغير أو الأول باطل ولا يتأتى لهم إخفاء ذلك لأن إخفاء ما شاع في الآفاق محال؛ وكذا الثاني لأنهم لم يكونوا حينئذ عارفين بحياته الشريفة عليه الصلاة والسلام كما يعرفون حياة أبنائهم. وفيه أن الإخفاء صرح به في القرآن كما في قوله تعالى: (تجعلونه قراطيس تبدو نها وتخفون كثيرا) وإخفاؤها ليس بإخفاء النصوص بل بتأويلها، وبقولهم: إنه رجل آخر سيخرج وهو معنى قوله سبحانه: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم) \*

(الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ) من أهل الكتابين والمشركين ﴿فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٠﴾ بما يجب الإيمان به، وقد تقدم الكلام في هذا التركيب آنفا ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ بادعائه أن له جل شأنه شريكا وبقوله الملائكة بنات الله، وهؤلاء شفعاؤنا عند الله. وعدم من ذلك وصف النبي عليه الصلاة والسلام الموعود في الكتابين بخلاف أوصافه. والاستهزام الاستهزام الادعائي. والمشهور أن المراد إنكار أن يكون أحد أظلم من فعل ذلك أو مساويا له، والتركيب وإن لم يدل على إنكار المساواة وضعها كما قال العلامة الثاني في شرح المقاصد وحواشي الكشف يدل عليه استهلاما فاذا قلت: لا أفضل في البلد من زيد فمعناه أنه أفضل من الكل بحسب العرف، والسر في ذلك أن النسبة بين الشيئين إنما تتصور غالبا لاسيما في باب المغالبة بالتفاوت زيادة ونقصانا فاذا لم يكن أحدهما أزيد يتحقق النقصان لاحالة \*

وادعى بعض المتأخرين أنه سئح له في توجيه ذلك نكتة حسنة ودقيقة مستحسنة وهي أن المتساويين بل المتقاربين في نفس الامر لا يسلم كل واحد منهما أن يفضل عليه صاحبه فان كل أحد لا يقدر على أن يقدر كل شيء حق قدره وكل انسان لا يقدر على أن يعرف كل أمر على ما هو عليه فان الافهام في مقابلة الأوهام متفاوتة والعقول في مدافعة الشكوك متباينة، فاذا حكم بعض الناس مثلا بالمساواة بين المتساويين في نفس الامر فقد يحكم البعض الآخر برجحان ذلك على حسب منتهى أفهامهم ومباغ عقولهم ومدرك ادراكهم فكل ما يوجد من يساويه في نفس الامر يوجد من يفضل عليه بحسب اعتقاد الناس بل كلما يوجد من يقاربه فيه يوجد من يفوقه في ظنون العامة وينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كلما لا يوجد من يفضل عليه لا يوجد من يساويه بل من يقاربه أيضا وهو المطلوب، وبالجملة أن اثبات المساوى يستلزم اثبات الراجح الفاضل ففي الفاضل يستلزم في المساوى لأن نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم كما أن اثبات الملزوم يستلزم اثبات اللازم وفيه تأمل \*

وادعى بعض المحققين أن دلالة التركيب على نفي المساواة وضعية لأن غير الأفضل إما مساو أو أنقص

فاستعمل في أحد فرديه . قال ابن الصائغ في مسألة الكحل: إن ما رأيت رجلا أحسن في عينه الكحل منه في عين زيد وإن كان نصا في نفى الزيادة وهي تصدق بالزيادة والنقصان إلا أن المراد الأخير وهو من قصر الشيء على بعض أفرادها كالدابة انتهى . وأنت تعلم أن هذا مشعر باعتبار العرف أيضا (أو كذب بآياته) كأن كذب بالقرآن الذي من جملته الآية الناطقة بأن أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم أو بسائر المعجزات التي أيد بها رسول الله ﷺ بأن سماها سحرا ، وعد من ذلك تحريف الكتاب وتغيير نعوته ﷺ الذي ذكرها الله تعالى فيه، وإنما ذكر (أو) وهم جمعوا بين الأمرين أيذانا بأن كلا منهما وحده بالغ غاية الإفراط في الظلم على النفس ، وقيل : نبه بكلمة (أو) على أنهم جمعوا بين أمرين متناقضين يعني أنهم أثبتوا المنفي ونفوا الثابت، والمراد بالمتناقضين أمران من شأنهما أن لا يجمع بينهما عرفا. أو يقال: إن من نفى الثابت بالبرهان يكون بنفى ما لم يثبت به أولى ، كذلك في الطرف الآخر فالجمع بينهما جمع بين المتناقضين من هذا الوجه . وادعى بعضهم أن وجه التناقض المشعر به هذا العطف أن الافتراء على الله تعالى دعوى وجوب القبول بلا حجة ما ينسب إليه تعالى وتكذيب الآيات دعوى أنه يجب أن لا يقبل ما ينسب إليه تعالى ولو أقيم عليه بينة ويجب أن ينكر التنبية ويرتكب المكابرة بناء على أن الرسول يجب أن يكون ملكا .

ولا يخفى أن في دعوى التناقض خفاء ، وهذه التوجيهات لا ترفعه (إنه) أي الشأن ، والمراد أن الشأن الخطير هذا وهو (لا يفاج) أي لا يفوز ، مطلوب ولا ينجو من مكروه (الظالمون ٢١) من حيث أنهم ظالمون فكيف يفاج الأظلم من حيث أنه أظلم (ويوم نحشروهم جميعا) منصوب دلي الظرفية بمضمرة يقدر مؤخرا وضمير (نحشروهم) للسكل أو للعابدين للآلهة الباطلة مع عبوداتهم و(جميعا) حال منه أي ويوم نحشروهم كل الخلق أو الكفار وآلهم جميعا ثم نقول لهم ما نقول كان كيت وكيت. وترك هذا الفعل من الكلام ليبقى على الإبهام الذي هو أدخل في التخويف والتحويل. وقدر ماضيا ليدل على التحقيق ويحسن عطف (ثم أم تكن) الخ عليه ، وجوز نصبه على المفعولية بمضمرة مقدر أي واذا كر لهم للتخويف والتحذير يوم نحشروهم واختاره أبو البقاء ، وقيل: التقدير ليتقوا أو ليحذروا يوم نحشروهم الخ (ثم نقول) للتوبيخ والتقريع على رؤوس الأشهاد (للذين أشركوا) بالله تعالى ما لم ينزل به سلطانا: (أين شركاؤكم) أي آلهتكم التي جعلتموها شركاء لله عز اسمه فالإضافة لأدنى الالبسة و(أين) للسؤال عن غير الحاضر ، وظاهر قوله تعالى : (احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون) وغيره من الآيات يقتضى حضورهم معهم في المحشر فاما أن يقال: إن هذا السؤال حين يحال بينهم بعد ما شاهدوهم ليشهدوا خبيثتهم كما قيل :

كما أبرقت قوما عطاءشا غمامة فلما رأوها أقشعت وتجلت

وإما أن يقال : إنه حال مشاهدتهم لهم لكانهم لما لم ينفعوهم نزلوا ، نزلة الغيب كما تقول لمن جعل أحدا ظهيرا يعينه في الشدائد إذا لم يعنه وقد وقع في ورطة بحضرته أين زيد ؟ فتجمله لعدم نفعه وإن كان حاضرا كالغائب أو الكلام على تقدير مضاف أي أين نفعهم وجدواهم ؟ ، والنزاع بعضهم القول بانهم غيب لظاهر

السؤال ، وقوله تعالى (وما نرى معكم شفعاءكم الذين) إلى قوله سبحانه (وضل عنكم ما كنتم تزعمون) . وأجيب أن يكون ذلك في موطن آخر جمعا بين الآيات أو المعنى وما نرى شفاعة شفعائكم \*

وقال شيخ الاسلام : إن هذا السؤال المنبئ عن غيبة الشركاء مع عموم الحشر لها للآيات الدالة على ذلك إنما يقع بعد ما جرى بينها وبينهم من التبري من الجانبين وتقطع ما بينهم من الأسباب حسبا بحكيه قوله سبحانه: (فزينا بينهم) الخ ونحوه ما لعدم حضورها حينئذ في الحقيقة بابعادها من ذلك الموقف ، ولما بتزويل عدم حضورها بعنوان الشركة والشفاعة منزلة عدم حضورها في الحقيقة إذ ليس السؤال عنها من حيث هي شركاء كما يعرب عنه الوصف بالموصول ، ولا ريب في أن عدم الوصف يوجب عدم الموصوف من حيث هو موصوف فهي من حيث هي شركاء غائبة لاحالة وإن كانت حاضرة من حيث ذاتها أصناما كانت أولا \* وأما ما يقال من أنه يحال بينها وبينهم وقت التوبيخ ليفقدوهم في الساعة التي عاقوا بها الرجاء فيروا مكان حزنهم وحسرتهم فرما يشعر بعدم شعورهم بحقيقة الحال وعدم انقطاع حبال رجائهم عنها بعد. وقد عرفت أنهم شاهدوها قبل ذلك وانصرت عروة أطعاهم عنها بالكفاية على أنها معلومة لهم من حين الموت والابتلاء بالعذاب في البرزخ. وإنما الذي يحصل في الحشر الانكشاف الجلي واليقين القوي المترتب على المحاضرة والمحاوره \* وتعقبه مولانا الشهاب بأنه تخيل لأصل له لأن التوبيخ مراد في الوجوه كلها ، ولا يتصور حينئذ التوبيخ إلا بعد تحقق خلافه. مع أن كون هذا واقعا بعد التبري في موقف آخر ليس في النظم ما يدل عليه ومثله لا يحزم به من غير نقل لاحتمال أن يكون هذا في موقف التبري والاشعار المذكور لا يتأتى مع أنه توبيخ . وأما العلاوة التي زيل بها كلامه فواردة عليه أيضا مع أنها غير مسلمة لأن عذاب البرزخ لا يقتضى أن يشفع لهم بعد ذلك فكم من معذب في قبره يشفع له اه \*

وأنت تعلم أن عذابهم البرزخي إن كان بسبب اعتقادهم النفع فيهم ورجاء شفاعتهم و علم أولئك المعذبون أن عذابهم لذلك فقوله : لأن عذاب البرزخ لا يقتضى الخ ليس في محله ، وكذا قوله : فكم من معذب في قبره يشفع له إن أراد به فكم من معذب لمصيبة من المعاصي في قبره يشفع له من يشفع فسلم لكن لا يفيد. وإن أراد فكم من معذب في قبره بسبب عبادة شيء يشفع له ذلك الشيء فمنعه ظاهر كما لا يخفى فتدبر . وقرأ يعقوب ( يحشرهم ثم يقول ) بالياء فيهما والضمير فيهما لله تعالى . وقوله سبحانه للشركين : (أين شركاؤكم) (الذين كنتم تزعمون ٢٢) إما بالواسطة أو بغير واسطة . والتكليم المنبئ في قوله تعالى : (ولا يكلمهم) الخ تكليم تشریف ونفع لا مطلقا . فقد كالم إبليس عليه اللعنة بما كلف . والزعم يستعمل في الحق كما في قوله صلى الله عليه وسلم « زعم جبريل عليه السلام » وفي حديث ضمام بن ثعلبة رضي الله تعالى عنه « زعم رسولك » وقول سيبريه في أشياء يرتضيها : زعم الخليل ، ويستعمل في الباطل والكذب كما في هذه الآية \*

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما كل زعم في القرآن فهو بمعنى الكذب . وكثيرا ما يستعمل في الشيء الغريب الذي تبقى عهده على قائله وهو هنا متعد لفعولين وحذف الالفها من المقام أي تزعمونهم شركاء \* (ثُمَّ لَمْ تَكُنْ فَنَتْنَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا) أصل معنى الفتنة على ما حققه الراغب من الفتن وهو ادخال الذهب النار لتعلم جودته من ردايته ثم استعمل في معان كالعذاب والاختبار والبلية والمصيبة والكفر والاشتم والضللال

والمعذرة ، واختلاف في المراد هنا فقيل : الشرك ، واختار هذا القول الزجاج ورواه عطاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، وكان التعبير عن الشرك بالفتنة أنها ما تفتن به ويعجبك وهم كانوا معجبين بكفرهم مفتخرين به. والكلام حينئذ اما على حذف مضاف كما يقتضيه ظاهر كلام البعض ، وإما على جعل عاقبة الشيء عينه ادعاء وهو أحلى مذاقا وأبعد مغزى. والحصر اضافى بالنسبة إلى جنس الأقوال أو ادعائى \*

وقوله تعالى : ( وَاللَّهُ رَبَّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ ٢٣ ) كناية عن التبرى عن الشرك وانتفاء التدين به أى ثم لم لم يكن عاقبة شركهم شيئا الا تبرئهم منه ، ونص الزجاج أن مثل ما فى الآية أن ترى انسانا يحب غاويا فاذا وقع فى مهلكة تبرأ منه فيقال له : ما كان محبتك لفلان إلا ان تبرأت منه . وليس ذلك من قبيل عتابك السيف ولا من تقدير المضاف وإن صح ذلك فيه وهو معنى حسن لطيف لا يعرفه إلا من عرف كلام العرب ، وقيل : المراد بها العذرواستعمات فيه لأنها على ما تقدم التخليص من الغش والعذر يخلص من الذنب فاستعيرت له . وروى ذلك عن ابن عباس أيضا . وأبى عبد الله . وقتادة . ومحمد بن كعب رضى الله تعالى عنهم ، وقيل : الجواب بما هو كذب . ووجه الاطلاق أنه سبب الفتنة فتجاوز بها عنه اطلاقا للسبب على السبب ، ويحتمل أن يكون هناك استعارة لأن الجواب مخصص لهم أيضا كالمعذرة . قيل : والحصر على هذين القولين حقيقى . والجملة القسمية على ظاهرها ، و( تكن ) بالتاء الفوقانية ، و( فتنتهم ) بالرفع قراءة ابن كثير . وابن عامر . وحفص عن عاصم . وقرأ حمزة . والكسائى ( يكن ) بالياء التحتانية و( فتنتهم ) بالنصب ، وكذا قرأ ( ربنا ) بالنصب على النداء أو المدح . وقرئ فى الشواذ ( ربنا ) بالرفع على أنه خبر مبتدأ محذوف . وهو توطئة لئلا يثمرا كرم . وفائدة رفع توهم أن يكون نفي الاشرار بنفى الالهية عنه تقديس وتعالى . وقرأ الباقرن بالتاء من فوق ونصب ( فتنتهم ) أيضا ، وخرجوا قراءة الأولين على أن ( فتنتهم ) اسم ( تكن ) وتأنيت الفعل لاسناده الى مؤنث و« أن قالوا » خبره \* وقرأ حمزة . والكسائى على أن « أن قالوا » هو الاسم ولم يؤنث الفعل لاسناده الى مذكور « فتنتهم » هو الخبر \* وقراءة الباقرن على نحو هذا خلا ان التأنيت فيها بناء على مذهب الكوفيين فانهم يميزون فى سعة الكلام تأنيت اسم كان إذا كان مصدرا مذكرا وكان الخبر مؤنثا مقدما كقوله : \* وقدخاب من كانت سريرته العذر \* ويستشهدون على ذلك بهذه القراءة ، وذهب البصريون الى أن ذلك ضرورة ، وقيل : إن التأنيت على معنى المقالة وهو من قبيل جامته كتابى أى رسالتى . ولا يخفى أن هذا قليل فى كلامهم ، وقال الزمخشري ونقل بعينه عن أبى على : إن ذلك من قبيل من كانت أمك ؟ ونوقش بالاطائل فيه ، وزعم بعضهم أن القراءتين الاخيرتين أفصح من القراءة الأولى لأن فيها جعل الاعرف خبرا وغير الاعرف اسما لأن « أن قالوا » يشبه المضمرة والمضمر أعرف المعارف وهو خلاف الشائع المعروف دونهما . وفيه نظر إذ لا يلزم من مشابهة شئ لشيء فى حكم مشابهته له فى جميع الاحكام ، والجملة على سائر القراءات تطف على الفعل المقدر العامل فى يوم نحشرهم الخ على ما هرت الإشارة اليه . وجعلها غير واحد عطف على الجملة قبلها . و« ثم » اما على ظاهرها بناء على القول الأول واما للتراخى فى الرتبة بناء على القولين الاخيرين لان معذرتهم أوجوابهم هذا أعظم من التوخيخ السابق \* وأنت تعلم أنه لا ضرورة للعدول عن الظاهر لجواز أن يكون هناك تراخى فى الزمان بناء على أن الموقف عظيم . فيمكن أن يقال : إنهم لما عابنوا هول ذلك اليوم وتجلج الملك الجبار جل جلاله عليهم بصفة الجلال كما يبنى

عنه الجملة السابقة حاروا ودهشوا فلم يستطيعوا الجواب الا بعد زمان وبما ينبيء على دهشتهم وحيرتهم انهم كذبوا وحلفوا في كلامهم هذا ولولم يكونوا خيارى مدهوشين لما قالوا الذى قالوا لأن الحقائق تفكشفت يوم القيامة فاذا اطلع أهلها عليها وعلى أنها لا تخفى عليه سبحانه وأنه لا منفعة لهم فى مثل ذلك استحجال صدره عنهم \* وللعفلة عن بناء الامر عن الدهشة والحيرة منع الجبائى والقاضى ومن وافقتهما جواز الكذب على أهل القيادة مستدلين بما ذكرنا. وأجابوا عن الآية بان المعنى ما كنا مشركين فى اعتقادنا وظنوننا وذلك لانهم كانوا يعتقدون فى أنفسهم انهم وحدهم متباعدون عن الشرك واعترضوا على أنفسهم بانهم على هذا التقدير يكونون صادقين فيما أخبروا فلم قال سبحانه: ﴿ انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا ﴾ أى فى قولهم (ما كنا مشركين) وأجابوا بانه ليس المراد انهم كذبوا فى الآخرة بل المراد انظر كيف كذبوا ﴿ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ فى الدنيا. ورد بان الآية لا تدل على هذا المعنى بوجه ولا تنطبق عليه لأنها فى شأن خسرم وأمرهم فى الآخرة لافى الدنيا بل تنبو عنه أشد نبولان أول النظم الكريم وآخره فى ذلك فتخلل بيان حالهم فى الدنيا تفكيك له وتعسف جدا. ويؤيد ما ذهب اليه الجمهور أيضا قوله تعالى: (يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شئ إلا انهم هم الكاذبون) بعد قوله سبحانه: (ويحلفون على الكذب وهم يعلمون) حيث شبه كذبهم فى الآخرة بكذبهم فى الدنيا، ويشير إلى هذا التشبيه أيضا الامر بالنظر كما لا يخفى على من نظر \*

وذكر ابن المنير أن فى الآية دليلا بينا على أن الاخبار بالشئ على خلاف ما هو به كذب وإن لم يعلم المخبر مخالفة خبره لمخبره ألا تراه سبحانه جعل أخبارهم وتبراهم كذبا مع أنه جعل شأنه أخبر عنهم بقوله تعالى: ﴿ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ۚ ﴾ أى سلبوا علمه حينئذ دهشا وحيرة فلم يرفع ذلك لإطلاق الكذب عليهم ، وأنت تعلم أن تفسير هذه الجملة بما ذكر غير ظاهر. والمراد عن الحسن أن ما موصولة والمراد بها الأصنام التى كانوا يعبدونها ويقولون فيها: (هؤلاء شفعاؤنا عند الله) أو نحو ذلك. وإيقاع الافتراء عليها مع أنه فى الحقيقة واقع على أحوالها للبالغه فى أمرها كأنها نفس المفترى أى زالت وذهبت عنهم أو ثابتهم التى يفترون فيها ما يفترون فلم تغن عنهم من الله شيئا ، وقيل: إن (ما) مصدرية أى ضل افتراءهم كقوله سبحانه: (ضل سعيهم) أى لم ينفعهم ذلك. والجملة قيل: مستأنفة ، وقيل: واختاره شيخ الاسلام انها عطف على (كذبوا) داخل معه فى حكم التعجب إذا لا استفهام السابق المعاق لانظر لذلك. وجعل المعنى على احتمال الموصول والمصدرية انظر كيف كذبوا باليمين الفاجرة المغلظة على أنفسهم بانكار صدور ما صدر عنهم وكيف ضل عنهم أى زال وذهب افتراءهم أو ما كانوا يفترونه من الاشرار حتى نفوا صدورهم عنهم بالكلية وتبرؤا بالمره، ﴿ وَمَنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ ﴾ كلام مسوق لحكاية ما صدر فى الدنيا عن بعض المشركين من أحكام الكفر ثم بيان ما سيصدر عنهم يوم الحشر تقريرا لما قبله وتحقيقا لمضمونه. وضمير (منهم) للذين أشركوا. والاستماع بمعنى الاصغاء وهو لازم يعدى باللام وإلى كما صرح به أهل اللغة ، وقيل: إنه مضمن معنى الاصغاء ومفعوله مقدر وهو القرآن. قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى رواية أبى صالح: إن أبا سفيان بن حرب. والوليد ابن المغيرة. والنضر بن الحرث. وعتبة. وشيبة ابنا ربيعة. وأميه وأبيا بن خلف استمعوا إلى رسول الله ﷺ



وهو يتقرأ القرآن فقالوا للنضر: يا أبا قتيلة ما يقول محمد؟ فقال: والذي جعلها بيته ما أدري ما يقول إلا أنى أرى تحرك شفثيه يتكلم بشئ، فما يقول إلا أساطير الأولين مثل ما كنت أحدثكم عن القرون الماضية. وكان النضر كثير الحديث عن القرون الأولى وكان يحدث قريشا فيستملحون حديثه فانزل الله تعالى هذه الآية ه وأفرد ضمير (من) في يستمع وجمعه في قوله سبحانه ﴿ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً ﴾ نظر إلى لفظه ومعناه وعن الكرخي إنا قيل: هنا (يستمع) وفي يونس (يستمعون) لأن ما هنا في قوم قليلين فنزلوا منزلة الواحد وما هناك في جميع الكفار فناسب الجمع، وإنا لم يجمع ثم في قوله سبحانه: (ومنهم من ينظر إليك) لأن المراد النظر المستتب لمعاينة أدلة الصدق وأعلام النبوة والناظرون كذلك أقل من المستمعين للقرآن. والجعل بمعنى الانشاء. والأكنة جمع كنان كغطاء وأغطية لفظا ومعنى لأن فعلا بفتح الفاء وكسرها يجمع في القلة على أفعلة كأفعلة وأقذلة. وفي الكثرة على فعل كحمر إلا أن يكون مضاعفا أو معتل اللام فيأزم جمعه على أفعلة كأكنة وأخبية إلا نادرا. وفعل الكن ثلاثي ومزيد يقال: كنهه وأكنه كما قاله الطبرسي: وغيره. وفرق بينهما الراغب فقال: أكننت يستعمل لما يستتر في النفس والثلاثي لغيره. والتثنية للتفخيم. والواو للعطف. والجملة معطوفة على الجملة قبلها عطف الفعلية على الاسمية، وقيل: الواو للحال أى وقد جعلنا. و(على قلوبهم) متعلق بالفعل قبله ه وزعم أبو حيان أنه إن كان بمعنى القى فالظرف متعلق به وإن كان بمعنى صير فتعاقب محذوف إذ هو في موضع المفعول

الثاني. والمعنى على ما ذكرنا وأنشأنا على قلوبهم أغطية كثيرة لا يقادر قدرها ﴿ أَنْ يَفْقَهُوهُ ﴾ أى كرامة أن يفهموا ما يستمعونه من القرآن المدلول عليه بذكر الاستماع فالكلام على تقدير مضاف. ومنهم من قد در لا دونه أى أن لا يفقهوه. وكذلك يفعلون في أمثاله، وجوز أن يكون مفعولا به لما دل عليه قوله تعالى: (وجعلنا على قلوبهم أكنة) أى منعناهم أن يفقهوه أو لما دل (عليه أكنة) وحده من ذلك ﴿ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا ﴾ أى صمما وثقلا في السمع يمنع من استماعه على ما هو حقه. والكلام عند غير واحد تشبيل معرب عن كمال جهلهم بشؤون النبي ﷺ وفرط نبو قلوبهم عن فهم القرآن الكريم وهج أسماعهم أصمها الله تعالى، وجوز أن يكون هناك استعارة تصريحية أو مكنية أو مشاكلة. وقد مر لك في البقرة ما ينفعك هنا فتذكره ه

وقرأ طلحة (وقرأ) بالكسر - وهو - على ما نص عليه الزجاج. حمل البغل ونحوه. ونصبه على الفراءتين بالعطف على (أكنة) كما قال أبو البقاء ﴿ وَإِنْ يَرَوْا ﴾ أى يشاهدوا ويبصروا ﴿ كُلُّ آيَةٍ ﴾ أى معجزة دالة على صدق الرسول ﷺ على ما نقل عن الزجاج وهو الذى يقتضيه كلام ابن عباس رضى الله تعالى عنهما كأنشقاق القمر. ونبع الماء من بين أصابعه الشريفة. وتكثير القليل من الطعام. وما أشبه ذلك ﴿ لَا يُؤْمِنُوا بِهَا ﴾ لفرط عنادهم واستحكام التقليد فيهم. والكلام من باب عموم النفي ككل ذلك لم يكن لا من باب نفي العموم. والمراد ذمهم بعدم الانتفاع بحاسة البصر بعد أن ذكر سبحانه عدم انتفاعهم بعمولهم وأسماعهم، ونقل عن بعضهم أنه لا بد من تخصيص الآية في الآية بغير الملحمة دفعا للمخالفة بين هذا وقوله تعالى: (إن نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت أعناقهم لها خاضعين) وواكتفى بعضهم بحمل الايمان على الايمان بالاختيار وفرق بينه وبين خضوع الاعناق فاي ففهم. وخص شيخ الاسلام الآية بما كان من الآيات القرآنية أى وإن يروا

شيئاً من ذلك بأن يشاهدوه بسماعه لا يؤمنوا به ، ولعل ما قدمناه أحلى لدى الذوق السليم \*

﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ ﴾ أي يخاصمونك و ينازعونك . و (حتى) هي التي تقع بعدها الجمل و يقال لها: حتى الابتدائية. و لا محل للجمله الواقعة بعدها خلافا للزجاج . و ابن درستويه زعما أنها في محل جربحتى. و يرده أن حروف الجر لا تعاق عن العمل وإنما تدخل على المفرد أو ما في تأويله. و الجملة هنا قوله تعالى: (إذا جاءوك) مع جواب الشرط أعنى قوله سبحانه و تعالى: ﴿ يَتَمَوَّلُ الَّذِينَ كَفَرُوا ﴾ و ما بينهما حال من فاعل جاؤا. و إنما وضع الموصول موضع الضمير ذمأ لهم بما في حيز الصلة و إشعارا بعله الحكم. و (إذا) منصوبة المحل على الظرفية بالشرط أو الجواب على الخلاف الشهير في ذلك ، و اعترض بأن جعل (يجادلونك) في موضع الحال و (يقول الذين) جوابا مفض إلى جعل الكلام لغوا لأن المجادلة نفس هذا القول الا أن تقول المجادلة بقصد هاهـ ولا يخفى ما فيه فان المجادلة مطلق المنازعة. و سميت بذلك لما فيها من الشدة أو لأن كل واحد من المتجادلين يريد أن يلقي صاحبه على الجدالة أي الارض. و القول المذكور فرد منها فالكلام مفيد أبلغ فائدة كقولك إذا أهانك زيد شتمك ، و ذكر بعض النحويين أن حتى اذا وقع بعدها إذا يحتمل أن تكون بمعنى القاء و أن تكون بمعنى إلى و الغاية معتبرة في الوجهين أي بلغوا من التكذيب و المكابرة إلى أنهم اذا جاؤك مجادلين لك لا يكتفون بمجرد عدم الايمان بل يقولون ﴿ اِنَّ هَذَا ﴾ أي ما هذا ﴿ الْأَسَاطِيرُ الْأُولَىٰ ٢٥ ﴾ أي أحاديثهم المسطورة التي لا يعول عليها ، و قال قتادة: كذبهم و باطلهم .

و حاصل ما ذكر أن تكذيبهم بلغ النهاية بما ذكر لأنه الفرد الكامل منه. و نظير ذلك - مات الناس حتى الأنبياء - و جوز أن تكون (حتى) هي الجارة (و إذا جاءوك) في موضع الجر و هو قول الأخفش و تبعه ابن مالك في التسهيل . و رده أبو حيان في شرحه و عليه فاذا خارجه عن الظرفية كما صرحوا به و عن الشرطية أيضا فلا جواب لها فيقول حينئذ: تفسير (ليجادلونك) و هو في موضع الحال أيضا. و الأساطير عند الأخفش جمع لا مفرد له كأبايل و مذا كبر ، و قل بعضهم: له مفرد. و في القاموس إنه جمع أسطار و أساطير بكسرهما و اسطور و بالهاء في الكل ، و قيل: جمع أسطار بفتح الهزة جمع سطر بفتح تين كسبب و أسباب فهو جمع جمع. و أصل السطر بمعنى الخط ﴿ وَهُمْ يَنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾ الضمير المرفوع المشركين و المجرور للقرآن أي لا يقنعون بما ذكر من تكذبه و عده حديث خرافة بل ينهون الناس عن استماعه لئلا يقفروا على حقيقته فيؤمنوا به ﴿ وَيَنَازِعُونَ عَنْهُ ﴾ أي يتباعدون عنه بأنفسهم اظهارا لغاية نفورهم عنه و تأكيدا لنهيهم فان اجتناب الناهي عن المنهى عنه من متمات النهى ، و لعل ذلك - كما قال شيخ الاسلام - هو السر في تأخير النأي عن النهى. و هذا هو التفسير الذي أخرجه ابن أبي شيبه . و ابن حميد . و ابن جرير . و ابن المنذر. و غيرهم عن مجاهد رحمة الله تعالى عليه ، و قيل: الضمير المجرور للرسول ﷺ على معنى ينهون الناس عن الايمان به عليه الصلاة و السلام و يتباعدون عنه . و هو التفسير الذي أخرجه أبناء جرير . و المنذر . و أبي حاتم . و مردويه من طريق علي بن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، و أخرجه أيضا ابن جرير من طريق العوفي. و روى ذلك عن محمد بن الحنفية . و السدي . و الضحاك ، و قيل: الضمير المرفوع لأبي طالب و أتباعه أو أضرا به و المجرور

للنبي ﷺ على معنى يهون عن أذيته عليه الصلاة والسلام ولا يؤمنون به •  
أخرج ابن أبي حاتم عن سعيد بن هلال أنه قال . ان الآية نزلت في عمومة النبي ﷺ وكانوا عشرة  
وكانوا أشد الناس معه في العلانية وأشد الناس عليه عليه الصلاة والسلام في السر ، وقيل : ضمير الجمع لأبي  
طالب وحده وجمع استعظاما لفعله حتى كأنه بما لا يستقل به واحد ، وقيل : إنه نزل منزلة افعال متعددة  
فيكون كقوله : فاعند المازني ، ولا يخفى بعده . وروى هذا القول جماعة عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أيضا •  
وروى عن مقاتل أن رسول الله ﷺ كان عند أبي طالب يدعو إلى الاسلام فاجتمعت قريش إليه  
يريدون سوما بالنبي ﷺ فقال منشدا :

والله ان يصلوا إليك بجمعهم حتى أوسد في التراب دفيننا  
فاصدع بامرك ما عليك غضاضة وابشر وقر بذلك منك عيوننا  
ودعوتني وزعمت أنك ناصح ولقد صدقت وكنت ثم أمينا  
وعرضت ديننا لاحالة انه من خير أديان البرية ديننا  
لولا الملامة أو حذارى سبة لو جدتني سمحا بذلك مينا

فنزلت هذه الآية . وفيها على هذا القول والذي قبله التفات ، ورد الامام القول الاخير بان جميع  
الآيات المتقدمة في ذم فعل المشركين فلا يناسبه ذكر النهي عن أذيته عليه الصلاة والسلام وهو غير  
مذموم . ونظر فيه بأن الذم بالمجموع من حيث هو مجموع . وبهذه الآية على هذه الرواية استدل بعض من  
ادعى أن ابا طالب لم يؤمن برسول الله ﷺ وسيأتي إن شاء الله تعالى تحقيق هذا المطلب في موضعه •  
والنأي لازم يتعدى بمن كافي الآية . ونقل عن الواحدى أنه سمع تعديته بنفسه عن المبرد وأنشد .

أعاذل إن يصبح صدى بقفرة بعيدة نأنى زائرى وقريبي

وخرجه البعض على الحذف والايصال ولا يخفى ما في « يهون . ويناون » من التجنيس البديع . وقري « وينون »  
عنه « وَإِنْ يُهْلِكُونَ » أى وما يهلكون بذلك « إِلَّا أَنفُسَهُمْ » بتعريضها لأشد العذاب وأفظعه وهو  
عذاب الضلال والاضلال . وقوله تعالى : « وَمَا يَشْعُرُونَ ۚ ۲۶ » حال من ضمير يهلكون أى يقصرون  
الاهلاك على أنفسهم والحال أنهم غير شاعرين لابهلاكهم أنفسهم ولا باقتصار ذلك عليها من غير أن  
يضرروا بذلك شيئا من القرآن أو النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم . وإنما عبر عنه بالاهلاك مع أن  
المنفى عن غيرهم . طلق الضرر الايدان بان ما يحيق بهم هو الهلاك لا الضرر المطاق . على ان مقصدهم لم  
يكن مطلق الممانعة فيما ذكروا بل كانوا يبيغون الغوائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الذى هو نظام  
عقد لآله الآيات القرآنية •

وجوز أن يكون الاهلاك معتبرا بالنسبة إلى الذين يصلونهم بالنهى فقصره على أنفسهم حينئذ مع شموله  
للفريقين مبنى على تنزيل عذاب الضلال عند عذاب الاضلال منزلة العدم . ونفى الشعور . على ما فى البحر . أبلغ  
من نفي العلم كأنه قيل . وما يدركون ذلك أصلا « وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقُفُوا عَلَى النَّارِ » شروع فى حكاية ما سيصدر

عنهم يوم القيامة من القول المناقض لما صدر عنهم في الدنيا من القبايح المحكية مع كونه كاذبا في نفسه . والخطاب للنبي ﷺ أو لكل من له أهلية ذلك قصدا إلى بيان سوء حالهم وبلوغها من الشناعة إلى حيث لا يختص بهاراء دون راء . و (لو) شرطية على أصلها وجوابها محذوف لتذهب نفس السامع كل مذهب فيكون أدخل في التهويل . ونظير ذلك قوله امرئ القيس :

وجدك لوشىء أانا رسوله سواك ولكن لم نجد لك مدفعا

وقولهم لو ذات سوار لطمتى . و (ترى) بصريه وحذف مفعولها لدلالة ما في حيز الظرف عليه . والايقاف أمامن الوقوف المعروف أو من الوقوف بمعنى المعرفة كما يقال أوقفته على كذا إذا فهمته وعرفته . واختاره الزجاج أى ولو ترى حالهم حين يوقفون على النار حتى يعاينوها أو يرفعوا على جسرها وهى تحتمهم فينظرونها أو يدخلونها فيعرفون مقدار عذابها لرأيت ما لا يحيط به نطاق التعبير . وصيغة الماضى للدلالة على التحقيق . وقيل : إن لو بمعنى إن . وجوزوا أن تكون ترى علمية وهو كما ترى . وقرئ (وقفوا) بالبناء للفاعل من وقف عليه اللازم ومصدره غالبا الوقوف . ويستعمل وقف متعديا أيضا ومصدره الوقف وسمع فيه أوقف لغة قليلة . وقيل : إنه بطريق القياس (فقالوا) لعظم أمر ما تحققوه (بألئتنا نرد) أى إلى الدنيا . و (يا) للتنبيه أو للنداء والمنادى محذوف أى يا قومنا مثلا (ولأنكذب بآيات ربنا) أى القرآن كما كنا نكذب من قبل ونقول أساطير الأولين . وفسر بعضهم الآيات بما يشمل ذلك والمعجزات ، وقال شيخ الاسلام : يحتمل أن يراد بها الآيات الناطقة بأحوال النار وأهوالها الأمره باتقانها بناء على انها التى تخطر حينئذ بهم ويحسرون على ما فرطوا فى حقها . ويحتمل ان يراد بها جميع الآيات المنتظمة لتلك الآيات انتظاما أوليا (ونكون من المؤمنين ٢٧) بها حتى لا ترى هذا الموقف الهائل كما لم ير ذلك المؤمنون . ونصب الفعلين - على ما قال الزمخشري وسبقه اليه كما قال الحايى الزجاج - باضمار أن على جواب التمنى . والمعنى ان رددنا لم نكذب ونكذب من المؤمنين . ورده أبو حيان بأن نصب الفعل بعد الواو ليس على الجوابية لانها لا تقع فى جواب الشرط فلا ينعقد بما قبلها وما بعدها شرط وجواب وإنما هى واو تعطف ، ما بعدها على المصدر المتوهم قبلها وهى عاطفة يتعين مع النصب أحد محاملها الثلاث وهى المعية ويميزها عن الفاء صحة حلول مع محالها أو الحال . وشبهة من قال : إنها جواب أنها تنصب فى المواضع التى تنصب فيها الفاء فتوهم أنها جواب . ويوضح لك أنها ليست به انفراد الفاء دونها بأنها إذا حذف انجزم الفعل بعدها بما قبلها لما تضمنته من معنى الشرط ، وأجيب بأن الواو أجريت هنا مجرى الفاء . وجعلها ابن الانبارى مبدلة منها . ويؤيد ذلك قراءة ابن مسعود . وابن اسحق (فلا نكذب) ، واعتراض أيضا ما ذكره الزمخشري من معنى الجزائية بأن ردهم لا يكون سببا لعدم تكذيبهم . وأجيب بأن السببية يكفى فيها كونها فى زعمهم . وورد بأن مجرد الرد لا يصاح لذلك فلا بد من العناية بأن يراد الرد السكان بعد ما الجأهم إلى ذلك إذ قد انكشفت لهم حقائق الأشياء . ولهذا الدغدغة اختار من اختار العطف على مصدر متوهم قبل كأنه قيل . ليت لنا ردا وانتفاء تكذيب وكوننا من المؤمنين ، وقرأ نافع . وابن كثير . والسكسبى برفع الفعلين ، وخرج على أن ذلك ابتداء كلام منهم غير معطوف على ما قبله والواو كالزائدة كقول المذنب لمن يؤذيه على ما صدر منه . دعنى ولا أعود يريد لأعود تركتنى أو لم تتركنى . ومن ذلك على مقاله الامام عبد القاهر قوله :

اليوم يومان مذغبت عن نظري نفسي فداؤك ماذنبى فاعتذر

وكان المقتضى لنظمه في هذا السلك افادة المبالغة المناسبة لمقام المغازلة، واختار بعضهم كونه ابتداء كلام بمعنى كونه مقطوعاً عما في حيز التمني معطوفاً عليه عطف اخبار على انشاء. ومن النجاة من جوزه مطلقاً، ونقله أبو حيان عن سيديويه، وجوز أن يكون داخلًا في حكم التمني على أنه عطف على «نرد» أو حال من الضمير فيه، فالمعنى - كما قال الشهاب - على تمنى مجموع الامرين الرد وعدم التكذيب أى التصديق الحاصل بعد الرد إلى الدنيا لأن الرد ليس مقصوداً بالذات هنا، وكونه متمنى ظاهر لعدم حصوله حال التمني وإن كان التمني منصباً على الايمان والتصديق فتمنيه لأن الحاصل الآن لا ينفعهم لانهم ليسوا في دار تكليف فتمنوا إيماناً ينفعهم وهو إنما يكون بعد الرد المحال والمتوقف على المحال محال. وقرأ ابن عامر برفع الأول ونصب الثاني على ما علمت آنفاً، والجوابية أما بالنظر إلى المجموع أو بالنظر إلى الثاني وعدم التكذيب بالآيات غاير للايمان والتصديق فلا اتحاد •

وقرى شاذاً بعكس هذه القراءة (( بل بدأ لهم ما كانوا يخفون من قبل )) اضراب عمّا يؤذن به تمنيه من الوعد بتصديق الآيات والايمان بها أى ليس ذلك عن عزم صحيح ناشئ عن رغبة في الايمان وشوق إلى تحصيله والاتصاف به بل لأنه بدأ وظهر لهم في وقوفهم ذلك ما كانوا يخفونه في الدنيا من ثالثة الاثافي والداهية الدهياء فلشدت هول ذلك وهز يدضجرهم منه قالوا اقالوا، فالمراد من الموصول النار على ما يقتضيه السوق ومن اخفائها ستر أمرها وذلك بانكار تحققها وعدم الايمان بشبوتها أصلاً فكأنه قيل: بل بدأ لهم ما كانوا يكذبون به في الدنيا وينكرون تحققه • وإنما لم يصرح سبحانه بالتكذيب كما في قوله عز شأنه: ( هذه جهنم الذى يكذب بها الجرمون ) وقوله عز من قائل: ( هذه النار التى كنتم بها تكذبون ) مع أن ذلك أنسب بما قبل من قولهم: « ولا تكذب بآيات ربنا » مراعاة لما في مقابله من البدو في الجملة مع ما في ذلك من الرمز الخفى إلى أن تكذبيهم هذا لم يكن في محله رأساً لقوة الدليل، وقيل: المراد بما كانوا يخفونه قبائحهم من غير الشرك التى كانوا يكتتمونها عن الناس فتظهر في صحفهم وبشهادة جوارحهم عليهم، وقيل: المراد به الشرك الذى أنكروه في بعض مواقف القيامة بقولهم: ( والله ربنا ما كنا مشركين )، وقيل: المراد به أمر البعث والنشور، والضمير المرفوع لرؤساء الكفار والمجرور لاتباعهم أى ظهر للتابعين ما كان الرؤساء المتبوعون يخفونه في الدنيا عنهم من أمر البعث والنشور، ونسب إلى الحسن واختاره الزجاج •

وقيل: الآية في المنافقين، والضمير المرفوع لهم، والمجرور للدؤمنين، والمراد بالموصول الكفر أى بل ظهر للدؤمنين ما كان المنافقون يخفونه من الكفر ويكتتمونه عنهم في الدنيا، وقيل: هى في أهل الكتاب مطلقاً أو علمائهم، والذى أخفوه نبوة خاتم الرسل صلى الله تعالى عليه وسلم، والضمير ان المرفوع والمجرور لهم للدؤمنين أو للخوارج والعوام. وتعقب كل ذلك بأنه بعد الاغضاء عما فيه من الاعتساف لاسمى اليه هنا لأن سوق النظم الجليل التهويل أمر النار وتفضيح حال أهلها، وقد ذكر وقوفهم عليها وأشار إلى أنه اعتراهم عند ذلك من الخوف والخشية والحيرة والدهشة ما لا يحيط به الوصف، ورتب عليهم تمنيه المذكور بالفناء القاضية بسببية ما قبلها لما بعدها فاسقاط النار بعد ذلك من السببية وهى في نفسها أدهى الدواهي وأزجر الزواجر إلى مادونها في ذلك مع عدم جريان ذكره ثمة أمر ينبغى تنزيهه ساحة التنزيل عن أمثاله، ونقل عن المبرد أن الكلام

على حذف مضاف أي برأهم وبال ما كانوا يخفون ولا يخفى ما فيه أيضا فتدبر \*

﴿وَلَّوْذُوا﴾ من موقفهم ذلك إلى الدنيا ﴿لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ﴾ من الكفر والتكذيب أو من الأعم من ذلك ويدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا ولا يخفى حسنه ، ووجه اللزوم في هذه الشرطية سبق قضاء الله تعالى عليهم بذلك التابع لخبث طبيعتهم ونجاسة جبلتهم وسوء استعدادهم ولهذا لا ينفعهم مشاهدة ما شاهدوه ، وقيل : إن المراد أنهم لوردوا إلى حالهم الأولى من عدم العلم والمشاهدة لعادوا ، ولا يخفى أنه لا يناسب مقام ذمهم بعلوهم في الكفر والاصرار وكون هذا جوابا لما مر من تمزيقهم . وذكروا بعض الناس في ترجيح عدم نفع المشاهدة في الآخرة لأهوالها المترتبة على المعاصي بعد الرد إلى الدنيا أنها حينئذ كخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المؤيد بالمعجزات الباهرة فحيث لم ينتفعوا به وصددهم ما صددهم لا ينتفعون بما هو مثله ويصددهم أيضا ما يصددهم .

وأنت تعلم أن هذا بعد تسليم كون المشاهدة بعد الرد كخبر الصادق يرجع في الآخرة إلى ما أشرنا إليه من سبق القضاء وسوء الاستعداد ، ومن خلق للشقاء والعياذ بالله سبحانه وتعالى للشقاء يكون ﴿وَأَنَّهُمْ لَكَذِبُونَ ٢٨﴾ أي لقوم كاذبون فيما تضمنه تمزيقهم من الخبر بأن ذلك مرادهم ، ويحتمل أن يكون هذا ابتداء أخبار منه تعالى بأن ديدن هؤلاء وهجيرهم الكذب . وليس الكذب على الاحتمالين متوجها إلى التمني نفسه لأنه انشاء والانشاء لا يحتمل الصدق والكذب . وقال الربيعي : لا بأس بتوجه الكذب إلى التمني لأنه يحتمل الصدق والكذب بنفسه . واحتج على ذلك بقوله :

منى إن تكن حقا تكن أحسن المنى وإلا فقد عشنا بها زمنا رغدا

لأن الحق بمعنى الصدق وهو ضد الباطل والكذب ، ولا يخفى ما فيه مع أنه لو سلم فهو مجاز أيضا . وقيل : الخبر الضمني هنا هو الوعد بالآيمان وعدم التكذيب . واعترض بان الوعد كالوعد من قبيل الانشاء كما حقق في موضعه فلا يتوجه إليه الكذب والصدق كما لا يتوجهان إلى الانشاء . وأجيب بان ذلك أحد قولين في المسئلة ، ثانيهما أن الوعد والوعد من قبيل الخبر لا الانشاء ، وهذا القيل مبنى عليه على أنه يحتمل أن المراد بالكذب المتوجه إلى الوعد عدم الوفاء به لا عدم مطابقتها للواقع كما ذكره الراغب ﴿وَقَالُوا﴾ عطف على (عادوا) كما عليه الجمهور . واعترضه ابن السكال بأن حق (وانهم لكاذبون) حينئذ أن يؤخر عن المعطوف أو يقدم على المعطوف عليه . وأجيب بأن توسيطه لأنه اعتراض مسوق لتقرير ما أفادته الشرطية من كذبهم المخصوص ولو أخر لأوهم أن المراد تكذيبهم في انكارهم البعث . وجوز أن يكون عطف على (انهم لكاذبون) أو على خبر إن أو على (نوها) والعائد محذوف أي قالوه ، وأن يكون استئنافا بذكر ما قالوا في الدنيا ﴿إِنْ هِيَ﴾ أي ما هي ﴿إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾ والضمير للحياة المذكورة بعده كما في قول المتنبي :

هو الجد حتى تفضل العين أختها وحتى يكون اليوم لليوم سيدا

وقد نصوا على صحة عود الضمير على متأخر لفظا ورتبة في مواضع ، منها ما إذا كان خبر الضمير مفسرا كما هنا . وجعله بعضهم ضمير الشأن . ولا يتأتى على مذهب الجمهور لأنهم اشتراطوا في خبره أن

يكون جملة . وخالفهم في ذلك الكوفيون فقد حكى عنهم جواز كون خبره مفردا إما مطلقا أو بشرط  
 كون المفرد عاملا عمل الفعل كاسم الفاعل نحو إنه قائم زيد بناء على أنه حينئذ يسد مسد الجملة .  
 وقيل - وفيه بعد - : يحتمل أن يكون الضمير المذكور عبارة عما في الذهن وهو الحياة . والمعنى ان الحياة إلا  
 حياتنا التي نحن فيها . وهو المراد بقولهم : الدنيا لا القربة الزوال أو الدنيئة أو المتقدمة على الآخرة كما يقول  
 المؤمنون إذ كل ذلك خلاف الظاهر لاسيما الأخير .

( وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ۲۹ ) أى إذا فارقنا هذه الحياة أصلا ( وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقُفُّوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ) تمثيل  
 لحسبهم للسؤال والتوبيخ أو كناية عنه عند من لم يشترط فيها إمكان الحقيقة وجوز اعتبار التجوز في المفرد  
 إلا أن الأرجح عندهم اعتباره في الجملة ، وقيل : الوقوف بمعنى الاطلاع المتعدى يعلى أيضا وفي الكلام مضاف  
 مقدر أى وقفوا على قضاء ربهم أو جزائه ، ولا حاجة إلى التضمين وجعله من القلب كما توهم ، وقيل : هو بمعنى  
 الاطلاع من غير حاجة إلى تقدير مضاف على معنى عرفوه سبحانه وتعالى حق التعريف ولا يلزم من  
 حق التعريف حق المعرفة ليقال كيف هذا وقد قيل : ما عرفناك حق معرفتك ، واستدل بعض الظاهرية  
 بالآية على أن أهل القيامة يقفون بالقرب من الله تعالى في موقف الحساب ولا يخفى ما فيه .

( قَالَ ) استئناف نشأ من الكلام السابق كأنه قيل : فإذا قال لهم ربهم سبحانه وتعالى إذ ذاك ؟ فقيل :  
 قال : الخ . وجوز أن يكون في موضع الحال أى قائلا ( أَلَيْسَ هَذَا ) أى البعث وما يتبعه ( بِالْحَقِّ ) أى  
 حقا لا باطلا كما زعمتم ، وقيل : الإشارة إلى العقاب وحده وليس بشئ ، ولا دلالة في ( فذوقوا ) عند أرباب  
 الذوق على ذلك ، والهمزة للتقرير على التكذيب ( قَالُوا ) استئناف كما سبق ( بَلَىٰ ) هو حق ( وَرَبَّنَا )  
 أكدوا اعترافهم باليمين اظهارا لكمال تيقنهم بحقيته وايدانا بصدور ذلك عنهم برغبة ونشاط طمعا  
 بأن ينفعهم وهيئات ( قَالَ فذوقوا العذاب ) الذى كفرتم به من قبل وأنكرتموه ( بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ۳۰ )  
 أى بسبب كفركم المستمر أو ببذله أو بمقابله أو بالذى كُنتُمْ تكفرون به ، فما اما صدريه أو وصوله  
 والاول أولى ، ولعل هذا التوبيخ والتقرير - كما قيل - إنما يقع بعدما وقفوا على النار فقالوا ما قالوا إذ الظاهر انه  
 لا يبقى بعد هذا الأمر إلا العذاب ، ويحتمل العكس وأمر الأهر سهل ( قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ )  
 هم الكفار الذين حكيت أحوالهم لكن وضع الموصول موضع الضمير للايدان بسبب خسرتهم عما فى  
 حيز الصلة من التكذيب بقاء الله تعالى والاستمرار عليه ، والمراد به لقاء ما وعد سبحانه وتعالى على ما روى  
 عن ابن عباس . والحسن رضى الله تعالى عنهم ، وصرح بعضهم بتقدير المضاف أى لقاء جزاء الله تعالى ،  
 وصرح آخرون بأن لقاء الله تعالى استعارة تمثيلية عن البعث وما يتبعه ( حَتَّىٰ إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ ) أى  
 الوقت المخصوص وهو يوم القيامة ، وأصل الساعة القطعة من الزمان وغابت على الوقت المعلوم كالنجم للثريا ،  
 وسمى ساعة لقلته بالنسبة لما بعده من الخلود أو بسرعة الحساب فيه على البارى عز اسمه . وفسرها بعضهم هنا  
 بوقت الموت ، والغاية المذكورة للتكذيب .

وجوز أن تكون غاية للخسران لكن بالمعنى المتعارف والكلام حينئذ على حد قوله تعالى : (وان عليك

لعتقني الى يوم الدين) أى اذك مذموم مدعو عليك باللعة الى ذلك اليوم فاذا جا، اليوم لقيت ما تنسى اللعن معه فكأنه قيل: خسرا المسكذبون الى قيام الساعة بانواع المحن والبلاء فاذا قامت الساعة يقعون فيما ينسون معه هذا الخسران وذلك هو الخسران المبين ﴿بَغْتَةً﴾ أى فجأة وبغته بالتحريك مثلها، وبغته كمنعه فجأه أى هجم عليه من غير شعور، وانتصابها على أنها مصدر واقع موقع الحال من فاعل (جاءتهم) أى مباغته أو من مفعوله أى مبغوتين، وجوز ان تكون منصوبة على انها مفعول مطلق لجاءتهم على حد رجوع القهقري أو لفعل مقدر من اللفظ أو من غيره. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿قَالُوا﴾ جواب إذا ﴿يَا حَسْرَتًا﴾ نداء للحسرة وهى شدة الندم كأنه قيل: يا حسرتنا تعالى فهذا أوانك، قيل: وهذا التحسر وإن كان يعترهم عند الموت لكن لما كان الموت من مقدمات الآخرة جعل من جنس الساعة وسمى باسمها، ولذا قال صلى الله عليه وسلم « من مات فقد قامت قيامته » أو جعل مجيء الساعة بعد الموت لسرعته كالواقع بغير فترة، وقال أبو البقاء: التقدير يا حسرة احضرى هذا أوانك، وهو نداء مجازى ومعناه تنبيه انفسهم لتذكير أسباب الحسرة لأن الحسرة نفسها لا تطالب ولا يتأني إقبالها وإنما المعنى على المبالغة فى ذلك حتى كأنهم ذهبوا افتادوها، ومثل ذلك نداء الويل ونحوه ولا يخفى حسنه ﴿عَلَى مَا فَرَطْنَا﴾ أى على تفرطنا، فما مصدرية فالتفريط التقصير فيما قدر على فعله، وقال أبو عبيدة: معناه التضييع، وقال ابن بحر: معناه السبق ومنه الفارط للسابق. ومعنى فرط خلا سبق لغيره فالتضييع فيه للسلب كجلدت البعير أذلت جلده وسابته ﴿فِيهَا﴾ أى الحياة الدنيا كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها أو فى الساعة كما روى عن الحسن، والمراد من التفريط فى الساعة التقصير فى مراعاة حقها والاستعداد لها بالايمان والاعمال الصالحة. وقيل: الضمير للجنة أى على ما فرطنا فى طلبها ونسب إلى السدى ولا يخفى بعده، وقول الطبرسى: ويدل عليه ما رواه الأعمش عن أبي صالح عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال فى هذه الآية: يرى أهل النار منازلهم من الجنة فيقولون (يا حسرتنا) الخ لا يخلو عن نظر لقيام الاحتمال بعد وهو يبطل الاستدلال، وعن محمد بن جرير أن الهاء يعود إلى الصفة لدلالة الخسران عليها وهو بعيد أيضا، ومثل ذلك ما قيل: إن ما موصولة بمعنى التى، والمراد بها الأعمال والضمير عائد إليها كأنه قيل يا حسرتنا على الأعمال الصالحة التى قصرنا فيها، نعم مرجع الضمير على هذا مذكور فى كلامهم دونه على الأقوال السابقة فانه غير مذكور فيه بل ولا فى كلامه تعالى فى قص حال هؤلاء القائلين على القول الأول عند بعض فتدبر ﴿وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ﴾ فى موضع الحال من فاعل « قالوا » وهى حال مقارنة أو مقدرة. والوزر فى الأصل الثقل ويقال للذنب وهو المراد هنا أى يحملون ذنوبهم وخطاياهم كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنها. وذكر الظهور لأن المعتاد الإغلب الحمل عليها كما فى - كسبت أيديكم - فان الكسب فى الأكثر بالأيدي. وفى ذلك أيضا إشارة إلى مزيد ثقل المحمول، وجعل الذنوب والآثام محمولة على الظهر من باب الاستعارة التمثيلية، والمراد بيان سوء حالهم وشدة ما يجدونه من المشقة والآلام والعقوبات العظيمة بسبب الذنوب، وقيل: حملها على الظهر حقيقة وإنها تجسم، فقد أخرج ابن جرير. وابن أبى حاتم عن السدى أنه قال: ليس من رجل ظالم يموت فيدخل قبره إلا جاءه رجل قبيح الوجه أسود اللون منتن الريح عليه ثياب



دنة حتى يدخل معه قبره فاذا رآه قال ما أقبح وجهك؟ قال كذلك كان عملك قبيحا قال: ما أنتن ربحك؟ قال: كذلك كان عملك منتنا قال: ما أدنس ثيابك فيقول: إن عملك كان دنسا قال من أنت؟ قال: أنا عملك فيكون معه في قبره فاذا بعث يوم القيامة قال له إني كنت أحملك في الدنيا باللذات والشهوات فانت اليوم تحملني فيركب على ظهره فيسوقه حتى يدخله النار، وأخرجنا عن عمرو بن قيس قال: إن المؤمن إذا خرج من قبره استقبله عمله في أحسن شيء صورته وأطيبه ريحاً فيقول له: هل تعرفني؟ فيقول لا إلا أن الله تعالى قد طيب ربحك وحسن صورتك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني أنت اليوم وتلا (يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفداً) وإن كان الكافر يستقبله أقبح شيء صورته وأنتنه ريحاً فيقول: هل تعرفني؟ فيقول: لا إلا أن الله تعالى قد قبح صورتك وتين ربحك فيقول: كذلك كنت في الدنيا أنا عملك السيء طالما ركبتني في الدنيا فانا اليوم أركبك وتلا (وهم يحملون) الآية.

وبعضهم يجعل كل ماورد في هذا الباب بما ذكر تمثيلاً أيضاً، ولا مانع من الخلل على الحقيقة واجراء الكلام على ظاهره، وقد قال كثير من أهل السنة بتجسيم الاعمال في تلك الدار وهو الذي يقتضيه ظاهر الوزن ﴿الاسماء ما يزرون﴾ تذييل مقرر لما قبله وتكمله له، و(سأه) تحتمل - كما قيل - هنا ثلاثة أوجه، احدها أن تكون المتعدية المتصرفة وزنها فعل بفتح العين، والمعنى الاسماء ما يزرون، وما ووصولة أو مصدرية أو نكرة، ووصوفة فاعل لها والكلام خبر، وثانيها أنها حوت إلى فعل اللازم بضم العين واشربت معنى التعجب، والمعنى ما أسوأ الذي يزرونه أو ما أسوأ وزرهم. وثالثها أنها حوت أيضاً للمبالغة في الذم فتساوى بس في المعنى والاحكام ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوَةٌ﴾ لما حقق سبحانه وتعالى فيما سبق أن وراء الحياة الدنيا حياة أخرى يلقون فيها من الخطوب ما يلقون بين جل شأنه حال تينك الحياتين في أنفسهما وجعله بعضهم جواباً لقولهم: (أنهى الاحياتنا الدنيا) وفيه بعد، وكيفما كان فالمراد وما أعمال الحياة الدنيا المختصة بها الاكالمع واللعو في عدم النفع والثبات، وبهذا التقدير يخرج - كما قال خير واحد - ما فيها من الاعمال الصالحة كالعبادة وما كان لضرورة المعاش، والكلام من التشبيه البليغ ولولم يقدر مضاف، وجعلت الدنيا نفسها لعباً وهواً مبالغة كما في قوله:

﴿وإنما هي اقبال وادبار﴾ صح، واللهو واللعب - على ما في درة التنزيل - يشتركان في أنهما الاشتغال بما لا يعنى العاقل ويهمه من هوى وطرب سواء كان حراماً أو لا، ووفق بينهما بأن اللعب ما قصد به تهجيل المسرة والاسترواح به واللهو كل ما شغل من هوى وطرب وإن لم يقصد به ذلك، وإذا أطلق اللهو فهو - على ما قيل - اجتلاب المسرة بالنساء كما في قوله:

الا زعمت بسياسة اليوم اتنى كبرت وأن لا يحسن اللهو امثالى

وقال قتادة: اللهو في لغة اليمن المرأة، وقيل: اللعب طلب المسرة والفرح بما لا يحسن أن يطلب به واللهو صرف الهم بما لا يصلح أن يصرف به، وقيل: إن كل شغل أقبل عليه لزم الاعراض عن كل ما سواه لأن من لا يشغله شأن عن شأن هو الله تعالى فاذا أقبل على الباطل لزم الاعراض عن الحق فالاقبال على الباطل لعب والاعراض عن الحق هو، وقيل: العاقل المشتغل بشيء لا بدله من ترجيحه وتقديمه على غيره فان قدمه من غير ترك الآخر فلعب وإن تركه ونسيه به فهو لهو، وقد بين صاحب الدرّة بعد أن سرد هذه الاقوال سر

تقديم اللاعب على اللهو حيث جمعا كما هنا وتأخيرهما عنه كما في العنكبوت بأنه لما كان هذا الكلام مسوقاً للرد على الكفرة فيما يزعمونه من إنكار الآخرة والحصر السابق وليس في اعتقادهم لجهاهم إلا ما عجل من المسرة بزخرف الدنيا القانية قدم اللعب الدال على ذلك وتمم باللهو أو لما طلبوا الفرح بها وكان مطمح نظرهم وصرف الهم لازم وتابع له قدم ما قدم أو لما أقبلوا على الباطل في أكثر أقوالهم وأفعالهم قدم ما يدل على ذلك أو لما كان التقديم مقدماً على الترك والنسيان قدم اللاعب على اللهو رعاية للترتيب الخارجي، وأما في العنكبوت فالقيام لذكر قصر مدة الحياة الدنيا بالقياس إلى الآخرة وتحقيرها بالنسبة إليها ولذا ذكر اسم الإشارة المشعر بالتحقير وعقب ذلك بقوله سبحانه وتعالى: (إن الدار الآخرة لهى الحيوان) والاشتغال باللهو بما يقصر به الزمان وهو أدخل من اللعب فيه، وأيام السرور فصار كما قال:

وأيلة إحدى الليالي الزهر لم تك غير شفق وفجر

وينزل على هذا الوجوه في الفرق، وتفصيله في الدرر قاله مولانا شهاب الدين فليفهم ﴿وَلِلدَّارِ الآخِرَةِ﴾ التي هي محل الحياة الأخرى ﴿خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾ الكفر والمعاصي لخلوص منافعها عن المضار والآلام وسلامة لذاتها عن الانصرام ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ ۚ﴾ ذلك حتى تقوا ما أتم عليه من الكفر والعصيان، والفالمعطف على محذوف أى أتغفلون أو ألا تفكرون فلا تعقلون، وكان الظاهر أن يقال كما قال الطيبي - وما الدار الآخرة إلا جد وحق لمكان (وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو) إلا أنه وضع (خير للذين يتقون) ووضع ذلك إقامة للمسبب مقام السبب، وقال في الكشف: إن في ذلك دليلاً على أن ماعدا أعمال الممتقين لعب ولهو لأنه لما جعل الدار الآخرة في مقابلة الحياة الدنيا وحكم على الأعمال المتقابل بأنها لعب ولهو علم تقابل العاملين حسب تقابل ما أضيفا إليه أعنى الدنيا والآخرة فإذا خص الخيرية بالمتقين لزم منه أن ماعدا أعمالهم ليس من أعمال الآخرة في شيء فهو لعب ولهو لا يعقب منفعة هـ

وقرأ ابن عامر (ولدار الآخرة) بالاضافة وهي من اضافة الصفة إلى الموصوف وقد جوزها الكوفيون، ومن لم يجوز ذلك تأوله بتقدير ودار النشأة الآخرة أو اجراء الصفة مجرى الاسم، وقرأ ابن كثير وغيره (يعقلون) بالياء والضمير للكفار القائمين (إن هى إلا حياتنا الدنيا)، وقيل: للمتقين والاستفهام للتوبيخ والحث على التأمل ﴿قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزَنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ﴾ استئناف مسوق لتسليية رسول الله ﷺ عن الحزن الذى يعتريه عليه الصلاة والسلام بما حكى عن الكفرة من الاصرار على التكذيب والمبالغة، وكلية قد للتكثير وهو كما قال الحلبي راداً به اعتراض أبي حيان - راجع إلى متعلقات العلم لا العلم نفسه إذ صفة القديم لا تقبل الزيادة والتكثير، وإلا لزم حدوثها المستلزم لحدوث من قامت به سبحانه وتعالى، وقال السفاقي: قد تصح الكثرة باعتبار المعلومات وما فى حيز العلم هنا كثير بناء على أن الفعل المذكور دال على الاستمرار التجددى، وأنشدوا على افادتها ذلك بقول الهدلى:

قد أترك القرن مصفراً أنامله كأن أثوابه مجت بفرصاد

وادعى أبو حيان ان افادتها للتكثير قول غير مشهور للنحاة وإن قال به بعضهم. وكلام سيديويه حيث قال: وتكون قد بمنزلة ربما ليس نصاً في ذلك، وما استشهدوا به على دعواهم إنما فهم التكثير فيه من سياق الكلام

ومنه البيت فان التكثير إنما فهم فيه لأن الفخر إنما يحصل بكثرة وقوع المفتخر به . و ذكر بعض المحققين أن الحق ما قاله ابن مالك أن اطلاق سبويه أنها بمنزلة ربما يوجب التسوية بينهما في التقليل والصرف إلى الماضي والبيت دليل عليه فان الفخر يقع بترك الشجاع قرنه وقد صبغت أنوابه بدمائه في بعض الأحيان .  
وقول أبي حيان ان الفخر إنما يحصل بكثرة الخ غير مسلم على اطلاقه بل هو فيما يكثر وقوعه وأما ما يندر فيفتخر بوقوعه نادرا لأن قرن الشجاع لو غابه كثيرا لم يكن قرنا له لأن القرن بكسر القاف وسكون الراء المقام المساوي \*  
وفي القاموس القرن كفؤك في الشجاعة أو أعم ، فلفظه يقتضى بحسب دقيق النظر أنه لا يغلبه إلا قليلا وإلا لم يكن قرنا ، ويتناقض أول الكلام وآخره ، وادعى الطيبي أن لفظ قد للتقليل ، وقد يراد به في بعض المواضع ضده . وهو من باب استعارة أحد الضدين للآخر ، والنكته ههنا تصيير رسول الله ﷺ من أذى قرمه وتكذيبهم ، يعني من حقتك وأنت سيد أولى العزم أن لا تكثر الشكرى من أذى قومك وأن لا يعلم الله تعالى من اظهارك الشكوى إلا قليلا وأن يكون تهكما بالمكذبين وتوبيخا لهم \*

ونص بعضهم على أن قد هنا للتقليل على معنى أن ما هم فيه أقل معلوماته تعالى ، وضمير (إنه) للشان وهو اسم إن وخبرها الجملة المفسرة له ، والموصول فاعل يحزنك وعائده محذوف أى الذى يقوله ، وهو ما حكي عنهم من قولهم (إن هذا للأساطير الأولين) أو هو وما يعمه وغيره من هذيانهم وجملة (إنه) الخ سادة مسددة فعولى يعلمه وقرأ نافع ( ليحزنك ) من أحزن المنقول من حزن اللازم ، وقوله سبحانه ﴿ فَأَنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ ﴾ تعليل لما يشعر به الكلام السابق من النهي عن الاعتداد بما قالوا بطريق التسلي بما يفيد من بلوغه صلى الله تعالى عليه وسلم في جلالة القدر ورفعة الشأن غاية ليس وراها غاية حيث نفى تكذيبهم قائلهم الله تعالى عنه صلى الله تعالى عليه وسلم وأثبت له آياته تعالى على طريقة قوله سبحانه وتعالى : ( إن الذين يباعدونك إني أيباعدون الله ) ايذانا بكال القرب واضه حلال شؤونه صلى الله تعالى عليه وسلم في شان الله عز وجل . وفيه أيضا استعظام لجنايتهم منبئ عن عظم عقوبتهم كأنه قيل : لا تمتد به وكله إلى الله تعالى فانهم في تكذيبهم ذلك لا يكذبونك في الحقيقة ﴿ وَلَٰكِنَّ الظَّالِمِينَ بآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ ﴾ أى وليكنهم بآياته تعالى يكذبون ، فوضع المظهر موضع المضمرة تسجيلا عليهم بالرسوخ في الظلم الذى جحدوا من فئونه ، وقيل : إن كان المراد من الظلم مطلقه فالوضع للإشارة إلى أن ذلك دأبهم ودينتهم وانه علة الجحد لان التعامق بالمشتق يفيد عملية الماخذ ، وان أريده الظلم المنحصر فهو عين الجحد واقع به نحو (ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل) فيكون المبتدأ مشير إلى وجه بناء الخبر كقوله :

ان الذى سمك السماء بنى لنا بيتا دعائه أعز وأطول

وقيل : ان أل في (الظالمين) إن كانت موصولة واسم الفاعل بمعنى الحدوث أفاد الكلام سببية الجحد للظلم ، وان كانت حرف تعريف واسم الفاعل بمعنى الثبوت أفاد سببية الظلم للجحد ، لا يخفى ما فيه ، والاتلفات إلى الاسم الجليل لتربية المهابة واستعظاما لما قدموا عليه ، وايراد الجحد في مورد التكذيب للايدان بان آياته سبحانه من الوضوح بحيث يشاهد صدقها كل أحد وأن من ينكرها فانما ينكرها بطريق الجحد وهو كالجحد نفى ما في القلب ثباته أو اثبات ما في القلب نفيه . والباء متعلق بيجحدون والجحد يتعدى بنفسه وبالباء فيقال جحدته حقه وبحقه وهو الذى يقتضيه ظاهر كلام الجوهري . والراغب ، وقيل . انه إنما يتعدى بنفسه والباء

هنا لتضمنه معنى التكذيب ، وأيا ما كان فتقديم الجار والمجرور مراعاة لرؤوس الآي أو للقصر . ونقل الطبرسي عن أبي علي أن الجار متعلق بالظالمين وفيه خفاء . وما ذكر من أن الفاء لتعليل ما يشعر به الكلام هو الذي قرره بعض المحققين ، وقيل . أنها لتعليل لقوله سبحانه . ( قد نعلم ) الخ بناء على أن معناه لا تحزن كما يقال في مقام المنع والزجر : نعلم ما تفعل فذاته قيل : لا تحزن عما يقولون فإن التكذيب في الحقيقة لي وأنا الخليم الصبور فتخلق باخلاقي ، ويحتمل أن يكون المعنى إنه يحزنك قولهم لأنه تكذيب لي فانت لم تحزن لنفسك بل لما هو أهم وأعظم ، ولا يخفى أن هذا خلاف المتبادر ، وقيل معنى الآية فانهم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يحدون بالستهم وروى ذلك عن قتادة وغيره ويؤيده ما رواه السدي أنه التقى الاخنس ابن شريق . وأبو جهل فقال الاخنس لأبي جهل : يا أبا الحكم اخبرني عن محمد ﷺ أصادق هو أم كاذب فانه ليس ههنا أحد يسمع كلامك غيري ؟ فقال أبو جهل . والله إن محمداً ﷺ لصادق وما كذب محمد عليه الصلاة والسلام قط ولا يكن إذا ذهب بنوقصي باللواء والسقاية والحجابه والندوة والنبوة فاذا يكون لسائر قریش فأنزل الله تعالى هذه الآية . وكذا ما أخرجه الواحدى عنده مقاتل قال كان الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف ابن قصي بن كلاب يكذب النبي ﷺ في العلانية فاذا خلا مع أهل بيته قال بمحمد ﷺ من أهل الكذب ولا أحسبه الاصادقا فانزل الله تعالى الآية ، وقيل : المعنى انهم ليس قصدهم تكذيبك لأنك عندهم موسوم بالصدق وإنما يقصدون تكذبي والحدود يأتي ، ونسب هذا إلى الكسائي ، وأيد بما أخرجه الترمذي . والحام وصحاحه عن علي كرم الله تعالى وجهه ان أبا جهل كان يقول للنبي ﷺ ما تكذبك وإنك عندنا لصادق ولاكننا نكذب ما جئنا به فنزات . وكذا أخرج الواحدى عن أبي ميسرة . واعترض الرضى هذا القول بأنه لا يجوز أن يصدقوه ﷺ في نفسه ويكذبوا ما أتى به لأن من المعلوم أنه عليه الصلاة والسلام كان يشهد بصحة ما أتى به وصدقه وأنه الدين القيم والحق الذي لا يجوز العدول عنه فكيف يجوز أن يكون صادقا في خبره ويكون الذي أتى به فاسدا بل إن كان صادقا فالذي أتى به صحيح وإن كان الذي أتى به فاسدا فلا بد أن يكون كاذبا فيه ، وقال مولانا سنان . إن حاصل المعنى انهم لا يكذبونك في نفس الامر لانهم يقولون إنك صادق ولكن يتوهمون أنه اعترى عقلك وحاشاك نوع خلل فخليل اليك أنك نبى وليس الامر بذلك وما جئت به ليس بحق ؛ وقال الطيبي : مرادهم إنك لا تكذب لانك الصادق الامين ولكن ما جئت به سحر ، ويعلم من هذا الجواب عن اعتراض الرضى فتدبر ، وقيل : معنى الآية انهم لا يكذبونك فيما وافق كتبهم وإن كذبوك في غيره ، وقيل : المعنى لا يكذبك جميعهم وإن كذبك بعضهم وهم الظالمون المذكورون في هذه الآية ، وعلى هذا لا يكون ذكر ( الظالمين ) من وضع المظهر موضع المضمر ، وقيل : غير ذلك ولا يخفى ما هو الا ليق بجزالة التنزيل . وقرأ نافع . والكسائي . والاعمش عن أبي بكر ( لا يكذبونك ) من الاكذاب وهى قراءة على كرم الله تعالى وجهه ، ورويت أيضا عن جعفر الصادق رضى الله تعالى عنه ، فقال الجمهور . كلاهما بمعنى كأكثر وكثر وأنزل ونزل ؛ وقيل : معنى كذبه وجدته كاذبا كأحمدته بمعنى وجدته محمدا ، ونقل أحمد بن يحيى عن الكسائي أن العرب تقول . كذبت بالشد يد إذا نسبت الكذب اليه وأكذبه إذا نسبت الكذب إلى ما جاء به دونه ، وقوله تعالى ﴿ وَلَقَدْ كَذَّبَ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ ﴾ تسليمة اثر تسليمة لرسول الله ﷺ فان عموم البلوى ربما يهونها بعض تهوين

وفيه ارشاد له عليه الصلاة والسلام إلى الاقتداء بمن قبله من الرسل الكرام في الصبر على الاذى وعدة ضمنية  
بمثل ما منحوه من النصر ، وتصدير الكلام بالقسم لتأكيد التسليمية ، وتنوين (رسل) للتفخيم والتكثير ، ومن متعلقة  
بكذبت ؛ وجوز أن تتعلق بمحذوف وقع صفة لرسل ، ورده أبو البقاء بان الجئة لا توصف بالزمان ، وفيه منع  
ظاهر ، والمعنى تالله لقد كذبت من قبل تكذيبك رسل أولو شأن خطير وعدد كثير أو كذبت رسل كانوا من  
زمان قبل زمانك ﴿ فَصَبِّرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا ﴾ ، مصدرية وقوله: ﴿ وَأُوذُوا ﴾ عطف على (كذبوا) داخل في  
حكمة ، وهو مصدر كذب التكذيب ، وأذى أذى وأذية كما في القاموس وإيذاء كما أثبتته الراغب وغيره ، وقول  
صاحب القاموس: ولا تقل إيذاء خطأ ، والذي غره ترك الجوهرى . وغيره له ، وهو وسائر أهل اللغة لا يذكرون  
المصادر القياسية لعدم الاحتياج إلى ذكرها ، والمصدران هنا من المبني للمفعول وهو ظاهر أى فصبروا على  
تكذيب قومهم لهم وإيذائهم إيامهم فتأس بهم واصر على ما نالك من قومك ، والمراد بإيذائهم اما عين تكذيبهم  
أوما يقارنه من فنون الإيذاء ، واختاره الطبرسى ولم يصرح به ثقة باستزام التكذيب اياه غالباً ، وفيه تأكيد  
للتسليمية ، وجوز العطف على (كذبت) أو على (صبروا) ، وجوز أبو البقاء أن يكون هذا استئنافاً ثم رجح الأول \*  
وقوله سبحانه: ﴿ حَتَّىٰ آتَاهُمْ نَصْرُنَا ﴾ غاية للصبر ، وفيه إيمان إلى وعد النصر للصابرين ، وجوز أن يكون غاية  
للإيذاء وهو مبني على احتمال الاستئناف ، والاتفات إلى نون العظمة للإشارة إلى الاعتناء بشأن النصر \*  
﴿ وَلَا يُبَدِّلُ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ﴾ تقرير لمضمون ما قبله من اتيان نصره سبحانه إيائهم ، والمراد بكلماته تعالى - كما قال  
الكلمى - وقتادة - الآيات التي وعد فيها نصر أنبيائه عليهم الصلاة والسلام الدالة على نصر النبي ﷺ أيضاً كقوله  
تعالى ( كتب الله لأغبين أنا ورسلى ) وقوله عز شانه: ( انهم لهم المنصورون وان جنودنا لهم الغالبون )  
وجوز أن يراد بها جميع كلماته سبحانه التي من جملتها الآيات المتضمنة للمواعيد الكريمة ويدخل فيها المواعيد الواردة  
في حقه ﷺ دخولا أولياً ، والاتفات إلى الاسم الجميل - كما قيل - الاشعار بعلة الحكم فان الألوهية من موجبات  
أن لا يغالبه سبحانه أحد في فعل من الافعال ولا يقع منه جل شأنه خلف في قول من الاقوال . وظاهر الآية  
أن أحداً غيره تعالى لا يستطيع أن يبدل كلمات الله عز وجل بمعنى أن يفعل خلاف ما دلت عليه ويجول بين  
الله عز اسمه وبين تحقيق ذلك وأمانه تعالى لا يبدل فلا تدل عليه الآية ، والذي دلت عليه النصوص أنه سبحانه  
ربما يبدل الوعيد ولا يبدل الوعد ﴿ وَقَدْ جَاءكَ مِن نَّبَأِ الْمُرْسَلِينَ ۙ ﴾ تقرير أى تقرير لما منحوا من النصر  
وتأكيد لما أشعر به الكلام من الوعد لرسول الله ﷺ أو تقرير لجميع ما ذكر من تكذيب الرسل عليهم الصلاة  
والسلام وإيذائهم ونصرهم ، والنبأ كالقصاص لفظاً ومعنى \*  
وفي القاموس النبأ محررة الخبر جمعه أنباء وقيده بعضهم ، وقد مرت الإشارة إليه بماله شأن ، وهو عند  
الاخفش المجوز زيادة من في الاثبات وقبل المعرفة مخالفاً في ذلك لسببويه فاعل (جاء) ، وصحح أن الفاعل  
ضمير مستتر تقديره هو أى النبأ أو البيان ، والجار متعاق بمحذوف وقع حالاً منه ، وقيل - واليه يشير كلام  
الرماني - إنه محذوف والجار والمجرور صفة أى ولقد جاءك نبأ كائن من نبأ المرسلين ، وفيه أن الفاعل لا يجوز  
( م - ١٨ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني )

حذفه هنا ، وقال أبو حيان : الذي يظهر لي أن الفاعل ضمير عائد على ما دل عليه المعنى من الجملة السابقة  
أى ولقد جاءك هذا الخبر من التكذيب وما يتبعه •

وقيل - وربما يشعر به كلام الكشاف - : ان من هو الفاعل ، والمراد بعض أنبيائهم ﴿وَإِنْ كَانَ كَبْرًا﴾ أى  
شق وعظم وأنى بكان - على ما قيل - ليبقى الشرط على المضى ولا ينقلب مستقبلاً لأن ( كان ) لقوة دلالة على  
المضى لا تغلبه إن للاستقبال بخلاف سائر الأفعال ، وهو مذهب المبرد ، والنحويون يؤولون ذلك بنحو  
وإن تبين وظهر أنه كبر ﴿عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ﴾ أى الكفار عن الإيمان بك وبما جئت به من القرآن المجيد  
حسبما يفصح عنه قولهم فيه ( أساطير الأولين ) وينبئ عنه فعلهم من النأي والنهى ، ولعل التعبير بالأعراض  
دون التكذيب مع أن التسلية على ما نبئ عنه قوله تعالى ( ولقد كذبت رسل من قبلك ) كانت عنه تهويل  
أمر التكذيب وهو فاعل ( كبر ) ، وتقديم الجار والمجرور لما مر مراراً . والجملة خبر « كان » مفسرة لاسمها  
الذى هو ضمير الشأن . ولا حاجة إلى تقدير قد ، وقيل : اسم كان « اعراضهم » ، و ( كبر ) مع فاعله المستتر  
الراجع إلى الاسم خبر لها مقدم على اسمها ، والكلام استئناف مسوق لتأكيد إيجاب الصبر المستفاد من  
التسلية ببيان أن ذلك أمر لا يحيد عنه أصلاً •

وفى بعض الآثار أن الحارث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف أتى رسول الله ﷺ في محضر من قرئش  
فقالوا : يا محمد اثنتا عشرة آية من عند الله تعالى كما كانت الأنبياء تفعل وأنا نصدقك فإن الله تعالى أن ياتيهم بآية  
ما اقترحوا فاعرضوا عن رسول الله ﷺ فشق ذلك عليه عليه الصلاة والسلام لما أنه كان ﷺ شديد  
الحرص على إيمان قومه فكان إذا سالوه آية يود أن ينزلها الله تعالى طمعا في إيمانهم فنزلت ﴿فَإِنْ اسْتَفْطَمْتَ﴾  
أى ان قدرت وتبها لك ﴿أَنْ تَبْتَغَى﴾ أى تطلب ﴿نَفَقًا فِي الْأَرْضِ﴾ هو السرب فيها له مخصص إلى مكان كما  
في القاموس ، وأصل معناه جحر البربوع ، ومنه النافق لأحد منافذه ، ويقال لها النفقة كهزمة وهى التى  
يكتمها . ويظهر غيرها فاذا أتى من القاصعاء ضربها برأسه فانفق ومنه أخذ النفاق ، والجار متعلق بمحذوف  
وقع صفة « نفقا » والكلام على التجريد فى رأى ، وجوز تعلقه بتبغى وبمحذوف وقع حالا من ضميره  
المستتر أى نفقا كأننا فى الأرض أو تبغى فى الأرض أو تبغى أنت حال كونك فى الأرض ﴿أَوْ سُلٰمًا فِي السَّمَاءِ﴾  
أى مرقة فيها أخذاً من السلامة . قال الزجاج . لأنه الذى يسلك إلى مصعدك . وهو كما قال الفراء : مذكر  
واستشهدوا لتذكيره بقوله تعالى ( أم لهم سلم يستمعون فيه ) ثم قال : وأنشدت فى تأنيده بيتاً أنسيته انتهى  
قال الغضائرى . البيت الذى أنسيه الفراء بيت أوس وهو

لنا سلم فى المجد لا يرتقونها وليس لهم فى سورة المجد سلم

وأنشدوا أيضا فى تذكيره

الشعر صعب وطويل سله إذا ارتقى فيه الذى لا يعمله يريد أن يعر به فيمجمه

وفى « السماء » نظير ما فى الجار قبله من الاحتمالات ﴿فَتَأْتِيَهُمْ﴾ أى منهما ﴿بِآيَةٍ﴾ مما اقترحوه من  
الآيات . والفاء فى صدر هذه الشرطية جوابية وجواب الشرط فيها محذوف . ولك تقديره آيت بصيغة الخبر

أو فاعل فعل أمر، والجمله جواب للشرط الأول، والمعنى إن شق عليك اعراضهم عن الايمان وأحببت أن تجيبهم عما سأله اقتراحاً ليؤمنوا فإن استطعت كذا فتأتيهم بأية فافعل، وفيه إشارة إلى مزيد حرصه ﷺ على إيمان قومه وتحصيل مطلوبهم واقتراحهم مع الايمان إلى توبيخ القوم أو المعنى ان شق عليك اعراضهم فلو قدرت أن تأتي بالمحال أتيت به، والمقصود بيان أنه ﷺ باغ في الحرص على إيمانهم إلى هذه الغاية، وفيه اشعار ببعدها عن دائرة الوجود كما لا يخفى على المتدبر، وإيثار الابتغاء على الاتخاذ ونحوه الايدان بان ما ذكر من النفق والسلم بما لا يستطيع ابتغاه فكيف باتخاذ \*

وجوز أن يكون ابتغاء ذينك الأمرين أعنى نفس النفوذ في الأرض والصعود إلى السماء آية، فالفساء في فتأتيهم» حينئذ تفسيرية وتوئين «آية» للتفخيم، والمعنى عليه فان استطعت ابتغاهما فتجعل ذلك آية لهم فعات \* ورده أبو حيان بان هذا لا يظرون ظاهر اللفظ إذ لو كان كذلك لكان التركيب فتأتيهم بذلك آية أى آية، وأيضاً فى آية في دخول سرب في الأرض وان صح أن يكون الرقى إلى السماء آية، وما ذكرناه من أن آية الآيات منهنما هو الظاهر المتبادر إلى الأذهان. ورواه ابن جرير. وابن المنذر. وابن أبي حاتم. والبيهقي في الأسماء والصفات عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، وقيل: ان المراد فتأتيهم بأية من السماء وابتغاء النفق للهرب، وأيدى ما أخرجه الطسقى عن نافع بن الأزرق أنه قال لابن عباس رضى الله تعالى عنهما. أخبرني عن قوله تعالى: «فان استطعت أن تتبغى نفقا في الأرض» فقال رضى الله تعالى عنه. سرباً في الأرض فتذهب

هرباً وفيه بعد، وخبر ابن الأزرق قد قيل فيه ما قيل (وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى) أى لو شاء الله تعالى جمعهم على ما أنتم عليه من الهدى لجمعهم عليه بان يوفقهم الايمان فيؤمنوا معكم ولكن لم يشأ ذلك سبحانه لسوء اختيارهم حسبما عليه الله تعالى منهم في أزل الأزال، وقالت المعتزلة: المراد لو شاء سبحانه جمعهم على الهدى لفعل بان يأتيهم بأية ما جئته اليه لكنه جل شأنه لم يفعل ذلك لخروجه عن الحكمة، والحق

ما عليه أهل السنة (فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ٣٥) أى إذا عرفت أنه سبحانه لم يشأ هدايتهم وإيمانهم فلا تكن بالحرص الشديد على اسلامهم أو الميل إلى نزول مقترحاتهم من قوم ينسبون إلى الجهل بدقائق شؤونه تعالى، وجوز أن يراد بالجاهلين - على ما نقل عن المعتزلة - المقترحون، ويراد بالنهى منه صلى الله تعالى عليه وسلم من المساعدة على اقتراحهم، وإيرادهم بعنوان الجهل دون الكفر لتحقق مناط النهى \*

وقال الجبائي: المراد لا تجزع في مواطن الصبر فيقارب حالك حال الجاهلين بان تسلك سبيلهم والأول أولى، وفي خطابه سبحانه لنبى صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الخطاب دون خطابه بما خوطب به نوح عليه السلام من قوله سبحانه له: «إني أعظك أن تكون من الجاهلين» إشارة إلى مزيد شفقتة ﷺ واشتباب حرصه عليه الصلاة والسلام فافهم هذا \*

(ومن باب الاشارة في الآيات) «وله ما سكن في الليل والنهار» يحتمل أن يكون الليل والنهار إشارة إلى قلب الكافر وقلب المؤمن وما سكن فيهما الكفر والايمان ومعنى كون ذلك له سبحانه أنه من آثار جلاله وموجاله، ويحتمل أن يكون إشارة إلى قاب العارف في حالتي القبض والبسط فكأنه قيل: وله ما سكن في قلوب العارفين المنقبضة والمنبسطة من آثار التجليات فلا تلتفت في الحالتين إلى سواه عز شأنه

« وهو السميع العليم » فيسمع خوارها السيئة والحسنة ويعلم شرها وخيرها أو فيسمع أيبتها في شوقه ويعلم انسابه أو نحو ذلك •

( قل أغير الله أتخذ وليا ) أى ناصر أو معيناً « فاطر السموات والأرض » أى مبدعها فهى ملكة سبحانه ونسبة المملوك إلى المالك نسبة الاشياء إلى الشيء « وهو يطعم ولا يطعم » فهو الغنى المطلق وغيره جل شأنه محتاج بحت وطلب المحتاج من المحتاج سفه في رأيه وضلة من عقله « قل إني أمرت أن أكون أول من أسلم » نفسه لربه عز شأنه . والمراد بالأمر بذلك الأمر الكوفى أى قل إني قيل لى : كن أول من أسلم فكنت ، وذلك قبل ظهور هذه التعينات واليه الإشارة بما شاع من قوله ﷺ « كنت نبيا وآدم بين الماء والطين » فأول روح ركضت في ميدان الخضوع والانقياد والمحبة روح نبينا ﷺ وقد أسلم نفسه لمولاه بلا واسطة وكل إخوانه الانبياء عليهم الصلاة والسلام إنما أسلموا نفوسهم بواسطة عليه الصلاة والسلام ، فهو ﷺ المرسل إلى الانبياء والمرسلين عليهم الصلاة والسلام في عالم الأرواح وكلهم أمته . وهم نوابه في عالم الشهادة ولا ينافى ذلك أمره عليه الصلاة والسلام باتباع بعضهم في النشأة الجسدية لأن ذلك لمحض استجلاب المعتقدين بأوثك البعض على أحسن وجه « ولا تكونن من المشركين » أى وقيل لى : لا تكونن من أشرك مع الله تعالى أحد أشيئ من الاشياء « وهو القاهر فوق عباده » بافنائهم والتصرف بهم كيف شاء . « وهو الحكيم » أى الذى يفعل ما يفعل فى عباده بالحكمة « الخبير » الذى يطلع على خفايا الأحوال ومراتب الاستحقاق ( قل أى شئ أكبر شهادة قل الله شهيد بينى وبينكم ) باظهار المعجزات ، وأعظم من ذلك عند العارفين ظهور أنوار الله تعالى فى مرآة وجهه الشريف ﷺ « الذين أتيناكم الكتاب يعرفونه بما يعرفون أبناءهم » وذلك بالصفات التى وجدوها فى كتابهم لا بالنور المتلألئ على صفحات ذلك الوجه الكريم ( ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا ) باثبات وجود غيره تعالى أو كذب بآياته فظاهر صفات نفسه ( إنه لا يفلح الظالمون ) لاحتجاجهم بما وضعوه فى موضع ذات الله تعالى وصفاته جل وعلا « ويوم نحشرهم جميعا » وهو يوم القيامة الكبرى وعين الجمع « ثم نقول للذين أشركوا » باثبات الغير أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون أنهم شركاء . ولهم وجود ثم لم تكن فتنتهم « أى » نهاية شركهم عند ظهور الأمر وبروز الكل لله الواحد القهار « إلا أن قالوا » والله ربنا ما كنا مشركين لامتناع وجود شئ . نشركه « انظر كيف كذبوا على أنفسهم » بنفى الشرك عنهما مع رسوخ ذلك الاعتقاد فيها « وضل » أى ضاع « عنهم » كانوا يفترون « فلم يجدوه » ومنهم من يستمع إليك » من حيث أنت ( وجعلنا على قلوبهم أكنة ) حسبا اقتضاه استعدادهم « أن يفقهوه » وهى ظلمات النفس الامارة « وفى آذانهم وقرا » وهو وقرا الضلالة « وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها ، لأن على أبصارهم غشاوة العجب والجهل » ولوترى إذ وقفوا على النار » وهى نار الحرمان ( فقالوا يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا ) من تجليات صفاته « وونكون من المؤمنين » أى الموحدين ( بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ) فى أنفسهم من المملكات الرديئة والهيئات المظلمة والصفات المهلكة « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » لرسوخ ذلك فيهم « ولأنهم لكاذبون » فى الدنيا والآخرة لأن الكذب عن ملكة فيهم « ولوترى إذ وقفوا على ربهم » الآية قال بعض أهل التأويل . هذا تصوير لحالهم فى الاحتجاب والبعث وإن كانوا فى عين الجمع المطلق ، والوقوف على الشئ غير الوقوف معه فان الأول لا يكون إلا كرها والثانى يكون طوعا ورغبة ، فالواقف مع الله سبحانه بالترحم لا يوقف للحساب ، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى « واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي



يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء) ويثاب هذا بانواع النعيم في الجنان كلها. ومن وقف مع الغير بالشرك وقف على الرب تعالى وعذب بانواع العذاب لأن الشرك ظلم عظيم. ومن وقف مع الناسوت بحجة الشهوات وقف على المملوكات وعذب بنيران الحرمان وساط عليه زبانية الهيئات المظلمة وقرن بشياطين الاهواء المردية ومن وقف مع الافعال وقف على الجبروت وعذب بنار الطمع والرجاء ورد إلى مقام المملوكات، ومن وقف مع الصفات. وقف على الذات وعذب بنار الشوق والهجران. وليس هذا هو الوقوف على الرب لأن فيه حجاب الانية وفي الوقوف على الذات معرفة الرب الموصوف بصفات اللطف. والمشرک موقوف أولاً على الرب فيحجب بالرد والطرده «اخسروا فيها ولا تكلمون» ثم على الجبروت فيطرد بالسخط واللعن «ولا يكلمهم ولا ينظر اليهم يوم القيامة» ثم على المملوكات فيزجر بالانقبض واللن «قيل ادخلوا ابواب جهنم» ثم على النار يسجلون فيعذب بانواع النيران أبدا فيكون رقهه على النار متأخراً عن وقفه على الرب تعالى معلولاً له كما قال تعالى: (ثم الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون) وأما الواقف مع الناسوت فيوقف للحساب على المملوكات ثم على النار. وقد ينجو لعدم السخط وقد لا ينجو لوجوده. والواقف مع الافعال لا يوقف على النار أصلاً بل يحاسب ويدخل الجنة. وأما الواقف مع الصفات فهو من الذين رضی الله تعالى عنهم ورضوا عنه انتهى. فتأمل فيه «قد خسر الذين كذبوا بآيات الله حتى إذا جاءتهم الساعة بغتة» وهي القيامة الصغرى أعنى الموت. حكى عن بعض الكبار أنه قيل له: إن فلانا مات فجأة فقال: لا عجب إذ من لم يمت فجأة مرض فجأة فمات (قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها) أى في حق تلك الساعة بترك العمل النافع «وهم يحملون أوزارهم على ظهورهم» تصور الحالم «وما الحياة الدنيا» أى الحياة الحسية من المحسوس أدنى وأقرب من المعقول «الالعب ولهو» لأصل له ولا حقيقة سريع الفناء والانقضاء. ولدار الآخرة «أى عالم الروحانيات» خير للذين يتقون «وهم المتجردون عن ملابس الصفات البشرية والذات البدنية» وقد نعلم إنه ليحزنك «لمقتضى البشرية» الذى يقولون «ما يقولون» فافهم لا يكذبونك «في الحقيقة» ولكن الظالمين بآيات الله التى تجلى بها ويحسدون، فهو سبحانه ينتقم منهم «ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا على ما كذبوا وادؤا حتى أتاهم نصرنا فأنس بهم وانتظر الغاية (ولا مبدل لكلمات الله) التى يتجلى بها لعباده فيطمئن قلبك ولا تكونن من الجاهلين الذين لا يطلعون على حكمة تفاوت الاستعدادات فتأسف على احتجاب من احتجب وكذب من كذب. والله تعالى الهادى إلى سواء السبيل (إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ) تقرير لما يفهمه الكلام السابق من أنهم لا يؤمنون والاستجابة بمعنى الاجابة، وكثيراً ما جرى استعمال مجرى أفعل كاستخلص بمعنى أخلص واستوقد بمعنى أوقد إلى غير ذلك. ومنه قول الغنوى:

وداع دعا يامن يجيب إلى النداء فلم يستجبه عند ذلك مجيب

ويدل على ذلك أنه قال مجيب ولم يقل: مستجيب. ومنهم من فرق بين استجاب وأجاب بأن استجاب يدل على قبول، والمراد بالسمع الفرد الكامل وهو سماع الفهم والتدبر بمعمل ما عداه فلا سماع أى إنما يجيب دعوتك إلى الايمان الذين يسمعون ما يلقى اليهم سماع فهم وتدبر دون الموتى الذين هؤلاء منهم كقوله تعالى: «إنك لا تسمع الموتى» (والموتى) أى الكفار كما قال الحسن،

ورواه عنه غير واحد (يُعِثُّهُمُ اللَّهُ) من قبورهم إلى المحشر، وقيل: بعثهم هدايتهم إلى الإيمان وليس بشيء (ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ ٣٦) للجزاء فحينئذ يسمعون، وأما قبل ذلك فلا سبيل إلى سماعهم لما أن على قلوبهم أكنة وفي آذانهم وقرا، وفي إطلاق الموتى على الكفار استعارة تبعية مبنية على تشبيه كفرهم وجهلهم بالموت كما قيل:

لا يعجبن للجهول بزبه فذاك ميت ثيابه كفن

وقيل: الموتى على حقيقته، والكلام تمثيل لاختصاصه تعالى بالقدرة على توفيق أو إكفار للإيمان باختصاصه سبحانه بالقدرة على بعث الموتى الذين رمت عظامهم من القبور، وفيه إشارة إلى أنه ﷺ لا يقدر على هدايتهم لأنها كبعث الموتى. وتعقب بأنه على هذا ليس لقوله سبحانه (ثم إليه يرجعون) كبير دخل في التمثيل إلا أن يراد أنه إشارة إلى ما يترتب على الإيمان من الآثار، وفي أعراب (الموتى) وجهان، أحدهما أنه مرفوع على الابتداء، والثاني أنه منصوب بفعل محذوف يفسره ما بعده واختاره أبو البقاء، ويفهم من كلام مجاهد أنه مرفوع بالمطف على الموصول، والجملة بعده في موضع الحال والظاهر خلافه. وقرئ (يرجعون) على البناء للفاعل من رجوع رجوعا، والمتواترة أو في بحق المقام لأنبأها عن كون مرجعهم إليه تعالى بطريق الاضطرار.

(وَقَالُوا) أي رؤساء قريش الذين باغ بهم الجهول والضلال إلى حيث لم يقنعوا بما شاهدوه من الآيات التي نخر لها صم الجبال ولم يعتدوا به (لَوْلَا) أي هلا (نُزِّلَ) أي أنزل (عَلَيْهِ مَائَةٌ مِنْ رَبِّهِ) ملجئة للإيمان (قُلْ) يا محمد (إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ مَائَةً) من الآيات الملقية (وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ٣٧) فلا يدرون أن عدم تنزيلها مع ظهور قدرته سبحانه وتعالى عليه لما أن في تنزيلها قاعا لأساس التكليف المبني على قاعدة الاختيار أو استئصالهم بالكلية إذ ذلك من لوازم جحد الآية الملقية.

وجوز أن لا يكونوا قد طلبوا الملجى، ولا يلزم من عدم الاعتداد بالمشاهد عليه بل يجوز أن يكونوا قد طلبوا غير الحاصل بما لا يلجى، لجاجا وعنادا، ويكون الجواب بالملجى حينئذ من أسلوب الحكيم أو يكون جوابا بما يستلزم مظلومهم بطريق أقوى وهو أباغ. ومن لا ابتداء للغاية. والجار والمجرور يجوز أن يكون متعلقا بنزل، وأن يكون متعلقا بمحذوف وقع صفة لآية. وما يفيد التعرض لعنوان ربوبيته تعالى له عليه الصلاة والسلام من الأشعار بالعالية إنما هو بطريق التعريض بالتمك من جهتهم. والافتقار في الجواب على بيان قدرته سبحانه وتعالى على التنزيل مع أنها ليست في حيز الإنكار للايدان بأن عدم تنزيله تعالى للآية مع قدرته عليه بحكمة بالغة يجب معرفتها وهم عنها غافلون كما ينبي عنه الاستدراك، وإظهار الاسم الجليل لتربية المهابة مع الأشعار بالعالية، ومفعول (يعلمون) إما مطروح بالكلية على معنى أنهم ليسوا من أهل العلم أو محذوف مدلول عليه بقرينة المقام أي لا يعلمون شيئا. وتخصيص عدم العلم بأكثرهم لما أن بعضهم واقفون على حقيقة الحال وإنما يفعلون ما يفعلون مكابرة وعنادا. وقرأ ابن كثير (ينزل) بالتخفيف، والمعنى هنا كما قيل - واحد لأنه لم ينظر إلى التدرج وعدمه.

وقوله تعالى: (وَمَنْ ذَا بَابٌ فِي الْأَرْضِ) كلام مستأنف مسوق - كما قال الطبرسي - وغيره - لبيان كمال قدرته

عز وجل وحسن تدبيره وحكمته وشمول علمه سبحانه وتعالى فهو كالدليل على أنه تعالى قادر على الانزال وإنما لا ينزل محافظة على الحكم الباهرة ، وقيل : إنه دليل على أنه سبحانه وتعالى قادر على البعث والحشر، والاول أنسب، وزيدت (من) تصريحا على الاستغراق . والدابة ما يدب من الحيوان، وأصله من دب يدب ديبا إذا مشى مشيا فيه تقارب خطوه، والجار والمجور متعلق بمحذوف أو مجرور أو مرفوع وقع صفة لدابة، ووصفت بذلك لزيادة التعميم كأنه قيل : وما من فرد من أفراد الدواب يستقر في قطر من أقطار الأرض وجهها أو جوفها، وكذا الوصف في قوله سبحانه: ﴿وَلَا طَائِرُ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ لزيادة التعميم أيضا أي ولا فرد من أفراد الطير يطير في ناحية من نواحي الجو بجناحيه ، وقيل : إنه لقطع مجاز السرعة فقد استعمل الطيران في ذلك كقوله :

قوم إذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا إليه زرافات ووحدانا

وكذا استعمل الطائر في العمل والنصيب مجازا كما في قوله تعالى: (وكل انسان أزمانه طائره في عنقه) \* واحتمال التجوز مع ذلك بجعله ترشيحا للمجاز بعيد لا ياتفت اليه بدون قرينه، واختار بعض المتأخرين أن وجه الوصف تصوير تلك الهيئة الغريبة الدالة على كمال القوة والقدرة. وأورد على الوجهين السابقين أنه لو قيل: ولا طائر في السماء لكان أخصر وفي أفادة ذنبك الامرين أظهر مع ما فيه من رعاية المناسبة بين القرينتين بذكر جهة العلو في احدهما وجهة السفلى في الاخرى، ورد - كما قال الشهاب - بأنه لو قيل: في السماء يطير بجناحيه لم يشمل أكثر الطيور لعدم استقرارها في السماء، ثم ان قصد التصوير لا ينافي قطع المجاز إذ لا مانع من ارادتهما جميعا كما لا يخفى ، ثم لما كان المقصود من ذكر هذين الامرين الدلالة على كمال قدرته جل وعلا ببيان ما يعرفونه ويشاهدونه من هذين الجنسين وشمول قدرته وعلمه سبحانه لهما كان غيرهما غير مقصود بالبيان، فالاعتراض بأن أمثال حيتان البحر خارجة عنهما، والجواب بانها داخلة في القسم الاول لأن الأرض فيه بمعنى جهة السفلى مما لا ياتفت اليه ، وقرأ ابن أبي عملة (ولا طائر) بالرفع عطف على محل الجار والمجور كأنه قيل: وما دابة ولا طائر ﴿الْأُمَّمُ﴾ أي طوائف متخالفة ﴿أَمْثَالِكُمْ﴾ في أن أحوالها محفظة وأمورها معنية وهما لها مرعية جارية على سنن السداد منتظمة في سلك التقديرات الالهية والتدبيرات الربانية، وجمع الامم باعتبار الحمل على معنى الجمعية المستفاد من العموم كما اختاره غير واحد، وهو يقتضى جواز أن يقال: لارجل قائمون، والقياس - كما قيل - لا ياباه إلا أنه لم يرد الامع الفصل . وصرح السيد السند بأن النكرة ههنا محمولة على المجموع من حيث هو مجموع، ولعل مراده أن النكرة المذكورة من حيث الاخبار عنها محمولة على المجموع لأنه مراد منها، فلا يرد أن الحكم بقوله سبحانه وتعالى: (الْأُمَّمُ) يابى أن يكون التنكير فيما سبق على ما أشير اليه للفردية لأن الفرد ليس بجماعة، وكذا يابى أن يكون للنوعية أيضا لأن الفرد ليس بجماعات وهو ظاهر، وأما ما قيل: إن النوع يشتمل على أصناف وكل صنف أمة أو الامة كل جماعة في زمان فيدفعه توصيف امم (بامثالكم) إذ الخطاب بكم لافراد نوع الانسان فالمناسب تشبيه النوع بالنوع في كونها محفوظي الاحوال لا تشبيه الصنف بالنوع أو تشبيه جماعة في وقت بالنوع ، نعم قال السكاكي في المفتاح: إن ذكر (في الارض) مع دابة (ويطير بجناحيه) مع طائر لبيان أن القصد من لفظ دابة ولفظ طائر إنا هو إلى الجنسين وإلى تقريرهما، وعليه لا اشكال في صحة الحمل لاشتمال كل من الجنسين

على أنواع كثيرة كل منها أمة كالإنسان فكأنه قيل: ما من جنس من هذين الجنسيتين إلا أمم الخ، وهذا كما يقال: ما من رجل من هذين الرجلين إلا كذا، و مراده أن لفظ (دابة. وطائر) حامل لمعنى الجنس والوحدة فليبان أن القصد من كل منهما إلى الجنس من حيث هو دون الوحدة والكثرة وصف بصفة لازمة للجنس من حيث هو أى بلا شرط شئ. منهما والاستغراق المستفاد من كلمة من بالنظر إلى الجنسيتين، وبهذا يندفع القول بوجود تاويل كلام السكاكي وارجاعه إلى ما ذكره الزمخشري في هذا المقام، وعليه لا يتصور كون الوصف مفيدا لزيادة التعميم والاحاطة لأن الجنس من حيث هو أى لا بشرط شئ مفهوم واحد كما لا يخفى \*

واعترض أيضاً القول بالعموم بأنه كيف يصح مع وجوب خروج المشبه به عنه . وأجيب بأن القصد أولاً إلى العام والمشبه به في حكم المستثنى بقريته التشبيه كأنه قيل: ما من واحد من أفراد هذين الجنسيتين بعمومهما سواءم إلا أمم أمثالكم ، ولك أن تدعى دخول كل فرد من أفراد المخاطبين بالتزام أن له اعتبارين اعتبار أنه مشبه واعتبار أنه مشبه به فتأمل جميع ذلك ﴿ مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ﴾ التفريط التقصير ، وأصله أن يتعدى في وقد ضمن هنا معنى أغفلنا وتركناه، فمن شئ في موضع المفعول به ومن زائدة للاستغراق، ويبعد جعلها تبيعية أى ما فرطنا في الكتاب بعض شئ وإن جوزوه بعضهم، والمراد من الكتاب القرآن واختاره البلخي. وجماعة فانه ذكر فيه جميع ما يحتاج اليه من أمر الدين والدنيا بل وغير ذلك إما مفصلاً وإما مجملاً، فمن الشافعي عليه الرحمة ليست تنزل بأحد في الدين نازلة الا في كتاب الله تعالى الهدى فيها .

وروى البخارى عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أنه قال : « لعن الله تعالى الواشحات والمتوشحات والمنتمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خاق الله تعالى فقالت له امرأة في ذلك : فقال: ما لي لا ألعن من لعن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو في كتاب الله تعالى فقالت له : قرأت ما بين اللوحين فما وجدت فيه ما تقول قال : لئن كنت قرأتيه لقد وجدتيه أما قرأت ( وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ) قالت : بلى قال : فانه عليه الصلاة والسلام قد نهى عنه » وقال الشافعي رحمه الله تعالى مرة بمكة: سلوني عما شئتم أخبركم عنه من كتاب الله تعالى فقيل له؟ ما تقول في المحرم يقتل الزنور: فأجاب بأنه يقتله واستدل عليه بنحو استدلال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه .

وأخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم عنه أنه قال : انزل في هذا القرآن كل علم وبين لنا فيه كل شئ ولكن علمنا يقصر عما بين لنا في القرآن . وأخرج أبو الشيخ في كتاب العظمة عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إن الله سبحانه وتعالى أوغفل شيئاً لا غفل الذرة والخرذلة والبعوضة » وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما : لوضع على عقاب بعير لوجدته في كتاب الله تعالى ، وقال المرسي: جمع القرآن علوم الاولين والآخرين بحيث لم يحط بها علما حقيقة إلا المتكلم به ثم رسول الله ﷺ خلا ما استأثر الله تعالى به ، وقد سمعت من بعضهم والعهد عليه أن الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي قدس الله تعالى سره وقع يوماً عن حمارة فرضت رجله فجاموا ليحملوه فقال : امهلوني فاهلوه يسيرا ثم أذن لهم فحملوه فقيل له في ذلك فقال . راجعت كتاب الله تعالى فوجدت خبر هذه الحادثة قد ذكر في الفاتحة، وودنا أمر لا فصله عقولنا . ومثله استخراج بعضهم من الفاتحة أيضاً أسماء سلاطين مال عثمان وأحوالهم ومدة

سلطنتهم إلى ما شاء الله تعالى من الزمان. ولا بدع فهي أم الكتاب وتلد كل أمر عجيب، وعلى هذا الحاجة إلى القول بتخصيص الشيء بما يحتاج إليه من دلائل التوحيد والتسكايف، وقال أبو البقاء: إن شيئا هنا واقع مرقع المصدر أى تفريطا، ولا يجوز أن يكون مفعولا به لان (فرطنا) لاتعدى بنفسها بل بحرف الجر وقد عدت بنى إلى الكتاب فلا تعدى بحرف آخر وتبعه في ذلك غير واحد، وجعلوا ما يفهم من القاموس من تعدى هذا الفعل بنفسه حيث قال: فرط الشيء. وفرط فيه تفريطا ضيعه وقدم العجز فيه وقصر بما تفرد به في مقابلة من هو أطول باعا منه مع أنه يحتمل أن تعديته المذكورة فيه ليست وضیعة بل مجازية أو بطريق التضمن الذى أشير إليه سابقا، وعلى هذا لا يبقى - كما قال أبو البقاء - فى الآية حجة لمن ظن أن الكتاب يحتوى على ذكر كل شيء، والكلام حينئذ نظير قوله تعالى: (لا يضركم كيدهم شيئا) أى ضيرا. وأورد عليه أنه ليس كما ذكر لأنه إذا تسلط النفي على المصدر كان متفيا على جهة العموم ويلزمه نفي أنواع المصدر وهو يستلزم نفي جميع أفرادها وليس بشيء لأنه يريد أن المعنى حينئذ أن جميع أنواع التفريط منفية عن القرآن وهو مما لا شبهة فيه ولا يازمه أن يذكر فيه كل شيء كما لزم على الوجه الآخر، وأيا ما كان فالجمللة اعتراضية مقررة لمضمون ما قبلها فان من جملة الأشياء أنه تعالى مراعى لمصالح جميع مخلوقاته على ما ينبغى، وعن الحسن . وقتادة أن المراد بالكتاب الكتاب الذى عند الله تعالى وهو مشتمل على ما كان ويكون وهو اللوح المحفوظ، والمراد بالاعتراض حينئذ الإشارة إلى أن أحوال الأمم مستقصاة هناك غير مقصورة على هذا القدر المحمل، وعن أبى مسلم أن المراد منه الأجل أى ما من شئ إلا وقد جعلناه أجلا هو بالغه ولا يخفى بعده . وقرأ علقمة (ما فرطنا) بالتخفيف وهو والمشدد بمعنى . وقال أبو العباس: معنى فرطنا الخفف آخرنا كما قالوا فرط الله تعالى عنك المرض أى أزاله ﴿ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ٣٨ ﴾ الضمير للامم المذكورة فى الكريم، وصيغة جمع العقلاء لاجرائها مجراهم والتعبير عنها بالأمم، وقيل هو للامم مطلقا وتكون صيغة الجمع للتغليب أى إلى مالك أمورهم لا إلى غيره يحشرون يوم القيامة فيجازيهم وينصف بعضهم من بعض حتى أنه سبحانه وتعالى يبلغ من عدله أن يأخذ للجاء من القرناء كما جاء فى حديث صحيح رواه الشيخان \* وأخرج ابن جرير . وابن أبى حاتم . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن حشر الحيوانات موتها، ومراده رضى الله تعالى عنه . على ما قيل - إن قوله سبحانه وتعالى (إلى ربهم يحشرون) بمجموعه مستعار على سبيل التمثيل للموت كما ورد فى الحديث « من مات فقد قامت قيامته » فلا يرد عليه أن الحشر بعث من مكان إلى آخر، وتعديته إلى تنصيص على أنه لم يرد به الموت مع أن فى الموت أيضا نقلا من الدنيا إلى الآخرة، نعم ما ذكره الجماعة أوفق بمقام تهويل الخطب وتفضيع الحلال، وهذا فى رسالة المعاد لأبى على قال المعترفون بالشريعة من أهل التناسخ: إن هذه الآية دليل عليه لأنه سبحانه قال (وما من دابة) النخ، وفيه الحكم بأن الحيوانات الغير الناطقة أمثالنا وليسوا أمثالنا بالفعل فيتعين كونهم أمثالنا بالقوة لضرورة صدق هذا الحكم وعدم الوساطة بين الفعل والقوة، وحينئذ لا بد من القول بحلول النفس الانسانية فى شئ من تلك الحيوانات وهو التناسخ المطلوب \*

ولا يخفى أنه دليل كاسد على مذهب فاسد ، ومن الناس من جعلها دليلاً على أن للحیوانات بأسرها نفوساً ناطقة كما لأفراد الإنسان ، واليه ذهب الصوفية . وبعض الحكماء الإسلاميين . وأورد الشعراى فى الجواهر والدرر لذلك أدلة غير ماذكر ، منها أنه ﷺ لما هاجر وتعرض كل من الأنصار لزمام ناقته قال عليه الصلاة والسلام : « دعوها فانها مأمورة » ووجه الاستدلال بذلك أنه ﷺ أخبر أن الناقة مأمورة ولا يعقل الأمر إلا من له نفس ناطقة ، وإذا ثبت أن للناقة نفساً كذلك ثبت للغير إذ لا قائل بالفرق ، ومنها ما يشاهد فى النحل وصنعها أقراص الشمع والعناكب واحتياؤها لصيد الذباب والنمل وأدخاره لقوته على وجه لا يفسد معه ما ادخره . وأورد بعضهم دليلاً لذلك أيضاً النملة التى كلمت سليمان عليه الصلاة والسلام بما قص الله تعالى لنا عنها مما لا يهتدى إلى ما فيه إلا العالمون ؛ وخوف الشاة من ذئب لم تشاهد فعله قبل أن ذلك لا يكون إلا عن استدلال وهوشان ذوى النفوس الناطقة ، وعدم افتراس الأسد المعلم مثلاً صاحبه فان ذلك دليل على اعتقاد النفع ومعرفة الحسن وهو من شأن ذوى النفوس . وأغرب من هذا دعوى الصوفية . ونقله الشعراى عن شيخه على الخواص قدس الله تعالى سره أن الحیوانات مخاطبة مكلفة من عند الله تعالى من حيث لا يشعروا المحجوبون ثم قال : ويؤيده قوله تعالى ( وإن من أمة إلا اخلا فيها نذير ) حيث ذكر سبحانه وتعالى الأمة والنذير وهم من جملة الأمم .

ونقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه كان يقول : جميع ما فى الأمم فىنا حتى ان فىهم ابن عباس مثلى . وذكر فى الأجوبة المرضية ان فىهم أنبياء . وفى الجواهر أنه يجوز أن يكون النذير من أنفسهم وأن يكون خارجاً عنهم . من جنسهم . وحكى شيخه عن بعضهم أنه قال : إن تشبيه الله تعالى من ضل من عباده بالإنعام فى قوله سبحانه وتعالى : ( إنهم إلا كالأنعام ) ليس لنقص فيها وإنما هو لبيان كمال مرتبتها فى العلم بالله تعالى حتى حارت فيه فالتشبيه فى الحقيقة واقم فى الحيرة لافى المحار فيه فلا أشد حيرة من العلماء بالله تعالى فاعلى ما يصل اليه العلماء برهبهم سبحانه وتعالى هو مبتداً البهائم الذى لم تنتقل عنه أى عن أصله وان كانت منتقلة فى شؤونه بقتل الشؤون الالهية لأنها لا تثبت على حال . ولذلك كان من وصفهم الله عز وجل من هؤلاء القوم أضل سبيلاً من الأنعام لأنهم يريدون الخروج من الحيرة من طريق فكرهم ونظرهم ولا يمكن ذلك لهم والبهائم علمت ذلك ووقفت عنده ولم تطلب الخروج عنه وذلك لشدة علمها بالله تعالى اه .

ونقل الشهاب عن ابن المنير أن من ذهب الى أن البهائم والحوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة الذين لا يعول عليهم كالجاحظ . وغيره ، وعلى اكفار القائل بذلك نص كثير من الفقهاء والجزء الذى يكون يوم القيامة للحیوانات عندهم ليس جزاء تكليف ، على أن بعضهم ذهب الى أن الحیوانات لا تحشر يوم القيامة وأول الظواهر الدالة على ذلك . وما نقل عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لا أصل له •

والثانية فى الآية لا تدل على شىء مما ذكر . وأغرب الغريب عند أهل الظاهر أن الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم جعلوا كل شىء فى الوجود حياً دراكاً يفهم الخطاب ويتالم الحيوان وما يزيد الحيوان على الجراد الا بالمشورة ، ويستندون فى ذلك الى الشهود . وربما يستدلون بقوله سبحانه وتعالى : ( وان من شىء الا يسبح بحمده ) ولكن لا تفقهون تسبيحهم وبنحو ذلك من الآيات والأخبار •

والذى ذهب اليه الأكثرون من العلماء أن التسبيح حالى لا قالى ، ونظير ذلك \* شكى الى جملى طول

السرى \* و \* امتلاء الحوض وقال قطني \* وما يصدر عن بعض الجمادات من تسديح قالى كتسبيح الحصى فى كفه الشريف ﷺ مثلا انما هو عن خاق ادراك اذ ذلك ، وما يشاهد من الصنائع العجيبة لبعض الحيوانات ليس كما قال الشيخ الرئيس بما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ، ولذلك لا تختلف ولا تتذوع ، والنقض بالحركة الفلكية لا يرد بناء على قواعدها . وعدم افتراس الاسد المعلم مثلا صاحبه ليس عن اعتقاد بل هناك هيئة اخرى نفسانية وهى أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذى يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا عن افتراسه . وربما يقع هذا العارض عن الهام الهى مثل حب كل حيوان ولده . وعلى هذا الطرز يخرج الخوف مثلا الذى يعمى بعض الحيوانات .

وقد أطالوا الكلام فى هذا المقام ، وأنا لا أرى مانعا من القول بان للحيوانات نفوسا ناطقة وهى متفاوتة الإدراك حسب تفاوتها فى أفراد الانسان وهى مع ذلك كيفما كانت لا تصل فى إدراكها وتصرفها إلى غاية يصلها الانسان والشواهد على هذا كثيرة وليس فى مقابلتها قطعى يجب تارة بالاجله . وقد صرح غير واحد إنها عارفة بربها جل شانها ، وأما إن لها رسلا من جنسها فلا أقول به ولا أفتى بكفر من قال به . وأما أن الجمادات حية مدركة فامروراه طور عقلى ، والله تعالى على كل شىء قدير وهو الليم الخبير ﴿ وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا ﴾ أى القرآن أو سائر الحجج ويدخل دخولا أوليا ، والموصول عبارة عن اليهودين فى قوله عز وجل (ومنهم من يستمع اليك) الخ أو الأعم من أولئك ، والكلام متعلق بقوله سبحانه (ما فرطنا) الخ أو بقوله جل شانها (إنما يستجيب الذين يسمعون) والواو للاستئناف وما بعدها مبتدأ خبره ﴿ صم وبكم ﴾ وجوز أن يكون هذا خبر مبتدأ محذوف أى بعضهم صم وبعضهم بكم . والجملة خبر المبتدأ والأول أولى . وهو من التشبيه البليغ على القول الأصح فى أمثاله أى أنهم كالصم وكالبكم فلا يسمعون الآيات سماعا تتأثر منه نفوسهم ولا يقدرون على أن ينطقوا بالحق ولذلك لا يستجيبون ويقولون فى الآيات ما يقولون . وقوله سبحانه (فى الظلمات) أى فى ظلمات الكفر وانواعه أو فى ظلمة الجهل وظلمة العناد وظلمة التقليد فى الباطل إما خبر بعد خبر الموصول على أنه واقع موقع (عمى) كما فى قوله تعالى: (صم بكم عمى) ووجه ترك العطف فيه دون ما تقدمه الإيحاء إلى أنه وحده كاف فى الذم والاعراض عن الحق ، واختير العطف فيما تقدم للتلازم ، وقد يترك رعاية لندكته أخرى وإما متعلق محذوف وقع حالا من المستكن فى الخبر كأنه قيل : ضالون خابطين أو كائنين فى الظلمات . ورجعت الحالية بأنها أباح إذ يفهم حينئذ أن صمهم وبكمهم مقيد بحال كونهم فى ظلمات الكفر أو الجهل وأخويه حتى لو أخرجوا منها سمعوا ونطقوا ، وعليها لا يحتاج إلى بيان وجه ترك العطف . وجوز أبو البقاء أن يكون خبر مبتدأ محذوف أى هم فى الظلمات ، وأن يكون صفة لبكم أو ظرفا له أو لاصم أو لما يتوب عنهما من الفعل ، وعن أبى على الجبائى أن المراد بالظلمات ظلمات الآخرة على الحقيقة أى أنهم كذلك يوم القيامة عقابا لهم على كفرهم فى الدنيا . والكلام عليه متعلق بقوله تعالى (ثم إلى ربهم يحشرن) على أن الضمير للامم على الإطلاق وفيه بعد . وقوله سبحانه : ﴿ مَنْ يَشَأْ اللَّهُ يُضِلَّهُ ﴾ تحقيق للحق وتقرير لما سبق من حالهم ببيان أنهم من أهل الطبع لا يتأتى منهم الإيمان أصلا فمن مبتدأ خبره ما بعده ومفعول يشأ محذوف أى اضلاله . ولا يجوز أن يكون من مفعولا مقوما لفساد

المعنى ، والمراد من يرد سبحانه أن يخلق فيه الضلال عن الحق يخلقه فيه حسب اختياره الناشئ عن استعداده ، وجوز بعضهم أن يكون ( من ) في موضع نصب بفعل مقدر بعده يفسره ما بعده أى من يشق أو يعذب يشأ اضلاله ﴿ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٣٩ ﴾ عطف على ماتقدم ، والكلام فيه كالكلام فيه ، والآية دليل لأهل السنة على أن الكفر والايمان بارادته سبحانه وأن الارادة لا تتخلف عن المراد . والزخشرى لما رأى تخرق عقيدته الفاسدة رام رقعها كما هو دأبه فقال : معنى (يضلله) يخذله ولم ياطف به و( يجعله ) الخ ياطف به ، وقال غيره : المراد من يشأ اضلاله يوم القيامة عن طريق الجنة يضلله ومن يشأ يجعله على الصراط الذى يساكنه المؤمنون إلى الجنة وهو كما ترى .

وكان الظاهر على ما قيل : أن يقال ومن يشأ يهده لإلأنه عدل عنه لأن هدايته تعالى وهى ارشاده إلى الهدى غير مختصة ببعض دون بعض . ولهذا قيل في تفسير ( يجعله ) الخ أى يرشده إلى الهدى ويحمله عليه ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ ﴾ أمر لرسول الله ﷺ بأن يبيّنهم ويلقّمهم الحجر بما لا سبيل لهم إلى انكاره . والتاء على ما قاله أبو البقاء ضمير الفاعل وما بعده حرف خطاب جى به للتأكيد . وليس اسما لأنه لو كان كذلك لكان اما مجرورا ولا جار هنا . أو مرفوعا وليس من ضمائر الرفع . ولا مقتضى له أيضا أو منصوبا وهو باطل لثلاثة أوجه ، الأول أن هذا الفعل قلبى بمعنى علم يتعدى إلى مفعولين كقولك : رأيت زيدا فاعل زيدا فلو جعل المذكور مفعولا لكان ثالثا والثانى أنه لو جعل مفعولا لكان هو الفاعل فى المعنى . وليس المعنى على ذلك إذ ليس الغرض رأيت نفسك بل رأيت غيرك . ولذلك قلت : رأيتك زيدا وزيد غير المخاطب ولا هو بدل منه . والثالث أنه لو جعل كذلك لظهرت علامة التثنية . والجمع والتأنيث فى التاء فكنت تقول : رأيتكما وأرأيتكما وأرأيتكن وهذا مذهب البصريين . والمفعولان فى هذه الآية قيل : الأول منهما محذوف تقديره أرأيتكم إياه أو إياها أى العذاب أو الساعة الواقعين فى قوله سبحانه : ﴿ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ ﴾ أى الدنيوى حسبما أتى من قبلكم ﴿ أَوْ آتَاكُمْ السَّاعَةُ ﴾ أى هو لها كما يدل عليه ما بعد لأن الكلام من باب التنازع حيث تنازع رأى وأتى فى معمول واحد وهو (عذاب الله) والساعة فاعل الثانى وأضمر فى الأول . والثانى منهما جملة الاستفهام وهى قوله تعالى ﴿ أَعْبَدُوا اللَّهَ تَدْعُونَ ﴾ والرابط لها بالمفعول الأول محذوف أى أعبر الله تدعون لكشف ذلك . وقيل : لا تنازع والتقدير أرأيتكم عبادتكم الاصنام أو الأصنام التى تعبدونها هل تنفعكم ، وقيل : إن الجملة الاستفهامية سادة مسد المفعولين . وذهب الرضى تبعا لغيره أن رأى هنا بصرية . وقيل : قلبية بمعنى عرف . وهى على القولين متعدية لواحد وأصل اللفظ الاستفهام عن العلم أو العرفان أو الابصار إلا أنه تجوز به عن معنى أخبرنى ولا يستعمل إلا فى الاستخبار عن حالة عجيبة لشيء . وفيه على ما قال الكرمانى . وغيره تجوزان اطلاق الرؤية وإرادة الاخبار لأن الرؤية بأى معنى كانت سبب له . وجعل الاستفهام بمعنى الأمر بحسامع الطالب . وقول بعضهم : إن الاستفهام للتعجب لا يتافى كون ذلك بمعنى أخبرنى لما قيل أنه بالنظر إلى أصل الكلام . ونقل عن أبى حيان أن الإخفش قال : إن العرب أخرجت هذا اللفظ عن معناه بالسكوية فقالوا : رأيتك وأرأيتك بحذف الهمزة الثانية إذا كان بمعنى أخبرت . وإذا كان بمعنى أبصرت لم تحذف همزته ، وألزمته أيضا الخطاب على هذا المعنى



فلا تقول أبداً أراني زيد عمراً ما صنع وتقول هذا على معنى أعلم: وأخرجه أيضاً عن موضوعه بالكيفية لمعنى إما بدليل دخول الفاء بعده كقوله تعالى: (أرأيت إذ أوينا إلى الصخرة) الآية. فادخلت الفاء إلا وقد خرجت لمعنى أما. والمعنى أما إذ أوينا إلى الصخرة فالامر كذا وكذا. وقد أخرجه أيضاً إلى معنى أخبرني بقدمناه، وإذا كان بهذا المعنى فلا بد بعده من اسم المستخبر عنه وتلزم الجملة بعد الاستفهام. وقد يخرج لهذا المعنى وبعده الشرط وظرف الزمان اهـ ولم يوافق في جميع ذلك.

وذهب شيخ أهل الكوفة الكسائي إلى أن التاء ضمير الفاعل وأداة الخطاب اللاحقة في موضع المفعول الأول. وذهب الفراء إلى أن التاء حرف خطاب والواحق بعده في موضع الرفع على الفاعلية وهي ضمائر نصب استعملت استعمال ضمائر الرفع. والكلام على ذلك مبسوط في محله. والمختار عند كثير من المحققين ما ذهب إليه البصريون من جعل كم هنا وكذا سائر الواحق حرف خطاب ومتعاق الاستخبار عندهم ومحط التبيكيت قوله تعالى. (أغير الله) الخ. وقوله سبحانه: ﴿أَنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ متعلق بأرأيتمكم مؤكداً للتبيكيت كاشف عن كذبهم. وجواب الشرط محذوف بدلالة المذكور عليه، والتقدير: على ما قيل. ان كنتم صادقين في أن أصنامكم آلهة أو أن عبادتكم لئانافعة أو ان كنتم قوماً من شأنكم الصدق فأخبروني أله غير الله تعالى تدعون ان أتاكم عذاب الله الخ فان صدقهم من موجبات اخبارهم بدعائهم غيره سبحانه.

وقيل: إن الجواب ما يدل عليه قوله تعالى: (أغير الله تدعون) أعني فادعوه على أن الضمير لغير الله، واعترض بأنه يخل بجزالة النظم الكريم كيف لا والمطلوب منهم إنما هو الاخبار بدعائهم غيره جل شأنه عهد اتيان ما يأتي لانفس دعائهم إياه، وجوز آخرون كون متعلق الاستخبار محذوفاً تقديره اخبروني ان أتاكم عذاب الله أو اتكم الساعة من تدعون، وجعلوا قوله سبحانه: (أغير الله) الخ استثناءً للتبيكيت على معنى أنخصون ألهتكم بالدعوة كما هو عادتكم إذا أصابكم ضرر أم تدعون الله تعالى دونها، وعايه فتقديم المفعول للتخصيص.

وبعضهم جعل تقديمه لأن الانكار متعلق به وأنكر متعلقه بالتخصيص، نعم التقديم في قوله تعالى ﴿بَلْ آيَاهُ تَدْعُونَ﴾ للتخصيص أي بل تخصونه سبحانه بالدعاء وليس لرعاية الفواصل، والتخصيص مستفاد مما بعده وهو عطف على جملة منفية تفهم من الكلام السابق كأنه قيل لا غير الله تدعون بل إياه تدعون، وجعله في الكشف عطفاً على (أغير الله تدعون) وأورد الزمخشري على كون (أغير الله تدعون) متعلق الاستخبار أن قوله سبحانه:

﴿فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ﴾ أي ما تدعونه إلى كشفه، مع قوله تعالى. (أو أتكم الساعة) ياباه فان قوارع الساعة لا تكشف عن المشركين. وأجاب بأنه قد اشترط في الكشف المشيئة بقوله جل شأنه ﴿إِنْ شَاءَ﴾ وهو عز وجل لا يشاء كشف هاتيك القوارع عنهم، وخص الايراد بذلك الوجه. على ما في الكشف. لأن الشرطين فيه لما كانا متعلقين بقوله سبحانه. (أغير) الخ وكان (بل إياه) الخ عطفاً عليه اضرباً عنه والمطوف في حكم المعطوف عليه وجب أن يكونا متعلقين به أيضاً. ولما كان الكشف مستعقب الدعاء مستفاداً عنه وجب أن يكونا متعلقين به أيضاً فجاء سؤال أن قوارع الساعة لا تكشف. وأما في الوجه الآخر فلان (أغير) الخ لما كان كلاماً مستقلاً لم يتعلق به الشرطان لفظاً بل جاز أن يقدر أو هو الظاهر ان ساعد المعنى، وأن يقدر واحد منهما حسب استدعاء

المقام وذلك أنه سبحانه بكتهم بما كانوا عليه من اختصاصهم إياه تعالى بالدعاء عند الكرب الاترى إلى قوله جل شانہ : ( ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون ) فلا مانع من ذكر أمرين والتقرير على أحدهما دون الآخر لاسيما عند اختصاصه بالتقرير انتهى . وربما يقال : إن كشف القوارع الدنيوية والاخرية بدعاء المؤمن أو المشرك بل قبول الدعاء مطلقا مشروط بالمشيئة وبذلك تقيد آية ( ادعوني أستجب لكم ) ( وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعان ) لكن انتفاء المشيئة متحقق في بعض الصور كما في قبول دعاء الكفار بكشف قوارع الساعة وما يلقونه من سوء الجزاء على كفرهم وكشف بعض الاحوال عنهم ككرب طول الوقوف حين يشفع صلى الله عليه وسلم فيشفع في الفصل بين الخلائق يومئذ ليس من باب استجابة دعائهم في شيء على أن كرب طول الوقوف الذي يفارقونه نعيم بالنسبة إلى ما يلاقونه بعد وإن لم يعلموا ذلك قبل القوارع محيطة بهم في ذلك اليوم لاتفارقهم أصلا وإنما ينتقلون فيها من شديد إلى أشد ، فقول بعضهم اثر قول الزخشرى : فان قوارع الساعة لا تكشف عن المشركين الاحسن عندي أن هول القيامة يكشف أيضا ككرب الموقف إذا طال كما ورد في حديث الشفاعة العظمى إلا ان الزخشرى لم يذكره لأن المعتزلة قائلون بنفي الشفاعة وقد غفل عن هذا من اتبعه كلام خال عن التحقيق ، والمعتزلة على ما في مجمع البحار لا ينفون الشفاعة في فصل القضاء وإنما ينكرون الشفاعة لأهل الكبائر والكفار في النجاة من النار .

هذا واختلاف المفسرون في جواب الشرط الاول فقبل محذوف تقديره فمن تدعون ، وقيل : وعليه أبو البقاء تقديره دعوتهم الله تعالى ، وقيل : إنه مذكور وهو أرايتكم ، وقيل : ونسب للرضى هو الجملة المتضمنة للاستفهام بعده وهو كالمعين على بعض الاقوال ، ورد ذلك ما بيني بان الجملة كذلك لاتقع جوابا للشرط بدون فاءه وبحث في ذلك الشهاب في حواشيه على شرح الكافية للرضى . وقال أبو حيان وتبعه غير واحد الذي أذهب إليه أن يكون الجواب محذوفا لدلالة ( أرايتكم ) عليه تقديره ان أتاكم عذاب الله تعالى فاخبروني عنه أتدعون غير الله تعالى لكشفه كما تقول . أخبرني عن زيد إن جارك ما تصنع به فان التقدير إن جارك فاخبرني فحذف الجواب لدلالة أخبرني عليه . ونظير ذلك أنت ظالم إن فعلت انتهى فافهم ولا تغفل . وقوله تعالى :

( وَتَنسَوْنَ مَا تَشْرُكُونَ ۝٤١ ) عطف على ( تدعون ) والنسيان مجاز عن الترك كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أى تتركون ما تشركون به تعالى من الاصنام تركا كلياً ، وقيل : يحتمل أن يكون على حقيقته فانهم لشدة الهول ينسون ذلك حقيقة ، ولا يخطر لهم ببال ولا يلزم حينئذ أن ينسى الله تعالى لأن المعتاد في الشدائد أن يلهج بذكره تعالى وينسى ما سواه سبحانه ، وقدم الكشف مع تاخره عن النسيان كتأخره عن الدعاء لظهور كمال العناية بشانه والايدان بترتبه على الدعاء خاصة ( وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ ) كلام مستأنف سبق لبيان أن من المشركين من لا يدعو الله تعالى عند آتيان العذاب لتأديه في الغي والضلال ولا يتأثر بالزواجر التكوينية كما لا يتأثر بالزواجر التنزيلية ، وقيل : مسوق لتسليته صلى الله عليه وسلم . وتصدير الجملة بالقسم لظهوره زيد الاهتمام بمضمونها ، والمفعول محذوف لأن مقتضى المقام بيان حال المرسل اليهم لاحال المرسلين : وتونين ( أمم ) للتكثير ، ( من ) ابتدائية أو بمعنى في أوزائدة بناء على جواز زيادتها في الاثبات وضمف أى تالله لقد أرسلنا رسلا إلى أمم كثيرة كائنة من زمان أو في زمان قبل زمانك ( فَأَخَذْنَاهُمْ ) أى فكذبوا فعاقبناهم ( بالبأساء والضراء )

أى البؤس والضر \*

وأخرج أبو الشيخ عن ابن جبير إنه قال : خوف الساطان وغلاء السعر . وقيل : الباساء القحط والجوع والضراء المرض ونقصان النفس والأموال وهما صيغتا تأنيث لا مذكر لهما على أفعل كاحمر حمراء كما هو القياس فإنه لم يقل أضر وأباس صفة بل للفضل (لعلهم يتضرعون ٢٤) أى لى يتذللوا فيدعوا ويتوبوا من كفرهم (فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا) أى فلم يتضرعوا حينئذ مع وجود المقتضى وانتفاء المانع الذى يعذرون به، (ولولا) عند الهروى تكون نافية حقيقة وجعل من ذلك قوله تعالى. (فلولا كانت قرية آمنت فنفعها إيمانها إلا قوم يونس) والجمهور حملوه على التريخ والتدريج وهو يفيد الترك وعدم الوقوع ولذا ظهر الاستدراك والعطف فى قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ قَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ وليست لولا هنا تحضيضه كما توهم لأنها تختص بالمضارع، واختار بعضهم ما ذهب إليه الهروى. ولما كان التضرع ناشئا من لين القلب كان نفيه نفيه فكأنه قيل. فما لانت قلوبهم ولكن قست، وقيل: كان الظاهر أن يقال. لكن يجب عليهم التضرع إلا أنه عدل إلى ما ذكر لأن قساوة القلب التى هى المانع يشعر بان عليهم ما ذكره، ومعنى (قست) الخ استمرت على ما هى عليه من القساوة أو ازدادت قساوة ﴿وَزَيْنَ لَّهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ٣٤﴾ من الكفر والمعاصى فلم يخطرأبألهم أن ما اعتراهم من الباساء والضرأ ما اعتراهم إلا لأجله. والتزيين له معان، أحدها إيجاد الشيء حسنا مزينا فى نفس الأمر كقوله تعالى. (زيننا السماء الدنيا) والثانى جعله مزينا من غير إيجاد كترزين الماشطة العروس. والثالث جعله محبوبا للنفس مشتهى للطبع وإن لم يكن فى نفسه كذلك وهذا إما بمعنى خالق الميل فى النفس والطبع وإما بمعنى تزويقه وترويجه بالقول وما يشبهه كالوسوسة والاغواء، وعلى هذا بينى أمر اسناده فإنه جاء فى النظم الكريم تارة مستندا إلى الشيطان كما فى هذه الآية وتارة إليه سبحانه كما فى قوله سبحانه. (وكذلك زيننا لكل أمة عملهم) وتارة إلى البشر كقوله عز وجل: (زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم) فإن كان بالمعنى الأول فاسناده إلى الله تعالى حقيقة، وكذا إذا كان بالمعنى الثالث بناء على المراد منه أولا، وإن كان بالمعنى الثانى أو الثالث بناء على المراد منه ثانيا فاسناده إلى الشيطان أو البشر حقيقة، ولا يمكن إسناد ما يكون بالاغواء والوسوسة إليه سبحانه كذلك. وجاء أيضا غير مذكور الفاعل كقوله سبحانه. (زين للسرфин) وحينئذ يقدر فى كل مكان ما يابق به، وقد مر لك ما يتعلق بهذا البحث فتذكر \*

﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ﴾ أى تركوا مادعاهم الرسل عليهم الصلاة والسلام إليه وردوه عليهم ولم يتعظوا به كما ررى عن ابن جريج، وقيل: المراد أنهم انهمكروا فى معاصيهم ولم يتعظوا بما نالهم من الباساء والضرأ فلما لم يتعظوا ﴿ففتحنا عليهم أبواب كل شيء﴾ من النعم الكثيرة كالرخاء وسعة الرزق مكرا بهم واستدراجا لهم \* فقد روى أحمد والطبرانى والبيهقى فى شعب الايمان من حديث عقبه بن عامر مرفوعا «إذا رأيت الله تعالى يعطى العبد فى الدنيا وهو مقيم على معاصيه فأنما هو استدراج ثم تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فلما نسوا) الآية وما بعدها» وروى عن الحسن أنه لما سمع الآية قال. «مكر بالقوم ورب الكعبة أعطوا حاجتهم ثم أخذوا» وقيل: المراد فتحنا عليهم ذلك الزما للحجة وإزاحة لعلته، والظاهر أن (فتحنا) جواب لما

لان فيها سواء قيل بحرفيتها أو اسميتها معنى الشرط •

واستشكل ذلك بأنه لا يظهر وجه سببية النسيان لفتح أبواب الخير. وأجيب بان النسيان سبب للاستدراج المتوقع على فتح أبواب الخير، وسببية شيء لآخر تستلزم سببته لما يتوقف عليه. أو يقال إن الجواب ما ذكر باعتبار ماله ومحصله وهو الزهناهم الحجة ونحوه وتسميه عنه ظاهر، وقيل: إنه مسبب عنه باعتبار غايته وهو أخذهم بغتة. وقرأ أبو جعفر. وابن عامر (فتحننا) بالتشديد للكثير ﴿حَتَّى إِذَا فَرَّحُوا﴾ فرح بطر (بمأثرتوا) من النعم ولم يقوموا بحق المنعم جل شأنه ﴿أَخَذْنَاكُمْ﴾ عاقبناهم وأنزلنا بهم العذاب ﴿بَغْتَةً﴾ أى فجأة ليكون أشد عليهم وأفضح هو لا، وهى نصب على الحالية من الفاعل أو المفعول أى مباغتة أو مباغتة أو على المصدرية أى بغتناهم بغتة ﴿فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ﴾ أى آيسون من النجاة والرحمة كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وقال البلخي: أذلة خاضعون، وعن السدى الإبلان تغير الوجه. ومنه سمى إبليس لأن الله تعالى نكس وجهه وغيره، وعن مجاهد هو بمعنى الا ككتاب •

وفى الحراشى الشهائية للإبلان ثلاثة معان فى اللغة. الحزن والحسرة. واليأس وهى معان متقاربة. وقال الراغب. هو الحزن المعترض من شدة اليأس، ولما كان الملبس كثيراً ما يلزم السكوت وينسى ما يعنيه قيل: أبلس فلان إذا سكت وإذا انقطعت حجته، و(إذا) هى الفجائية وهى ظرف. وكان كما نص عليه أبو البقاء. وعن جماعة أنها ظرف زمان، ومذهب الكوفيين أنها حرف؛ وعلى القولين الاوئين الناصب لها خبر المبتدأ أى أبلسوا فى مكان اقامتهم أو فى زمانها ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ أى آخرهم كما قال غير واحد، وهو من دبره إذا تبعه فكانه فى دبره أى خلفه، ومنه إن من الناس من لا يأتى الصلاة إلا دبراً أى فى آخر الوقت • وقال الأصمعى: الدابر الأصل؛ ومنه قطع الله دابره أى أصله. وأياً كان فالمراد أنهم استوصلوا بالعذاب ولم يبق منهم أحد، ووضع الظاهر موضع الضمير للشعار بعلّة الحكم •

﴿وَأَلْحَدَ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ ٥٥﴾ على ما جرى عليهم من النكال والهلاك فان اهلاك الكفار والعصاة من حيث أنه تخليص لأهل الأرض من شؤم عقائدهم الفاسدة وأعمالهم الخبيثة نعمة جلييلة يحق أن يحمد عليها فهذا منه تعالى تعليم للعباد أن يحمده على مثل ذلك، واختار الطبرسى أنه حمد منه عز اسمه لنفسه على ذلك الفعل ﴿قُلْ﴾ يا محمد على سبيل التبكيت والالزام أيضاً ﴿أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ بِصَارِكُمْ وَأَبْصَارِكُمْ﴾ أى أصمكم وأعماكم فآخذهما مجاز عما ذكر لأنه لازم له، والاستدلال بالآية على بقاء العرض زمانين محل نظر • ﴿وَأَخْتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ﴾ بان غطى عليها بما لا يبقى لكم معه عقل وفهم أصلاً. وقيل: يجوز أن يكون الختم عطفاً تفسيرياً للاخذ فان البصر والسمع طريقان للقلب فهما يرد ما يرد من المدركات فآخذهما سد لبابه بالكلية وهو السر فى تقديم آخذهما على الختم عليهما. واعتراض بان من المدركات ما لا يتوقف على السمع والبصر، ولهذا قال غير واحد بوجوب الايمان بالله تعالى على من ولد أعمى أصم وبلغ سن التكليف، وقيل: فى التقديم: إنه من باب تقديم ما يتعاق بالظاهر على ما يتعلق بالباطن. ووجه تقديم السمع وافراده قد تقدمت الإشارة إليه ﴿مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ﴾ أى بذلك على أن الضمير مستعار لاسم الإشارة المفرد لأنه الذى

كثير في الاستعمال التعبير به عن أشياء عدة وأما الضمير المفرد فقد قيل فيه ذلك . ونقل عن الزجاج أن الضمير راجع الى المأخوذ والمختوم عليه في ضمن ما مر أي المسلوب منكم أو راجع إلى السمع وما بعده داخل معه في القصد ولا يخفى بعده •

وجوز أن يكون راجعاً إلى أحد هذه المذكورات، و(من) مبتدأ و(إله) خبره و(غير) صفة للخبر (ويأتيكم) صفة أخرى، والجملة - كما قال غير واحد - متعلق الرؤية ومناط الاستخبار أي أخبر وفي ان سلب الله تعالى مشاعركم من إله غيره سبحانه يأتيكم به وترك كاف الخطاب هنا قيل : لأن التخويف فيه أخف مما تقدم وما يأتيه وقيل : اكتفاء بالسابق واللاحق لتوسط هذا الخطاب بينهما ، وقيل : لما كان هذا العذاب بما لا يبقى القوم معه أهلاً للخطاب حذفته كافة إيماناً لذلك ورعاية لمناسبة خفية ﴿ انظر كيف نصرف الآيات ﴾ أي نكرها على أنحاء مختلفة، ومنه تصرف الرياح - والمراد من الآيات - على ما روى عن الكلي - الآيات القرآنية وهل هي على الإطلاق أو ما ذكر من أول السورة إلى هنا أو ما ذكر قبل هذا أقوال أقربها عندي الأقرب وفيها الدال على وجود الصانع وتوحيده وما فيه الترغيب والترهيب والتنبيه والتذكير - وهذا تعجيب لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ، وقيل : لمن يصلح للخطاب من عدم تأثرهم بما مر من الآيات الباهرات \* ﴿ ثُمَّ هُمْ يَصْذَقُونَ ٤٦ ﴾ أي يعرضون عن ذلك: وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انشد لهد المعنى قول أبي سفيان بن الحرث :

عجبت لحكم الله فينا وقد بدا له صدفتنا عن كل حق منزل

وذكر بعضهم أنه يقال: صدف عن الشيء صدوفاً إذا مال عنه. وأصله من الصدف الحانب والناحية ومثله الصدفة وتطلق على كل بناء مرتفع . وجاء في الخبر أنه صلى الله عليه وسلم مر بصدف ماثل فأسرع \* والجملة عطف على «نصرف» داخل معه في حكمه وهو العمدة في التعجيب . و (ثم) للاستبعاد أي انهم بعد ذلك التصريف الموجب للاقبال والايمان يدبرون ويكفرون ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ ﴾ تبييت آخر لهم بالجائتهم إلى الاعتراف باختصاص العذاب بهم ﴿ إِنَّ آتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ ﴾ أي العاجل الخاص بكم كما أتى أضرابكم من الأوم قبلكم ﴿ بَغْتَةً ﴾ أي فجأة من غير ظهور اشارة وشعور. ولتضمنها بهذا الاعتبار ما في الخفية من عدم الشعور صح مقابلتها بقوله سبحانه : ﴿ أَوْ جَهْرَةً ﴾ وبدأ بها لأنها أردع من الجهرة . وانما لم يقل: خفية لأن الاخفاء لا يناسب شأنه تعالى •

وزعم بعضهم أن البغته استعارة للخفية بقريته مقابلتها بالجهرة وانها مكنية من غير تخيلية . ولا يخفى أنه على ما فيه تعسف لاحاجة اليه فان المقابلة بين الشيء والقريب من مقابله كثيرة في الفصح . ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « بشروا ولا تنفروا » . وعن الحسن أن البغته أن يأتيهم ليلاً . والجهرة أن يأتيهم نهاراً . وقرئ (بغته أو جهرة) بفتح الغين والهاء على أنهما مصدران كالغلبة أي اتيانا بغته أو اتيانا جهرة . وفي المحتسب لابن جنى أن مذهب أصحابنا في كل حرف حلق ساكن بعد فتح لا يحرك الا على أنه لغة فيه كالنهر والنهر والشعر والشعر



المس من خواص الاحياء. وفي البحر أنه يشعر بالاختيار، ومنع ذلك بعضهم، وادعى عصام الملة أنه أشير بالمس إلى أن العذاب لا يأخذهم بحيث يعدمهم حتى يتخلصوا بالهلاك وله وجه (بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ ٩٤) أي بسبب فسقهم. نعم أخرج ابن جرير عن ابن زيد أن كل فسق في القرآن معناه الكذب، ولعله في حيز المنع وخروجهم المستمر عن حظيرة الايمان والطاعة، وقد يقال: الفاسق لمن خرج عن التزام بعض الاحكام لكنه غير مناسب ههنا.

(قُلْ) أيها الرسول البشير النذير للكفرة الذين يقترحون عليك ما يقترحون :

(لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ) أي مقدوراته جمع خزينة أو خزائنه وهي في الاصل ما يحفظ فيه الاشياء النفيسة تجوز فيها ذكر، وعلى ذلك الجبائي وغيره، ولم يقل: لا أقدر على ما يقدر عليه الله قيل: لأنه أبلغ لدلالته على أنه لقوة قدرته كأن مقدوراته مخزونة حاضرة عنده، وقيل: إن الخزائن مجاز عن المرزوقات من اطلاق المحل على الحال أو اللازم على المزموم؛ وقيل: الكلام على حذف مضاف أي خزائن رزق الله تعالى أو مقدوراته، والمعنى لا ادعى أن هاتيك الخزائن مفوضة إلى اتصرف فيها كيفما أشاء استقلالاً أو استدعاءً حتى تقترحوا على تنزل الآيات أو انزال العذاب أو قاب الجبال ذهباً أو غير ذلك مما لا يابق بشأنه.

(وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ) عطف على محل (عندي خزائن الله) فهو مقول (أقول) أيضاً، ونظر فيه الحلبي من حيث أنه يؤدي إلى أن يصير التقدير ولا أقول لكم لا أعلم الغيب وليس بصحيح. وأجيب بأن التقدير ولا أقول لكم أعلم الغيب باضمار القول بين لا وأعلم لا بين الواو (ولا)، وقيل: لافي - لا أعلم - مزيدة، وكدة للنفى. وقال أبو حيان: الظاهر أنه عطف على (لا أقول) لا معمول له فهو أمران ينبر عن نفسه بهذه الجمل فهي معموله للامر الذي هو (قل)، وتعقب بأنه لا فائدة في الاخبار بانى لا أعلم الغيب وإنما الفائدة في الاخبار بانى لا أقول ذلك ليكون نفياً لادعاء الامرين اللذين هما من خواص الالهية ليكون المعنى إنى لا ادعى الالهية.

(وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ) ولا ادعى الملكية، ويكون تكرير (لا أقول) إشارة إلى هذا المعنى. وقال بعض المحققين: أن مفهومي (عندي خزائن الله. وإنى ملك) لما كان حالهما معلوماً عند الناس لم يكن حاجة إلى نفيهما وإنما الحاجة إلى نفي ادعائهما تبريراً عن دعوى الباطل، ومفهوم إنى لا أعلم الغيب لما لم يكن معلوماً احتيج هنا إلى نفيه فدعوى أنه لا فائدة في الاخبار بذلك منظور فيها. والذي اختاره مولانا شيخ الاسلام القول الأول وأن المعنى ولا ادعى أيضاً أنى أعلم الغيب من أفعاله عز وجل حتى تسألوني عن وقت الساعة أو وقت انزال العذاب أو نحوهما وخص ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الغيب بعاقبة ما يصيرون إليه أى لا ادعى ذلك ولا ادعى أيضاً الملكية حتى تكلفوني من الافاعيل الخارقة للعادات، الا يطيقه البشر من الرقى في السماء. ونحوه أو تعدوا عدم اتصافي بصفاتهم قادحا في أمرى كما ينبغي عنه قولهم: (ما لهذا الرسول) يأكل الطعام ويمشي في الاسواق وليس في الآية على هذا دليل على تفضيل الملائكة على الانبياء عليهم الصلاة والسلام فيما هو محل النزاع كما زعم الجبائي لأنها إنما وردت رداً على الكفار في قولهم: (ما لهذا الرسول) الخ وتكليفهم له الصلاة والسلام ونحو الرقى في السماء. ونحن لا ندعى تميز الانبياء على الملائكة عليهم الصلاة والسلام في عدم الاكل مثلاً والقدرة على الافاعيل الخارقة كالرقى ونحوه ولا مساواتهم لهم في ذلك بل كون الملائكة متميزين عليهم عليهم الصلاة

والسلام في ذلك مما أجمع عليه الموافق والمخالف ولا يوجب ذلك اتفاقا على أن الملائكة أفضل منهم بالمعنى المتنازع فيه والالكان كثير من الحيوانات أفضل من الانسان ولا يدعى ذلك الاجاد •  
وهذا الحواب أظهر مما نقل عن القاضي زكريا من أن هذا القول منه صلى الله عليه وسلم من باب التواضع واظهار العبودية نظير قوله عليه الصلاة والسلام: « لا تنزلوني على ابن متي » في رأى بل هو ليس بشئ كما لا يخفى. وقيل: إن الأفضلية مبنية على زعم المخاطبين وهو من ضيق العطن، وقيل: حيث كان معنى الآية لا ادعى الألوهية ولا الملكية لا يكون فيها ترق من الأدنى إلى الأعلى بل هي حينئذ ظاهرة في التسدى، وبذلك تهدم قاعدة استدلال الرخصى في قوله تعالى: (ان يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون) على تفضيل الملك على البشر إذ لا يتصور الترقى من الألوهية إلى ما هو أعلا منها إذ لا أعلا ليرتقى اليه. وتعب بأنه لاهدم لها مع اعادة (لا أقول) الذى جمع له أمرا مستقلا كالأضراب إذ المعنى لا ادعى الألوهية بل ولا الملكية، ولذا كرر لا أقول •

وقال بعضهم في التفرقة بين المقامين: إن مقام نفي الاستنكاف ينبغى فيه أن يكون المتأخر أصلا لئلا يلغو ذكره، ومقام نفي الادعاء بالعكس فإن من لا يتجاسر على دعوى الملكية أولى أن لا يتجاسر على دعوى الألوهية الأشد استبعاداً، نعم في كون المراد من الأول نفي دعوى الألوهية والتبرى منها نظر وإلا لقليل لا أقول لكم إنى اله كما قيل (ولا أقول لكم إنى ملك) وأيضا في الكناية عن الألوهية بعندى خزائن الله ما لا يخفى من البشاعة، وإضافة الخزائن اليه تعالى منافية لها. ودفع المناقاة بأن دعوى الألوهية ليس دعوى أن يكون هو الله تعالى بل أن يكون شريكاً له عز اسمه في الألوهية فيه نظر لأن إضافة الخزائن اليه تعالى اختصاصية فتعنى الشرك اللهم إلا أن يكون خزائن مثل خزائن أو تنسب اليه وهو كما ترى. ومن هنا قال شيخ الاسلام: إن جعل ذلك تبرها عن دعوى الألوهية بما لا وجه له قطعاً •

(ان أتبع إلا ما يوحى إلى) أى ما أفعلا الا اتباع ما يوحى الى من غير أن يكون لى مدخل ما فى الوحي أو فى الموحى بطريق الاستدعاء أو بوجه آخر من الوجوه أصلا. وحاصله انى عبد يمثل أمر مولاه ويتبع ما أوحاه ولا ادعى شيئا من تلك الأشياء حتى تقترحوا على ما هو من آثارها وأحكامها وتجعلوا عدم اجابتي الى ذلك دليلا على عدم صحة ما ادعيه من الرسالة. ولا يخفى ان هذا أبغ من إنى نبي أو رسول ولذا عدل اليه ولا دلالة فيه لنفاة القياس ولا لمانعى جواز اجتهاده عليه الصلاة والسلام كما لا يخفى. وذهب البعض الى أن المقصود من هذا الرد على الكفرة كأنه قيل: إن هذه دعوى وليست بما يستبعد إنما المستبعد ادعاء البشر الألوهية أو الملكية ولست ادعيهما. وقد علمت اتفاقا ما فى دعوى أن المقصود مما تقدم نفي ادعاء الألوهية والملكية (قل هل يستوى الأعمى والبصير) أى الضال والمهتدى على الاطلاق كما قال غير واحد • والاستفهام انكارى، والمراد انكار استواء من لا يعلم ما ذكر من الحقائق وهن يعلمها مع الاشعار بكل ظهورها والتنفير عن الضلال والترغيب فى الاهتداء، وتكرير الآية لتثبيت التبكيت وتأكيد الالزام (أفلا تتفكرون •) عطف على مقدر يقتضيه المقام أى ألا تسمعون هذا الكلام الحق فلا تفكرون فيه أو أتسمعون فلا تفكرون. والاستفهام للتقرير والتوبيخ. والكلام داخل تحت الأمر. ومناط التوبيخ عدم الأمرين على الأول



وعدم التفكير مع تحقق ما يوجب على الثاني \*

وذكر بعضهم أن في (الأعمى والبصير) ثلاث احتمالات إما أن يكونا مثالا للضال والمهتدي أو مثالا للجاهل والعالم أو مثالا لمدعى المستحيل كالألوهية والملكية . ومدعى المستقيم كالنبوة . وان المعنى لا يستوى هذان الصنفان أفلا تتفكرون في ذلك فتمتدوا أى تميزوا بين ادعاء الحق والباطل أو قتلوا ان اتباع الوحي بما لا يحصى عنه . والجملة تذييل لما مضى إيمان أول السورة إلى هنا أو لقوله سبحانه «ان اتبع» الخ أو لقوله عز شأنه (لا أقول) . ورجع في الكشف الأول ثم الثاني . ولا يخفى بعد هذا الترجيح . واعترض القول باحالة الملكية بانها من الممكنات لأن الجواهر متماثلة والمعاني القائمة ببعضها يجوز أن تقوم بكلها \*

وأجيب بعد تسليم ما فيه أن البشر حال كونه بشرا محال أن يكون ملكا لتمايزهما بالعوارض المتنافية . بلاخلاف . واقدم آدم عليه الصلاة والسلام بعد سماع «ما نزلناك ربكنا عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين» على الأكل ليس طمعا في الملكية حال البشرية على أنه يجوز أن يقال : إنه لم يطمع في الملكية أصلا وإنما طمع في الخلود فكل ﴿وَأَنْذِرْ﴾ أى حظ وخوف يا محمد ﴿به﴾ أى بما يوحى أو بالقرآن كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . والزجاج ، وقيل : أى بالله تعالى . وروى ذلك عن الضحاك . وهذا أمر منه سبحانه وتعالى لنبيه ﷺ بعد ما حكي سبحانه وتعالى له ان من الكفرة من لا يمتعض ولا يتأثر قد التحق بالأموات وانتظم في سلك الجمادات فما ينجم فيه دواء الانذار ولا يفيد العظة والتذكراذ ينذر من يتوقع في الجملة منهم الانتفاع ويرجى منهم القبول والسماع وهم المشركون اليهم بقوله سبحانه : ﴿الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ فالمراد من الموصول المجوزون للحشر على الوجه الآتى سواء كانوا جازمين باصله كاهل الكتاب وبعض المشركين المعترفين بالبعث المترددين في شفاعة آباؤهم الأولياء كالأولين أو في شفاعة الأصنام كالأخرين أو المترددين فيهما معا كبعض الكفرة الذين يعلم من حالهم أنهم اذا سمعوا بحديثه يخافون أن يكون حقا ، وأما المنكرون للحشر رأسا . والقائلون به القاطعون بشفاعة آباؤهم أو بشفاعة الأصنام فهم خارجون عن أمر بانذارهم كذا قال شيخ الاسلام \*

وروى عن ابن عباس . والحسن رضى الله تعالى عنهم أن المراد بالموصول المؤمنون . وارتضاه غير واحد إلا أنهم قيدوا بالمفترطين لأنه المناسب للانذار ورجاء التقوى . وتعبه الشيخ بأنه مما لا يساعده السياق ولا السياق بل فيه ما يقضى بعدم صحته وبينه بما سيدكر قريبا إن شاء الله تعالى ، وقيل : المراد المؤمنون والكافرون . وعلمه الامام الرازى بأنه لا عاقل إلا وهو يخاف الحشر سواء قطع بمصوله أو كان شاكا فيه لأنه بالاتفاق غير معلوم البطان بالضرورة فكان هذا الخوف قائما في حق الكل وبأنه عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا إلى الكل فكان مأمورا بالتبليغ اليه ولا يخفى ما فيه ، والمفعول الثاني للانذار إما العذاب الأخرى المدلول عليه بما في حيز الصلوة ، وإما مطلق العذاب الذى ورد به الوعيد . والتعرض لعنوان الربوبية بتحقيق المخافة إما باعتبار أن التربية المفهومة منها مقتضية خلاف ما خافوا لأجله الحشر . وإما باعتبار أنها منبئة عن المالكية المطلقة والتصرف الكلى كما قيل . والمراد من الحشر اليه سبحانه الحشر إلى المكان الذى جعله عز وجل محلا لاجتماعهم ولل قضاء عليهم فلا تصلح الآية دليلا للجسمة \*

وقوله سبحانه: ﴿لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ﴾ في حيز النصب على الحالية من ضمير «يحشروا» والعامل فيه فعله. ونقل الامام عن الزجاج أنه حال من ضمير «يخافون» والأول أولى. و«من دونه» تعلق بمحذوف وقع حالا من اسم ليس لأنه في الأصل صفة له فلما قدم عليه انتصب على الحالية، والحال الأولى لاخراج الحشر الذي لم يقيد بها عن حيز الخوف وتحقيق أن ما يبط به الخوف تلك الحالة لا الحشر كيفما كان ضرورة أن المعترفين به الجازمين بنصرة غيره تعالى بمنزلة المنكرين له في عدم الخوف الذي يدور عليه أمر الانذار والحال الثانية لتحقيق مدار خوفهم وهو فقدان ما عاقبوا به رجاءهم وذلك إنما هو غيره سبحانه كما في قوله جل شأنه: (ومن لا يجب داعي الله فليس بمعجز في الأرض وليس له من دونه أولياء) وليست لاخراج الولي الذي لم يقيد بها عن حيز الانتفاء لاستازامه ثبوت ولايته تعالى لهم كما في قوله سبحانه: (وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير) وذلك فاسد. والمعنى أنذر به الذين يخافون حشرهم غير منصورين من جهة أنصارهم بزعمهم قاله شيخ الاسلام، ثم قال: ومن هذا اتضح أن لا سبيل إلى كون المراد بالخائفين المفرطين من المؤمنين إذ ليس لهم ولي ولا شفيع سواه عز وجل ليخافوا الحشر بدون نصرته وإنما الذي يخافونه الحشر بدون نصرته سبحانه انتهى. وهو تحقيق لم أره لغيره ويصغر لديه ما في التفسير الكبير، ولعل ما روى عن ابن عباس. والحسن رضى الله تعالى عنهم لم يثبت عنهما فتدبر.

﴿لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ ٥١﴾ أى لكي يخافوا في الدنيا ويتقوا عن الكفر والمعاصي كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وهو على هذا تعليل الامر بالانذار، وجوز أن يكون حالا عن ضمير الأمر أى أنذرهم راجيا تقواهم أو من الموصول أى أنذرهم مرجوا منهم التقوى ﴿وَلَا تَطْرُدُ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُم بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ﴾ لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بالانذار المذكورين لعلمهم ينتظمون في سلك المتقين فهم عليه الصلاة والسلام عن كون ذلك بحيث يؤدي الى طردهم، ويفهم من بعض الروايات أن الآيتين نزائتا معا ولا يفهم ذلك من البعض الآخر، فقد أخرج أحمد والطبراني وغيرهما عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه قال: «مر الملاء من قريش على النبي ﷺ وعنده صهيب. وعمار. وبلال. وخباب. ونحوهم من ضعفاء المسلمين فقالوا: يا محمد رضيت بهؤلاء من قومك أهؤلاء من الله تعالى عليهم من بيننا ونحن نكون تبعاً لهؤلاء اطردهم عنك فإنا إن طردتهم أن تتبعك فانزل الله تعالى فيهم القرءان (وانذر به الذين) الى قوله سبحانه: (وهو أعلم بالظالمين)» وأخرج ابن جرير. وأبو الشيخ. والبيهقي في الدلائل. وغيرهم عن خباب رضى الله تعالى عنه قال: جاء الأقرع بن حابس التميمي. وعيينة بن حصن الفزاري فوجدا النبي ﷺ قاعداً مع بلال. وصهيب. وعمار. وخباب في أناس ضعفاء من المؤمنين فلما رأوهم حوله حقرهم فاتوه فدخلوا به فقالوا: نحب أن تجعل لنا منك مجلساً تعرف لنا العرب له فضلنا فان وفود العرب تأتيك فنستحي أن ترائنا قعوداً مع هؤلاء الأعباد فاذا نحن جئناك فاقهم عنا فاذا نحن فرغنا فاقعد معهم ان شئت قال: نعم قالوا: فاكذب لنا عليك بذلك كتاباً فدعا بالصحيفة ودعا علياً كرم الله تعالى وجهه ليكتب ونحن قعود في ناحية إذ نزل جبريل بهذه الآية (ولا تطرد الذين) الخ ثم دعانا فأتيناها وهو يقول: «سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة» فكنا نغمم معه فاذا أراد أن يقوم قام وتركنا فانزل الله تعالى (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم) الخ

فكان رسول الله ﷺ يقعد معنا بعد فاذا بانح الساعة التي يقوم فيها قننا وتركناه حتى يقوم، وأخرج ابن المنذر وغيره عن عكرمة قال: مشى عتبة وشيبة ابنا ربيعة وقرظة بن عبد عمرو بن نوفل والحارث بن عامر بن نوفل ومطعم بن عدي في أشرف الكفار من عبد مناف إلى أبي طالب فقالوا: لو أن ابن أخيك طرد عنا هؤلاء الأعداء والخلفاء كان أعظم له في صدورنا وأطوع له عندنا وأدنى لاتباعنا إياه وتصديقه فذكر ذلك أبو طالب للنبي ﷺ فقال عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه: لو فعلت يا رسول الله حتى ننظر ما يريدون بقولهم: وما يصيرون اليه من أمرهم فانزل الله سبحانه (وأندربه) إلى قوله سبحانه (أليس الله بأعلم بالشاكرين) وكانوا ابلا لا وعمار بن ياسر وسالم مولى أبي حذيفة وصبيحاً مولى أسيد، والخلفاء ابن مسعود والمقداد بن عمرو وواقد بن عبد الله الحنظلي وعمرو بن عبد عمرو ومرثد بن أبي مرثد واشباههم. ونزل في أئمة الكفر من قريش والموالي والخلفاء (وكذلك فتنا بعضهم ببعض) الآية فلما نزلت أقبل عمر رضى الله تعالى عنه فاعتذر من مقاله فانزل الله تعالى (وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا) الآية والغداة أصله غدوة قلبت الواو ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، وأصل العشى عشوى قلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء وفاء بالقاعدة والظاهر أنه مفرد كالعشية وجمعه عشايا وعشيات، وقيل: هو جمع عشية وفيه بعد، ومعنى الأول لغة البكرة أو ما بين صلاة الفجر وطلوع الشمس، ومعنى الثاني آخر النهار، والمراد بهما ههنا الدوام كما يقال فعله مساءً وصباحاً إذا دأب عليه، والمراد بالدعاء حقيقته أو الصلاة أو الذكر أو قراءة القرآن أقواله.

وأخرج ابن جرير. وابن أبي حاتم عن مجاهد أنهما عبارة عن صلاتي الصبح والعصر لأن الزمان كثيراً ما يذكر ويراد به ما يقع فيه كما يقال صلى الصبح والمراد صلاته وقد يعكس فيراد بالصلاة زمانها نحو قربت الصلاة أي وقتها، وقد يراد بها مكانها كما قيل في قوله تعالى: (لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى) أن المراد بالصلاة المساجد، وخصاً بالذكر لشرفهما والاقوال في الدعاء جارية على هذا القول خلا الثاني، وقرأ ابن عامر هنا وفي الكهف (الغدوة) بالواو وهي قراءة الحسن. ومالك بن دينار وأبي رجاء العطاردي وغيرهم، وزعم أبو عبيد أن من قرأ بالواو فقد أخطأ لأن غدوة علم جنس لا تدخله الألف واللام، ومنشأ خطئه أنه اتبع رسم الخط لأن الغداة تكتب بالواو كالصلاة والزكاة وقد أخطأ في هذه التخاطة لأن غدوة وإن كان المعروف فيها ما ذكره لكن قد سمع مجيؤها اسم جنس أيضاً منكرها صروفاً فتدخلها أل حينئذ، وقد نقل ذلك سيديويه عن الخليل، وتصديره بالزعم لا يدل على ضعفه كما يشير إليه كلام الامام النووي في شرح مسلم وذكره جم غفير من أهل اللغة وذكر المبرد أيضاً عن العرب تنكير غدوة وصرفها وادخال اللام عليها إذا لم يرد بها غدوة يوم بعينه والمثبت تقدم على النافي ومن حفظ حجة على من لم يحفظه، وكفى بوروده في القراءة المتواترة حجة فلاحاجة كما قيل - إلى التزام أنها علم لكننا نكرت فدخلتها أل لأن تنكير العلم وادخال ال عليه أقل قليل في كلامهم بل إن تنكير علم الجنس لم يعهد ولا إلى التزام أنها معرفة ودخلتها اللام لمشكلة العشى كما دخلت على يزيد لمشكلة الوليد في قوله:

رأيت الوليد بن يزيد مباركا شديداً باعباء الخلافة كاهله

لأن هذا النوع من المشاكلة وهو المشاكلة الحقيقية قليل أيضاً، والكثير في المشاكلة المجاز ولا دلالة في

الآية على أنه ﷺ وقع منه الطرد ليخدش وجه العصمة، والذي تحكيه الآثار أنه عاينه الصلاة والسلام هم أن يجعل لاولئك الداعين المتقين وقتاً خاصاً ولاشرف قريش وقتاً آخر ليتألفوا فيقودهم إلى الايمان، واولئك رضى الله تعالى عنهم يعلمون ما قصد ﷺ فلا يحصل لهم اهانة وانكسار قلب منه عليه الصلاة والسلام .

(يُرِيدُونَ وَجْهَهُ) في موضع الحال من ضمير (يدعون). وفي المراد بالوجه عند المؤولين خلاف فقيل - وهو المشهور - إنه الذات أي مرادين ذاته تعالى، ومعنى ارادة الذات على ما قيل الاخلاص لها بناء على استحالة كون الله تعالى مراداً لذاته سبحانه وتعالى لأن الارادة صفة لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر وذلك لا يعقل الا فيها أي يدعون ربهم مخلصين له سبحانه فيه ، وقيد بذلك لتأكيد علمته للنهي فان الاخلاص من أقوى موجبات الاكرام المضاد للطرد ، وقيل : المراد به الجهة والطريق، والمعنى مرادين الطريق الذي أمرهم جل شاناه بارادته وهو الذي يقتضيه كلام الزجاج ، وقيل : إنه كناية عن المحبة وطلب الرضا لأن من أحب ذاتاً أحب أن يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا جعل كناية عنها قاله الامام وهو كما ترى \* وجوز أيضاً أن يكون ذكر الوجه للتعظيم كما يقال : هذا وجه الرأي وهذا وجه الدليل، والمعنى يريدونه

(مَا عَلَيْكَ مِنْ حَسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ) ضمير الجمع للموصول السابق كما روى عن عطاء وغالب المفسرين \* وجوز في، أن تكون تيمية وحجازية. وفي «شيء» أن يكون فاعل الظرف المعتمد على النفي «من حسابهم» وصف له قدم فصار حالاً، وأن يكون في موضع رفع بالابتداء والظرف المتقدم متعلق بحذوف وقع خبراً مقدماً له (من) زائدة الاستغراق، وكلام الزمخشري يشير إلى اختياره، والجملة اعتراض وسط بين النهى وجوابه تقريراً له ودفعاً لما عسى أن يتوهم كونه مسوغاً لطرد المتقين من أقاويل الطاعنين في دينهم كدأب قوم نوح عليه السلام حيث قالوا : ( ما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي ) ، والمعنى ما عليك شيء من حساب إيمانهم وأعمالهم الباطلة كما يقوله المشركون حتى تصدى له وتبني على ذلك ما تراه من الاحكام وإنما وظيفة تك حسابها وشأن منصب الرسالة النظر إلى ظواهر الامور واجراء الاحكام على موجبها وتقويض البواطن وحسابها إلى اللطيف الخبير، وظواهر هؤلاء دعاة ربهم بالغداة والعشي وروى عن ابن زيد أن المعنى ما عليك شيء من حساب رزقهم أي من فقرهم، والمراد لا يضرك فقرهم شيئاً ليصح لك الاقدام على ما اراده المشركون منك فيهم \*

(وَمَا مِنْ حَسَابِكَ عَلَيْهِمْ مِنْ شَيْءٍ) عطف على ما قبله ، وجيء به مع أن الجواب قد تم بذلك مبالغة في بيان كون انتفاء حسابهم عليه عليه الصلاة والسلام بنظمه في سلك ما لا شبهة فيه أصلاً وهو انتفاء كون حسابهم ﷺ عليهم فهو على طريقة قوله سبحانه : ( فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ) في رأى \* وقال الزمخشري : ان الجملتين في معنى جملة واحدة تؤدي مؤدى «ولا تزروا زرة وزراً أخرى» ، كأنه قيل : لا تأخذ أنت ولا هم بحساب صاحبه ، وحينئذ لا بد من الجملتين ، وتعقب بأنه غير حقيق بجملة التنزيل وتقديم خطابه صلى الله تعالى عليه وسلم في الموضوعين - قيل - للتشريف له عاينه أشرف الصلاة وأفضل السلام والا كان الظاهر وما عليهم من حسابك من شيء بتقديم على مجرورها كما في الأول ، وقيل : إن تقديم عليك في الجملة الأولى للقصد إلى إيراد النفي على اختصاص حسابهم به صلى الله تعالى عليه وسلم إذ هو الداعي إلى تصديه عليه الصلاة والسلام بحسابهم \*

وذهب بعض المفسرين إلى أن ضمير الجمع للمشركين وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما، والمعنى إنك لا تؤاخذ بحسابهم حتى يهلك إيمانهم ويدعوك الحرص عليه إلى أن تطرد المؤمنين، والضمير في قوله سبحانه ﴿ فَتَطْرُدُّهُمْ ﴾ للمؤمنين على كل حال، والفعل منصوب على أنه جواب النفي، والمراد انتفاء الطرد لا انتفاء كون حسابهم عليه عايه الصلاة والسلام ضرورة انتفاء المسبب لا انتفاء سببه كأنه قيل: ما يكون منك ذلك فكيف يقع منك طرد وهو أحد معنيين في مثل هذا التركيب يمتنع ثانيهما هنا، وقوله تعالى: ﴿ فَتَكُونُ مِنَ الظَّالِمِينَ ٥٢ ﴾ جواب للنهي، وجوز الامام والزمخشري أن يكون عطف على (فتطردم) على وجه التسبب لأن الكون ظالماً معالول طردهم وسبب له. واعترض بان الاشتراك في النصب بالعطف يقتضى الاشتراك في سبب النصب وهو توقف الثانى على الأول بحيث يلزم من انتفاء الأول انتفاؤه والكون من الظالمين منتفٍ سواء لوحظ ابتداء أو بعد قرابه على الطرد وجعله مترتباً على الطرد بلا اعتبار كونه مترتباً على المنفى ومنتفياً بانتفائه يفوت وجود سببية العطف. وأجيب بان الظلم بالطرد يتوقف انتفاؤه على انتفاء الطرد كما لا يتوقف وجوده على وجوده وانتفاء الطرد متوقف على انتفاء كون حسابهم عليه عايه الصلاة والسلام فانتفاء الظلم بالطرد يتوقف على ذلك أيضاً فيلزم من الانتفاء الانتفاء ويتحقق الاشتراك في سبب النصب وهو ظاهر وإنكاره مكابرة. واعترض أيضاً بان العطف مؤذن بان عدم الظلم لعدم تقويض الحساب إليه ﷺ فيهم منه أنه لو كان حسابهم عليه ﷺ وطردهم لكان ظلماً وليس كذلك لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه. وأجيب بانه على حد - نعم العبد صيب لو لم يخف الله لم يعصه - . وفى الكشف في بيان مراد صاحب الكشف أنه أراد أن الطرد سبب للظلم فليل: ما عليك من حسابهم لتطردم فتظلم به ويفهم منه أنه لو كان عليه حسابهم لم يكن طرده إيأام ظلماً وذلك لأن الطرد جعل سبباً للظلم على تقدير أن لا يملك حسابهم وعليه لا حاجة إلى جعله على حد - نعم العبد - الخ بل هو خروج عن الحد، وجوز بعضهم أن يكون الأول جواباً للنهي كما جاز أن يكون جواباً للنفي، ونقل عن الدر المصون وقال: الكلام عليه بحسب الظاهر ولا تطردم فتطردم وهو كما ترى، وجعل بعضهم اجتماع ذينك النفيين السابقين على هذا الجواب من قبيل التنازع خلا أنه لا يمكن كون الجواب للثانى بوجه أصلاً إذ يلزم المعنى حينئذ أنه لو كان عليهم شيء من حسابهم عايه الصلاة والسلام كان طرده إيأام حسناً وهو خلف لا يجوز حمل القرآن عليه وليس في هذا خروج عن مختار البصريين لأعمال الثانى لأن شرطه عندهم أن يكون المعنى مستقيماً فيهما فان لم يستقم أعمل الأول اتفاقاً كما في قوله:

ولو أن ما أسعى لأدنى معيشة كفانى ولم أطلب قليل من المال

وأنت إذا علمت أن الجملة الثانية لماذا أتى بها علمت ما في هذا الكلام فافهم؛ وأياما كان فالمراد فتكون من الظالمين لأنفسهم أو لأولئك المؤمنين أو فتكون ممن اتصف بصفة الظلم ﴿ وَكَذَلِكَ فَتَنَّا ﴾ أى ابتلينا واختبرنا ﴿ بَعْضُهُمْ بَعْضٌ ﴾ والمراد عاملناهم معاملة المختبر وذلك إشارة إلى الفتن المذكور في النظم الكريم، وعبر

عنه بذلك إيدانا بتفخيمه كقولك: ضربت ذلك الضرب. والكاف مقحمة بمعنى أن التشبيه غير مقصود منها بل المقصود لازمه الكنائى أو المجازى وهو التحقق والتقرر وهو إقحام مطرد وليست زائدة كما توهم. والمعنى مثل ذلك الفتن العظيم البديع فتننا بعض الناس ببعضهم حيث قدمنا الآخرين في أمر الدين على الأولين المتقدمين عليهم في أمر الدنيا، ويؤول إلى أن هذا الأمر العظيم متحقق منا. ومن ظن أن التشبيه هو المقصود لم يجوز أن يكون ذلك إشارة إلى المذكور لما يلزمه من تشبيه الشيء بنفسه. وتكلف لوجه التشبيه والمغايرة بجمل المشبه به الأمر المقرر في العقول والمشبه ما دل عليه الكلام من الأمر الخارجى، وقيل: المراد مثل ما فتننا الكفار بحسب غناهم وفقير المؤمنين حتى أهانهم لاختلافهم في الأسباب الدنيوية فتنناهم بحسب سبق المؤمنين إلى الإيمان وتخلفهم عنه حتى حسدوهم وقالوا ما قالوا لاختلاف أديانهم، ولا يخفى أن الأول أدق نظراً وأعلى كعباً وقد سلف بعض الكلام على ذلك ﴿لَيَقْرُوا﴾ أى البعض الأولون مشيرين إلى الآخرين محترمين لهم ﴿أَهْؤَلًا مِّنْ أَنَّهُ عَلَيْهِمْ﴾ بأن وفقهم لاصابة الحق والفرز بما يسعدهم عنده سبحانه ﴿مَنْ يَبْتَئِنَّا﴾ أى من دوننا ونحن المقدمون والرؤساء وهم العبيد والفقراء وغرضهم بذلك إنكار المن رأسا على حد قولهم: (لو كان خيراً ما سبقونا إليه) لا تحقير الممنون عليهم مع الاعتراف بوقوعه بطريق الاعتراض عليه سبحانه، وذكر الامام أنه سبحانه وتعالى بين في هذه الآية أن كلام من الفريقين المؤمنين والكفار مبتلى بصاحبه فاولئك الكفار الرؤساء الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة رضى الله تعالى عنهم على كونهم سابقين في الاسلام متسارعين إلى قبوله فقالوا: لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا أن ننقاد لهؤلاء الفقراء وكان ذلك يشق عليهم. ونظيره قوله تعالى: (ألقى عليه الذكر من بيننا. ولو كان خيراً ما سبقونا إليه) وأما فقراء الصحابة فكانوا يرون اولئك الكفار في الراحة والمسرة والخصب والسعة فكانوا يقولون: كيف حصلت هذه الأحوال لهؤلاء الكفار مع أنا في الشدة والضيق والقلة، وأما المحققون المحتمون فهم الذين يعلمون أن كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه إما بحكم المالكية كما نقول أو بحسب المصلحة كما يقول المعتزلة انتهى. وفيه نظر لأن صدر كلامه صريح في ان الكفار معترفون بوقوع المن للشار اليهم حاسدون لهم على وقوعه وهو مناف لتظهيره بقولهم: «لو كان خيراً» الخ. وأيضاً كلامه كالصريح في أن فقراء المؤمنين حسدوا الكفار على دينهم واعترضوا على الله سبحانه بالترفية على أعدائه والتضييق على أحبائه وذلك بما يحمل عنه أدنى المؤمنين فكيف أولئك الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه، وأيضاً مقابلة فقراء الصحابة رضى الله تعالى عنهم بالمحققين المحتمين يدل على أنهم وحاشاهم لم يكونوا كذلك وهو بديهى البطلان عند المحققين المحتمين فتدبر •

واللام ظاهرة في التمليل وهي متعلقة بفتنا وما بعدها علة له. والسلف كما قال شيخنا ابراهيم الكوراني وقاضى القضاة تقي الدين محمد التنوخى. وغيرهما على إثبات العلة لأفعاله تعالى استدلالاً بنحو عشرة آلاف دليل على ذلك. واحتج النافون لذلك برجوه ردها الثانى فى المختبر، وذكر الأول فى مسلك السداد ما يعلم منه ردها، وهذا بحث قد فرغ منه وطوى بساطه، وقال غير واحد: هى لام العاقبة، ونقل عن شرح المقاصد ما يأتى ذلك وهو أن لام العاقبة إنما تكون فيما لا يكون للفاعل شعور بالترتب وقت الفعل أو قبله فيفعل

لغرض ولا يحصل له ذلك بل ضده فيجعل كأنه فعل الفعل لذلك الغرض الفاسد تنبيهها على خطئه ولا يتصور هذا في كلام علام الغيوب بالنظر إلى أفعاله وان وقع فيه بالنظر إلى فعل غيره سبحانه كقوله عز وجل : «فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا» إذ ترتب فوائد أفعاله تعالى عليها مبنية على العلم التام، نعم ان ابن هشام وكثيرا من النحاة لم يعتبروا هذا القيد، وقالوا : انها لام تدل على الصيرورة والمآل مطلقا فيجوز أن تقع في كلامه تعالى حينئذ على وجه لا فساد فيه، ومن الناس من قال : إنها للتعليل بمقابلته احتمال العاقبة على أن (فتنا) يتضمن معنى خذلنا أو على أن الفتن مراد به الخذلان من اطلاق المسبب على السبب .

واعترض بأن التعليل هنا ليس بمعناه الحقيقي بناء على أن أفعاله تعالى منزهة عن العال فيكون مجازا عن مجرد الترتب وهو في الحقيقة معنى لام العاقبة فلا وجه للمقابلة . وأجيب بأنهما مختلفان بالاعتبار فان اعتبر تشبيه الترتب بالتعليل كانت لام تعاميل وإن لم يعتبر كانت لام عاقبة ، واعترض بأن العاقبة أيضا استعارة فلا يتم هذا الفرق إلا على القول بأنه معنى حقيقي وعلى خلافه يحتاج إلى فرق آخر، وقد يقال: في الفرق ان في التعليل المقابل للعاقبة سببية واقتضاء وفي العاقبة مجرد ترتب وانقضاء وفي التعليل الحقيقي يعتبر البعث على الفعل وهذا هو مراده من قال : إن أفعال الله تعالى لا تعطل ، وحينئذ يصح أن يقال: ان اللام على تقدير تضمين «فتنا» معنى خذلنا أو أن الفتن مراد به الخذلان للتعليل مجازا لأن هناك تسمية وانقضاء فقط من دون بعث، وعلى تقدير عدم القول بالتضمين وإبقاء اللفظ على المتبادر منه هي لام العاقبة وهو تعاميل مجازي أيضا لكن ليس فيه إلا التآدي فان ابتلا، بعضهم ببعض مؤد للحسد وهو مؤد إلى القول المذكور وليس هناك تسبب ولا بعث أصلا. والحاصل أن كلام العاقبة والتعليل المقابل لها مجاز عن التعليل الحقيقي إلا أن التعليل المقابل أقرب إليه من العاقبة ومنشأ الأقربيه هو الفارق ، والبحث بعد محتاج إلى تأمل فتأمل وإذا فتح لك فاشكر الله سبحانه .

(الَيْسَ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِالشَّاكِرِينَ ٥٣) رد لقولهم ذلك وإشارة إلى أن مدار استحقاق ذلك الانعام معرفة شان النعمة والاعتراف بحق المنعم . والاستفهام للتقرير بعلمه البالغ بذلك ، والباء الأولى سيف خطيب والثانية متعلقة باعلم ويكفي أفعال العمل في مثله . وفي الدر المصون العلم يتعدى بالباء لتضمنه معنى الاحاطة وهو كثير في كلام الناس نحو علم ~~بكذا~~ وله علم به ، والمعنى أليس الله تعالى عالما على أتم وجه محيطا بعلمه بالشاكرين لنعمه حتى يستبعدوا انعامه عز وجل عليهم ، وفيه من الإشارة إلى أن أولئك الضعفاء عارفون بحق نعم الله تعالى عليهم من التوفيق للايمان والسبق إليه وغير ذلك شاكرون عليه مع التعريض بان القائلين القائلين في مهامه الضلال بمعزل عن ذلك كله ما لا يخفى .

(وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا) هم كما روى عن عكرمة الذين نهى <sup>صلى الله عليه وسلم</sup> عن طردهم، والمراد بالآيات الآيات القرآنية أو الحجج مطلقا ، وجوز في الباء أن تكون صلة الايمان وأن تكون سببية أي يؤمنون بكل ما يجب الايمان به بسبب نزول الآيات أو النظر فيها والاستدلال بها . وفي وصف أولئك الكرام بالايمان بعد وصفهم بما وصفهم سبحانه به تنبيه على حيازتهم لفضيلتي العلم والعمل، وتأخير هذا الوصف مع أنه كالمنشأ للوصف السابق لما أن مدار الوعد بالرحمة هو الايمان كما أن مناط النهي عن الطرد فيما سبق هو المداومة على العبادة، وتقدم في رواية ابن المنذر عن عكرمة ما يشير إلى أنها نزلت في عمر رضي

الله تعالى عنه ، وروى ذلك أيضا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وأمر صيغة الجمع على هذا ظاهره  
وأخرج عبد بن حميد ومسدد في مسنده. وابن جرير. وآخرون عن ماهان قال: أتى قوم النبي ﷺ فقالوا:  
إنا أصبنا ذنوبا عظاما فما رد عليه الصلاة والسلام عليهم شيئا فانصرفوا فانزل الله تعالى الآية فدعاهم ﷺ  
فقرأها عليهم . وروى عن أنس مثل ذلك ، وقيل : لم تنزل في قوم باعياهم بل هي محمولة على إطلاقها  
واختاره الامام . والمشهور الأول وسياق الآية يرجح ما روى عن ماهان .

( فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ) أمر منه تعالى لئيبه ﷺ أن يبدأهم بالسلام في محل لا ابتداء به فيه اكراما  
لهم بخصوصهم كما روى عن عكرمة ، واختاره الجبائي ، وقيل : أمره سبحانه أن يبلغهم تحيته عز شأنه  
وروى ذلك عن الحسن ، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما إن المعنى أقبل عندهم واعترفهم وبشرهم  
بالسلامة مما اعتذروا منه . وعليه لا يكون السلام بمعنى التحية . وهو أيضا مبنى على سبب النزول عنده رضى الله  
تعالى عنه ، واختار بعضهم أنه بهذا المعنى أيضا على تقدير أن يراد بالموصول ما روى عن عكرمة فيكون  
الكلام أمرا له عليه الصلاة والسلام أن يبشرهم بالسلام من كل مكروه بعد انذار مقابلتهم .

وقوله تعالى ( كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ) أى أوجبها على ذاته المقدسة تفضلا واحسانا بالذات  
لا بتوسط شيء . أصلا وفيه احتمال آخر تقدم تبشير لهم بسعة رحمة الله تعالى . ولم يعطف على جملة السلام مع  
أنه محكى بالقول أيضا قيل لأنها دعائية انشائية ، وقيل : إشارة إلى استقلال كل من مضمونى الجملتين وهما  
السلامة من المكروه ونيل المطالب بالبشارة . وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميرهم اظهار  
للطف بهم واشعار بعلية الحكم . وتام الكلام فى الآية قدمه عن قريب . وقوله تعالى ( أَنَّهُ مَن عَمَلٍ مِّنْكُمْ سُوءًا )  
بفتح الهمزة كما قرأ بذلك نافع . وابن عامر . وعاصم . ويعقرب بدل من ( الرحمة ) كما قال أبو علي الفارسي وغيره .  
وقيل : إنه مفعول ( كتب ) والرحمة مفعول له ، وقيل : أنه على تقدير اللام ، وجوز أبو البقاء أن يكون مبتدأ  
خبره محذوف أى عليه سبحانه أنه الخ ودل على ذلك ما قبله . وقرأ الباقر ( إنه ) بالسكسر على الاستئناف  
النحوى أو البياني كأنه قيل : وما هذه الرحمة ؟ والضمير للشأن . ومن موصولة أو شرطية وموضعها مبتدأ  
( منكم ) فى موضع الحال من ضمير الفاعل . وقوله سبحانه : ( بَجَاهِلَاتٍ ) حال أيضا على الأظهر أى من عمل ذنبا  
وهو جاهل أى فاعل فعل الجهالة لأن من عمل ما يؤدي إلى الضرر فى العاقبة وهو عالم بذلك أو ظان فهو من  
أهل الجهل والسفه لا من أهل الحكمة والتدبير أو جاهل بما يتعلق به من المكروه والمضرة .

وعن الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ( ثُمَّ تَابَ ) عن ذلك ( مَن بَعْدَهُ ) أى العمل أو السوء  
( وَأَصْلَحَ ) أى فى توبته بأن أتى بشروطها من التدارك والعزم على عدم العود أبداً ( فَانَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ )  
أى فشأنه سبحانه وأمره مبالغ فى المغفرة والرحمة له . فان وما بعدها خبر مبتدأ محذوف ، والجملة خبر ( من ) أو  
جواب الشرط ، والخبر حينئذ على الخلاف ، وقد ر بعضهم فله أنه الخ أو فعلية أنه الخ ، وحينئذ يجوز  
الرفع على الابتداء والرفع على الفاعلية ، وقيل : إن المنسبك فى موضع نصب بفعل محذوف أى فإيعلم  
أنه الخ ، وقيل : إن هذا تكرير لما تقدم لبعده العهد ، وقيل : بدل منه . قال أبو البقاء : وكلاهما ضعيف لوجهين



الأول أن البدل لا يصحبه حرف معنى إلا أن يجعل الفاء زائدة وهو ضعيف ، والثاني أن ذلك يؤدي إلى أن لا يبقى لمن خبر ولا جواب على تقدير شرطيتها ، والتزام الحذف بعيد ، وفتح الهمزة هنا قراءة من فتح هناك سوى نافع فانه كباقي القراء قرأ بالكسر \*

وأجاز الزجاج كسر الأولى وفتح الثانية ، وهي قراءة الأعرج . والزهرى . وأبى عمرو الداني ، ولم يطلع على ما قيل - أبو شامة عليه الرحمة على ذلك فقال : إنه محتمل اعرابي وإن لم يقرأ به ، وليس كما قال . ومن الناس من قال : إن هذه الآية تقوى مذهب المعتزلة حيث ذكر سبحانه في بيان سعة رحمته ان عمل السوء إذ قارن الجهل والتوبة والاصلاح فانه يغفر ، ولذا قيل : إنها نزلت في عمر رضى الله تعالى عنه حيث قال لرسول الله ﷺ : لو أجبته لما قالوا لعن الله تعالى يأتي بهم ولم يكن يعلم المضرة ثم انه تاب وأصلح حتى أنه بكى وقال معتذراً : ما أردت إلا خيراً . وأورد عليه أنه من المقرر أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فنزولها في حق عمر رضى الله تعالى عنه لا يدفع الاشكال \*

وتعقب بأن مراد الجيب أن اللفظ ليس عاما وخطاب (منكم) لمن كان في تلك المشاورة والعامل لذلك منهم عمر رضى الله تعالى عنه فلا اشكال . وأنت تعلم أن بناء الجواب على هذه الرواية ليس من المتأنيث بمكان إذ للخصم أن يقول : لانسلم تلك الرواية . ففعل الأولى في الجواب أن ما ذكر في الآية إنما هو المغفرة الواجبة حسب وجوب الرحمة في صدر الآية . ولا يلزم من تقييد ذلك بما تقدم تقييد مطلق المغفرة به . فحينئذ يمكن أن يقال : إنه تعالى قد يغفر لمن يتب مثلاً إلا أنه سبحانه لم يكتب ذلك على نفسه جل شأنه فافهمه فانه دقيق \*

( وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ ) أى دائماً ( الْآيَاتِ ) أى القرآنية في صفة أهل الطاعة وأهل الاجرام المصرين منهم والأوابين . والتشبيه هنا مثله فيما تقدم آنفاً ( وَلَتَسْتَبِينَ سَبِيلُ الْمُجْرِمِينَ ه ه ) بتأنيث الفعل بناء على تأنيث الفاعل . وهى قراءة ابن كثير . وابن عامر . وأبى عمرو . ويعقوب . وحنفص عن عاصم ، وهو عطف على علة محذوفة للفعل المذكور لم يقصد تعليقه بها بخصوصها ، وإنما قصد الاشعار بان له فوائد جمعة من جملتها ما ذكر أو علة لفعل مقدر وهو عبارة عن المذكور كما يشير اليه أبو البقاء فيكون مستأنفاً أى وانتبين سبيلهم ففعل ما نفعل من التفصيل . وقرأ نافع بالتاء ونصب السبيل على أن الفعل متعد أى ولتستوضح أنت يا محمد سبيل المجرمين فتعالمهم بما يليق بهم . وقرأ الباقون بالياء التحقيرة ورفع السبيل على أن الفعل مسند للمذكور . وتأتي السبيل وتذكيره لغتان مشهورتان \*

هذا ( ومن باب الاشارة في الآيات ) ( إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يعثمهم الله ثم اليه يرجعون ) قال ابن عطاء : أخبر سبحانه بهذه الآية ان أهل السماع هم الأحياء وهم أهل الخطاب والجواب . وأخبر أن الآخرين هم الأموات . وقال غيره : المعنى أنه لا يستجيب إلا من فتح الله سبحانه سمع قلبه بالهداية الأصلية ووهب له الحياة الحقيقية بصفاء الاستعداد ونور الفطرة لاموتى الجهل الذين ماتت غرائزهم بالجهل المركب أو بالحجب الجبلية أولم يكن لهم استعداد بحسب الفطرة فانهم قد صموا عن السماع ولا يمكنهم ذلك بل يعثمهم الله تعالى اليه بالنشأة الثانية ثم يرجعون اليه سبحانه في عين الجمع المطابق للجزاء والمكافاة مع احتجاجهم ، وقيل : الآية إشارة إلى أهل الصحو وأهل المحو ( ومان دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ) حيث

فطروا على التوحيد وجبلوا على المعرفة ولهم مشارب من بحر خطاب الله تعالى وأفنان من أشجار رياض كلماته سبحانه وحنين إليه عز وجل وتغريد باسمه عز اسمه . قيل : إن سمنون المحب كان إذا تكلم في المحبة يستط الطير من الهواء . وروى في بعض الآثار أن الضب بعد أن تكلم مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وشهد برسالته أنشأ يقول :

ألا يا رسول الله انك صادق فبوركت مهديا وبوركت هاديا

وبوركت في الآزال حيا وميتا وبوركت مولوداً وبوركت ناشيا

وان فيهم أيضا المحتجبين ومرتكبي الرذائل وغير ذلك . وقد تقدم الكلام في هذا المبحث مفصلاً (ما فرطنا في الكتاب) أي كتاب أعمالهم ( من شيء ثم إلى ربهم يحشرون ) في دين الجمع «والذين كذبوا» لاحتجابهم بغواشي صفات نفوسهم (بآياتنا) وهي تجليات الصفات (صم) فلا يسمعون بأذان القلوب (وبكم) فلا ينطقون بالسنة العقول « في الظلمات » وهي ظلمات الطبيعة وغيايب الجوهل « من يشأ الله يضلله » بأسباب حجب جلاله « ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم » باشراف سبحات جماله « قل أرأيتم إن أتاكم الله عذاب الله من المرض وسائر أنواع الشدايد « أو أتكم الساعة » الصغرى أو الكبرى « أغير الله تدعون » لكشف ما ينالكم « إن كنتم صادقين بل إياه تدعون » لكشف ذلك . قال بعض العارفين : مرجع الخواص إلى الحق جل شأنه من أول البداية و مرجع العوام إليه سبحانه بعد اليأس من الخلق وكان هذا في وقت هذا العارف . وأما في وقتنا فنرى العامة إذا ضاق بهم الخناق تركوا دعاء الملك الخلاق ودعوا سكان الثرى ومن لا يسمع ولا يرى \* ( ولقد أرسلنا إلى أم من قبلك فاخذناهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون ) أي ليطيعوا ويبرزوا من الحجاب وينقادوا متضرعين عند تجلي صفة القهر « ولكن قست قلوبهم » أي ماتت قلوبهم بكشافة الحجاب وغلبة غشى الهوى وحب الدنيا وأصل كل ذلك سوء الاستعداد « قل أرأيتم ان أخذ الله سمعكم » فلم تسمعوا خطابه « وأبصاركم » فلم تشاهدوا عجائب قدرته وأسرار صنعته « وختم على قلوبكم » فلم يدخلها شيء من معرفته سبحانه « من إله غير الله يا أيها الذين كفروا » أي هل يقدر أحد سواه جعلت قدرته على فتح باب من هذه الابواب كلا بل هو القادر الفعال لما يريد ( قل لا أقول لكم عندي ) أي من حيث أنا ( خزائن الله ) أي مقدوراته ( ولا أعلم ) أي من حيث أنا أيضا ( الغيب ولا أقول لكم إنى ملك ) أي روح مجرد لا أحتاج إلى طعام ولا شراب ( إن اتبع ) أي من تلك الخبيثة ( إلا ما يوحى إلى ) من الله تعالى . وله صلى الله عليه وسلم مقام ( ومارميت إذ رميت ولكن الله رمى . وإن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله يد الله فوق أيديهم ) وليس لطير العقسل طيران في ذلك الجو ( قل هل يستوى الأعمى ) عن نور الله تعالى وإحاطته بكل ذرة من العرش إلى الثرى وظهوره بما شاء حسب الحكمة وعدم تقيده سبحانه بشيء من المظاهر ( والبصير ) بذلك فيتكلم في كل مقام يقال « ولا تطرد » أي لاجل التربية والتهذيب والامتحان « الذين يدعون ربهم » الذي أوصلهم حيث أوصلهم من معارج الكمال « بالغداة » أي وقت تجلي الجمال « والشئ » أي وقت تجلي العظمة والجلال « يريدون وجهه » أي يريدونه سبحانه بذاته وصفاته ويطلبون تجليه عز وجل لقلوبهم « ما عليك من حسابهم » أي حساب أعمالهم القلبية من شيء لأن الله تعالى قد تولى حفظ قلوبهم وأطر عليها سبحانه عناية فاهتزت وربت وأنبئت من كل زوج بهيج ، وقوله تعالى « وما من حسابك عليهم من شيء » عطف

على سابقه أتى به للبالغه على ما مر في العبارة. ويحتمل أن يراد لا تطرد السالكين لأجل المحجوبين فاعليك من حساب السالكين أو المحجوبين شيء ومعنى ذلك يعرف بأدنى التيمات «فتطردهم» عن الجلوس معك فتكون من الظالمين» لهم بنقص حقوقهم وعدم القيام برعاية شأنهم. ومن المؤولين من قال. إن الآية في أهل الوحدة أى لا تزجر الواصلين الكاملين ولا تنذرهم فإن الانذار كما لا ينجح في الذين قست قلوبهم لا ينجح في الذين طاشوا وتلاشوا في الله تعالى وهم الذين يخصوصونه سبحانه بالعبادة دائما بحضور القلب وعدم مشاهدة شيء سواه حتى ذواتهم «ما عليك من حسابهم» فيما يعملون «من شيء» إذ لا واسطة بينهم وبين ربهم «وما من حسابك عليهم من شيء» أى لا يخوضون في أمور دعوتك بنصر وإعانة لا تشتغلهم به سبحانه عن سواه ودوام حضورهم معه «فتطردهم» عمائم عليه من دوام الحضور بدعوتك لهم لشغل ديني «فتكون من الظالمين» لتشويشك عليهم أوقاتهم. والله تعالى أعلم بحقيقة كلامه «وكذلك فتنا بعضهم» أى الناس وهم المحجوبون «ببعض» وهم العارفون «ليقولوا» أى المحجوبون مشيرين إلى العارفين مستحقين لهم حيث لم يروا منهم سوى حالهم في الظاهر وفتقرهم ولم يروا قدرهم ومرتبهم وحسن حالهم في الباطن وغرهم ما هم فيه من المال والجاه والتعظيم وخفض العيش «أهؤلاء من الله عليهم» بالهداية والمعرفة «من بيننا» أرادوا أنه سبحانه لم يمين عليهم «أليس الله بأعلم بالشاكرين» أى الذين يشكرونه حق شكره فيمن عليهم بعظيم جوده «وإذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا» أى بواسطة «فقل» لهم أنت أيها الوسيلة: «سلام عليكم» وهذا لأنهم في مقام الوسائط ولو بلغوا إلى درجة أهل المشاهدة لمنحهم سبحانه بسلامه كما قال عز شأنه «سلام قولاً من رب رحيم» وباقى الآية ظاهر.

وقال الامام الرازى: ان قوله سبحانه: (وإذا جاءك) الخ مشتمل على أسرار عالية وذلك لأن ما سوى الله تعالى فهو آيات وجود الله تعالى وآيات صفات جلاله واكرامه وآيات وحدانيته وما سواه سبحانه لانهاية له فلا سبيل للعقل إلى الوقوف عليه على التفصيل التام إلا أن الممكن هو أن يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها إلى معرفة الله تعالى ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال ثم انه يكون مدة حياته كالسباح في تلك البحار وكالسائح في تلك القفار. ولما كان لانهاية لها فكذلك لانهاية لترقى العبد في معارج تلك الآيات. وهذا شرح اجمالى لانهاية لتفاصيله. ثم ان العبد إذا صار موصوفاً بهذه الصفة فعند هذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بأن يقول لهم: «سلام عليكم» فيكون هذا التسليم بشارة بحصول السلامة. وقوله سبحانه: (كتب ربكم على نفسه الرحمة) بشارة بحصول الكرامة عقيب تلك السلامة. أما السلامة فبالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز الجسائيات ومعدن الآفات والمخافات وموضع التغيرات والتبدلات، وأما الكرامة فبالوصول إلى الباقيات الصالحات والمجردات القدسيات والوصول إلى فسحة عالم الأنوار والترقى إلى معارج سرادقات الجلال انتهى •

وقال آخر: الإشارة إلى نوع من السالكين أى إذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا بمحو صفاتهم في صفاتنا «فقل سلام عليكم» لتزهدكم عن عيوب صفاتكم وتجردكم عن ملابسها (كتب ربكم على نفسه الرحمة) أى ألزم ذاته المقدسة رحمة ابدال صفاتكم بصفاته لكم لأن في الله سبحانه خلفاً عن كل ما فات (أنه من عمل منكم سوءاً بجهالة) أى ظهر عليه في تلويته صفة من صفاته بغيبة أو غفلة (ثم تاب من بعده) أى بعد ظهور تلك الصفة بأن رجع عن تلويته وفاء إلى الحضور (وأصاح) أى ما ظهر منه بالخضوع والتضرع بين يديه

سبحانه والرياضة (فانه) عز شأنه (غفور) يسترها عنه (رحيم) يرحمه بهبة التمكين ونعمة الاستقامة (وكذلك فصل الآيات) أى مثل ذلك التبيين الذى بيناه لهؤلاء المؤمنين ذين لك صفاتنا «رلتستبين سبيل المجربين» وهم المحجوبون بصفاتهم الذين يفعلون لذلك ما يفعلون والله تعالى الموفق للصواب \*

﴿قُلْ إِنِّي نُهَيْتُ﴾ أمر له ﷺ بالرجوع إلى خطاب المصريين على الشرك إثر ما أمر بمعاملة من عداهم بما يليق بحالهم أى قل لهم قطعاً لا طعامهم المارغة عن ركونك اليهم وبيننا لكون ما هم عليه هوى محضاً وضلالاً صرفاً لئى صرفت ومنعت بالادلة الحقانية والآيات القرآنية ﴿أَنْ أَعْبُدَ الَّذِينَ﴾ أى عن عبادة الآلهة الذين ﴿تَدْعُونَ﴾ أى تعبدونهم أو تسمونهم آلهة ﴿مَنْ دُونِ اللَّهِ﴾ سواء كانوا ذوى عقول أم لا \*

وقد يقال ان المراد بهم الأصنام إلا أنه عبر بصيغة المقلد جرياً على زعمهم ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ﴾ تكرير الأمر مع قرب العهد اعتناء بشأن المأمور به وايداناً باختلاف القولين من حيث أن الأول حكاية لما هو من جهته تعالى من النهى والثانى لما من جهته عليه الصلاة والسلام من الانتهاء عن عبادة ما يعبدون. وفى هذا القول استجهال لهم وتنصيب على أنهم فيما هم فيه من عبادة غير الله تعالى تابدون لاهواء باطلة وليسوا على شىء مما ينطلق عليه الدين أصلاً واشعار بما يوجب النهى والانتهاى. وفيه - كما قيل - إشارة إلى عدم كفايه التقليد الصرف فى مثل هذه المطالب ، وقيل وهو فى غاية البعد : إن المراد لا أتبع أهواكم فى طرد المؤمنين ﴿قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا﴾ أى إن اتبعت أهواكم فقد ضللت وهو استئناف وهو كدلائل انتهائه عليه الصلاة والسلام عما نهى عنه . فقرر لكونه فى غاية الضلال \*

وقرأ يحيى بن وثاب (ضللت) بكسر اللام وهو لغة فيه ، والفتح كما قال أبو عبيدة - هو الغالب - ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ٥٦﴾ عطف على ما قبله ، والعدول إلى الاسمىة للدلالة على الدوام والاستمرار أى دوام النفى واستمراره لانفى الدوام والاستمرار ، والمراد - كما قيل - ، وما أنا إذا فى شىء من الهدى حتى أعد فى عدادهم ، وفيه تعريض بأن المقول لهم كذلك ﴿قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ﴾ تبيين للحق الذى عليه رسول الله ﷺ وبيان لاتباعه إياه إثر ابطال الباطل الذى فيه الكفرة وبيان عدم اتباعه عليه الصلاة والسلام له فى وقت من الأوقات . والبينة - كما قال الراغب - الدلالة الواضحة من بان يبين إذا ظهر أو الحججة الفاصلة بين الحق والباطل على أنها من البيئونة أى الانفصال ، وإياها كان المراد بها القرآن - كما قال الجبائى - وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد لئى على يقين . وعن الحسن أن المراد بها النبوة وهو غير ظاهر كتفسيرها بالحجج العقلية أو ما يعمها ، والتنوين للتفخيم أن بيئنة جلييلة الشأن ﴿مَنْ رَبِّي﴾ أى كائنة من جهته سبحانه ووصفها بذلك لتأكيد ما أفاده التنوين \*

وجوز أن تكون (من) اتصالية ، وفى الكلام مضاف أى بيئنة متصلة بمعرفة ربى ، وقيل : هى أجلية متعلقة بما تعلق به الخبر ويقدر المضاف أيضاً أى كائن على بيئنة لأجل معرفة ربى والأول أظهر ، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره ﷺ من التشرىف ورفع المنزلة ما لا يخفى \*

وقوله سبحانه : ﴿وَكَذَّبْتُمْ بِهِ﴾ - كما قال أبو البقاء - جملة إما مستأنفة أو حالية بتقدير قد فى المشهور جىء

بها لاستقبال مضمونها واستبعاد وقوعه مع تحقق ما يقتضى عدوه أو للتفرقة بينه عليه الصلاة والسلام وبينهم ، والضمير للبيئة ، والتذكير باعتبار المعنى المراد ، وقال الزجاج : لأنها بمعنى البيان ، وجوز أن يكون الضمير لربى على معنى إني صدقت به ووحدته وأنتم كذبتهم به وأشركتم \*

وقوله تعالى : ﴿ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ﴾ استئناف مبين لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم مجيء ما وعد فيه من العذاب الذى كانوا يستعجلونه بقولهم بطريق الاستهزاء أو الإلزام بزعمهم متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ، وقال الامام : إنه عليه الصلاة والسلام كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك فقال لهم : « ما عندى » الخ وكان الكلام مبين أيضا لخطئهم في شأن ما جعلوه منشأ لعدم الالتفات إلى نهى الرسول ﷺ عنه والاخبار بنزول العذاب بسببه أى ليس عندى ما يستعجلونه من العذاب الموعود به وتعملون تأخره ذريعة إلى تكذيب القرآن أو عدم الالتفات إلى النهى عنه والوعيد عليه في حكمى وقدرتى حتى أجيء به أى ليس أمره مفوضا إلى ﴿ إِنْ الْحُكْمُ ﴾ أى ما الحكم فى تأخير ذلك ﴿ إِلَّا لَّتَّةً ﴾ وحده من غير أن يكون لغيره سبحانه دخل مافيه بوجه من الوجوه \*

واختار بعضهم التعميم فى متعلق الحكم أى ما الحكم فى ذلك تأخيرا أو تعجيلا أو ما الحكم فى جميع الأشياء فيدخل فيه ما ذكر دخولا أوليا؛ ورجح الأول بان المقصود من قوله سبحانه « ان الحكم » الخ التأسف على قرع خلاف المطلوب كما يشهد به موارد استعماله وهو على التأخير فقط ﴿ يَقْضُ ﴾ أى يتبع ﴿ الْحَقَّ ﴾ والحكمة فيما يحكم به ويقدره كائنا ما كان أو يبينه بيانا شافيا من قص الأثر أو الخبر وهو من قبيل التكميل للخاص على ما اخترناه باردافه بامر عام كقوله تعالى : (بيده الملك وهو على كل شىء قدير) . وقرأ الكسائى . وغيره « يقضى » من القضاء وحذفت الياء فى الخط تبع الحذف فى اللفظ لالتقاء الساكنين ، وأصله أن يتعدى بالياء لانفسه فنصب (الحق) إما على المصدرية لانه صفة مصدر محذوف قامت مقامه أى يقضى القضاء الحق أو على أنه مفعول به ويقضى متضمن معنى ينفذ أو هو متعد من قضى الدرع اذا صنعها أى يصنع الحق ويدبره كقول الهذلى . مسرودتان قضاها داود . وفى الكلام على هذا استعارة أسمية ، واحتج مجاهد للقراءة الأولى بعدم الياء المحتاج اليها فى الثانية وقد علمت فساده هـ

واحتج أبو عمرو للثانية بقوله سبحانه ﴿ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ۝٧ ﴾ فان الفصل إنما يكون فى القضاء لافى القصص ولو كان ذلك فى الآية لقليل خير الفاصلين . وأجاب أبو على الفارسي بأن القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل فيه قال تعالى : ( انه لقول فصل \* كتاب أحكمت آياته ثم فصلت \* ونفصل الآيات ) على انك تعلم بادنى التفات الى أن القصص هنا قد يؤول بلا تكلف وبعد الى معنى القضاء : وفى ارشاد العقل السليم أن أصل القضاء الفصل بتمام الأمر وأصل الحكم المنع فكأنه يمنع الباطل عن معارضة الحق أو الخصم عن التعدى إلى صاحبه ، وجملة (وهو خير) الخ تذييل مقرر لمضمون ما قبله مشير إلى أن قص الحق ههنا

بطريق خاص هو الفصل بين الحق والباطل فافهم \*

واحتج بعض أهل السنة بقوله سبحانه: (ان الحكم) الخ لافادته الحصر على أنه لا يتدر العبد على شيء من الأشياء إلا اذا قضى الله تعالى به فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله تعالى به وحكم، وكذلك في جميع الأفعال. وقالت المعتزلة: ان قوله سبحانه: (يقضى الحق) معناه ان كل ما يقضى به فهو الحق، وهذا يقتضى أن لا يريد الكفر من الكافر والمعصية من العاصي لأن ذلك ليس بحق ولا يخفى ما فيه ﴿قُلْ لَوْ أَنِّي عَلَّمْتُ﴾ أى فى قدرتى وامكانى ﴿مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ﴾ من العذاب ﴿لَقَضَى الْأَمْرُ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ أى بان ينزل عليكم اثر استعجالكم، وفى بناء الفعل للمفعول من الايدان بتعين الفاعل الذى هو الله جلت عظمتة وتمويل الأمر ومراعاة حسن الأدب ما لا يخفى \*

وقال الزمخشري ومن تبعه: المعنى لو كان ذلك فى مكنتى لاهلكتكم عاجلا غضبا لربى عز وجل وامتعضا من تكذيبكم به ولتخلصت منكم سريرا، ولا يساعده المقام، ومثله حمل ما يستعجلون به على الآيات المقترحة وقضاء الامر على قيام الساعة ﴿وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِالظَّالِمِينَ ٥٨﴾ أى مجالهم وبأنهم مستحقون للامهال بطريق الاستدراج لتشديد العذاب، ولذلك لم يفوض الامر الى ولم يقض بتعجيل العذاب، والجملة مقررة لما أفادته الجملة الامتناعية من اتقاء كون أمر العذاب مفروضا اليه عليه الصلاة والسلام المستتبع لانتفاء قضاء الامر وتعليل له \*

وقيل: هى فى معنى الاستدراك كأنه قيل: لو قدرت اهلكتكم ولكن الله تعالى أعلم بمن يهلك من غيره وله حكمة فى عدم التمكين منه، وأياما كان فلا حاجة الى حذف مضاف، وزعم بعضهم ذلك، والتقدير وقت عقوبة الظالمين وهو كما ترى والله تعالى أعلم.

﴿وَعَنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ﴾ أى مفاتيحه كما قرئ به فهو جمع مفتاح بكسر الميم وهو كمفتاح آلة الفتح، وقيل: انه جمع مفتاح كما قيل فى جمع محراب محارب، والكلام على الاستعارة حيث شبه الغيب بالاشياء المستوتق منها بالاقوال. وأثبت له المفاتيح تخيلا وهى باقية على معناها الحقيقى، وجعلها بمعنى العلم قرينة المكنية بناء على أنه لا يلزم أن تكون حقيقة بعيد، وأبعد منه تكلف التمثيل. وقيل: الاقرب أن يعتبر هناك استعارة مصرحة بتحقيقية بان يستعار العلم للمفاتيح وتجعل القرينة الاضافة الى الذيب. وأخرج ابن جرير وابن أبى حاتم عن السدى ان المراد من المفاتيح الخزائن فهى حينئذ جمع مفتاح بمفتح الميم وهو الخزن \* وجوز الواحدى أن يكون مصدرا بمعنى الفتح وايس بالتبادر. وفى الكلام استعارة مكنية تخيلية، وتقديم الخبر لافادة الحصر. والمراد بالغيب المغيبات على سبيل الاستغراق، والمقصود على كل تقدير أنه سبحانه هو العالم بالمغيبات جميعا كما هى ابتداء ﴿لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ فى موضع الحال من مفاتيح، والعامل فيها. كما قال أبو البقاء. ما تعلق به الظرف أو نفسه ان رفعت به، ويجوز ان يكون تأكيدا لمضمون ما قبله، والكلام اما مسوق لبيان اختصاص المقدورات الغيبية به سبحانه من حيث العلم اثر بيان اختصاص كلها به تعالى من حيث القدرة، والمعنى ان ما تستعجلون به من العذاب ليس مقدورا لى حتى ألزمكم بتعجيله ولا

معلوما لدى حتى أخبر لم بوقت نزوله بل هو مما يختص به جل شأنه قدرة وعلما فينزله حسبما تقتضيه مشيئته المبينة على الحكم، واما لآيات العلم العام له سبحانه وهو عليه بكل شيء بعد اثبات العلم الخاص وهو علمه بالظالمين، وذكر الامام أن معنى الآية على تقدير ان يراد بالمفاتيح الخزائن أنه سبحانه القادر على جميع الممكنات كما في قوله تعالى: (وان من شيء الا عندنا خزائنه) هـ

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: مفاتيح الغيب خمس وتلا (ان الله عنده علم الساعة) الآية، وروى نحوه عن ابن مسعود، وأخرج أحمد . والبخارى . وغيرهما عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما مرفوعا نحو ذلك، ولعل الحمل على الاستغراق أولى، وما في الاخبار يحمل على بيان البعض المهم لا على دعوى الحصر اذ لا شبهة في ان ما دنا الخمس من المغيبات لا يعلمه أيضا الا الله تعالى هـ

( وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ) عطف على جملة (وعنده مفاتيح) الخ أو على الجملة قبله وهو ظاهر على تقدير حالتها، واما على تقدير كونها تأكيداً فقد منعه البص لأن المعطوف لا يصلح للتأكيد ولو كان علمه سبحانه بالمغيبات عند المحققين المحتمين على وجه التفصيل والاختصاص لأن علم الغيب والشهادة متغايران فلا يؤكد أحدهما الآخر . نعم قيل: من لم يجعلها مؤكدة جوز العطف عليها فيكون الجملتان مستأنفتين لتفصيل علمه سبحانه وشموله لا غير، وجوز ان يكون المجموع مؤكدا لاشتماله على هذين ما قبله لأنه ليس مؤكدا اصطلاحيا، والمراد من هذه الجملة - كما قال غير واحد - بيان تعاقب علمه تعالى بالمشاهدات إثر بيان تعلقه بالمغيبات تكملة له وتنبهها على ان الكل بالنسبة الى علمه المحيط سواء، والمراد من البر الصحراء ومن البحر خلافة، وفي القاء وس انه الماء الكثير أو الملح فقط ويجمع وجمعه أبحر وبحور وبحار وتصغيره ايبحر لا بحير . وعن جهاد أن المراد بالبر القفار وبالبحر كل قرية فيا ماء وهو خلاف الظاهر، واما ما كان فالمنى يعلم ما فيهما من الموجودات مفصلة على اختلاف أجناسها وأنواعها وتكثر أفرادها هـ

( وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا ) أى وما تسقط ورقة من أى شجرة كانت الا عالما بها، فنزائده في الفاعل، والجملة بعد الا فى موضع الحال منه، وجاءت الحال من النكرة لاعتقادها على النفي، والتفريغ فى الحال شائع سائق هـ

وجوز أن تكون فى موضع النعت للنكرة، والكلام مسوق - كما قيل - لبيان تعلق علمه تعالى بأحوال المشاهدات المتغيرة بعد بيان تعلقه بذواتها فإن تخصيص حال السقوط بالذكر ليس إلا بطريق الاكتفاء بذكرها عن ذكر سائر الأحوال كما أن ذكر أحوال الورقة وما عطف عليها خاصة دون أحوال سائر ما فى البر والبحر من الموجودات التى لا يبط بها نطاق الحصر باعتبار أنها أنموذج لأحوال سائرهما، قيل: ولعل الاكتفاء بحال السقوط دون الاكتفاء بغيرها من الأحوال لشدة ملامتها لما سيأتى إن شاء الله تعالى فى آية التوفى، ولأن التغيير فيها أظهر فهو أوفق بما سبق له الآية، وقيل: لأن العلم بالسقوط لكونه من الأحوال الساقطة التى يغفل عنها يستلزم العلم بغيره من الأحوال المعنى بها فقدير، فكانه قيل: وما تتغير ورقة من حال إلى حال إلا يعلمها (وَلَا حِجَّةَ) عطف على (ورقة) هـ

وقوله سبحانه . ( في ظلمات الأرض ) متعلق بمحذوف وقع صفة لحبة مفيدة لكمال ظهور عليه تعالى ، والمراد من ظلمات الأرض بطونها ، وكنى بالظلمة عن البطن لأنه لا يدرك فيه كما لا يدرك في الظلمة . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المراد ظلمات الأرض ما تحت الصخرة في أسفل الأرضين السبع أو تحت حجر أو شيء ، وقوله تعالى : ( وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابَسٌ ) عطف على «ورقة» أيضا داخل معها في حكمها ، والمراد بالرطب واليابس رطب ويابس من شأنهما السقوط كالثمار مثلا لاقتضاء العطف ذلك ؛ وقوله سبحانه ( إلا في كتاب مبين ٥٩ ) كالتكرير لقوله سبحانه ( إلا يعلمها ) لأن معنهما واحد في المسائل سواء أريد بالكتاب المبين عليه تعالى أو اللوح المحفوظ الذي هو محل معلوماته سبحانه ، وإلى هذا ذهب الزنجشري وأراد كما قال السعد : أنه تكرير من جهة المعنى ، وأما من جهة اللفظ فهو صفة للذكورات كما ان ( إلا يعلمها ) صفة لورقة . وأورد عليه بأن صفة شيء كيف تكون تكريرا لصفة شيء آخر معنى . وأجيب بأنه غير وارد لأن الورقة داخلية في الرطب واليابس فلا تغاير بحسب المعنى فيصح ما ذكر ، وقيل : إنه بدل من الاستثناء الأول بدل الكل إن فسر الكتاب بالعلم وبدل الاشتمال إن فسر باللوحة وفيه تأمل . وقروئ ( ولا حبة ، ولا رطب ولا يابس ) بالرفع على العطف على محل ( ورقة ) وخص بعضهم هذه القراءة بالآخرين .

وجوز أن يكون الرفع على الابتداء والخبر ( إلا في كتاب ) قيل وهو الأنسب بالمقام لشمول الرطب واليابس حيثئذ لما ليس من شأنه السقوط . وقد جعلها غير واحد شاملين لجميع الأشياء لأن الأجسام كلها لا تخلو من أن تكون رطبة أو يابسة ويدخل في ذلك الحار والبارد ، والمراد من كل معناه اللغوي لامصطاح الأطباء كما لا يخفى . وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المراد بالرطب ما ينبت وباليابس ما لا ينبت . وفي رواية أخرى عنه أن الأول الماء والثاني الثرى . وروى أبو الشيخ عنه ما يفيد العموم ، وأعله الأولى بالقبول ، وقيل : الرطب الحى واليابس الميت .

وروى الامامية عن أبي عبد الله رضى الله تعالى عنه أنه قال : الورقة السقط والحبة الولد وظلمات الأرض الأرحام والرطب ما يحيى واليابس ما يغيض ، وأنا أجل أبا عبد الله رضى الله تعالى عنه عن التفوه بهذا التفسير إذ هو خلاف الظاهر جدا ، ومثله في عدم التبادر ما أخرجه أبو الشيخ عن محمد بن جحادة أنه قال : إن لله تعالى شجرة تحت العرش ليس مخلوق إلا له فيها ورقة فاذا سقطت ورقته خرجت روحه من جسده ، وذلك قوله سبحانه : ( وما تسقط من ورقة ) ثم ان تفسير الكتاب باللوح هو الذى مشى عليه جماعة من المفسرين منهم الزجاج فقد قال : إنه تعالى أثبت المعلومات في كتاب من قبل أن يخلق الخلق كما قال سبحانه : ( إلا في كتاب من قبل أن نبرأها ) . وفي رواية لمسلم « ان الله تعالى كتب مقادير الخلق قبل أن يخلق السماء والأرض بخمسين ألف سنة » . وفائدة ذلك أمور : أحدها اعتبار الملائكة عليهم السلام موافقات المحادثات للمعلومات الالهية . وثانيها وعليه اقتصر الحسن تشبيه المكلفين على عدم اهمال أحوالهم المشتملة على الثواب والعقاب حيث ذكر أن الورقة والحبة في الكتاب . وثالثها عدم تغيير الموجودات عن الترتيب السابق في الكتاب ، ولذا جاء « جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة » ، وهذا الكتاب يسمى اللوح المحفوظ لحفظه عن التحريف ووصول الشياطين اليه أو من المحو والاثبات بناء على أنهما إنما يكونان في صحف الملائكة دونه . والبلخي اختار



أن معنى قوله تعالى: (في كتاب مبين) أنه محفوظ غير منسى ولا مغفول عنه ، كما يقول القائل لغيره ما تصنعه سطور مكتوب عندي فانه إنما يريد أنه حافظ له يريد مكافأته عليه . وأنشد لذلك :

د ان لسلي عندنا ديوانا ، وذكر الامام ههنا ماسماه دقيقة ، وهو أن القضايا العقلية المحضنة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال إلا للعقلاء الكاهلين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال وأفنوا استحضار المعقولات المجردة وهم كالكبريت (الأحر وعنده مفاتيح الغيب) من تلك القضايا وحيث أريد ايصالها إلى كل عقل لان القرآن إنما نزل لينتفع به جميع الخلق ذكر مثال من الأمور المحسوسة الداخلة تحت تلك القضية العقلية السكينة ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس مفهوما لكل واحد فذكر (ويعلم ما في البر والبحر) ليكشف به عن حقيقة عظمة ذلك المعقول . وقدم ذكر البر لأن الانسان قد شاهد أحواله وكثرة ما فيه \*

وأما البحر فاحاطة العقل بأحواله أقل إلا أن الحس يدل على أن عجائب البحار في الجملة أكثر وطولها وعرضها أعظم وما فيها من الحيوانات وأجناس الخلق أعمى فاذا استحضر الخيال معلومات البر والبحر وعرف أن مجموعها حقير من جنب ما دخل في دائرة عموم ، (عنده مفاتيح الغيب) يصير ذلك تقريبا ومكلا للعظمة الحاصلة تحت ذلك ، ثم كشف سبحانه عن عظمة البر والبحر بقوله عز وجل : (وما تسقط من ورقة الا يعلمها) ، وذلك لأن العقل يستحضر جميع ما في الأرض من المدن والقرى والمفاوز والممالك ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر . ثم يستحضر أنه لا يتغير حال ورقة الا والحق يعلمها ، ثم ذكر مثلا أشد هيبة وهو (ولاحية) الخ .

وذلك لأن الحبة تكون في غاية الصغر و(ظلمات الأرض) يخفي فيها أكبر الأجسام وأعظمها فاذا سمع العاقل ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الأرض على اتساعها وعظمتها لا تخرج من علمه سبحانه انتبه غاية الانتباه وفاز من مجموع ذلك بالحظ الأوفر من المعنى المشار اليه في صدر الآية ، ثم انه تعالى لما قرى ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة عاد إلى ذكر تلك القضية بعبارة أخرى وهي قوله عز اسمه (ولارطب ولا يابس الا في كتاب) فانه عين ما تقدم ، وهذا مبني على أحد الوجوه في الآية فلا تغفل ، وفيها دليل على أن الله تعالى عالم بالجزئيات .

ونسبت المخالفة فيه للفلاسفة ، والحق أنهم لا ينكرون ذلك . وإنما ينكرون علمه سبحانه بها بوجه جزئي وهو بحث طويل الذيل . وكذا بحث علمه تعالى من حيث هو . وقد ألفت فيه الرسائل وصار معتكراً أفهام الأواخر والأوائل وسبحان من لا يقدر قدره غيره .

(وهو الذي يتوفاكم بالليل) أي ينيبكم فيه كما نقل عن الزجاج والجبائي ، ففيه استعارة تبعية حيث استعير التوفي من الموت للنوم لما بينهما من المشاركة في زوال احساس الحواس الظاهرة والتميز ، قيل : والباطنة أيضا ، وأصله قبض الشيء بتمامه ، ويقال : توفيت الشيء واستوفيته بمعنى (ويعلم ما جرحتم بالنهار) أي ما كسبتم وعملتم فيه من الاثم كما أخرج ذلك ابن جرير ، وابن المنذر عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ، وقناة وهو الذي يقتضيه سياق الآية فانه للتهديد والتوبيخ ، ولهذا أوتر « يتوفاكم » على ينيبكم

ونحوه و«جر حتم» على كسبتم ادخالا للبخطابين الكفرة في جنس جوارح الطير والسباع، وبعضهم يجعل الخطاب عاما والمراد من الليل والنهار الجنس المتحقق في كل فرد من افرادهما، اذ بالتوفى والبعث الموجودين فيهما متحقق قضاء الاجل المسمى المترتب عليهما، والباء في الموضوعين بمعنى في كما أشرنا اليه .

والمراد بعلمه سبحانه ذلك كما قيل: علمه قبل الجرح كما يلوح به تقديم ذكره على البعث أى يعلم ما تجرحون، وصيغة الماضى الدلالة على التحقق، وتخصيص التوفى بالليل والجرح بالنهار للجري على السنن المعتاد وإلا فقد يعكس ﴿ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ ﴾ أى يوقظكم في النهار، وهل هو حقيقة في هذا المعنى أو مجاز فيه قولان. والمتبادر منه في عرف الشرع احياء الموتى في الآخرة وجعلوه ترشيحا للتوفى وهو ظاهر جدا على المتبادر في عرف الشرع لا اختصاصه بالمشبه به. ويقال على غيره: انه لا يشترط في الترشيح اختصاصه بالمشبه به بل أن يكون أخص به بوجه كما قرروه في قوله . له لبد أظفاره لم تقلم . ، والبعث في الموتى أقوى لأن عدم الاحساس فيه كذلك فزالته أشد . وقد صرحوا أيضا ان الترشيح يجوز أن يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة لا يقصد به إلا تقويتها .

ويجوز أن يكون مستعاراً من «الائم المستعار منه للائم المستعار له» ، والجملة عطف على (يتوفاكم) وتوسيط (ويعلم) الخ بينهما لبيان ما في بعثهم من عظيم الاحسان اليهم بالتنبيه على أن ما يكسبونه من الاثم مع كونه مما يستأهلون به ابقائهم على التوفى بل اهلاكم بالمرة يفيض سبحانه عليهم الحياة ويهلهم كما ينبي عنه كلمة التراخي كأنه قيل: هو الذى يتوفاكم في جنس الليالى ثم يبعثكم في جنس الأنهر مع علمه جل شأنه بما ترتكبون فيها ﴿ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ﴾ معين لكل فرد وهو أجل بقائه في الدنيا، وتكلف الزمخشري في تفسير الآية فجعل ضمير «فيه» جاريا مجرى اسم الاشارة عائداً على مضمون كونهم متوفين وكاسبين و«في» بمعنى لام العلة كما في قولك: فيم دعوتى، والأجل المسمى هو الكون في القبور أى ثم يبعثكم من القبور في شأن ذلك الذى قطعتم به أعماركم من النوم بالليل وكسب الآثام بالنهار ومن أجله يقضى الأجل الذى سماه سبحانه وضربه لبعث الموتى وجزائهم على أعمالهم، وما ذكرناه هو الذى ذهب اليه الزجاج . والجباى . وغالب المفسرين وهو عرى عن التكلف الذى لا حاجة اليه .

وزعم بعضهم أن الداعى اليه هو أن قوله تعالى: (ويعلم ما جر حتم بالنهار) دال على حال اليقظة وكسبهم فيها، وكلمة «ثم» تقتضى تأخير البعث عنها فلماذا عدل الزمخشري إلى ما عدل اليه، وقال بعض المحققين: إن قوله سبحانه: (ويعلم) الخ إشارة إلى ما كسب في النهار السابق على ذلك الليل والواو للحال ولادلالة فيه على الايقاظ من هذا التوفى وأن الايقاظ متأخر عن التوفى وأن قولنا: يفعل ذلك التوفى لتقضى مدة الحياة المقدره كلام منتظم غاية الانتظام، ولا يخفى أن فيه تكلفا أيضا مع أن واو الحال لا تدخل على المضارع إلا شذوذا أو ضرورة في المشهور، ووجه سنان التراخي المفاد بتم بأن حقيقة الامانة فى الليل تتحقق فى أوله والايقاظ متراخ عنه وإن لم يتراخ عن جملة \* .

واعترض بانه حينئذ لا وجه لتوسيط «ويعلم» الخ بينهما وفيه نظر يعلم بما ذكرنا ﴿ ثُمَّ إِلَيْهِ ﴾ سبحانه لا إلى غيره أصلا ﴿ مَرْجِعُكُمْ ﴾ أى رجوعكم ومصيركم بالموت ﴿ ثُمَّ يُبْعَثُكُمْ مِمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (٦٠) بالمجازاة

بأعمالكم التي كنتم داومتم على عملها في الدنيا \*

(وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ) فلا يعجزه أحد منهم ولا يحول بينه سبحانه وبين ما يريد فيهم ، و«فوق» نصب على الظرفية حال أو خبر بعد خبر ، وقد تقدم الكلام مبسوطا فيما للعلماء في هذه الآية (وَيُرْسَلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةٌ) من الملائكة وهم الكرام الكاتبون المذكورون في قوله تعالى: «وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين» أو المعقبات المذكورة في قوله سبحانه: «له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من أمر الله» ، وقيل: المراد ما يشمل الصنفين، ويقدر المحفوظ الأعمال والأنفس والأعم . وعن قتادة يحفظون العمل والرزق والأجل \* والذي ذهب إليه أكثر المفسرين المعنى الأول في الحفظه ، وهم عند بعض يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات بأسرها كما يشعر بذلك « ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها» وجاء في الأثر تفسير الصغيرة بالتبسم والكبيرة بالضحك «وما يلفظ من قول إلا لدي رقيب عتيد» وقال آخرون: لا يكتبون المباحات إذ لا يترتب عليها شيء \*

وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن مع كل إنسان ملكين أحدهما عن يمينه والآخر عن يساره فاذا تكلم الإنسان بحسنة كتبها من على اليمين وإذا تكلم بسية قال من على اليمين لمن على اليسار: لتنتظره لعله يتوب منها فإن لم يتب كتب عليه والمشهور أنهم على الكتيفين، وقيل: على الذقن، وقيل: في الفم يمينه ويساره. واللازم الايمان بهما دون تعيين محلها والبحث عن كيفية كتابتهما ، وظواهر الآيات تدل على أن اطلاع هؤلاء الحفظه على الأقوال والأفعال كقوله تعالى: (ما يلفظ من قول) الخ ، وقوله سبحانه: (يعلون ما تفعلون) وأما على صفات القلوب كالايمان والكفر مثلا فليس في الظواهر ما يدل على اطلاعهم عليها ، والأخبار بعضها يدل على الاطلاع كخبر « إذا هم العبد بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة» فان ألهم من أعمال القلب كالايمان والكفر ، وبعضها يدل على عدم الاطلاع كخبر «إذا كان يوم القيامة يجاء بالأعمال في صحف محكمة فيقول الله تعالى اقبلوا هذا وردوا هذا فتقول الملائكة وعزتك ما كتبنا إلا ما عمل فيقول سبحانه: ان عمله كان لغيري وإني لأقبل اليوم إلا ما كان لوجهي» وفي رواية مرسله لابن المبارك «إن الملائكة يرفعون أعمال العبد من عباد الله تعالى فيستكثرونه ويزكونه حتى يبلغوا به حيث شاء الله تعالى من سلطانه فيوحى الله تعالى اليهم إنكم حفظه عمل عبدى وأنا رقيب على ما في نفسه إن عبدى هذا لم يخلص في عمله فأجعلوه في سجين» الحديث . والقائل بأنهم لا يكتبون إلا الأعمال الظاهرة يقول: معنى - كتبت - في حديث ألهم بالحسنة ثبتت عندنا وتحققت لا كتبت في صحف الملائكة \* والقائل بأنهم يكتبون الأعمال القلبية يقول باستثناء الرياء فيكتبون العمل دونه ويخفيه الله تعالى عنهم ليبطل سبحانه به عمل المرأتى بعد كتابته إما في الآخرة أو في الدنيا زيادة في تنكيله وتفضيع حاله ، ولعل هذا كما يفعل به يوم القيامة من رده إلى النار بعد تقيده من الجنة .

فقد روى أبو نعيم . والبيهقى . وابن عساكر . وابن النجار أنه يؤمر بناس يوم القيامة إلى الجنة حتى إذا دنوا منها واستنشقوا ريحها ونظروا إلى قصورها وإلى ما أعد الله تعالى لأهلها نودوا أن اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون بحسرة ما رجع الأولون والآخرون بمثلها فيقولون: ربنا لو أدخلتنا النار قبل أن ترينا ما أرىتنا من ثوابك وما أعددت فيها لأولياك كان أهون علينا قال: ذلك أردت بكم يا أشقياء

كنتم إذا خلوتهم بارزتموني بالعظائم وإذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤون الناس بأعمالكم خلاف ما تعطون من قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني وأجلتم الناس ولم تجلوني وتركتهم للناس ولم تتركوهم إلى فالיום أذيقكم العذاب مع ما حرمتهم من الثواب ، والسكل عندى محتمل ولاقطع فتدبره .

واختلفوا في أن الحفظة هل يتجددون كل يوم وليلة أم لا ؟ فقيل : إنهم يتجددون وملائكة الليل غير ملائكة النهار دائماً إلى الموت ، وقيل : إن ملائكة الليل يذهبون فتأتى ملائكة النهار ثم إذا جاء الليل ذهبوا ونزل ملائكة الليل الأولون لاغيرهم وهكذا ، وقيل : إن ملائكة الحسنات يتجددون دون ملائكة السيئات وهو الذى يقتضيه حسن الظن بالله تعالى . واختلف في مقرهم بعد موت المكلف فقيل : يرجعون مطلقاً إلى معابدهم في السماء ، وقيل : يبقون حذاء قبر المؤمن يستغفرون له حتى يقوم من قبره . وصحح غير واحد أن كاتب الحسنات لاينحصر في واحد لحديث رأيت كذا وكذا يبتدرونها أيهم يكتبها أول ، والحكمة في هؤلاء الحفظة أن المكلف إذا علم أن أعماله تحفظ عليه وتعرض على رؤس الأشهاد كان ذلك أجزر له عن تعاطي المعاصي والقبائح وأن العبد إذا وثق بالطف سيده واعتمد على ستره وعفوه لم يحتشم منه احتشامه من خدمه المطلعين عليه ، وقول الامام : يحتمل أن تكون الفائدة في الكتابة أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن بخلاف وزن الصحائف فانه يمكن ليس بشيء كما لا يخفى ، والقول بوزن الصحائف أنفسها قول لبعضهم ، هذا (ويرسل) إما مستأنف أو عطف على (القاهر) لأنه بمعنى الذى يقبر ، وعطفه كما زعم أبو البقاء على «يتوفاكم» وما بعده من الافعال المضارعة ليس بشيء كاحتمال جعله حالاً من الضمير في (القاهر) أو في الظرف لأن الواو الحالية كما أشرنا اليه آنفاً لا تدخل على المضارع ، وتقدير المبتدأ لا يخرج عن الشذوذ على الصحيح ، «وعليكم» متعاقب يرسل لما فيه من معنى الاستيلاء ، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر ، وقيل : هو متعلق بحذوف وقع حالاً من حفظة إذ لو تاخر لكان صفة أى كائنين عليكم .

وقيل : متعاقب بحفظة وهو جمع حافظ ككتابة وكاتب ، و«حتى» في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ﴾ هى التى يبتدأ بها الكلام وهى مع ذلك تجعل ما بعدها من الجملة الشرطية غاية لما قبلها كانه قيل : ويرسل عليكم حفظة يحفظون ما يحفظون منكم مدة حياتكم حتى إذا انتهت مدة أحدكم وجاء أسباب الموت ومباده (توفته رسلنا) الآخرون المفوض اليهم ذلك وانتهى هناك حفظ الحفظة وهو المراد بالرسول على ما أخرجه ابن جرير . وأبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم أعوان ملك الموت ، ونحوه ما أخرجه عن قتادة قال : إن ملك الموت له رسل يباشرون قبض الأرواح ثم يدفعونها إلى ملك الملك .

وأخرج عبد الرزاق . وابن المنذر عن الكلبي أن ملك الموت هو الذى يلى ذلك ثم يدفع الروح ان كانت مؤمنة الى ملائكة الرحمة وان كانت كافرة الى ملائكة العذاب . والأكثر على أن المباشرة ملك الموت وله أعوان من الملائكة ، واسناد الفعل الى المباشرة والمعاون معابجاز كما يقال بنو فلان قتلوا قتيلاً والقاتل واحد منهم ، وقد جاء اسناد الفعل الى ملك الموت فقط باعتبار أنه المباشرة الى الله تعالى باعتبار أنه سبحانه الأمر الحقيقى . وقد أشرنا فيما تقدم ان بعض الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم قال : ان المتوفى تارة يكون

هو الله تعالى بلا واسطة وتارة الملك وتارة الرسل وغيره وذلك حسب اختلاف أحوال المتوفى . وعن الزجاج وهو غريب أن المراد بالرسول هنا الحفظة فيكون المعنى يرسلهم للحفاظ في الحياة والتوفى عند مجيء المات . وقرأ حزة «توفاه» بالف مائة . وقرأ في الشواذ «توفاه» (وهم) أى الرسل (لَا يُفْرَطُونَ ٦١) بالتوازي والتاخير . وقرأ الاعرج «يفرطون» بالتخفيف من الافراط . وهو مجاوزة الحد وتكون بالزيادة والنقصان أى لا يجاوزون ما حد لهم بزيادة أو نقصان ، والجملة حال من (رسلنا) وقيل : مستانفة سبقت لبيان اعتنائهم بما أمروا به (ثُمَّ رُدُّوا) عطف على «توفاه» والضمير كما قيل - لكل المدلول عليه باحد وهو السرفى مجيئه بطريق الالتفات ، والافراد أولا والجمع آخرا لوقوع التوفى على الافراد والرد على الاجتماع \*

وذهب بعض المحققين أن فيه التفاتا من الخطاب الى الغيبة ومن التكلم اليها لأن الرد يناسبه الغيبة بلا شبهة وان لم يكن الرد حقيقة لأنهم ماخرجوا من قبضة حكمه سبحانه طرفة عين . ونقل الامام القدرى يعود الضمير على الرسل أى أنهم يموتون كما يموت بنو آدم ، والأول هو الذى عليه غالب المفسرين . والمراد «ثم ردوا» بعد البعث والحشر أو من البرزخ (إلى الله) أى الى حكمه وجزائه أو الى موضع العرض والسؤال (مَوْلَاهُمْ) أى مالكهم الذى يلى أمورهم على الاطلاق ولا ينافى ذلك قوله تعالى : (وان الكافرين

لا مولى لهم) لأن المولى فيه بمعنى الناصر (الحق) أى العدل أو مظهر الحق أو الصادق الوعد \*

وذكر حجة الاسلام قدس سره ان الحق مقابل الباطل وكل ما يخبر عنه فاما باطل مطلقا واما حق مطلقا واما حق من وجه باطل من وجهه ، فالمتنع بذاته هو الباطل مطلقا والواجب بذاته هو الحق مطلقا والممكن بذاته الواجب بغيره حق من وجه باطل من وجهه ، فمن حيث ذاته لا وجود له فهو باطل ومن جهة غيره مستفيد للوجود فهو حق من الوجه الذى يلى مفيد الوجود ، فعنى الحق المطلق هو الموجود الحقيقى بذاته الذى منه يؤخذ كل حقيقة وليس ذلك إلا الله تعالى ، وهذا هو مراد القائل إن الحق هو الثابت الباقى الذى لا فناء له ، وفى التفسير الكبير أن لفظ المولى والولى مشتقان من القرب وهو سبحانه القريب ويطلق المولى أيضا على المعتقد وذلك كالمشعر بأنه جل شأنه أعتقهم من العذاب وهو المراد من قوله سبحانه ( سبقتم رحمتى غضبى ) وأيضا أضاف نفسه إلى العبيد وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة ، وأيضا قال عز اسمه : (مولاهم الحق) والمعنى أنهم كانوا فى الدنيا تحت تصرفات المولى الباطلة وهى النفس والشهوة . والغضب كما قال سبحانه : ( أفرايت من اتخذ الهه هواه ) فلما مات الانسان تخاص من تصرفات المولى الباطلة وانتقل إلى تصرف المولى الحق انتهى . وهو كما ترى \*

وادعى أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الانسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لأن صريحها يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله تعالى والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله تعالى لأن ذلك الرد ليس بالمسكان والجهة لتعالیه سبحانه عنهما بل يجب أن يكون مفسرا بكونه منقادا لحكم الله تعالى مطيعا لقضائه وما لم يكن حيا لا يصح هذا المعنى فيه فثبت أنه حصل ههنا موت وحياة أما الموت

فنصيب البدن فبقى الحياة نصيب الروح ولما قال سبحانه: (ردوا) وثبت أن المردود هو الروح ثبت أن الانسان ليس إلهي وهو المطلوب ، وكذا تشعر بكون الروح موجودة قبل التعاق بالبدن لأن الرد من هذا العالم إلى حضرة الجلال إنما يكون لو كانت موجودة كذلك، ونظيره قوله سبحانه: (ارجعني إلى ربك) وقوله تعالى (ثم إليه مرجعكم) ولا يخفى ما في ذلك فتدبر. وقرئ: (الحق) بالنصب على المدح \*

وجوز أن يكون على أنه صفة للفعول المطاق أى الرد الحق فلا يكون حينئذ المراد به الله عز وجل والأول أظهر ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ﴾ يومئذ صورة ومعنى لاغيره بوجه من الوجوه. واستدل بذلك على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب إذ لو ثبت ذلك لثبت للطيع على الله تعالى حكم وهو أخذ الثواب وهو يناق ما دلت عليه الآية من الحصر ﴿وَهُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ ٦٣﴾ يحاسب جميع الخلاق بنفسه في أسرع زمان وأقصره، ويلزم هذا أن لا يشغله حساب عن حساب ولا شأن عن شأن. وفي الحديث أنه تعالى يحاسب الكل في مقدار حلب شاة. وفي بعض الاخبار في مقدار نصف يوم. وذهب بعضهم إلى أنه تعالى لا يحاسب الخلق بنفسه بل يأمر سبحانه الملائكة عليهم السلام فيحاسب كل واحد منهم واحدا من العباد. وذهب آخرون إلى أنه عز وجل إنما يحاسب المؤمنين بنفسه وأما الكفار فتحاسبهم الملائكة لأنه تعالى لو حاسبهم لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفتهم: (ولا يكلمهم) وأجاب الأولون عن هذا بأن المراد أنه تعالى لا يكلمهم بما ينفعهم فان ظواهر الآيات ومنها ما تقدم في هذه السورة من قوله تعالى: (ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا أين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون) وقوله سبحانه (ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون) تدل على تكليمه تعالى لهم في ذلك اليوم، ثم ان كيفية ذلك الحساب مما لا تحيط بتفصيلها عقول البشر عن طريق الفكر أصلا وليس لنا إلا الايمان به مع تفويض الكيفية وتفصيلها إلى عالم الغيب والشهادة. وادعى الفلاسفة أن كثرة الأفعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة وأنه يجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر في حصول تلك الملكة بل يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجهما في ذلك وحينئذ يقال: إن الأفعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في حصول الملكة المخصوصة وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل فتكون الأيدي والأرجل شاهدة على الانسان بمعنى أن تلك الآثار النفسانية إنما حصلت في جواهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة عن هذه الجوارح فكان ذلك الصدور جاريا مجرى الشهادة بحصول تلك الآثار في جواهر النفس. وأما الحساب فالمقصود منه استعلام ما بقى من الدخل والخرج، ولما كان لكل ذرة من الأعمال أثر حسن أو قبيح حسب حسن العمل وقبحه ولاشك أن تلك الأعمال كانت مختلفة فلا جرم كان بعضها معارضا للبعض وبعد حصول المعارضة يبقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر آخر من الذميمة فإذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك وهو إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم وهو الآن الذي فيه فيقطع فيه تعاقب النفس من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب، وزعم من نقل هذا عنهم أنه من تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية، وأنا أقول:

راحت مشرقة ورحت مغربا شتان بين مشرق ومغرب

(قُلْ مَنْ يَنْجِيكُمْ مِنَ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) أى قل لهم تقريزاً بانحطاط شركائهم عن رتبة الالهية، والمراد من ظلمات البر والبحر كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما شدائدهما وأهوالهما التى تبطل الحواس وتدهش العقول. والعرب - كما قال الزجاج - تقول لليوم الذى يلقى فيه شدة: يوم مظلم حتى أنهم يقولون: يوم ذو كواكب أى أنه يوم قد اشتدت ظلمته حتى صار كالليل فى ظلمته، وأنشد:

بنى أسد هل تعلمون بلاءنا إذا كان يوم ذو كواكب أشهب

ومن الأمثال القديمة - رأى الكواكب ظهراً - أى أظلم عليه يومه لاشتداد الأمر فيه حتى كأنه أبصر النجم نهراً، ومن ذلك قول طرفة:

ان تنـوله فقد تمنعه وتريه النجم يجرى بالظهر

وقيل: المراد ظلمة الليل وظلمة السحاب وظلمة البحر، وقيل: ظلمة البر بالحسب فيه وظلمة البحر بالغرق فيه، والظلمات على الأول - كما قيل - استعارة وعلى الأخيرين حقيقة، ومنهم من جعلها كناية عن الحسب والغرق والكلام فى الكناية معلوم. ومن جوز جمع الحقيقة والمجاز فسر الظلمات بظلمة الليل. والغيم: والبحر: والتميه. والخوف: وقرأ يعقوب: وسهل (ينجيكم) بالتخفيف من الانجاء والمعنى واحد، وقوله تعالى: ﴿تَدْعُونَهُ﴾ فى موضع الحال من مفعول (ينجيكم) كما قال أبو البقاء، والضمير لمن أى من ينجيكم منها حال كونكم داعين له \* وجوز أن يكون حالا من فاعله أى من ينجيكم منها حال كونه يدعو من جنتكم ﴿تَضُرُّعًا وَخَفِيَّةً﴾ أى اعلانا وإسراراً كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. والحسن فنصبهما على المصدرية، وقيل: بنزع الحافض، والاعلان والاسرار يحتمل أن يراد بهما ما باللسان، ويحتمل أن يراد بهما ما باللسان والقلب، وجوز أن يكونا منصوبين على الحال من فاعل (تدعون) أى معلنين ومسررين \*

وقرأ أبو بكر عن عاصم (خفية) بكسر الحاء وهواجة فيه كالأسوة والاسوة، وقوله سبحانه ﴿لئن أنجينا﴾ فى محل نصب على المفعولية لقول مقدر وقع حالا من فاعل تدعون أيضا أى قائلين: لئن أنجينا، والكوفيون يحكون بما يدل على معنى القول كتدعون من غير تقدير والصحيح التقدير، وقيل: إن الجملة القسمية تفسير للدعاء فلا محل لها. وقرأ أهل الكوفة (أنجانا) بلفظ الغيبة مراعاة لتدعونه دون حكاية خطابهم فى حالة الدعاء غير أن عاصم قرأ بالتفخيم والباقون بالإمالة، وقوله سبحانه ﴿من هذه﴾ إشارة إلى ما هم فيها المعبر عنها بالظلمات ﴿لنكونن من الشاكرين﴾ أى الراسخين فى الشكر المداومين عليه لأجل هذه النعمة الجليلة أو جميع النعم التى هذه من جملتها ﴿قُلْ اللَّهُ يَنْجِيكُمْ مِنْهَا وَمَنْ كُلِّ كَرْبٍ﴾ أى غم يأخذ بالنفس، والمراد به إما ما يعم ما تقدم والتعميم بعد التخصيص كثير أو ما يعترى المرء من العوارض النفسية التى لا تنتهى كالأمراض والإسقام، وأمره ﷺ بالجواب مع كونه من وظائفهم للإيدان بظهوره وتعيينه أو للإهانة لهم مع بناء قوله سبحانه: ﴿ثم أنتم تشركون﴾ ﴿٦٤﴾ عليه أى الله تعالى وحده ينجيكم بما تدعونه إلى كشفه ومن غيره ثم أنتم بعد ما تشاهدون هذه النعم الجليلة تعودون إلى الشرك فى عبادته سبحانه ولا توفون بالعهد. ووضع (تشركون) موضع لا تشكرون الذى هو الظاهر المناسب لو عدتم السابق المشار إليه بقوله تعالى: «لنكونن

من الشاكرين « للتنبية على أن من أشرك في عبادة الله تعالى فكأنه لم يعبد راساً إذ التوحيد ملاك الأمر وأساس العبادة ، وقيل : لعل المقصود التوبيخ بأنهم مع علمهم بأنه لم ينجم إلا الله تعالى كما أفاده تقديم المسند إليه أشركوا ولم يخصوا الله تعالى بالعبادة فذكر الأشراك في موقعه ، وكلمة - ثم - ليس للتراخي الزماني بل لجمال البعد بين إحسان الله تعالى عليهم وعصيانهم ، ولم يذكر متعلق الشرك لثزيله منزلة اللازم تفيها على استبعاد الشرك في نفسه \*

وقرأ أهل الكوفة . وأبو جعفر . وهشام عن ابن عامر ( ينجيكم ) بالتشديد والباقرن بالتخفيف ه  
 ﴿ قُلْ ﴾ يا محمد هؤلاء الكفار ﴿ هُوَ الْقَادِرُ ﴾ لا غيره سبحانه ﴿ عَلَيَّ أَنْ يَبْعَثَ ﴾ أى يرسل ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ متعلق بيبعث . وتقديمه على المفعول الصريح وهو قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا ﴾ للاعتناء به والمسارعة إلى بيان كون المبعوث بما يضرهم ولتهويل أمر المؤخر ، والكلام استئناف . سوق لبيان أنه تعالى هو القادر على القائه في المهالك اثر بيان أنه سبحانه هو المنجى لهم منها ، وفيه وعيد ضمنى بالعذاب لأشراكهم المذكور ، والتنوين للتفخيم أى عذاباً عظيماً ﴿ مِنْ فَوْقِكُمْ ﴾ أى من جهة العلو كالصيحة . والحجارة . والريح . وإرسال السماء ﴿ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ أى من جهة السفلى كالرجفة . والخسف . والاغراق ، وأخرج أبو الشيخ عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال : من فوقكم أى من قبل أمرائكم وأشرافكم ومن تحت أرجلكم أى من قبل سفلكم وعبيدكم . وفي رواية أخرى عنه تفسير الأول بأئمة السوء والثانى بخدم السوء والمتبادر ما قدمنا وهو المروى عن غير واحد من المفسرين . والجار والمجرور متعلق بيبعث أيضاً ، ويجوز أن يكون متعلقاً بمحذوف وقع صفة لهذاب . وأول منع الخلو دون الجمع فلا يمنع لما كان من الجهتين معا كما فعل بقوم نوح عليه الصلاة والسلام ه  
 ﴿ أَوْ يَلْبَسَكُمْ ﴾ أى يخلط أمركم عليكم ففى الكلام مقدر ، وخاط أمرهم عليهم يجعلهم مختلفى الاهواء ، وقيل : المراد اختلاط الناس فى القتال بعضهم ببعض فلا تقدير ، وعليه قول السلى :

وكتيبة لبستها بكتيبة حتى إذا التبتت نفضت لها يدي

وقرى . ( يلبسكم ) بضم الياء وهو عطف على « يبعث » وقوله تعالى : ﴿ شَيْعًا ﴾ جمع شيمة كسدره وسدر وهم كل قوم اجتمعوا على أمر نصب على الحال ، وقيل : إنه مصدر منصوب بلبسكم من غير لفظه ، وجوز على هذا أن يكون حالا أيضاً أى مختلفين ، وقوله سبحانه : ﴿ وَيَذِيقُ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ﴾ عطف على « يبعث » كما نقل عن السمين ، ويفهم من كلام البعض أنه عطف على يلبس وهو من قبيل عطف التفسير أو من عطف المسبب على السبب . وقرى . ( نذيق ) بنون العظمة على طريق الالتفات لتهويل الأمر والمبالغة فى التحذير . والبعض الأول على . ما قيل - الكفار والثانى المؤمنون فقيه حينئذ وعد ووعيد ، وقيل : كلا البعضين من الكفار أى نذيق كلا بأس الآخر ، وقيل البعضان من المؤمنون فقد أخرج ابن جرير وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن الحسن أنه قال فى قوله سبحانه : ﴿ عَذَابًا مِنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ ﴾ هذا للشركين وفى قوله تعالى : ﴿ أَوْ يَلْبَسَكُمْ شَيْعًا وَيَذِيقُ ﴾ الخ هذا للمسلمين ولا يخفى أنه تفكيك للنظم الكريم ، ولعل مراد الحسن أن هذا يكون للمسلمين ويقع فيهم دون الأول ، وأخرج ابن جرير عنه أيضاً أنه قال : « لما نزلت هذه



الآية قام النبي ﷺ فتوضأ فسأل ربه عز وجل أو لا يرسل عليهم عذاباً من فوقهم أو من تحت أرجلهم ولا يابس أمته شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض كما أذاق بني إسرائيل فمبط إليه ﷺ جبريل عليه السلام فقال : يا محمد إناك سألت ربك أربعاً فأعطاك اثنتين ومنعك اثنتين لن يأتيهم عذاب من فوقهم ولا من تحت أرجلهم بسنة أصالهم فانهما عذابان لكل أمة استجمعت على تكذيب نبيها ورد كتاب ربها ولكنهم يلبسون شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض، وهذان عذابان لأهل الاقرار بالكتب والتصديق بالانبياء عليهم السلام « وأخرج أحمد . ومسلم . وأبو داود . والترمذي . وابن ماجه . والحاكم وصححه واللفظ له عن ثوبان أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول : إن ربي زوى لي الأرض حتى رأيت مشارقها ومغاربها وأعطاني الكوزين الأحمر والأبيض وإن أمي سيباغ ملكها ما زوى لي منها وإني سألت ربي لأمتي أن لا يهلكها بسنة عامة فأعطانيها وسألته أن لا يساط عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألته أن لا يذيق بعضهم بأس بعض فنعنيها وقال : يا محمد إنى إذا قضيت قضاء لم يرد إنى أعطيتك لأنه أن لا أهلكها بسنة عامة ولا أظهر عليهم عدواً من غيرهم فيستبيحهم عامة ولو اجتمع من بين أقطارها حتى يكون بعضهم هو يهلك بعضها وبعضهم هو يسيء بعضها » الحديث \*

وأخرج أحمد . والطبراني وغيرهما عن أبي بصرة الغفاري عن النبي ﷺ قال : « سألت ربي أربعاً فأعطاني ثلاثاً ومنعني واحدة سألت الله تعالى أن لا يجمع أمتي على ضلالة فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يظهر عليهم عدوا من غيرهم فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يهلكهم بالسيف كما أهلكت الأمم فأعطانيها وسألت الله تعالى أن لا يلبسهم شيعاً ويذيق بعضهم بأس بعض فنعنيها » والأخبار في هذا المعنى كثيرة . وفي بعضها دلالة على عد اللبس والاذاقة أمراً واحداً وفي بعضها دلالة على عد ذلك أمرين، ومن هنا نشأ الاختلاف السابق في العطف ، وأيد بعضهم العطف على يلبس لاعلى (يبعث) بكونه بالواو دون أو . ولا يعارض ما روى عن الحسن من عدم وقوع الأولين في هذه الامة ما أخرجه أحمد . والترمذي من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه أن النبي ﷺ قال في هذه الآية . أما أنها كاتنة ولم يات تاويلها بعد، وكذا ما أخرج الأول في مسنده من طريق أبي العالية عن ابن كعب أنه قال في الآية : هن أربع وكلهن واقع لا محالة لجواز أن يراد بالوقوع وقوع لاعلى وجه الاستئصال وبعدم الوقوع عدمه على وجه الاستئصال وكلام الحسن كالصريح في هذا فافهم \*

( انظر كيف نصرف الآيات ) أي نحوها من نوع إلى آخر من أنواع الكلام تقريراً للمعنى وتقريباً إلى الفهم أو نصرفها بالوعد والوعيد ( كَلِمَتُهُمْ يَقْفَهُونَ ٦٥ ) أي كى يعلموا جليلة الأمر فيرجعوا عما هم عليه من المكابرة والعناد ، واستدل بعض أهل السنة بالآية على أن الله تعالى خالق للخير والشر ، وقال بعض الحشوية والمقلدة : إنها من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال لما أن في ذلك فتح باب التفرق والاختلاف المذموم بحكم الآية ولبس بشىء كما لا يخفى ( وَكَذَّبَ بِهِ ) أي القرآن كما قال الأزهري وروى ذلك عن الحسن ، وقيل : الضمير لتصرف الآيات ، واختاره الجبائي . والبلخي . وقيل : هو للعذاب واختاره غالب المفسرين ( قَوْمُكَ ) أي قريش ، وقيل : هم وسائر العرب، وأياما كان المراد المعاندون منهم ، قيل :

ولعل ايرادهم بهذا العنوان للايدان بكال سوء حالهم فان تكذيبهم بذلك مع كونهم من قومه عايبه الصلاة والسلام مما يقضى بغاية عتوهم ومكابرتهم، وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر مراراً \*

﴿ وَهُوَ الْحَقُّ ﴾ أى الكتاب الصادق فى كل ما نطق به لاريب فيه أو المتحقق الدلالة أو الواقع لاحالة. والواو حالية والجملة بعدها فى موضع الحال من الضمير المجرور، وقيل: الواو استثنائية (١) وبعدها مستأنفة.

وأيا ما كان فقيهه دلالة على عظم جنايتهم ونهاية قبحها ﴿ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ ٦٦ ﴾ أى بهوكل فوض أمركم إلى أحفظ أعمالكم لاجازيتكم بها إنما أنا منذر ولم آل جهداً فى الإنذار والله سبحانه هو المجازى قاله الحسن \* وقال الزجاج: المراد انى لم أمر بجر بكم ومنعكم عن التكذيب. وفى معناه ما نقل عن الجبائى: والآية على ما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما منسوخة بآية القتال ولا بعد فى ذلك على المعنى الثانى \*

﴿ لَكُلُّ نَبَأٍ ﴾ أى لكل شىء ينبأ به من الأنباء التى من جملتها عذابكم أو لكل خبر من الأخبار التى من جملتها خبر مجيئه ﴿ مُسْتَقَرٌّ ﴾ أى وقت استقرار ووقوع البتة أو وقت استقراره بوقوع مدلوله وليس مصدرًا ميميًا \* ﴿ وَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ٦٧ ﴾ أى حال نبئكم فى الدنيا أو فى الآخرة أو فيهما معاً، وسوف للتأكيد \*

﴿ وَإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فى آيَاتِنَا ﴾ بالتكذيب والاستهزاء بها والطعن فيها كما هو دأب قريش وديينهم فى أديتهم وهم المراد بالموصول. وعن مجاهد أهل الكتاب فان دينهم ذلك أيضاً، ولذا انى باذا الدالة على التحقيق، وهذا بخلاف النسيان الآتى، وأصل الخوض من خاض القوم فى الحديث وتخاضوا إذا تفاوضوا فيه، وقال الطبرسى: الخوض التخليط فى المفاوضة على سبيل العبث واللعب وترك التفهم والتبيين، وقال بعض المحققين: أصل معنى الخوض عبور الماء استعير للتفاوض فى الأمور، وأكثر ما ورد فى القرآن للذم ﴿ فَأَعْرَضَ عَنْهُمْ ﴾ أى اتركهم ولا تجالسهم ﴿ حَتَّى يَخُوضُوا فى حَدِيثِ ﴾ أى كلام ﴿ غَيْرِهِ ﴾ أى غير آياتنا. والتذكير باعتبار كونها حديثاً فان وصف الحديث بمغايرتها مشير إلى اعتبارها بعنوان الحديثية. وقيل: باعتبار كونها قرآناً، والمراد بالخوض هنا التفاوض لا بقيد التكذيب والاستهزاء. وادعى بعضهم أن المعنى حتى يشتغلوا بحديث غيره وأن ذكر (يخوضوا) للشباك، واستظهر عود الضمير إلى الخوض. واستدل بعض العلماء بالآية على أن (إذا) تفيد التكرار لحرمة القعود مع الخائض كلما خاض. ونظر فيه بأن التكرار ليس من إذا بل من ترقب الحكم على مأخذ الاشتقاق \*

واستدلال بعض الحشوية بها على النهى عن الاستدلال والمناظرة فى ذات الله تعالى وصفاته زاعماً أن ذلك خوض فى آيات الله تعالى مما لا ينبغي أن يلتفت اليه ﴿ وَإِنَّمَا يُنسى الشَّيْطَانُ ﴾ بأن يشغلك فتنسى الأمر بالاعراض عنهم فتجالسهم ابتداءً أو بقاءً، وهذا على سبيل الفرض إذ لم يقع وأنى للشيطان سبيل إلى اشغال رسول الله ﷺ، ولذا عبر بأن الشرطية المزيدة ما بعدها \*

وذهب بعض المحققين أن الخطاب هنا وفيما قبل لسيد المخاطبين عليه الصلاة والسلام والمراد غيره، وقيل: لغيره ابتداءً أى إذا رأيت أيها السامع وان أنساك أيها السامع، والمشهور عن الرافضة اختيار أن النبي ﷺ

منزه عن النسيان لقوله تعالى (سنقرئك فلا تنسى) وان غيرهم ذهب إلى جوازه . وعلى نسبة الأول اليهم نص صاحب الاحكام . والجبانى . وغيرهما . وقال الاخير : إن الآية دليل على بطلان قولهم ذلك . والذي وقفت عليه فى معتبرات كتبهم أنهم لا يجوزون النسيان ، وكذا السهو على النبي ﷺ وكذا على سائر الأنبياء عليهم السلام فيما يؤديه عن الله تعالى من القرآن والوحى . وأما ما سوى ذلك فيجوزون عليه عليه الصلاة والسلام أن ينساه مالم يؤد إلى اخلال بالدين .

وأنا أرى أن محل الخلاف النسيان الذى لا يكون مشؤوه اشتغال السر بالوساوس والخطرات الشيطانية فان ذلك مما لا يرتاب مؤمن فى استحالاته على رسول الله ﷺ ، وتفصيل الكلام فى ذلك على ما فى معتبرات كتبنا أن مذهب جمهور العلماء جواز النسيان عليه ﷺ فى أحكام الشرع وهو ظاهر القرآن والأحاديث لكن اتفقوا على أنه عليه الصلاة والسلام لا يقر عليه بل يعلمه الله تعالى به، ثم قال الاكثرون : يشترط تنبيهه عليه الصلاة والسلام على الفور متصلا بالحادثة ولا يقع فيه تأخير ، وجوزت طائفة تأخيره مدة حياته ﷺ واختاره امام الحرمين ، ومنعت ذلك طائفة من العلماء فى الأفعال البلاغية والعبادات كما أجمعوا على منعه واستحالاته عليه ﷺ فى الأقوال البلاغية ، وأجابوا عن الظواهر الواردة فى ذلك . واليه مال الأستاذ أبو اسحق الاسفرائينى ، وصحح النووي الأول فان ذلك لا ينافى النبوة، وإذالم يقر عاياه لم يتحصل منه مفسدة ولا ينافى الأمر بالاتباع بل يحصل منه فائدة وهو بيان أحكام الناسى وتقرر الأحكام •

وذكر القاضى أنهم اختلفوا فى جواز السهو عليه ﷺ فى الأمور التى لاتتعلق بالبلاغ وبيان أحكام الشرع من أفعاله وعاداته واذكار قلبه فجوزه الجمهور . وأما السهو فى الأقوال البلاغية فاجمعوا على منعه كما أجمعوا على امتناع تعمدته ، وأما السهو فى الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من الكلام الذى لا يتعلق بالأحكام ولا أخبار القيامة وما يتعلق بها ولا يضاف إلى وحى فجوزه قوم اذ لا يفسده فيه ، ثم قال : والحق الذى لا شك فيه ترجيح قول من قال : يمتنع ذلك على الأنبياء عليهم السلام فى كل خبر من الأخبار كما لا يجوز عليهم خلاف فى خبر لا عمدا ولا سهوا لا فى صحة ولا مرض ولا رضى ولا غضب ، وحسبك فى ذلك أن سيره ﷺ وعلامه وأفعاله مجموعة يعنى بها على مر الزمان ويتناولها الموافق والمخالف والمؤمن والمرتاب فلم يأت فى شىء منها استدراك غلط فى قول ولا اعتراف يوم فى كلمة ولو كان لنقل كما نقل سهوه فى الصلاة ونومه عليه الصلاة والسلام عنها واستدراكه رأيه فى تلقيح النخل وفى نزوله بأدنى مياه بدر إلى غير ذلك . وأما جواز السهو فى الاعتقادات فى أمور الدنيا فغير ممتنع . وسيأتى ان شاء الله تعالى تامة الكلام على هذا المبحث عند تفسير قوله تعالى : (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي إلا إذا تمنى ألقى الشيطان فى أمنيته) الآية •

وقرأ ابن عامر (ينسينك) بتشديد السين ونسى بمعنى أنسى ، وقال ابن عطية : نسي أبلغ من أنسى والنون فى القراءتين مشددة وهى نون التوكيد ، والمشهور أنها لازمة فى الفعل الواقع بعد ان الشرطية المصحوبة بما الزائدة ، وقيل : لا يلزم فيه ذلك ، وعليه قول ابن دريد :

أما ترى رأسى حاكى لونه طرة صبح تحت أذيال الدجى

(فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرِى) أى بعد تذكر الأمر بالأعراض كما عليه جمهور المفسرين . وقال

أبو مسلم : المعنى بعد أن تذكرهم بدعائك إياهم إلى الدين ونهيك لهم عن الخوض في الآيات وليس بشيء .  
 وجوز الزخشرى أن تكون «الذكرى» بمعنى تذكر الله تعالى إياه وأن المعنى وإن كان الشيطان ينسبك قبل  
 النهي قببح مجالسة المستهزئين لأنها بما تنكره العقول فلا تقعد بعد أن ذكرناك قببحها ونهيناك عليه، ولا يخفى  
 أنه وجه بعيد مبنى على قاعدة القبح والحسن التي هدمتها معاول أفكار العلماء الراسخين ، ثم إننا لا نسلم أن  
 مجالسة المستهزئين بما ينكره العقول مطلقا ، وذكر ابن المنير أن اللاتق على ما قال - وإن أنساك - دون «وإما  
 ينسبك» على أن انساء الشيطان إن صح فعن السمعى أيسر، وليس «هذا أول خوض من الزخشرى في تأويل  
 الآيات بل ذلك دأبه» (مع القوم الظالمين ٦٨) أى معهم فوضع المظهر موضع المضمرة نعيما عليهم أنهم بذلك الخوض  
 ظالمون واضعون للتكذيب والاستهزاء ووضع التصديق والتعظيم راسخون في ذلك ، وفي الآية - كما قال  
 غير واحد - إيدان بعدم تكليف الناسى ، وهذه من المسائل المتنازع فيها بينهم وعنوانها بمسئلة تكليف الغافل  
 وعدوا منه الناسى . وللشعرى فيها قولان وصوب عدم التكليف لعدم الفائدة فيه أصلا بخلاف التكليف بالمحالة  
 ونقل ابن برهان فى الأوسط عن الفقهاء القول بصحة تكليفه على معنى ثبوت الفعل بالذمة ، وعن  
 المتكلمين المنع إذ لا يتصور ذلك عندهم ، وقد يظن أن الشافعى لنصه على تكليف السكران يرى تكليف  
 الغافل وهو من بعض الظن فإنه إنما كلف السكران عقوبة له لأنه تسبب بمحرم حصل باختياره ولهذا وجب  
 عليه الحد بخلاف الغافل . وأورد على القول بالامتناع أن العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالأمر  
 وذلك لأن الأمر بمعرفته سبحانه وارد فلا جائز أن يكون وارادا بعد حصولها لا امتناع تحصيل الحاصل  
 فيكون وأردأ قبله فيستحيل الاطلاق على هذا الأمر لأن معرفة أمره تعالى بدون معرفته سبحانه مستحيل فقد  
 كلف معرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف .

وأجيب : بأن المعرفة الاجمالية كافية فى انتفاء الغفلة والمكلف به هو المعرفة التفصيلية أو بان شرط  
 التكليف إنما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق بتكليفه  
 والا لزم الدور وعدم تكليف الكفار وهو هنا قد فهم ذلك وإن لم يصدق به . وصاحب المنهاج تبعاً لصاحب  
 الحاصل أجاب بأن التكليف بمعرفة الله تعالى خارج عن القاعدة بالاجماع ، وتمام البحث يطلب من كتب الأصول  
 ﴿ وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ ﴾ قال أبو جعفر عليه الرحمة : لما نزلت «فلا تقعد بعد الذكرى» الخ قال المسلمون  
 لئن كنا نقوم كلما استهزأ المشركون بالقرآن لم نستطع أن نجلس فى المسجد الحرام ولا نطوف بالبيت فنزلت :  
 أى وما يازم الذين يتقون قبائح أعمال الخائضين وأحوالهم .

﴿ مِنْ حَسَابِهِمْ ﴾ أى مما يحاسب الخائضون الظالمون عليه من الجرائر ﴿ مِنْ شَيْءٍ ﴾ أى شىء ما على  
 أن من زائدة للاستغراق و«شئ» فى محل الرفع مبتدأ وماتيمية أو اسم لها وهى حجازية و«من حسابهم» كما قال  
 أبو البقاء حال منه لأن نعت النكرة إذا قدم عليها أعرب حالا . وليست (من) بمعنى الاجل خلافا لمن تكلفه  
 و«على الذين يتقون» متعلق بمحذوف مرفوع وقع خبرا للبتدأ أو لما الحجازية على رأى من لا يجيز أعمالها فى  
 الخبر المقدم مطلقا أو منصوب وقع خبرا لما على رأى من يجوز أعمالها فى الخبر المقدم عند كونه ظرفا أو حرف جر .

﴿ وَلَٰكِنْ ذَكَّرُوا ﴾ استدراك من النفي السابق أى ولكن عليهم أن يذكروهم وينعوهم عما هم فيه من القبائح بما أمكن من العظة والتذكير ويظهروا لهم الكرامة والذكور، ومحل «ذكروا» عند كثير من المحققين إما النصب على أنه مصدر مؤكد للفعل المحذوف أى عليهم أن يذكروهم تذكيراً أو الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف أى ولكن عليهم ذكروا، وجوز أبو البقاء النصب والرفع أيضاً لكن قدر فى الأول نذكروهم ذكروا بنون العظمة، وفى الثانى هذه ذكروا، وإلى ذلك يشير كلام البلخى، ولم يجوز الزمخشري عطفه على محل «من شئ» لأن من حسابه ياباد إذ يصير المعنى «ولكن ذكروا» من حسابه وهو كما ترى •

واعترض بأنه لا يازم من العطف على مقيد اعتبار ذلك التقيد فى المعطوف، والعلامة الثانى يقول: إنه إذا عطف مفرد على مفرد لاسيما بحرف الاستدراك فالقيود المعتبرة فى المعطوف عليه السابقة فى الذكر عليه معتبرة فى المعطوف البتة بحكم الاستعمال تقول: ماجاء فى يوم الجمعة أو فى الدار أو راكبا أو من هؤلاء القوم رجل ولكن امرأة فيلزم مجيء المرأة فى يوم الجمعة وفى الدار وبصفة الركوب وتكون من القوم البتة ولم يجيء الاستعمال بخلافه ولا يفهم من الكلام سواه بخلاف ماجاء فى رجل من العرب ولكن امرأة فإنه لا يبعد كون المرأة من غير العرب، قالوا: والسرفيه أن تقدم القيود يدل على أنها أمر مسلم مفروغ عنه وأنها قيد للعامل منسحب على جميع معمولاته وان هذه القاعدة مخصوصة بالمفرد لذلك، وأما فى الجمل فالقيد إن جعل جزءاً من المعطوف عليه وإن سبق لم يشاركه فيه المعطوف كما فى قوله تعالى: (إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) على ما فى شرح المفتاح، وهذا إذا لم تقم القرينة على خلافه كما فى قولك: جاءنى من تميم رجل وامرأة من قريش •

وتخصيص هذه القاعدة بتقدم القيد وادعاء اطرادها كما ذكره بعض المحققين بما يقتضيه الذوق، ومنهم من عمها بما قال الحلبي: إن أهل اللسان والأصوليين يقولون: إن العطف للتشريك فى الظاهر. فإذا كان فى المعطوف عايه قيد فالظاهر تقييد المعطوف بذلك القيد إلا أن تجيء قرينة صارفة فيحال الأمر عليها فإذا قلت: ضربت زيداً يوم الجمعة وعمراً فالظاهر اشتراك زيد وعمرو فى الضرب مقيداً بيوم الجمعة. وإذا قلت: وعمراً يوم السبت لم يشاركه فى قيده. والآية من القبيل الأول. فالظاهر مشاركته فى قيده ويكفى فى المنع. وبمحت فيه السفاقي. وغيره فتدبر •

ومن منع العطف على محل «من شئ» لما تقدم منع العطف على «شئ» لذلك أيضاً ولأن من لا تقدر عاملة بعد الإثبات لأنها إذا عملت كانت فى قوة المذكورة المزيده وهى لا تزداد فى الإثبات فى غير الظروف أو مطلقاً عند الجمهور (لعلهم يتقون ٦٩) أى يجتنبون الخوض حياء، أو كراهة لمساءتهم. وجوز أن يكون الضمير للذين يتقون أى لا يمكن يذكروا المتقون الخائضين ليثبت المتقون على تقواهم ولا يأتوا بترك ما رجب عليهم من النهى عن المنكر أو ليزدادوا تقوى بذلك. وهذه الآية كما أخرج النحاس عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. وأبو الشيخ عن السدى. وابن جبير. منسوخة بقوله تعالى النازل فى المدينة (وقد نزل عليكم فى الكتاب أن إذا سمعتم آيات الله يكفر بها) الخ واليه ذهب البلخى. والجبائى. وفى الطود الراسخ فى المنسوخ، الناسخ أنه لا نسخ (م - ٢٤ - ج - ٧ - تفسير روح المعانى)

عند أهل التحقيق في ذلك لأن قوله سبحانه : (وما على الذين) الخ خبر ولا نسخ في الأخبار فافهم •

﴿وَذَرَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَهُمْ﴾ الذي فرض عليهم وظفوه وأمروا باقامة مواجبه وهو الاسلام ﴿لِعِبَاءٍ وَلَهْوًا﴾ حيث سخرا به واستهزأوا ، وجوز أن يكون المعنى اتخذوا الدين الواجب شيئاً من جنس اللعب واللهو كعبادة الأصنام وتحريم البحائر والسوائب ونحو ذلك أو اتخذوا ما يتدينون به وينتجلونه بمنزلة الدين لأهل الأديان شيئاً من اللعب واللهو . وحاصله أنهم اتخذوا اللعب واللهو ديناً ، وقيل : المراد بالدين العيد الذي يعاد إليه كل حين معهود بالوجه الذي شرعه الله تعالى كعيد المسلمين أو بالوجه الذي لم يشرع من اللعب واللهو كاعياد الكفرة لأن أصل معنى الدين العادة والعيد معتاد كل عام ، ونسب ذلك لابن عباس رضى الله تعالى عنهما ، والمعنى على سائر الأقوال لا تبال بهؤلاء وامض لما أمرت به •

وأخرج ابن جرير . وغيره أن المعنى على التهديد كقوله تعالى : (ذرى ومن خلقت وحيداً . وذرياً كلوا ويتمتعوا) ، وقيل : المراد الأمر بالكف عنهم وترك التعرض لهم . والآية عليه منسوخة بآية السيف ، وهو مروى عن قتادة ونصب (لعباً) على أنه مفعول ثان لاتخذوا وهو اختيار السقاقي ، ويفهم من ظاهر كلام البعض أنه مفعول أول و«دينهم» ثان ، وفيه اخبار عن النكرة بالمعرفة . ويفهم من كلام الامام أنه مفعول لأجله واتخذ متعدلاً واحداً فإنه قال بعد سرد وجوه التفسير في الآية : والخامس وهو الأقرب أن المحق في الدين هو الذي ينصر الدين لأجل أن قام الدليل على أنه حق وصدق وصراب فأما الذين ينصرونه ليتوسلوا به إلى أخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الأموال فهم نصروا الدين للدنيا ، وقد حكم الله تعالى عليها في سائر الآيات بأنها لعب ولهو . فالمراد من قوله سبحانه : (وذري الذين اتخذوا) الخ هو الإشارة إلى من يتوسل بدينه إلى دنياه . وإذا تأملت في حال أكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الآية اه \* ولا يخفى أنه أبعد من العيوق فلا تغتر به وإن جل قائله ﴿وَعَرَّثَهُمُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ أى خدعتهم وأطمعتهم بالباطل حتى أنكروا البعث وزعموا أن لا حياة بعدها واستهزأوا بآيات الله تعالى . وجعل بعضهم غر من الغر وهو ملء الفم أى أشبعتهم لذاتها حتى نسوا الآخرة . وعليه قوله :

ولما التقينا بالعشية غرني بمعرفه حتى خرجت أفوق

﴿وَذَكَرْ بِهِ﴾ أى بالقرآن . وقد جاء مصرحاً به في قوله سبحانه : (فذكر بالقرآن من يخاف وعيد) والقرآن يفسر بعضه بعضاً . وقيل : الضمير لحسابهم ، وقيل : للدين . وقيل : إنه ضمير يفسره قوله سبحانه : ﴿أَنْ تَبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ﴾ فيكون بدلامنه واختاره أبو حيان . وعلى الأوجه الآخر هو مفعول لأجله أى لتلا تبسل أو مخافة أو كراهة أن تبسل . ومنهم من جعله مفعولاً به لذكر . ومعنى «تبسل» تحبس كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وأشده قرل زهير :

وفارقك برهن لافسكك له يوم الوداع وقلبي مبسل علقا

وفي رواية ابن حاتم عنه تسلم . وروى ذلك أيضاً عن الحسن . ومجاهد . والسدى واختاره الجبائي والفراء ، وفي رواية ابن جرير . وغيره تفضح . وقال الراغب : «تبسل» هنا بمعنى تحرم الثواب . وذكر غير واحد

أن الإيسال والبسل في الأصل المنع، ومنه أسد باسل لأن فريسته لا تقبلت منه أو لأنه متمنع، وبالباصل الشجاع لا تمتناعه من قرنه، وجاء البسل بمعنى الحرام. وفرق الراغب بينهما بأن الحرام عام لما منع منه بحكم أو قهر والبسل الممنوع بالقهر، ويكون بسل بمعنى أجل. ونعم، واسم فعل بمعنى اكفف وتنكير (نفس) للعموم مثله في قوله تعالى: ( علمت نفس ما أحضرت ) أي لثلاث تجس وترهن كل نفس في الهلاك أو في النار أو تسلم إلى ذلك أو تفضح أو تحرم الثواب بسبب عملها السوء أو ذكر بحبس أو حبس كل نفس بذلك، وحمل التنكرة على العموم مع أنها في الإثبات لاقتضاء السياق له، وقيل: إنها هنا في النفي معنى، وفيما اختاره أبو حيان من التفضيم وزيادة التقرير ما لا يخفى \*

وقوله تعالى: ﴿ لَيْسَ لَهَا ﴾ أي النفس ﴿ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ ﴾ إما استئناف للاخبار بذلك أو في محل رفع صفة (نفس) أو في محل نصب على الحالية من ضمير (كسبت) أو من نفس فانه في قوة نفس كافرة أو نفوس كثيرة واستظهر بعض الحالية. ومن دون الله متعلق بحذوف وقع حالاً من «ولي»، وقيل: خبرا ليس، و(لها) حينئذ متعلق بحذوف على البيان، ومن جعلها زائدة لم يعلقها بشيء، والمراد أنه لا يحول بينها وبين الله تعالى بأن يدفع عقابه سبحانه عنها ولي ولا شفيع ﴿ وَإِنْ تَعَدَّلْ ﴾ أي إن تفدت تلك النفس ﴿ كُلَّ دَلٍّ ﴾ أي كل فداء. و«كل» نصب على المصدرية لأنه بحسب ما يضاف إليه لا مفعول به، وقيل: انه صفة لمحذوف وهو بمعنى الكامل كقولك: هو رجل كل رجل أي كامل في الرجولية، والتقدير عدلا كل عدل. ورد بان كلا بهذا المعنى يازم التبعية والاضافة إلى مثل المتبوع نعمتا لا تو كيدا كما في التسهيل ولا يجوز حذفه وصفه.

وقوله تعالى: ﴿ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا ﴾ جواب الشرط، والفعل مستند إلى الجار والمجرور كسير من البلد لا إلى ضمير العدل لأن العدل كما علمت مصدر وليس بماخوذ بخلافه في قوله تعالى: ﴿ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ ﴾ فانه فيه بمعنى المفدى به، وجوز كون الاسناد إلى ضميره مراداً به الفدية على الاستخدام إلا أنه لا حاجة إليه مع صحة الاسناد إلى الجار والمجرور، وبذلك يستغنى أيضاً عن القول بكونه راجعاً إلى المعدول به المأخوذ من السياق. وقيل: معنى الآية وان تقسط تلك النفس كل قسط في ذلك اليوم لا يقبل منها لأن التوبة هناك غير مقبولة وإنما تقبل في الدنيا ﴿ أُولَئِكَ ﴾ أي المتخذون دينهم لعباً ولهووا المعترون بالحياة الدنيا ﴿ الَّذِينَ أَسْلَمُوا ﴾ أي حرموا الثواب وسلوا للعباد أو بأحد المعاني الباقية للإيسال ﴿ بِمَا كَسَبُوا ﴾ أي بسبب أعمالهم القبيحة وعقائدهم الزائغة. واسم الإشارة مبتدأ، وما فيه من معنى البعد للإيدان ببعده درجة المشار إليهم في سوء الحال، وخبره الموصول بعده، والجملة استئناف سيق إثر تحذير أولئك من الإيسال المذكور لبيان أنهم المبتلون بذلك. وقوله سبحانه: ﴿ لَمْ شَرَابٌ مِّنْ حَمِيمٍ ﴾ استئناف آخر مبين لكيفية الإيسال المذكور مبنى على سؤال نشأ من الكلام كأنه قيل: ماذا لهم حين أسلموا؟ فقيل: لهم شراب من حميم أي ماء حار يتجرجر ويتردد في بطونهم ويتقطع به أمعاؤهم ﴿ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ ﴾ بنار تشتعل بأبدانهم كما هو المتبادر من العذاب ﴿ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ ﴾ أي بسبب كفرهم المستمر في الدنيا، ويطلق الحميم على الماء البارد فهو ضد كما في القاموس. وجوز أبو البقاء أن تكون جملة (لهم شراب) حالاً من ضمير (أسلموا) وإن تكون خيراً للإسم

الإشارة ويكون «الذين» نعتاً له أو بدلاً منه. وأن تكون خبراً ثانياً. واختار كما يشير إليه كلامه أن تكون الإشارة إلى النفوس المدلول عليها بنفس وجعلت الجملة لبيان تبعه الإرسال. واختار كثير من المحققين ما أشرنا إليه • وترتيب ما ذكر من العذابين على كفرهم مع أنهم معذبون بسائر معاصيهم أيضاً حسبما ينطق به قوله سبحانه (بما كسبوا) لأنه العمدة في أسباب العذاب والأهم في باب التحذير أو أريد - كما قيل - : بكفرهم ما هو أعم منه ومن مستبعاته من المعاصي •

﴿ قُلْ أَدْعُوا مَنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا ﴾ أخرج ابن جرير . وابن أبي حاتم . وأبو الشيخ عن السدي أن المشركين قالوا للذين آمنوا : اتبعوا سبيلنا واتركوا دين محمد ﷺ فقال الله تعالى : ( قل ) الخ • وقيل : نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه حين دعاه ابنه عبد الرحمن إلى عبادة الأصنام وفي توجيه الأمر إليه ﷺ ما لا يخفى من تعظيم شأن المؤمنين أو أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه أي أن عبد متجاوزين عبادة الله تعالى الجامع لجميع صفات الألوهية التي من جملتها القدرة على النفع والضرر ما لا يقدر على نفعنا إن عبدناه ولا على ضررنا إذا تركناه ، وأدنى مراتب المعبودية القدرة على ذلك . وفاعل «ندعوا» وكذا ما عطف عليه من قوله سبحانه : ﴿ وَنُرَدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا ﴾ عام لسيد المخاطبين ﷺ ولغيره وليس مخصوصاً بالصديق رضي الله تعالى عنه بناء على أنه سبب النزول . وفي الآية تغليب إذ لا يتصور الرد على العقب المراد به الرجوع إلى الشرك منه ﷺ . والمعنى أيلق بنا معشر المسلمين ذلك . والاعقاب جمع عقب وهو مؤخر الرجل يقال : رجع على عقبه إذا اتى راجعاً . ويكنى به - كما قيل - عن الذهاب من غير رؤية موضع القدم وهو ذهاب بلا علم بخلاف الذهاب مع الإقبال ؛ وقيل : الرد على الأعقاب بمعنى الرجوع إلى الضلال والجهل شركاً أو غيره . والجمع هو على الأول . والتعبير عن الرجوع إلى الشرك بالرد على الأعقاب - كما قال شيخ الإسلام - لزيادة تقييده بتصويره بصورة ما هو علم في القبح مع ما فيه من الإشارة إلى كون الشرك حالة قد تركت ونبتت وراء الظهر . وإيثار «نرد» على نردت لوجه الإنكار إلى الارتداد ببرد الغير تصريحاً بمخالفة المضلين وقطعاً لاطماعتهم الفارغة وإيذاناً بأن الارتداد من غير راد ليس في حيز الاحتمال ليجتاج إلى نفيه وإنكاره ﴿ بَدَّ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ ﴾ أي إلى التوحيد والإسلام أو إلى سائر ما يترتب عليه الفوز في الآخرة على ما قيل . والظرف متعلق بنرد مسوق لتأكيد التكبير لا لتحقيق معنى الرد وتصويره فقط وإلا لسفى أن يقال : بعد إذ هدانا فإنه قيل : أنرد إلى ذلك باضلال المضل بعد إذ هدانا الله الذي لا هادي سواه . وليست الآية من باب التنازع فيما يظهر . ولا أن جملة نرد ، في موضع الحال من ضميره ندعوه أي ونحن نرد وجوزه أبو البقاء •

وقوله سبحانه : ﴿ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ ﴾ نعت لمصدر محذوف أي أنرد رداً مثل رد الذي استهوته الخ . وقد روي أن دعوا دعاء مثل دعاء الذي الخ وليس بشيء كما لا يخفى ، وقيل : إنه في موضع الحال من فاعل «نرد» أي أنرد على أعقابنا مشبهين بذلك . واعترضه صاحب الفرائد بأن حاصل الحالية أنرد في حال مشابهة كقولك : جاء زيد راكباً أي في حال ركوبه والرد ليس في حال المشابهة كما أن المجيء في حال الركوب • وأجاب عنه الطيبي بأن الحال مؤكدة كقوله سبحانه : ( ثم وليتم مدبرين ) فلا يلزم ذلك ، ولا يخفى أنه في



حيز المنع والاستهواء استفعال من هوى في الأرض يهوى إذا ذهب كما هو المعروف في اللغة كأنها طلبت هويه وحرصت عليه أي كالذي ذهبت به مردة الجن في المهامه والقفار. والكلام من المركب العقلي أو من التثليل حيث شبه فيه من خلص من الشرك ثم نكص على عقبيه بحال من ذهبت به الشياطين في المهمة وأضلته بعد ما كان على الجادة المستقيمة. وليس هذا مبنياً على زعمات العرب كما زعم من استهوته الشياطين. وادعى بعضهم أن استهوى من هوى بمعنى سقط يقال: هوى يهوى هويًا بفتح الهاء إذا سقط من أعلى إلى أسفل. والمقصود تشبيه حال هذا الضال بحال من سقط من الموضع العالي إلى الوهدة السافلة العميقة لأنه في غاية الاضطراب والاضغاث والدهشة. ونظير ذلك قوله تعالى: (من يشرك بالله فكأنما خر من السماء) وفيه بعد وإن قال الامام: إنه أولى من المعنى الأول مع أنه يتوقف على ورود الاستفعال من هوى بهذا المعنى، وجوز أبو البقاء في «الذي» أن يكون مفرداً أي كالرجل أو كالفريق الذي وأن يكون جنساً. والمراد الذين هـ

ترا حزة (استهواه) بالف مماله مع التذكير (في الأرض) أي جنسها. والجار متعلق باستهوته أو محذوف وقع حالا من مفعوله أي كائنا في الأرض. وكذا قوله سبحانه: (حيران) حال منه أيضا على أنها بدل من الأولى أو حال ثانية عند من يميزها أو من «الذي» أو من المستكن في الطرف. وجوز أبو البقاء أن يكون الجار حالا من «حيران» وهو ممنوع من الصرف ومؤنثه حيرى أي تأنها ضالعا عن الجادة لا يدري ما يصنع هـ (له) أي للاستهوى (أصحاب) أرى رقة (يدعونه إلى الهدى) أي الطريق المستقيم أطلق عليه مبالغة على حد زيد بدل - والجار الأول متعلق بمحذوف وقع خبرا مقدما وأصحاب، مبتدأ، والمجمل إما في محل نصب على أنها صفة لحيران أو حال من الضمير فيه أو من الضمير في الطرف أو بدل من الحال التي قبلها. وإما لا محل لها على أنها مستأنفة، ومجمل «يدعونه» صفة لأصحاب. وقوله سبحانه: (انثنا) يقدر فيه قول على أنه بدل من «يدعونه» أو حال من فاعله. وقيل: محكي بالدعاء لأنه بمعنى القول. وهذا مبني على الخلاف بين البصريين والكوفيين في أمثال ذلك والمشهور التقدير أي يقول انثنا. وفيه إشارة إلى أنهم مهتدون ثابتون على الطريق المستقيم وإن من يدعونه ليس ممن يعرف الطريق ليدعى إلى آياته وإنما يدرك سميت الداعي ومورد التعيق هـ

وقرأ ابن مسعود كما رواه ابن جرير. وابن الأنباري عن أبي اسحق دييناه على أنه حال من الهدى أي واضحا (قل) لهؤلاء الكفار (إن هدى الله) الذي هدانا إليه وهو الاسلام (هو الهدى) أي وحده كما يدل عليه تعريف الطرفين أو ضمير الفصل وما عداه ضلال محض وغى صرف. وتكرير الأمر للاعتناء بشأن المأمور به أو لأن ما سبق للزجر عن الشرك وهذا حث على الاسلام وهو توطئة لما بعده فان اختصاص الهدى بهداه تعالى مما يوجب امثال الاوامر بعده (وأمرنا) عطف على «إن هدى الله هو الهدى» داخل معه تحت القول، واللام في قوله سبحانه: (لنسلم) للتعليل ومفعول أمرنا الثاني محذوف أي أمرنا بالاخلاص لكي نتقاد ونسلم (لرب العالمين) وقيل: هي بمعنى الباطن وأمرنا بالاسلام. وتعقبه أبو حيان بأنه غريب لا تعرفه النحاة، وقيل: زائدة أي أمرنا أن نسلم على حذف الباء، وقال الخليل. وسيبويه. ومن

تابعهما: الفعل في هذا وفي نحو «يريد الله ليبين لكم» مؤول بالمصدر وهو مبتدأ واللام وما بعدها خبره أى أمرنا للإسلام، وهو نظير - تسمع بالمعدي خير من أن تراه - ولا يخفى بعده \*

وذهب الكسائي . والفراء إلى أن اللام حرف مصدرى بمعنى أن يمد أردت وأمرت خاصة فكأنه قيل: وأمرنا أن نسلم، والتعرض لوصف ربوبيته تعالى للعالمين لتعليل الأمر وتأكيد وجوب الامتثال به \*

وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا زَكَاةً﴾ أى الرب في مخالفة أمره سبحانه بتقدير حرف الجر وهو عطف على الجار والمجرور السابق ، وقد صرح بدخول أن المصدرية على الأمر سيويبه . وجماعة ، وجوز أن يعطف «أن أقيموا» على موضع «لنسلم» كأنه قيل: أمرنا أن نسلم وأن أقيموا . وقيل: العطف على مفعول الأمر المقدر أى أمرنا بالإيمان وإقامة الصلاة ، وقيل: على قوله تعالى: «إن هدى الله» السخ أى قل لهم إن هدى الله هو الهدى وأن أقيموا ، وقيل: على «أنتما» ، وقيل: غير ذلك \*

وذكر الامام أنه كان الظاهر أن يقال: أمرنا لنسلم ولأن نقيم إلا أنه عدل لما ذكر للايدان بان الكافر ما دام كافرا كان كالأغائب الاجنبي فخطوب بما خطوب به الغيب وإذا أسلم ودخل في زمرة المؤمنين صار كالقريب الحاضر فخطوب بما يخاطب به الحاضرون \*

وقوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ۗ﴾ جملة مستأنفة موجبة للامثال بما أمر به سبحانه من الأهور الثلاثة، وتقديم المفعول لافادة الحصر مع رعاية الفواصل أى إليه سبحانه لا إلى غيره تحشرون يوم القيامة \* ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ أى هذين الأمرين العظامين . وله له أرى بدخاتهما خاق ما فيهما

أيضا ، وعدم التصريح بذلك لظهور اشتغالها على جميع الملويات والسفليات . وقوله سبحانه: ﴿بِالْحَقِّ﴾ متعلق بمحذوف وقع حالا من فاعل «خلق» أى قائما بالحق، ومعنى الآية حينئذ كما قيل كقوله تعالى: (وما خالقنا السموات والأرض وما بينهما باطلا) وجوز أن يكون حالا من المفعول أى متلبسة بالحق، وأن يكون صفة لمصدر الفعل المؤكد أى خلقا متلبسا بالحق ﴿وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلَهُ الْحَقُّ﴾ تذييل لما تقدم، والواو للاستئناف . واليوم بمعنى الحين متعلق بمحذوف وقع خبرا مقدمات «قوله» مبتدأ «الحق» صفة، والمراد بالقول المعنى المصدرى أى القضاء الصواب الجارى على وفق الحكمة فلذا صح الاخبار عنه بظرف الزمان أى وقضاؤه سبحانه المعروف بالحقية كائن حين يقول سبحانه لشيء من الأشياء كن فيكون ذلك الشيء وتقديم الخبر للاهتمام بعموم الوقت كما قيل ، ونفى السعد كونه للحصر لعدم مناسبته وجعل التقديم لكونه الاستعمال الشائع . وتعقب بأن المعروف الشائع تقديم الخبر الظرفي إذا كان المبتدأ نكرة غير موصوفة أو نكرة موصوفة أما إذا كان معرفة فلم يقله أحد . وقيل: «إن قوله الحق» مبتدأ وخبر «يوم» ظرف لمضمون الجملة والواو بحسب المعنى داخله عليها والتقديم للاعتناء به من حيث أنه مدار الحقية ، وترك ذكر المقول له للثقة بماية ظهوره . والمراد بالقول كلمة «كن» تحقيقا أو تمثيلا . والمعنى وأمره سبحانه المتعاق بكل شيء يريد خلقه من الأشياء حين تعلقه به لا قبله ولا بعده من أفراد الأحيان الحق أى المشهور له بالحقية . وقيل: إن الواو للطف و«يوم» إما معطوف على «السموات» فهو مفعول لخلق مثله ، والمراد به يوم الحشر أى وهو الذى أوجد السموات والأرض وما فيهما

وأوجد يوم الحشر والمعاد، وإما على الهاء في « اتقوه » فهو مفعول به مثله أيضا، والكلام على حذف مضاف أي اتقوا الله تعالى واتقوا هول ذلك اليوم وعقابه وفرعه. وإمام متعاقب، حذف دل عليه « بالحق » أي يقوم بالحق يوم النخ، وهو إعراب متكلف كما قال أبو حيان. وقيل: إنه معطوف على « بالحق » وهو ظرف لخالق أي خالق السموات والأرض بعظمتها حين قال كن فكان. والتعبير بصيغة الماضي إحضار للاهر البديع. وفيه أنه يتوقف على صحة عطف الظرف على الحال بناء على أن الحال ظرف في المعنى وهو تكلف. « وقوله الحق » مبتدأ وخبر أو فاعل يكون على معنى وحين يقول لقوله الحق أي لقضائه كن فيكون. والمراد به حين يكون الأشياء ويجدثها أو حين يقوم القيامة فيكون التكوين إحياء الأموات للحشر. وقيل غير ذلك فتدبر.

﴿ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يَنْفُخُ فِي الصُّورِ ﴾ أي استقر الملك له في ذلك اليوم صورة ومعنى بانقطاع العلائق المجازية الكائنة في الدنيا المصححة للمالكية في الجملة فلا يدعيه غيره بوجه. والصور قرن ينفخ فيه كما ثبت في الأحاديث والله تعالى أعلم بحقيقته. وقد فصلت أحواله في كتب السنة. وصاحبه إسرافيل عليه السلام على المشهور. وأخرج البزار. والحاكم عن أبي سعيد الخدري مرفوعا أن ملكين موثنين بالصور ينتظران متى يؤمران فينفخان. وقرأ قتادة « في الصور » جمع صورة والمراد بها الأبدان التي تقوم بعد نفخ الروح فيها لرب العالمين ﴿ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ ﴾ أي كل غيب وشهادة ﴿ وَهُوَ الْحَكِيمُ ﴾ في كل ما يفعله ﴿ الْحَبِيرُ ٧٣ ﴾ بجميع الأمور الخفية والجلية. والجملة تذييل لما تقدم وفيه لف ونشر مرتب هذا

﴿ ومن باب الإشارة في الآيات ﴾ « وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو ». اعلم أن بعض ساداتنا الصوفية قدس الله تعالى أسرارهم ذكروا أن للغيب مراتب، أولاها غيب الغيوب وهو علم الله تعالى المسمى بالعناية الأولى. وثانيتها غيب عالم الأرواح وهو انتقاش صورة كل ما وجد وسيوجد من الأزل إلى الأبد في العالم الأول العقلي الذي هو روح العالم المسمى بألم الكتاب على وجه كلي وهو القضاء السابق. وثالثتها غيب عالم القلوب وهو ذلك الانتقاش بعينه مفصلا تفصيلا علميا كليا وجزئيا في عالم النفس الكلية التي هي قلب العالم المسمى باللوح المحفوظ. ورابعها غيب عالم الخيال وهو انتقاش الكائنات بأسرها في النفوس الجزئية الفلكية منطبعة في اجرامها معينة مشخصة مقارنة لأوقاتها على ما يقع بعينه. وذلك العالم هو الذي يعبر عنه بالسما الدنيا إذ هو أقرب مراتب الغيوب إلى عالم الشهادة ولوح القدر الإلهي الذي هو تفصيل قضائه سبحانه، وذكروا أن علم الله تعالى الذي هو العناية الأولى عبارة عن إحاطته سبحانه بالكل حضورا فالخزائن المشتتة على جميع الغيوب حاضرة لذاته وليس هناك شيء زائد ولا يعلمها إلا هو سبحانه. وكذا أبواب تلك الخزائن مغلقة ومفاتيحها بيده تعالى لا يطلع على ما فيها أحد غيره عز وجل وقد يفتح منها ما شاء من يشاءه هذا وقد يقال: حقق كثير من الراسخين في العلم أن حقائق الأشياء وماهياتها ثابتة في الأزل وهي في ثبوتها غير مجعولة وإنما المجهول الصور الوجودية وهي لا تتبدل ولا تتغير ولا تتصف بالهلاك أصلا كما يشير إليه قوله تعالى: ( كل شيء هالك إلا وجهه ) بناء على عود الضمير إلى الشيء وتفسير الوجه بالحقيقة وعلم الله تعالى بها حضوري وهي كالمرايا لصورها الحادثة فتكون تلك الصور مشهودة لله تعالى أزلا مع عدمها في نفسها ذهنا وخارجا، وقد بينوا انطواء العلم بها في العلم بالذات بجميع اعتباراته التي منها كونه سبحانه مبدأ

لافاضة وجوداتها عليها بمقتضى الحكمة فيمكن أن يقال : إن المفاتيح بمعنى الخزائن إشارة إلى تلك الماهيات الازلية التي هي كالمرايا لما غاب عنا من الصور وتلك حاضرة عنده تعالى أزلا ولا يعلمها علما حضوريا غير محتاج الى صورة ظلية لإلهو جل وعلا، وهذا ظاهر لمن أخذت العناية بيده . (ويعلم مافي البر) أي بر النفوس من ألوان الشهوات ومراتبها (والبحر) أي بحر القلوب من لآلىء الحكم ومرجان العرفان . (وماتسقط من ورقة) من أوراق أشجار اللطف والقهر في مهبغ النفس وخصم القاب (إلا يعلمها) في سائر أحوالها . (ولاحبة) من بذر الجلال والجمال (في ظلمات الأرض) وهو عالم الطبائع والأشباح (ولارطب) من الإلهامات التي ترد على القلب باطف من غير انزعاج (ولا يابس) من الوسوس والخطرات التي تفرغ منها النفس حين ترد عليها (الا في كتاب مبین) وهو علمه سبحانه الجامع ، وبعضهم لم يؤول شيئا من المذكورات وفسر الكتاب بسماء الدنيا لتعين هذه الجزئيات فيها، ويمكن أن يقال إن الكتاب إشارة إلى ماهيات الأشياء وهي المسماة بالأعيان الثابتة، ومعنى كونها فيها ما أشرنا إليه أن تلك الأعيان كالمرايا لهذه الموجودات الخارجية (وهو الذي يتوفاكم بالليل) أي ينيمكم وقيل : يتوفاكم بطيران أرواحكم في الملكوت وسيرها في رياض حضرات اللاهوت وقيل : يمكن أن يكون المعنوه والذي يضيق عليك إلى حيث يكاد تهق أرواحكم في ليل القهر وتجلي الجلال (ويعلم ماجرحتم) أي كسبتم (بالنهار) من الأعمال مطلقا، وقيل من الأعمال الشاقة على النفس المؤلمة لها كالتطاعات وقيل : يحتمل أن يكون المعنى ويعلم ما كسبتموه بنهار التجلي الجمالي من الانس أو شوارد العرفان (ثم يبعثكم فيه) أي فيما جرحتم من صور أعمالكم ومكاسبكم الحسنة والقييحة، وقيل الحسنة، وقيل فيما كسبتموه في نهار التجلي، وأول الأقوال هنا وفيما تقدم أولى (ليقض أجل مسمى) أي معين عنده (ثم إلى ربكم ترجعون) في عين الجمع المطلق (فينبئكم بما كنتم تعملون) باظهار صور أعمالكم عليكم وجزائكم بها (وهو القاهر فوق عباده) لأنه الوجود المطلق حتى عن قيد الاطلاق وله الظهور حسبما تقتضيه الحكمة ولا تقيدده المظاهر (والله من وراءهم محيط) •

(ويرسل عليكم حفظة) وهي للقوى التي ينطبع فيها الخير والشر ويصير هيئة أو ملكة ويظهر عند انسلاخ الروح ويتمثل بصور مناسبة أو القوى السماوية التي تنتقش فيها الصور الجزئية ولا تغادر صغيرة ولا كبيرة (حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا) قيل: هم نفس أولئك الحفظة وقد أودع الله تعالى فيهم القدرة على التوفى (ثم ردوا إلى الله) في عين الجمع المطلق (مولاهم) أي ملكهم الذي يلي سائر أحوالهم إذ لا وجود لها إلا به (الحق) وكل ما سواه باطل . وذكر بعض أهل الإشارة أن هذه أرجى آية في كتاب الله تعالى بناء على أن الله تعالى أخبر برجوع العبد إليه سبحانه وخروجه من سجن الدنيا وأيدي الكاتين واصفا نفسه له بأنه مولاه الحق المشعر بأن غيره سبحانه لا يعد مولى حقا، ولا شك أنه لا أعز للعبد من أن يكون مرده إلى مولاه (الاله الحكم وهو أسرع الحاسبين) إذ ظهور الأعمال بالصور المناسبة آت مفارقة الروح للجسد • (قل من ينجيكم من ظلمات البر) وهي الغواشي النفسانية (والبحر) وهي حجب صفات القلب «تدعونه» إلى كشفها (تضرعا) في نفوسكم (وخفية) في أسراركم لئلا نبجيتنا «من هذه» الغواشي والحجب «لنكونن من الشاكرين» نعمة الانجاء بالاستقامة والتمكين (قل الله ينجيكم منها) بأنوار تجليات صفاته ومن كل كرب سوى ذلك بأن

يمن عليكم بالفناء (ثم أتم) بعد علمكم بقدرته تعالى على ذلك (تشركون) به أنفسكم وأهواءكم فتعبدونها (قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم) بأن يحجبكم عن النظر في المملوكات أو بأن يقهركم باحتجابكم بالمعقولات والحجب الروحانية (أو من تحت أرجلكم) بأن لا يسهل عليكم القيام على باب الربوبية بنعت الخدمة وطلب الوصلة أو بأن يحجبكم بالحجب الطبيعية (أو يلبسكم شيئاً) فرقا مختلفة كل فرقة على دين قوة من القوى تقابل الفرقة الأخرى أو يجعل أنفسكم مختلفات العقائد كل فرقة على دين دجال (ويذيق بعضكم بأس بعض) بالمنازعات والمجادلات حسبها يقتضيه الاختلاف (لكل نياً) أي ما ينبا عنه (مستقر) أي محل وقوع واستقرار (وسوف تعلمون) حين يكشف عنكم حجب أبدانكم (وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا) باظهار صفات نفوسهم واثبات العلم والقدرة لها (فاعرض عنهم) لأنهم محجوبون مشركون (وما على الذين يتقون) وهم المتجردون عن صفاتهم (من حسابهم) أي من حساب هؤلاء المحجوبين (من شيء ولكن ذكرى) أي فليذكروهم بالزجر والردع لعلمهم يتقون يحترزون عن الخوض \*

وجوز أن يكون المعنى أن المتجردين لا يحتجبون بواسطة مخالطة المحجوبين ولكن ذكرناهم لعلمهم يزيدون في التقوى (وذر الذين اتخذوا دينهم لعباً ولهواً) أي اترك الذين عادتهم اللعب واللهو الخ فانهم قد حججوا بما رسخ فيهم عن سماع الانذار وتأثيره فيهم (وذكر به) أي بالقرمان كراهة (أن تبسل نفس بها كسبت) أي تحجب بكسبها بان يصير لها ملكة أي ذكر من لم يكن دينه اللعب واللهو لئلا يكون دينه ذلك وأما من وصل إلى ذلك الحد فلا ينفعه التذكير (أولئك الذين اسلوا بما كسبوا لهم شراب من حميم) وهو شدة الشوق إلى الكمال (وعذاب أليم) وهو الحرمان عنه بسبب الاحتجاب بما كسبوا « قل اندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا » أي أعبد من ليس له قدرة على شيء أصلاً إذ لا وجود له حقيقة (ونرد على أعقابنا) بالشرك بعد (إذ هدانا الله) إلى التوحيد الحقيقي (كالذي استهوته الشياطين) من الوهم والتخيل (في الأرض) أي أرض الطبيعة ومهامه النفس (حيران) لا يدري أين يذهب (له أصحاب) من الفكر والتقوى النظرية (يدعونه إلى الهدى) الحقيقي يقولون (اتننا) فان الطريق الحق عندنا وهو لا يسمع « قل إن هدى الله » وهو طريق التوحيد (هو الهدى) وغيره غيره (وأمرنا لنسلم لرب العالمين) بحجج صفاتنا (وأن أقيموا الصلاة) الحقيقية وهو الحضور القاهي قال ابن عطاء: إقامة الصلاة حفظها مع الله تعالى بالأسرار (واتقوه) أي اجعلوه سبحانه وقاية بالتخلص عن وجودكم (وهو الذي إليه تحشرون) بالفناء فيه سبحانه (وهو الذي خلق السموات) أي سموات الأرواح (والأرض) أي أرض الجسم (بالحق) أي قائماً بالعدل الذي هو مقتضى ذاته (ويوم يقول كن فيكون) وهو وقت تعاق ارادته سبحانه القديمة بالظهور في التعينات (قوله الحق) لاقتضائه، اقتضاه على أحسن نظام وليس في الامكان أبدع مما كان « وله الملك يوم ينفخ في الصور » وهو وقت أفاضة الأرواح على صور المكنونات التي هي مية بانفسها بل لا وجود لها ولا حياة . (عالم الغيب) أي حقائق عالم الأرواح ويقال له المملوكات (والشهادة) أي صور عالم الاشباح ويقال له الملك (وهو الحكيم) الذي أفاض على القوابل حسب القابليات (الخبير) بأحوالها ومقدار قابلياتها لا حكيم غيره ولا خبير سواه \*

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ ﴾ نصب - عند بعض المحققين - على أنه مفعول به لفعل مضمحل خوطب به النبي صلى الله تعالى عليه وآله وسلم معطوف على «قل أندعوا» لا على «أقيموا» لفساد المعنى أى واذا كرى يا محمد طهولا. الكفار بعد أن أنكرت عليهم عبادة مالا يقدر على نفع ولا ضرر وحققت أن الهدى هو هدى الله تعالى وما يتبعه من شؤونه تعالى وقت قول إبراهيم عليه السلام الذى يدعون أنهم على ملته موجبا ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ على عبادة الأصنام فان ذلك مما يبكتهم وينادى بفساد طريقتهم. وآزر بزنة آدم علم أعجمى لأبي إبراهيم عليه السلام وكان من قرية من سواد الكوفة، وهو بدل من «إبراهيم» أو عطف بيان عليه. وقال الزجاج: ليس بين النسابين اختلاف فى أن اسم أبي إبراهيم عليه السلام تارح بناء مشتاة فوقية وألف بعدها راء مهملة مفتوحة وحاء مهملة ويروى بالخاء المعجمة. وأخرج ابن المنذر بسند صحيح عن ابن جريج أن اسمه تيرح أو تارح •

وأخرج ابن أبي حاتم عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان اسم أبي إبراهيم عليه الصلاة والسلام يازر واسم أمه مثلى. وإلى كون آزر ليس اسماله ذهب مجاهد وسعيد بن المسيب وغيرهما. واختلف الذاهون إلى ذلك ففهم من قال: إن آزر لقب لآبيه عليه السلام. ومنهم من قال: اسم جده. ومنهم من قال: اسم عمه والعم والجد يسميان أبا مجازاً. ومنهم من قال: هو اسم صنم. وروى ذلك عن ابن عباس. والسدى. ومجاهد رضى الله تعالى عنهم. ومنهم من قال: هو وصف فى لغتهم ومعناه الخطفى. وعن سلمان التيمى قال: بلغنى أن معناه الاعوج. وعن بعضهم أنه الشيخ الهرم بالخوارزمية. وعلى القول بالوصفية يكون منع صرفه للحمل على موازته وهو فاعل المفتوح العين فانه يغلب منع صرفه لكثرة فى الاعلام الاعجمية. وقيل. الاولى أن يقال: إنه غلب عليه فالحق بالعلم. وبعضهم يجعله نعتا مشتقا من الازر بمعنى القوة أو الوزر بمعنى الاثم. ومنع صرفه حينئذ للوصفية ووزن الفعل لانه على وزن أفعال. وعلى القول بأنه بمعنى الصنم يكون الكلام على حذف مضاف وإقامة المضاف إليه مقامه أى عابد آزر •

وقرأ يعقوب (آزر) بالضم على النداء. واستدل بذلك على العلية بناء على أنه لا يحذف حرف النداء إلا من الاعلام وحذفه من الصفات شاذ أى يا آزر ﴿أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً﴾ أى أتجعلها لنفسك آلهة على توجيه الانكار إلى اتخاذ الجنس من غير اعتبار الجمعية وإنما يراد صيغة الجنس باعتبار الوقوع. وقرئ (أزرا) بهمز تين الاولى استفهامية مفتوحة والثانية مفتوحة ومكسورة وهى اما أصلية أو مبدلة من الواو. ومن قرأ بذلك قرأ (تتخذ) باسقاط الهمزة وهو مفعول به لفعل محذوف أى أتعبد أزرا على أنه اسم صنم ويكون (تتخذ) الخ بيانا لذلك وتقريراً وهو داخل تحت الانكار أو مفعول له على أنه بمعنى القوة أى الأجل القوة تتخذ أصناما آلهة. والكلام انكار لتعززه بها على طريقة قوله تعالى: (أتبتغون عندم العزة) وجوز أن يكون حالا أو مفعولا ثانيا لتتخذ •

وأعرب بعضهم «آزر» على قراءة الجمهور على أنه مفعول محذوف وهو بمعنى الصنم أيضا أى أتعبد آزر. وجعل قوله سبحانه (أتتخذ) الخ تفسيراً وتقريراً بمعنى أنه قرينة على الحذف لا بمعنى التفسير المصطلح عليه فى باب الاشتغال لأن ما بعد الهمزة لا يعمل فيما قبلها وما لا يعمل لا يفسر عاملا كما تقرّر عندهم. والذى عول عليه الجرم الغفير من أهل السنة ان آزر لم يكن والد إبراهيم عليه السلام وادعوا أنه ليس فى آباء النبي ﷺ كافر

أصلا لقوله عليه الصلاة والسلام «لم أزل أنقل من أصلاب الطاهرين إلى أرحام الطاهرات والمشركون نجس». وتخصيص الطهارة بالطهارة من السفاح لا دليل له يعول عليه. والبررة لعموم اللفظ لا لخصوص السببه وقد ألفوا في هذا المطالب الرسائل واستدلوا به بما استدلوأه، والقول بأن ذلك قول الشيعة كما ادعاه الامام الرازي ناشىء من قلة التتبع، وأكثروا على أن أزر اسم لعم ابراهيم عليه السلام. وجاء اطلاق الاب على العم في قوله تعالى (أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك وإله مآبائك ابراهيم واسماعيل واسحق) وفيه اطلاق الاب على الجد أيضا •

وعن محمد بن كعب القرظى أنه قال: الخال والوالد والعم والوالد وتلاهذه الآية. وفي الخبر «ردوا على أبي العباس» وأيد بعضهم دعوى ان أبا ابراهيم عليه السلام الحقيقي لم يكن كافرا وإنما الكافر عمه بما أخرجه ابن المنذر في تفسيره بسند صحيح عن سليمان بن صرد قال: لما أرادوا أن يلقوا ابراهيم عليه السلام في النار جاءوا يجمعون الحطب حتى ان كانت العجوز لتجمع الحطب فلما تحقق ذلك قال: حسبي الله تعالى ونعم الوكيل فلما ألقوه قال الله تعالى «يانار كونى بردا وسلاما على ابراهيم» فكانت فقال عمه من أجل دفع عنه فارس ل الله تعالى عليه شرارة من النار فوقعت على قدمه فأحرقتة •

وبما أخرج عن محمد بن كعب . وقتادة ، ومجاهد . والحسن . وغيرهم أن ابراهيم عليه السلام لم يزل يستغفر لآبيه حتى مات فلما مات تبين له أنه عدو لله فلم يستغفر له ثم هاجر بعد موته وواقعة النار إلى الشام ثم دخل مصر واتفق له مع الجبار ما اتفق ثم رجع إلى الشام ومعه هاجر ثم أمره الله تعالى أن ينقلها وولدها اسمعيل إلى مكة فنقلها ودعا هناك فقال: (ربنا إني أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم) إلى قوله (رب اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين يوم يقوم الحساب) فانه يستنبط من ذلك أن المذكور في القرمان بالكفر هو عمه حيث صرح في الأثر الأول أن الذي هلك قبل الهجرة هو عمه ودل الأثر الثاني على أن الاستغفار لو لآبيه كان بعد هلاك آبيه بمدة مديدة فلو كان الهالك هو أبوه الحقيقي لم يصح منه عليه السلام هذا الاستغفار له أصلا ؛ فالذى يظهر أن الهالك هو العم الكافر المعبر عنه بالآب مجازا وذلك لم يستغفر له بعد الموت وأن المستغفر له إنما هو الاب الحقيقي وليس بازر ، وكان في التعبير بالوالد في آية الاستغفار وبالآب في غيرها إشارة إلى المغايرة •

ومن الناس من احتج على أن أزر ما كان والدا ابراهيم عليه السلام بأن هذه دالة على أنه عليه السلام شافهه بالغلظة والجفاء لقوله تعالى فيها: (إني أراك وقومك) أي الذين يتبعونك في عبادتها (في ضلال) عظيم عن الحق (مبين ٧٤) أي ظاهرا لا اشتباه فيه أصلا ، ومشافهة الآب بالجفاء لا يجوز لما فيه من الإيذاء. وآية التأفيف بفحواها تعم سائر أنواع الإيذامات كعمومها للآب الكافر والمسلم . وأيضا ان الله تعالى لما بعث موسى عليه السلام إلى فرعون أمره بالرفق معه . والقول اللين له رعاية لحق الترية وهي في الوالد أتم . وأيضا الدعوة بالرفق أكثر تأثيرا فان الخشونة توجب النفرة فلا تليق من غير ابراهيم عليه السلام مع الأجانب فكيف تليق منه مع آبيه وهو الآواه الحليم . وأجيب بان هذا ليس من الإيذاء المحرم في شيء وليس مقتضى المقام الإذاك ولا نسلم أن الداعي لامر موسى عليه السلام باللين مع فرعون مجرد رعاية حق الترية وقد يقسو

الانسان أحيانا على شخص لمنفعته كما قال أبو تمام :

فقسا ليزدجروا ومن يك حازما      فأيقس أحيانا على من يرحم  
وقال أبو العلاء المعري :

اضرب وليدك وادله على رشد      ولا تقن هو طفل غير محتمل  
فرب شق برأس جر منفعة      وقس على شق رأس السهم والقلم  
وقال ابن خفاجة الأندلسي :

نبه وليدك من صباه بزجره      فلربما أغفى هناك ذكاؤه  
وانهره حتى تستهل دموعه      في وجنتيه وتلتظي أحشاؤه  
فالسيف لا يذكو بكفك ناره      حتى يسيل بصفحتيه ماؤه

وكون الرفق أكثر تأثيرا غير مسلم على الاطلاق فان المقامات متفاوتة كما ينبيء عن ذلك قوله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام تارة: (وجادلهم بالتي هي أحسن) وأخرى «واغلظ عليهم» نعم لو ادعى أن ما ذكر مؤيد لكون آزر ليس أبا حقيقيا لابراهيم عليه السلام لربما قبل وحيث ادعى أنه حجة على ذلك فلا يقبل فتدبر . والرؤية إما علمية والظرف مفعولها الثاني وإما بصرية فهو حال من المفعول والجملة تعليل للانكار والتوبيخ ومنشا ضلال عبدة الاصنام على ما يفهم من كلام أبي معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض كتبه اعتقاد أن الله تعالى جسم . فقد نقل عنه الامام أنه قال: إن كثيرا من أهل الصين والهند كانوا يثبتون الاله والملائكة إلا أنهم يعتقدون أنه سبحانه جسم ذو صورة كاحسن ما يكون من الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم معتجبون بالسموات عندم فلا جرم اتخذوا صوراً وتمائيل أنيقة المنظر حسنة الرواء والهيكل وجعلوا الأحسن هيكل الاله وما دونه هيكل الملك وواظبوا على عبادة ذلك قاصدين الزلفى من الله تعالى ومن الملائكة ، وذكر الامام نفسه في أصل عبادة الاصنام أن الناس رأوا تغيرات أحوال هذا العالم الاسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فزعموا ارتباط السعادة والنحوسة بكيفية وقوعها في الطوالع ثم غلب على ظن أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فبالغوا في تعظيم الكواكب . ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذاتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للاله الاكبر إلا أنهم قالوا: إنها مع ذلك هي المدبرة لأحوال العالم . وعلى ثلاث تقديرين اشتغلوا بعبادتها . ولما رأوا قد تغيب عن الأبصار اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب اليه بزعمهم وأقبلوا على عبادته وغرضهم من ذلك عبادة تلك الكواكب والتقرب اليها . ولهذا أقام الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الأدلة على أن الكواكب لا تأثير لها البتة في أحوال هذا العالم كما قال سبحانه : «والاله الخالق والأمر» بعد أن بين أن الكواكب مسخرة وعلى أنها لو قدر صدور فعل منها وتأثير في هذا العالم لا تخلو عن دلائل الحدوث وكونها مخلوقة فيكون الاشتغال بعبادة الفرع دون عبادة الأصل ضلالا محضاً . ويرشد إلى أن حاصل دين عبدة الاصنام ما ذكر أنه سبحانه بعد أن حكى توبيخ ابراهيم عليه السلام لآبيه على اتخاذها أقام الدليل على أن الكواكب والقمر لا يصاح شيء منها للالهية . وأنا أقول : لعل لهذا سبب في عبادة الاصنام أولا



وأما سبب عمادة العرب لها فغير ذلك . قال ابن هشام : حدثني بعض أهل العلم أن عمرو بن لحي وهو أول من غير دين إبراهيم عليه السلام خرج من مكة إلى الشام في بعض أسفاره فلما قدم من أرض البلقاء وبها يومئذ العمالة أولاد عملاق ويقال عمليق بن لاود بن سام بن نوح عليه السلام رأتهم يعبدون الأصنام فقال لهم : ما هذه التي أراهم ؟ تعبدون فقالوا : هذه الأصنام نعبدها ونستمطر بها فتمطرنا ونستنصر بها فتنصرنا فقال لهم : ألا تعطونني منها صنما فأسير به إلى أرض العرب فيعبدونه ؟ فأعطوه صنما يقال له هبل فقدم به مكة فنصبه وأمر الناس بعبادته . وقال ابن اسحق : يزعمون أن أول ما كانت عبادة الحجارة في بني اسمعيل عليه السلام . وذلك أنه كان لا يظن من مكة ظاعن منهم حين ضاقت عليهم والتمسوا الفسح في البلاد الاحتمل معه حجرا من حجارة الحرم تعظيما للحرم فحيث ما نزلوا وضعوه فظافروا به كظرافهم بالكعبة حتى خلفهم الخلف ونسوا ما كانوا عليه واستبدلوا بدين إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام غيره فعبدوا الأوثان فصاروا على ما كانت الامم قبلهم من الضلالات ، وسيأتى إن شاء الله تعالى تنمة الكلام على ذلك ﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ ﴾ هذه الاراءة من الرؤية البصرية المستعارة استعارة لغوية للمعرفة من إطلاق السبب على المسبب أى عرفناه وبصرناه ، وكان الظاهر أرينا بصيغة الماضي إلا أنه عدل إلى صيغة المستقبل حكاية للحال الماضية استحضارا لصورتها حتى كأنها حاضرة مشاهدة ، وقيل : إن التعبير بالمستقبل لان متعلق الاراءة لا يتناهى وجه دلالة فلا يمكن الوقوف على ذلك إلا بالتدريج وليس بشئ . والاشارة إلى مصدر «نرى» لا إلى اراءة أخرى مفهومة من قوله تعالى «إني أراك» ولا إلى ما أنذر به أباه وضلل قومه من المعرفة والبصارة . وجوز كل ، وقيل : يجوز أن يجعل المشبه التبصير من حيث أنه واقع والمشبه به التبصير من حيث أنه مدلول اللفظ ، ونظيره وصف النسبة بالمطابقة للواقع وهى عين الواقع ، وجوز كون الكاف بمعنى اللام والاشارة إلى القول السابق ، وأنت تعلم ما هو الاجزل والاولى . ما تقدم لك في نظائره وليس هو إلا الاول أى ذلك التبصير البديع نبصره عليه السلام ﴿ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ أى ربوبيته تعالى ومالكيته لها لا تبصيرا آخر أدنى منه ، فالملكوت مصدر كالرغبت والرغبت ما قاله ابن مالك وغيره من أهل اللغة ، وتأوه زائدة للبالغة ولهذا فسر بالملك العظيم والسultan القاهر ، وهو - كما قال الراغب - مختص به تعالى خلافا لبعضهم . وعن مجاهد أن المراد بالملكوت الآيات ، وقيل : العجائب التى فى السموات والارض فانه عليه السلام فرجت له السموات السبع فنظر إلى ما فيها حتى انتهى بصره الى العرش وفرجت له الارضون السبع فنظر إلى ما فيها . وأخرج ابن مردويه عن على كرم الله تعالى وجهه قال : «قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لما رأى إبراهيم ملكوت السموات والارض أشرف على رجل على معصية من معاصى الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر على معصية من معاصى الله تعالى فدعا عليه فهلك ثم أشرف على آخر فذهب يدعو عليه فأرحى الله تعالى اليه أن يا إبراهيم انك رجل مستجاب الدعوة فلا تدع على عبادى فانهم منى على ثلاث ، إما أن يتوب العاصى فأتوب عليه ، وإما أن أخرج من صلبه نسمة تملأ الارض بالتسييح . وإما أن أقضه إلى فان شئت عفوت وإن شئت عاقبت » وروى نحوه موقرنا ومر فرعا من طرق شتى ولاخلاف فيها لدلائل المعقول خلافا لمن توهه ، وقيل : ملكوت السموات الشمس والقمر ، والنجم ، وملكوت الارض الجبال والاشجار والبحار .

وهذه الأقوال.. على ما قيل.. لا تقتضى أن تكون الأراءة بصريّة إذ ليس المراد براءة ما ذكر من الأمور الحسية مجرد تمكينه عليه السلام من إبصارها ومشاهدتها في نفسها بل إطلاعه عليه السلام على حقائقها وتعريفها من حيث دلالتها على شؤونه عز وجل، ولا ريب في أن ذلك ليس بما يدرك حساً كما يأتي عنه التشبيه السابق • وقرئ «تري» بالتامو اسناد الفعل إلى الملكوت أي تبصره عليه السلام دلالات الربوبية ﴿وَلْيَكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ٧٥﴾ أي من زمرة الراسخين في الإيقان البالغين درجة عين اليقين من معرفة الله تعالى، وهذا لا يقتضى سبق الشك كما لا يخفى، واللام متعلقة بمحذوف مؤخر، والجملة اعتراض مقرر لما قبلها أي ويكون كذلك فعلنا، فعلنا من التبصير البديع المذكور، والحصر باعتبار أن هذا الكون هو المقصود الأصلي من ذلك التبصير ونحو إرشاد الخلق والزام الكفار من مستبعاته، وبعضهم لم يلاحظ ذلك فقدر الفعل مقديماً لعدم انحصار العلة فيما ذكر • وقيل: هي متعلقة بالفعل السابق، والجملة معطوفة على علة مقدره ينسحب عليها الكلام أي ليستدل وليكون. واعتراض بان الاستدلال مع قطع النظر عن كونه سبباً للالتفات لا يكون علة للأراءة فكيف يعطف عليه باعادة اللام وليس بشيء، وادعى بعضهم أنه ينبغي على ذلك أن يراد بملكوت السموات والأرض بدائعهما وآياتهما لأن الاستدلال من غايات آرائها لا من غاية آراءه نفس الربوبية. وأنت تعلم أن رؤية الربوبية إنما هي برؤية دلالاتها وآثارها، ومن الناس من جوز كون الواو زائدة واللام متعلقة بما قبل وفيه بعد وإن ذكره وجهاً كالاولين في كل ما جاء في القرآن من هذا القبيل •

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾ يحتمل أن يكون عطفاً على (إذ قال إبراهيم) وما بينهما اعتراض مقرر لما سبق ولحق، فان تعريفه عليه السلام ربوبيته ومالكيته تعالى للسموات والأرض وما فيهن وكون الكل مقهوراً تحت ملكوته مفتقراً إليه عز شأنه في جميع أحواله وكونه من الراسخين في المعرفة الواصلين إلى ذروة عين اليقين مما يقتضى بان يحكم باستحالة الوهية ما سواه سبحانه من الأصنام والكواكب التي كان يعبدها قومه، واختاره بعض المحققين، ويحتمل أن يكون تفصيلاً لما ذكر من آراء الملكوت وبياناً لكيفية استدلاله عليه السلام ووصوله إلى رتبة الإيقان، والترتيب ذكرى لتأخر التفصيل عن الاجمال في الذكر، ومعنى (فلما جن عليه الليل) ستره بظلامه، وهذه المادة بتصرفاتها تدل على الستر، وعن الراغب أصل الجن الستر عن الحاسة يقال: جنه الليل وأجنه وجن عليه فجنه وجن عليه ستره وأجنه جعل له ما يستره •

وقوله سبحانه: ﴿رَأَى كَوْكَبًا﴾ جواب لما فان رؤيته إنما تتحقق عادة بزوال نور الشمس عن الحس وهذا - كما قال شيخ الإسلام - صريح في أنه لم يكن في ابتداء الطلوع بل كان بعد غيبته عن الحس بطريق الاضمحلال بنور الشمس، والتحقيق عنده أنه كان قريباً من الغروب وسيأتي إن شاء الله تعالى الإشارة إلى سبب ذلك، والمراد بالكوكب فيما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما المشتري. وأخرج ابن المنذر وغيره عن قتادة أنه قال: ذكر لنا أنه الزهرة ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ استئناف مبني على سؤال نشأ من الكلام السابق، وهنئامن عليه السلام على سبيل الفرض وارخاء العنان مجازاة مع أبيه وقومه الذين كانوا يعبدون الأصنام والكواكب فان المستدل على فساد قول بحكيه ثم يكره عليه بالابطال وهذا هو الحق الحقيقي بالقبول

وقيل: إن في الكلام استفهاما إنكاريا محذوفا، وحذف أداة الاستفهام كثير في كلامهم، ومنه قوله:

ثم قالوا تجبها قلت بهراء، وقوله: فقلت وأنكرت الوجوه هم

وروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه قال في قوله تعالى: (فلا اقتحم العقبة) إن المعنى أفلا اقتحم وجعل من ذلك قوله تعالى: (وتلك نعمة تمنها على) وقيل: إنه مقول على سبيل الاستهزاء كما يقال لذليل سادقوما: هذا سيدكم على سبيل الاستهزاء، وقيل: إنه عليه السلام أراد أن يبطل قولهم برؤية الكواكب إلا أنه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لأسلافهم وبعد طباعهم عن قبول الدلائل أنه لو صرح بالدعوة إلى الله تعالى لم يقبلوا ولم يفتتروا فالإلى طريق يستدرجهم إلى استماع الحججة وذلك بأن ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم مع أن قلبه كان مطمئنا بالإيمان، وه مقصوده من ذلك أن يتمكن من ذكر الدليل على إبطاله وإن لم يقبلوا، وقرر الامام هذا بأنه عليه السلام لما لم يجد إلى الدعوة طريقا سوى هذا الطريق وكان مأمورا بالدعوة إلى الله تعالى كان بمنزلة المكروه على كلمة الكفر ومعلوم أنه عند الإكراه يجوز إجراؤه كلمة الكفر على اللسان، وإذا جاز ذلك لبقاء شخص واحد فبأن يجوز لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك أولى، فكلام إبراهيم عليه السلام كان من باب الموافقة ظاهرا للقوم حتى إذا أورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم له أتم وانفعاهم باستماتة أكمل، ثم قال: وما يقوى هذا القول أنه تعالى حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع آخر وهو قوله تعالى: «ونظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم» وذلك لأن القوم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث المستقبلية فوافقهم في الظاهر مع أنه كان بريئا عنه في الباطن ليتوصل بذلك إلى كسر الأصنام، ففتى جازت الموافقة لهذا الغرض فلم لا تجوز في مستلثنا لمثل ذلك، وقيل: إن القوم بينما كانوا يدعون عليه السلام إلى عبادة النجوم وكانت المناظرة بينهم قائمة على ساق إذ طلع النجم فقال: (هذا ربي) على معنى هذا هو الرب الذي تدعونني إليه، وقيل والكل ليس بشيء عند المحققين لا سيما ما قرره الامام، وتلك الأقوال كلها مبنية على أن هذا القول كان بعد البلوغ ودعوة القوم إلى التوحيد وسباق الآية وسباقها شاهدا عدل على ذلك •

وزعم بعضهم أنه كان قبل البلوغ ولا يلزمه اختلاج شك مؤد إلى كفر لأنه لما آمن بالغيب أراد أن يؤيد ما جزم به بأنه لو لم يكن الله تعالى إلها وكان ما يعبده قومه لسكان إما كذا وإما كذا والكل لا يصلح لذلك فيتعين كون الله تعالى إلها وهو خلاف الظاهر وبأباه السياق والسباق كما لا يخفى. وزعم أنه عليه السلام قال ما قال إذ لم يكن عارفا بربه سبحانه والجهل حال الطفولية قبل قيام الحججة لا يضر ولا يعد ذلك كفرا بما لا ياتفت إليه أصلا، فقد قال المحققون المحقون: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى رسول يأتي عليه وقت من الأوقات إلا وهو لله تعالى موحد وبه عارف ومن كل معبود سواه برئ، وقد قص الله تعالى من حال إبراهيم عليه السلام خصوصا في صغره مالا يتوهم معه شائبة مما يناقض ذلك فالوجه الأول لا غير. ولعل سلوك تلك الطريقة في بيان استحالة ربوبية الكواكب دون بيان استحالة إلهية الأصنام كما قيل لما أن هذا أخفى بطلانا واستحالة من الأول فلوصدع بالحق من أول الأمر كما فعله في حق عبادة الأصنام لتعادوا في المكابرة والعداوة والجوا في طغيانهم يعمهون، وكان تقديم بطلان إلهية الأصنام على ما ذكر من باب الترتيب من الحنفى

إلى الاخفى . وقيل: إن القوم كانوا يعبدون الكواكب فاتخذوا لكل كوكب صنما من المعادن المنسوبة إليه كالذهب للشمس والفضة للقمر ليتقربوا إليها فكان الصنم كالتقابلة لهم فأندكر أولا عبادتهم للأصنام بحسب الظاهر ثم أبطل منشأتها ومانسبت إليه من الكواكب بعدم استحقاقها لذلك أيضا، ولعلمهم كانوا يعتقدون تأثيرها استقلالاً دون تأثير الأصنام ولهذا تعرض لبطان الإلهية في الأصنام والربوبية فيها. وقرأ أبو عمرو: وورش من طريق البخاري «رأى» بفتح الراء وكسر الهمزة حيث كان. وقرأ ابن عامر. وحزة. والكسائي. وخلف. ويحيى عن أبي بكر «رأى» بكسر الراء والهمزة ﴿فَلَمَّا أَفْلَحَ﴾ أى غرب: ﴿قَالَ لَا أَحِبُّ الْآفَافِينَ ٧٦﴾ أى الأرباب المنتقلين من مكان إلى مكان المتغيرين من حال إلى حال، ونفى المحبة قيل: إشارة إلى نفي اعتقاد الربوبية \* وقيل كنى بعدم المحبة عن عدم العبادة لأنه يلزم من نفيها نفيها بالطريق الأولى، وقدر بعضهم في الكلام مضافاً أى لا أحب عبادة الآفانين، وأياما كان فبتداً الاشتقاق علة للحكم لأن الأفول انتقال واحتجاب وكل منهما ينفي استحقاق الربوبية والالوهية التي هي من مقتضيات الربوبية لاقتضاء ذلك الحدوث والامكان المستحيلين على الرب المعبود القديم ﴿فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا﴾ أى مبتدأ في الطلوع منتشر الضوء، ولعله كما قال الأزهري.. مأخوذ من البزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقا ويقال بزغ الناب إذا ظهر وبزغ البيطار الدابة إذا سال دمها . ويقال: بزغ الدم أى سال، وعلى هذا فيمكن أن يكون بزوغ القمر مشبهاً بما ذكر وكلام الراغب صريح فيه، وظاهر الآية أن هذه الرؤية بعد غروب الكوكب \*

وقوله سبحانه: ﴿قَالَ هَذَا رَبِّي﴾ جواب لما وهو على طرز الكلام السابق ﴿فَلَمَّا أَفْلَحَ﴾ كما أفل الكوكب ﴿قَالَ لئن لم يهدني ربِّي﴾ إلى جنبه الحق الذي لا يحيد عنه ﴿لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ٧٧﴾ فإن شيئاً مما رأته لا يصلح للربوبية، وهذا مبالغة منه عايه السلام في النصفة، وفيه كما قال الزمخشري.. تنبيه لقومه على أن من اتخذ القمر إلهاً وهو نظير الكواكب في الأفول فهو ضال، والتعريض بضالهم هنا.. كما قال ابن المنير.. أصرح وأقوى من قوله أولاً (لا أحب الآفانين) وإنما ترقى عليه السلام إلى ذلك لأن الخصوم قد قامت عليهم بالاستدلال الأول حجة فأنسوا بالقدح في معتقدهم ولو قيل هذا في الأول فلعلمهم كانوا ينفرون ولا يصغون إلى الاستدلال، فما عرض لهم عليه السلام بانهم على ضلالة إلا بعد أن وثق بأصغائهم إلى تمام المقصود واستماعهم له إلى آخره . والدليل على ذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم ترقى في النوبة الثالثة إلى التصريح بالبراءة منهم والتصريح بانهم على شرك حين تم قيام الحجة عليهم وتبليغ الحق وبلغ من الظهور غايته \*

وفي هذه الجملة دليل من غير وجه على أن استدلاله عليه السلام ليس لنفسه بل كان بحاجة لقومه. وكذا ما سيأتي \* وحمل هذا على أنه عليه الصلاة والسلام استعجز نفسه فاستعان بربه عز وجل في درك الحق وما سيأتي على أنه إشارة إلى حصول اليقين من الدليل خلاف الظاهر جداً، على أنه قيل: إن حصول اليقين من الدليل لا ينفي الحاجة مع القوم، ثم الظاهر.. على ما قال شيخ الإسلام.. أنه عليه السلام كان إذ ذاك في موضع كان في جانبه الغربي جبل شاهق يستتر به الكوكب والقمر وقت الظهر من النهار أو بعده بقليل وكان الكوكب قريباً منه وأفق الشرق مكشوف أولاً وإلا فطلوع القمر بعد أفول الكوكب ثم أفوله قبل طلوع الشمس كما

ينبى عنه قوله تعالى ﴿ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً ﴾ أي مبتدأة في الطلوع مما لا يكاد يتصور، وقال آخر: أن القمر لم يكن حين رآه في ابتداء الطلوع . بل كان وراء جبل ثم طلع منه أو في جانب آخر لا يراه وإلا فلا احتمال لأن يطالع القمر من مطالعه بعد أفول الكوكب ثم يغرب قبل طلوع الشمس انتهى \*

وأنت تعلم أن القول بوجود جبل في المغرب أو المشرق خلاف الظاهر لاسيما على قول شيخ الإسلام لان هذا الاحتجاج كان في نواحي بابل على ما يشير إليه كلام المؤرخين وأهل الأثر وليس هناك اليوم جبل مرتفع بحيث يستتر به الكوكب وقت الظهر من النهار أو بعده بقليل، واحتمال كونه كان إذ ذاك ولم يبق بتتالي الأعوام بعيد، وكذا يقال على القول المشهور عند الناس اليوم: إن واقعة إبراهيم عليه السلام كانت قريبا من حلب لانه أيضا ليس هناك جبل شامخ كما يقوله الشيخ على أن المتبادر من البروغ والأفول البروغ من الأفق الحقيقي لذلك الموضع والأفول عنه لا مطلق البروغ والأفول \*

وقال الشهاب: إن الذي أجهل إلى ما ذكر التعقيب بالفاء ويمكن أن يكون تعقيبا عرفيا مثل تزوج فولد له إشارة إلى أنه لم تمض أيام وليال بين ذلك سواء كان استدلالا أو وضعا واستدراجا لا أنه مخصوص بالثاني كما توهم على أنا لا نسلم ما ذكر إذا كان كوكبا مخصوصا وإنما يرد لو أريد جملة الكواكب أو واحد لا على التعيين فتأمل انتهى . ولا يخفى أن القول بالتعقيب العرفي والتزام أن هذا الاستدلال لم يكن في ليلة واحدة وصيحتها هو الذي يميل إليه القلب، ودعوى إمكان طلوع القمر بعد أفول الكوكب حقيقة وقبل طلوع الشمس وأفوله قبل طلوعها لا يدعيها عارف بالمهية في هذه الآفاق التي نحن فيها لأن امتناع ذلك عادة ولو أريد كوكب مخصوص أمر ظاهر لاسيما على ما جاء عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن رؤية القمر كانت في آخر الشهر. نعم قد يمكن ذلك في بعض البروج في عروض مخصوصة لكن بيننا وبينها مهامه فيح، ولعله لذلك أمر بالتأمل فتأمل ﴿ قَالَ ﴾ أي على المنوال السابق ﴿ هَذَا رَبِّي ﴾ إشارة إلى الجرم المشاهد من حيث هو لا من حيث هو مسمى باسم من الأسماء فضلا عن حيثية تسميته بالشمس ولذا ذكر اسم الإشارة \*

وقال أبو حيان يمكن أن يقال: إن أكثر لغة العجم لا تفرق في الضمائر ولا في الإشارة بين المذكر والمؤنث ولا علامة عندهم للتانيث بل المؤنث والمذكر عندهم سواء فاشير في الآية إلى المؤنث بما يشار به إلى المذكر حين حكى كلام إبراهيم عليه السلام وحين أخبر سبحانه عن المؤنث (ببازغة وأفلت) أنت على مقتضى العربية إذ ليس ذلك بحكاية \*

وتعقب بان هذا إنما يظهر لو حكى كلامهم بعينه في لغتهم أما إذا عبر عنه بلغة العرب فالمعتبر حكم لغة العرب، وقد صرح غير واحد بان العبرة في التذكير والتانيث بالحكاية لا المحكي ألا ترى أنه لو قال أحد: الكوكب النهاري طلع فحكيتة بمعناه وقلت: الشمس طلعت لم يكن لك ترك التانيث بغير تازيل لما وقع في عبارته، وإذا تتبعنا ما وقع في النظم الكريم رأيتة إنما يراعى فيه الحكاية على أن القول بان محاوره إبراهيم عليه السلام كانت بالعجمية دون العربية مبنى على أن اسمعيل عليه السلام أول من تكلم بالعربية والصحيح خلافه \*

وقيل: التذكير لتذكير الخبر وقد صرحوا في الضمير واسم الإشارة مثله أن رعاية الخبر فيه أولى من رعاية المرجع لانه مناط الفائدة في الكلام وما مضى فات، وفي الكشف بعد جعل التذكير لتذكير الخبر

وكان اختيار هذه الطريقة واجبا لصيانة الرب عن شبهة التانيت ألا تراهم قالوا في صفة الله تعالى: علام ولم يقولوا علامة وإن كان العلامة أبلغ احترازا من علامة التانيت، واعترض عليه بان هذا في الرب الحقيقي مسلم وما هنا ليس كذلك. وأجيب بان ذلك على تقدير أن يكون مسترشدا ظاهرا، والمراد على المسلك الآخر اظهار صون الرب ليستدرجهم اذ لو حقر بوجه ما كان سببا لعدم اصغائهم، وقوله تعالى: (هَذَا أَكْبَرُ) تأكيد لما رآه عليه الصلاة والسلام من اظهار النصفة مع اشارة خفية - كما قيل - الى فساد دينهم من جهة أخرى ببيان أن الاكبر أحق بالربوبية من الاصغر، وكون الشمس أكبر مما قبلها مما لا يخفى فيه، والآثار في مقدار جرمها مختلفة. والذي عليه محققو أهل الهيئة انها مائة وستة وستون مثلاً وربع وثمن مثل الأرض وستة آلاف وستمائة وأربعة وأربعون مثلاً وثلاثمائة للقمر، وذكروا أن الأرض تسعة وثلاثون مثلاً وخمس وعشر مثل للقمر، وتحقيق ذلك في شرح مختصر الهيئة للبرجندي (فَلَمَّا أَفَلَتْ) كما أفضل ما قبلها (قَالَ) لقومه صادحا بالحق بين ظهرانيهم: (يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ ٧٨) أى من اشراككم أو من الذى تشركونه من الاجرام المحدثه المتغيرة من حال إلى أخرى المسخرة لمحدثها، وانما احتج عليه السلام بالافول دون البزوغ مع أنه ايضا انتقال قيل لتعدد دلالاته لانه انتقال مع احتجاب والاول حركة وهى حادثه فيلزم حدوث محلها، والثانى اختفاء يستتبع امكان موصوفه ولا كذلك البزوغ لانه وان كان انتقالا مع البروز لكن ليس للثانى مدخل فى الاستدلال. واعترض بان البزوغ أيضا انتقال مع احتجاب لأن الاحتجاب فى الاول لاحق وفى الثانى سابق، وكونه عليه السلام رأى الكوكب الذى يعبدونه فى وسط السماء - كما قيل - ولم يشاهد بزوغه فانما يصير نكته فى الكوكب دون القمر والشمس إلا أن يقال بترجح الافول بعمومه بخلاف البزوغ. والاولى ما قيل: إن ترتيب هذا الحكم ونظيره على الافول دون البزوغ والظهور من ضروريات سوق الاحتجاج على هذا المساق الحكيم فان كلا منهما وإن كان فى نفسه انتقالا منافيا لاستحقاق معروضه للربوبية قطعا لكن لما كان الاول حالة موجبة لظهور الآثار والاحكام ملائمة لتوهم الاستحقاق فى الجملة رتب عليه الحكم الاول أعنى هذا ربي على الطريقة المذكورة، وحيث كان الثانى حالة مقتضية لانطاس الآثار وبطلان الاحكام المنافين للاستحقاق المذكور منافاة بينة يكاد يعترف بها كل مكابر عنيد رتب عليها ما رتب انتهى \*

وبمعنى هذا ما قاله الامام فى وجه الاستدلال بالافول من أن دلالاته على المقصود ظاهرة يعرفها كل أحد، فان الآفل يزول سلطانه وقت الافول، ونقل عن بعض المحققين أن الهوى فى حضيض الامكان أفول؛ وأحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الأوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الأفول الامكان وكل يمكن محتاج والمحتاج لا يكون مقطعا للحاجة فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال سبحانه: (وان إلى ربك المنتهى) وأما الأوساط فهم يفهمون من الافول مطلق الحركة وكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج إلى القديم القادر فلا يكون الآفل لها بل الاله هو الذى احتاج اليه ذلك الآفل، وأما العوام فانهم يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون أن كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره ويتنقص ضروؤه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن

كان كذلك لم يصاح للالهية ثم قال: فكلمة لا أحب الآفلين مشتملة على نصيب المقربين وأصحاب اليمين وأصحاب الشمال فكانت أكمل الدلائل وأفضل البراهين، وهناك أيضاً دقيقة أخرى وهو أنه عليه السلام إنما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب أهل النجوم أن الكوكب إذا كان في الربع الشرقي وكان صاعداً إلى وسط السماء كان قويا عظيماً التأثير. أما إذا كان غريباً وقريباً من الأفل فإنه يكون ضعيف الأثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على أن الإله هو الذي لا تتغير قدرته إلى العجز وظاله إلى النقصان، ومذهبكم أن الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التأثير عاجزاً عن التدبير وذلك يدل على القدر في إلهيته \*

ويظهر من هذا أن للأفلين على قول المنجمين مزيد خاصية في كونه موجبا للقدر في إلهيته، ولا يخفى أن فهم الهوى في حضيض الامكان من (فلما أفل) في هذه الآية بما لا يكاد يسلم، وكون المراد فلما تحقق إمكانه لظهور أمارات ذلك من الجسمية والتحيز مثلاً قال الخ لا يخفى ما فيه، نعم فهم هذا المعنى من (لا أحب الآفلين) ربما يحتمل على بعد، ونقل عن حجة الإسلام الغزالي أنه حمل الكوكب على النفس الحيوانية التي أكل كوكب والقمر على النفس الناطقة التي لكل فلك، والشمس على العقل المجرد الذي أكل فلك، وعن بعضهم أنه حمل الكوكب على الحس، والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل، والمراد أن هذه القوى المدركة قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستولى عليها قاهر لها وهو خلاف الظاهر أيضاً، وسيأتي إن شاء الله تعالى في باب الإشارة نظير ذلك، وإنما لم يقتصر عليه السلام في الاحتجاج على قومه بأفول الشمس مع أنه يلزم من امتناع صفة الربوبية فيها لذلك امتناعها في غيرها من باب أولى \*

وفيه أيضاً رعاية الإيجاز والاختصار ترقياً من الأدون إلى الأعلى مبالغة في التقرير والبيان على ما هو اللائق بذلك المقام ولم يحتج عليهم بالجسمية والتحيز ونحوهما بما يدركه الرائي عند الرؤية في أمارات الحدوث والامكان اختياراً لما هو أوضح من ذلك في الدلالة وأتم، ثم إنه عليه السلام لما تبرأ بما تبرأ منه توجه إلى مبدع هذه المصنوعات وموجدتها فقال: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ أَيُّ أَوْجِدُ وَأَنْشَأَ السَّمَوَاتِ﴾ التي هذه الاجرام من اجزائها (وَالْأَرْضِ) التي تلك الاصلنام من اجزائها (حَنِيفًا) أي مانثلاً عن الأديان الباطلة والعقائد الزائفة كلها ﴿وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ٧٩﴾ أصلاً في شيء من الأقوال والأفعال، والمراد من توجيهه الوجه للذي فطر الخ قصده سبحانه بالعبادة \*

وقال الامام: المراد وجهت عبادتي وطاعتي، وسبب جواز هذا الجواز أن من كان مطيعاً غيره منقاداً لأمره فإنه يتوجه بوجهه إليه فيجعل توجه الوجه إليه كناية عن الطاعة، والظاهر أن اللام صلة توجه. وفي الصحاح وجهت وجهي لله وتوجهت نحوك واليك، وظاهره التفرقة بين وجهه وتوجهه باستعمال الأول باللام والثاني بالي، وعليه وجه اللام هنا دون إلى ظاهر، وليس في القاموس تعرض لهذا الفرق. وادعى الامام أنه حيث كان المعنى توجيه وجه القلب إلى خدمته تعالى وطاعته لأجل عبوديته لا توجه القلب إليه جل شأنه لأنه متعال عن الحيز والجهة تركت إلى واكتفى باللام فتركها. والاكتفاء باللام ههنا دليل ظاهر على كون المعبود متعالياً عن الحيز والجهة وفي القلب من ذلك شيء. فان قيل: إن قصارى ما يدل عليه الدليل أن الكوكب

والشمس والقمر لا يصاح شيء منها للربوبية والالوهية ولا يازم من هذا القدر نفي الشرك مطلقاً وإثبات التوحيد فلم جزم عليه السلام بإثبات التوحيد ونفي الشرك بعد إقامة ذلك الدليل ، فالجواب بأن القوم كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وإنما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل على أن هذه الأشياء ليست أرباباً ولا آلهة وثبت بالاتفاق نفي غيرها لاجرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الإطلاق . ثم إن المشهور أن هذا الاستدلال من أول ضروب الشكل الثاني .

والشخصية عندهم في حكم السكاية كأنه قيل : هذا أو القمر أو هذه أفل أو أفلت ولا شيء من الآلهة بأفل أو ربي ليس بأفل ينتج هذا أو القمر أو هذه ليس بالله أو ليس بربي . أما الصغرى فهي كالمصرح بها في قوله تعالى . ( فلما أفل ) في الموضوعين ، وقوله سبحانه : ( فلما أفلت ) في الأخير ، وأما الكبرى فمأخوذة من قوله تعالى : ( لا أحب الآفلين ) لأنه يشير إلى قياس . وهو كل آفل لا يستحق العبودية . وكل من لا يستحق العبودية فليس بالله ينتج من الأول كل آفل ليس بالله ، ويستتزم لاشيء من الآفل بالله لاستتزام الموجبة الممدولة السالبة المحصلة . ويصح جعل الكبرى ابتداء سالبة فينتج ما ذكر وينعكس إلى لاشيء من الآلهة بأفل ، وهي إحدى الكبريين . ويعلم من هذا بأدنى التفات كيفية أخذ الكبرى الثانية \*

وقال الملوي : الأحسن أن يقال إن قوله تعالى : ( لا أحب الآفلين ) يتضمن قضية وهي لاشيء من الآفل يستحق العبودية فتجعل كبرى لصغرى ضرورية وهي الآلهة المستحق للعبودية ينتج لاشيء من الآلهة بأفل وإذا ضمت هذه النتيجة إلى القضية السابقة وهي هذا آفل ونحوه أتتج من الثاني هذا ليس بالله أو لاشيء من القمر بالله ، وإن ضمنت عكسها المستوى إليها أتتج من الأول المطلوب بعينه فلا يتعين الثاني في الآية بل الأول مأخوذ منها أيضاً اهـ . فتأمل فيه ولا تغفل \*

( وَحَاجَّهُ قَوْمَهُ ) أي خاصموه - كما قال الريح - أو شرعوا في مغالته في أمر التوحيد تارة بإيراد أدلة فاسدة واقعة في حضيض التقليد وأخرى بالتخويف والتهديد ( قَالَ ) منكر عليهم محاجتهم له عليه السلام مع قصورهم عن تلك المرتبة وعزة المطلب وقوة الخصم ووضوح الحق ( أَنَحَاجُّونِي فِي اللَّهِ ) أي في شأنه تعالى ووحدانيته سبحانه . وقرأ نافع . وابن عامر في رواية ابن ذكوان بتخفيف النون ففيه حذف إحدى النونين واختلف في أيهما المحذوفة . فقيل : نون الرفع وهو مذهب سيديويه . ورجح بأن الحاجة دعت إلى نون مكسورة من أجل الياء ونون الرفع لا تكسر . وبأنه جاء حذفها كما في قوله :

فل له نية في بغض صاحبه بنعمة الله نقايكم وتقلونا

أراد تقلونا والنون الثانية هنا ليست وقاية بل هي من الضمير وحذف بعض الضمير لا يجوز وبأنها نائبة عن الضمة وهي قد تحذف تخفيفاً كما في قراءة أبي عمرو . ينصركم ويشعركم ويأمركم . وقيل نون الوقاية . وهو مذهب الأخفش ، ورجح بأنها الزائدة التي حصل بها الثقل . وقوله تعالى : ( وَقَدْ هَدَانَا ) في موضع الحال من ضمير المتكلم مؤكدة للإنكار . فإن كونه عليه الصلاة والسلام . مهدياً من جهة الله تعالى ومؤيداً من عنده سبحانه مما يوجب الكف عن حاجته صلى الله تعالى عليه وسلم وعدم المبالاة بها والاتفات إليها إذا وقعت . قيل : والمراد وقد هدان إلى إقامة الدليل عليكم بوحدانيته عز شأنه ، وقيل : هدان إلى الحق بعد



ما سلمت طريقتهم بالفرض والتقدير وتبين بطلانها تبيننا تاما كما شاهدتموه ، وعلى القولين لا يقتضى سبق ضلال له عليه الصلاة والسلام وجهل بمعرفة به جل وعلا . «وهذان» يرسم - كما قال الأجهورى - بلاياه .

﴿ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ ﴾ جواب كما روى عن ابن جريج عما خونه عليه السلام من إصابة مكروه من جهة معبودهم الباطل كما قال لهود عليه السلام قومه ( إن نقول الاعتراك بعض آلهتنا بسوء ) وهذا التخريف قيل : كان على ترك عبادة ما يعبدونه ، وقيل : بل على الاستخفاف به واحتقاره بنحو الكسر والتنقيص . قيل : وأعل ذلك حين فعل بألهمهم ما فعل بما قص الله تعالى علينا ، وفي بعض الآثار أنه عليه السلام لما شب وكبر جعل آزر يصنع الأصنام فيعطيهما له ليبيعها فيذهب وينادى من يشتري ما يضره ولا ينفعه فلا يشتريها أحد فاذا بارت ذهب بها إلى نهر وضرب فيه رؤوسها وقال لها اشترى استهزاء بقومه حتى فشا فيهم استهزؤه فجادلوه حينئذ وخوفوه . وما موصولة اسمية حذف عائدها ، والضمير المجرور لله تعالى أى لا أخاف الذى تشركونه به سبحانه . وجوز أن يكون عائدا إلى الموصول والياء سببيه . أى الذى تشركون بسببه ، وأن تكون نكرة موصوفة . وأن تكون مصدرية .

وقوله تعالى : ﴿ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا ﴾ بتقدير الوقت عند غير واحد مستثنى من أعم الأوقات استثناء مفرغا . وقال بعضهم : إن المصدر منصوب على الظرفية من غير تقدير وقت ، ومنع ذلك ابن الأنبارى مفرقا بين المصدر الصريح فيجوز نصبه على الظرفية وغير الصريح فلا يجوز فيه ذلك . وابن جنى لا يفرق بين الصريح وغيره ويجوز ذلك فيهما على السواء ، والاستثناء متصل فى رأى . و«شيئا» منقول به أو مفعول مطلق أى لا أخاف ما تشركون به فى وقت من الأوقات إلا فى وقت مشيئته تعالى شيئا من إصابة مكروه لى من جهتها أو شيئا من مشيئته تعالى إصابة مكروه لى من جهتها وذلك إما هو من جهته تعالى من غير دخل لأهلتكم فى إيجاد وإحداثه . وجوز به ضمهم أن يكون الاستثناء منقطعا على معنى ولكن أخاف أن يشاء ربى خوفاً ما أشركتم به ، وفى التعرض لعنوان الربوبية مع الإضافة إلى ضميره عليه السلام إشارة إلى أن مشيئته تلك إن وقعت غير خالية عن مصلحة تعود إليه بالترية أو إظهار منه عليه الصلاة والسلام لانقياده لحكمه سبحانه وتعالى واستسلام لأمره واعتراف بكونه تحت ملكوته وربوبيته تعالى .

﴿ وَسَعَى رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ كأنه تعاميل الاستثناء أى أحاط بكل شىء علما فلا يعد أن يكون فى علمه سبحانه انزال المكروه لى من جهتها بسبب من الأسباب ، ونصب «علما» على التمييز المحول عن الفاعل ، وجوز أن يكون نصبا على المصدرية لوسع من غير لفظه ، وفى الاظهار فى موضع الاضمار تأكيد للمعنى المذكور واستلذاذ بذكره تعالى : ﴿ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴾ أى أتعرضون بعد ما أوضحت لكم عن التأمل فى أن آهلتكم بمعزل عن القدرة على شىء ما من النفع أو الضر فلا تتذكرون أنها غير قادرة على إضرارى . وفى إيراد التذكر دون التفكير ونحوه إشارة إلى أن أمر آلهمهم مركز فى العقول لا يتوقف إلا على التذكير .

﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُم بِهِ ﴾ استئناف - كما قال شيخ الإسلام - مسوق لئفى الخوف عنه عليه السلام بحسب زعم الكفرة بالطريق الإلزامى بعد نفيه عنه بحسب الواقع ونفس الأمر ، والاستهفام لانكار

الوقوع ونفيه بالكلية ، وفي توجيهه الانكار إلى كيفية الخوف من المبالغة ، ليس في توجيهه إلى نفسه بأن يقال : أخاف لما أن كل موجود لا يخلو عن كيفية فاذا اتقى جميع كفياته فقد اتقى وجوده من جميع الجهات بالطريق البرهاني ، و « كيف » حال والعوامل فيها « أخاف » وما موصولة أو نكرة موصوفة والعائد محذوف ، وجوز أن تكون مصدرية . وقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُمْ بِاللَّهِ ﴾ في موضع الحال من ضمير أخاف بتقدير مبتدأ لمكان الواو . وقيل : لا حاجة إلى التقدير لأن المضارع المنفي قد يقرون بالقاء ، ولا حاجة هنا إلى ضمير عائد إلى ذي الحال لأن الواو كافية في الربط وهو مقرر لانكار الخوف ونفيه عنه عليه السلام وهدميد لاعتراهم بذلك فانهم حيث لم يخافوا في محل الخوف فلا ن لا يخاف عليه السلام في محل الأمن أولى وأحرى أى كيف أخاف أنا ما ليس في حيز الخوف أصلا وأنتم لا تخافون غائلة ما هو أعظم المخوفات وأهولها وهو اشراككم بالله تعالى الذى فطر السموات والأرض ما هو من جملة مخلوقاته ، وعبر عنه بقوله سبحانه : ﴿ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ﴾ أى حجة على طريق التهمك - قيل - مع الايدان بأن الآور الدينية لا يعول فيها إلا على الحجة المنزلة من عند الله تعالى . وضمير « به » عائد على الموصول والكلام على حذف ، مضاف أى باشراكه . وجوز أن يكون راجعا إلى الاشراك المقيد بتعلقه بالموصول ولا حاجة إلى العائد ، وهو - على ما قبل - مبنى على مذهب الاخفش في الاكتفاء في الربط برجوع العائد إلى ما يتلبس بصاحبه . وذكر متعلق الاشراك وهو الاسم الجليل في الجملة الحالية دون الجملة الأولى - قيل - لأن المراد في الجملة الحالية تهويل الأمر وذكر المشرك به أدخل في ذلك \* .

وقال بعض المحققين : الظاهر ان يقال في وجه الذكر في الثانية والترك في الأولى إنه لما قيل قبيل هذا « ولا أخاف ما أشركتم به » كان ما هنا كالتكرار له فناسب الاختصار وأنه عليه السلام حذفه إشارة إلى بعد وحدانيته تعالى عن الشرك فلا ينبغي عنده نسبتته إلى الله تعالى ولا ذكر معه . ولما ذكر حال المشركين الذين لا ينزهونه سبحانه عن ذلك صرح به ، وقيل : إن ذكر الاسم الجليل في الجملة الثانية ليعود إليه الضمير في « ما لم ينزل » وليس بشئ ، لأنه يكفي سبق ذكره في الجملة ، وقيل : لأن المقصود انكاره عليه السلام عدم خوفهم من اشراكهم بالله تعالى لأنه المنكر المستبعد عند العقل السليم لا مطلق الانكار ولا كذلك في الجملة الأولى فان المقصود فيها إنكار أن يخاف عليه السلام غير الله تعالى سواء كان ما يشركه الكفار أولا ، وليس بشئ أيضا لأن الجملة الثانية ليست داخلية مع الأولى في حكم الانكار إلا عند مدعى العطف وهو ، ما لا سبيل إليه أصلا لافضائه إلى فساد المعنى قطعا لما تقدم أن الانكار بمعنى النفي بالكلية فيؤول المعنى إلى نفي الخوف عنه عليه السلام ونفي نفيه عنهم وأنه بين الفساد ، وأيضا ان « ما أشركتم » كيف يدل على ما سوى الله تعالى غير الشريك ان هذا الاشئ عجاب ثم ان الآية نص في أن الشرك ، ما لم ينزل به سلطان . وهل يتمتع عقلا حصول السلطان في ذلك أم لا ؟ ظاهر كلام بعضهم . وفي أصول الفقه ما يؤيده في الجملة الثاني والذي اختاره الأول ، وقول الامام : إنه لا يتمتع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبله للدعاء ليس من محل الخلاف كما لا يخفى على الناظر فانظر \* .

﴿ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْإِيمَانِ ﴾ كلام مرتب على انكار خوفه عليه السلام في محل الامن مع تحقق عدم

خوفهم في محل الخوف مسوق لاجرائهم الى الاعتراف باستحقاقه عليه السلام لما هو عليه من الامن وبعدهم استحقاقهم لما هم عليه ، وبهذا يعلم مافي دعوى أن الانكار في الجملة الأولى لنفى الوقوع وفي الثانية لاستبعاد الواقع ، وإنما جئنا بصيغة التفضيل المشعرة باستحقاقهم له في الجملة لاستنزاهم عن رتبة المكابرة والاعتداف بسوق الكلام على سنن الانصاف ، والمراد بالفريقين الفريق الآمن في محل الآمن والامن في محل الخوف ، فإثار مافي النظم الكريم - كما قيل - على أن يقال : فإينا أحق بالامن أنا أم أنتم ؟ لتأكيد الاجاء إلى الجواب بالتنبيه على علة الحكم والتفادي عن التصريح بتخطئتهم التي ربما تدعو إلى الاجاج والعناد مع الإشارة بمافي النظم إلى أن أحقية الامن لا تخصه عليه السلام بل تشمل كل موحد ترغيبيا لهم في التوحيد ﴿ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (٨١) أى من هو أحق بذلك أو شئ من الأشياء أو ان كنتم من أولى العلم فاخبروني بذلك . وقرئ ( سلطانا ) بضم اللام ، وهى لغة اتبع فيها الضم الضم ﴿ الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ استئناف يحتمل أن يكون من جهته تعالى مبين للجواب الحق الذى لا يحيد عنه \*

وروى ذلك عن محمد بن اسحق . وابن زيد . والجبائى . ويحتمل أن يكون من جهة ابراهيم عليه السلام . وروى ذلك عن على كرم الله تعالى وجهه ، واستشكل كونه استئنافا بأنه لا يمكن جعله بيانيا لأنه ما كان جواب سؤال مقدر ، وهذا جواب سؤال محقق ولا نحويا لما قال ابن هشام : إن الاستئناف النحوى ما كان فى ابتداء الكلام ومنقطعا عما قبله وهذا مرتبط بما قبله لا ارتباط الجواب والسؤال ضرورة وليس عندنا غيرهما \* وأجيب باختيار كونه نحويا . ومعنى كونه منقطعا عما قبله أن لا يعطف عليه ولا يتعلق به . من جهة الاعراب وإن ارتبط بوجه آخر ، وقيل : المراد بابتداء الكلام ابتداءه تحقيقا أو تقديرا أى الفريق الذين آمنوا بما يجب الايمان به ﴿ وَلَمْ يَلْبَسُوا ﴾ أى لم يخالطوا ﴿ إِيْمَانَهُمْ ﴾ ذلك ﴿ بظلم ﴾ أى شرك كما يفعل الفريق المشركون حيث يزعمون أنهم مؤمنون بالله تعالى وان عبادتهم لغيره سبحانه معه من تيمات ايمانهم وأحكامه لكونها لاجل التقريب والشفاعة كما ينبي . عنه قولهم : ( ما نعبدكم الا ليقربونا إلى الله زلفى ) وإلى تفسير الظلم بالشرك هنا ذهب ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وابن المسيب . وقتادة . ومجاهد . وأكثر المفسرين . ويؤيد ذلك أن الآية واردة مورد الجواب عن حال الفريقين \*

ويدل عليه ما أخرجه الشيخان . وأحمد . والترمذى . عن ابن مسعود رضى الله تعالى عنه أن الآية لما نزلت شق ذلك على الصحابة رضى الله تعالى عنهم وقالوا : أينما يظلم نفسه ؟ فقال صلى الله عليه وسلم : ليس ما تظنون إنما هو ما قال لقمان عليه السلام لابنه ( يا بنى لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم ) ولا يقال : أنه لا يلزم من قوله : ( إن الشرك ) الخ أن غير الشرك لا يكون ظلما لأنهم قالوا : إن التنوين فى ( بظلم ) للتعظيم فكانه قيل . لم يلبسوا إيمانهم بظلم عظيم ، ولما تبين أن الشرك ظلم عظيم علم أن المراد لم يلبسوا إيمانهم بشرك أو أن المتبادر من المطلق أكمل لإفراده ، وقيل : المراد به المعصية وحكى ذلك عن الجبائى . والبلخى . وارتضاه الزمخشرى تبعاً لجمهور المعتزلة واستدلوا بالآية على أن صاحب الكبيرة لا آمن له ولا نجاه من العذاب حيث دلت بتقديم لهم الآتى على اختصاص الآمن بمن لم يخالط إيمانه بظلم أى بفسق وادعوا أن تفسيره بالشرك يأباه ذكر اللبس أى

الخاط إذ هو لا يجامع الايمان للضدية وإنما يجامع المعاصي، والحديث خبر واحد فلا يعمل به في مقابلة الدليل القطعي، والقول بأن الفسق أيضا لا يجامع الايمان عندهم أيضا فلا يتم لهم الاستدلال لكونه اسما لفعل الطاعات واجتناب السيئات حتى أن الفاسق ليس بمؤمن كما أنه ليس بكافر مدفوع- كما قيل- بأنه كثيرا ما يطاق الايمان على نفس التصديق بل لا يكاد يفهم منه بلفظ الفعل غير هذا حتى أنه يطب عليه عمل الصالحات كما جاء في غير ما آية. وأجيب بأنه أريد بالايمان تصديق القلب وهو قد يجامع الشرك كان يصدق بوجود الصانع دون واحدانيته كما أشرنا اليه آنفا، ومن ذلك قوله تعالى: (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون) وكذا إذا أريد به مطلق التصديق سواء كان باللسان أو غيرد بل المجامعة على هذا أظهر كما في المناق ولو أريد به التصديق بجميع ما يجب التصديق به بحيث يخرج عن الكفر يقال: إنه لا يلزم من لبس الايمان بالشرك الجمع بينهما بحيث يصدق عليه أنه مؤمن ومشرك بل تنظيته بالكفر وجعله مغلوبا مضمحلا أو اتصافه بالايمان ثم الكفر ثم الايمان ثم الكفر مرارا، وبعد تسليم جميع ما ذكر نقول: إن قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾ إنما يدل على اختصاص الأمن بغير العصاة وهو لا يوجب كون العصاة معذبين البتة بل خائفين ذلك موقعين للاحتمال ورجحان جانب الوقوع. وقيل المراد من الأمن من الأمن من خلود العذاب لا الأمن من العذاب مطلقا، والموصول مبتدأ واسم الاشارة مبتدأ ثان والاشارة الى الموصول من حيث اتصافه بما في حيز الصلة وفي الاشارة اليه بما فيه معنى البعد بعد وصفه بما ذكر ما لا يخفى، وجملة «لهم الامن» من الخبر المقدم والمبتدأ المؤخر خبر المبتدأ الثاني والجملة خبر الأول، وجوز أن يكون «أولئك» بدلا من الموصول أو عطف بيان له و«لهم» هو الخبر و«الامن» فاعلا للظرف لاعتماده على المبتدأ، وأن يكون «لهم» خبرا مقدما و«الامن» مبتدأ مؤخر أو الجملة خبر الموصول، وجوز أبو البقاء كون الموصول خبر مبتدأ محذوف وقال: التقدير هم الذين ولا يخلو عن بعدو إلا كثرون على الأول ﴿وهم مهتدون ٨٢﴾ الى الحق ومن عداهم في ضلال مبين، وقد ر بعضهم الى طريق توجب الامن من خلود العذاب ﴿وَتِلْكَ﴾ اشارة الى ما احتج به ابراهيم عليه السلام من قوله سبحانه: (فلما جن عليه الليل) الخ، وقيل من قوله سبحانه (أتعاجوني- إلى- وهم مهتدون) وتركيب حجة اصطلاحية منه يحتاج إلى تأمل وما في اسم الاشارة من معنى البعد لتفخيم شأن المشار اليه، وهو مبتدأ وقوله عز شأنه: ﴿حُجَّتْنَا﴾ خبره، وفي إضافته الى نون العظمة من التفخيم ما لا يخفى، وقوله تعالى:

﴿مَاتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ﴾ أى أرشدناه اليها أو علمناه إياها في موضع الحال من حجة والعاقل فيه معنى الاشارة أو في محل الرفع على أنه خبر ثان أو هو الخبر و«حججتنا» بدل أو بيان للمبتدأ، وجوز أم تكون جملة «آتيناه» الخ معترضة أو تفسيرية ولا يخفى بعده، و«إبراهيم» مفعول أول لا تينا قدم على الثاني لكونه ضميرا \*

وقوله سبحانه: ﴿عَلَى قَوْمِهِ﴾ متعاق بحججتنا أن جعل خبرا لتلك أو محذوف إن جعل بدلا لتلا يلزم الفصل بين أجزاء البدل بأجنبي أى آتيناه إبراهيم حجة على قومه، ولم يجوز أبو البقاء تعلقه بحججتنا أصلا للمصدرية والفصل، وأهل المجوز لا يرى المصدرية مانعة عن تعلق الظرف ويجعل الفصل مغفرا، وقيل: يصح

تعلقه بآتيننا لتضمنه معنى الغلبة . وقوله عز شأنه : ﴿ نَرَفَعُ دَرَجَاتٍ ﴾ أى رتبا عظيمة عالية من العلم والحكمة مستأنف لا محل له من الاعراب مقرر لما قبله، وجوز أبو البقاء أن يكون فى محل نصب على أنه حال من فاعل « آتيننا » أى حال كوننا رافعين، ونصب « درجات » إما على المصدرية بتأويل رفعات أو على الظرفية أو على نزع الخافض أى إلى درجات أو على التمييز ومفعول نرفع قوله تعالى : ﴿ مَن نَّشَاءُ ﴾ وتأخيره على الأوجه الثلاثة الأخيرة لما مر غير مرة من الاعتناء بالمقدم والتشويق إلى المؤخر، ومفعول المشيئة محذوف أى من نشاء رفعه حسب مقتضيه الحكمة وتستدعيه المصلحة، وإيثار صيغة المضارع للدلالة على أن ذلك سنة مستمرة فيما بين المصطفين الأخير غير محتصة بإبراهيم عليه السلام . وقرئ « يرفع » بالياء على طريقة الالتفات وكذا « نشاء » وقرأ غير واحد من السبعة « درجات من » بالاضافة على أنه مفعول (نرفع) ورفع درجات الانسان رفع له، وجوز بعضهم جعله مفعولا أيضا على قراءة التنوين وجعل من بتقدير لمن وهو بعيد .

وقوله سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ ﴾ أى فى كل ما يفعل من رفع وخفض ﴿ عَلِيمٌ ۙ ۸۳ ﴾ أى بحال من يرفعه واستعداده له على مراتب متفاوتة، وإن شئت عممت ويدخل حينئذ ما ذكر دخولا أوليا تعاليل لما قبله، وفى وضع الرب مضافا إلى ضميره عليه الصلاة والسلام موضع نون العظمة بطريق الالتفات فى تضاعيف بيان حال إبراهيم عليه السلام ما لا يخفى من إظهار مزيد اللطف والعناية به صلى الله تعالى عليه وسلم . هذا وقد ذكر الامام فى هذه الآيات الابراهيمية عدة أحكام، الأول أن قوله سبحانه : ( لا احب الآفلين ) يدل على أنه عز وجل ليس بحسم إذ لو كان جسما لسكان غائبا عنا فيكون آفلا والآفلون ينافى الربوبية، ولا يخفى أن عد تلك الغيبة المفروضة آفولا لا يخلو عن شئ لأن الآفلون احتجاب مع انتقال وتلك الغيبة المفروضة لم تكن كذلك بل هى مجرد احتجاب فيما يظهر نعم أنه ينافى الربوبية أيضا لكن الكلام فى كونه آفولا ليتم الاحتجاج بالآية ، لا يقال قد جاء فى حديث الاسراء ذكر الحجاب فكيف يصح القول بأن الاحتجاب مناف للربوبية لأننا نقول : الحجاب الوارد - كما قال القاضى عياض - إنما هو فى حق العباد لا فى حق تعالى فهم المحجوبون والبارى جل اسمه منزه عما يحجبه إذ الحجاب إنما يحيط بمقدر محسوس، ونص غير واحد أن ذكر الحجاب له تعالى تمثيل لمنعه سبحانه الخلق عن رؤيته . وقال السيد النقيب فى الدرر والغرر : العرب تستعمل الحجاب بمعنى الخفاء وعدم الظهور فيقول أحدهم لغيره إذا استبعد فهمه بينى وبينك حجاب ويقولون لما يستصعب طريقه : بنى وبينه كذا حجب وموانع وسواتر وما جرى مجرى ذلك . والظاهر على هذا أن فيما ذكر مجاز فى المفرد فتدبر . الثانى أن هذه الآية تدل على أنه يتمتع أن يكون تعالى بحيث ينزل من العرش إلى السماء تارة ويصعد من السماء إلى العرش أخرى والا لحصل معنى الآفلون . وأنت تعلم أن الواصفين ربه عز شأنه بصفة النزول حيث سمعوا حديثه الصحيح عن رسولهم صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقولون : إنه حركة وانتقال كما هو كذلك فى الأجسام بل يفوضون تعيين المراد منه الى الله تعالى بعد تنزيهه سبحانه عن مشابهة المخلوقين وحينئذ لا يرد عليه أنه فى معنى الآفلون الممتنع على الرب جل جلاله .

الثالث أنها تدل على أنه جل شأنه ليس محلا للصفات المحدثة كما تقول الكرامية والا لكان متغيرا  
 وحينئذ يحصل معنى الأقول وهو ظاهر . الرابع أن ما ذكر يدل على أن الدين يجب أن يكون مبنيًا على الدليل  
 لا على التقليد والا لم يكن للاستدلال فائدة البتة . الخامس أنه يدل على أن معارف الأنبياء برهم استدلالية  
 لا ضرورية والا لما احتاج إبراهيم عليه السلام إلى الاستدلال . السادس أنه يدل على أنه لا طريق إلى  
 تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته اذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل  
 عليه السلام إلى هذه الطريقة ، ولا يخفى عليك ما في هذين الأخيرين . السابع أن قوله سبحانه: (وتلك حجتنا)  
 الخ يدل على أن تلك الحجة إنما حصلت في عقل إبراهيم عليه السلام بإتياء الله تعالى وإظهارها في عقله  
 وذلك يدل على أن الإيمان والكفر لا يحصلان إلا بمخلق الله تعالى ، ويتأكد ذلك بقوله سبحانه: (نرفع  
 درجات) الخ . الثامن أن قوله سبحانه (نرفع) الخ . يدل على فساد طعن الحشوية في النظر وتقرير الحجة  
 وذكر الدليل ، وفيها أحكام آخر لا تخفى على من يتدبر \*

(ومن باب الإشارة فيها) (وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر) حين رآه محتجبا بظواهر عالم الملك عن حقائق  
 الملكوت وربوبيته تعالى للأشياء معتقداً تأثير الأكوان والأجرام ذاهلا عن الملكوت جل شأنه (أنتخذ  
 أصناما) أي أشباحا خالية بذواتها عن الحياة (ماهية) فتعتقد تأثيرها (إني أراك وقومك في ضلال مبين) ظاهر  
 عند من كشف عن عينه الغين (وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض) أي نوقفه على القوى  
 الروحية التي تدبرها أمر العالم العلوي والسفلي أو نوقفه على حقيقتها (وليكون من الموقنين) أي أهل الايقان  
 العالمين أن لا تأثير إلا لله تعالى يدبر الأمر بأسمائه سبحانه (فلما جن عليه الليل) أي أظلم عليه ليل عالم الطبيعة  
 الجسمانية ، وذلك عند الصوفية في صباه وأول شبابه (رأى كوكبا) وهو كوكب النفس المسماة روحا حيوانية  
 الظاهر في ملكوت الهيكل الإنساني . فقال حين رأى فيضه وحياته وتريبته من ذلك بلسان الحال (هذاري) وكان  
 الله تعالى يريه في ذلك الحين باسمه المحي (فلما أفل) بطلوع نور القلب (قال لأحب الأولين فلما رأى  
 القمر) أي قر القلب «بازغا» من أفق النفس ووجد فيضه بمكاشفات الحقائق والمعارف وتريبته منه «قال  
 هذا ربي» وكان الله تعالى يريه إذ ذاك باسمه العالم والحكيم «فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي إلى نور وجهه  
 «لا كونن من القوم الضالين» المحتجبين بالبوطن عنه سبحانه «فلما رأى الشمس) أي شمس الروح «بازغة»  
 متجلية عليه «قال» إذ وجد فيضه وشهوده وتريبته منها «هذاري» وكان سبحانه يريه حينئذ باسمه الشهيد والعلوي  
 العظيم «هذا أكبر» من الأولين «فلما أفلت» بتجلي أنوار الحق وتشعشع سبحات الوجه «قال يا قوم إني  
 برئ مما تشركون» إذ لا وجود لغيره سبحانه «إني وجهت وجهي» أي أسلمت ذاتي ووجودي «للذي فطر»  
 أوجد «السموات والأرض» أي سموات الأرواح وأرض النفس «حنيفا» مائلا عن كل ما سواه حتى عن  
 وجودي وميلتي بالفناء فيه جل جلاله «وما أنا من المشركين» في شئ «وحاجه قومه» في ترك السوى «قال  
 أتأجوني في الله وقد هدان» إلى وجوده الحق وتوحيده «الذين آمنوا» الإيمان الحقيقي «ولم يلبسوا إيمانهم  
 بظلم» من ظهور نفس أو قلب أو وجود بقية «أولئك لهم الأمن» الحقيقي «وهم مهتدون» حقيقة إلى الحق •  
 وقال النيسابوري: قديور في الخلد أن إبراهيم عليه السلام جن عليه ليل الشبهة وظلمتها فنظر أولا في عالم

الاجسام فوجدتها آفة في أفق التغيير فلم يرها تصلح للالهية فارتقى منها إلى عالم النفوس المدبرة للاجسام  
فآثما آفة في أفق الاستكمال فكان حكمها حكم مادونها فصعد منها إلى عالم العقول المجرد فصادفها آفة في أفق  
الامكان فلم يبق إلا الواجب ، وقيل: غير ذلك ، وما ذكره بنى على أن الاحتجاج كان مع نفسه عاياه السلام وهو  
الذي ذهب إليه البعض من المفسرين ورووا في ذلك خبرا طويلا وهو مذكور في كثير من الكتب مشهور بين العامة،  
والخيار عندى ما علمت والله تعالى يقول الحق وهو يهدى السبيل .

﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ ﴾ أى لابراهيم عليه السلام ﴿ اسحق ﴾ وهو ولده من سارة عاش مائة وثمانين سنة . وفي  
نديم الفريد أن معنى اسحق بالعربية الضحاك ﴿ وَيَعْقُوبَ ﴾ وهو ابن اسحق عاش مائة وسبعا وأربعين  
سنة ، والجملة عطف على قوله تعالى: «وذلك حجتنا» الخ ، وعطف الفعلية على الاسمية لان النزاع في جوازه ، ويجوز  
على بعد أن تكون عطفًا على جملة «هاتينا» بناء على أنها لا محل لها من الاعراب كما هو أحد الاحتمالات .  
وقوله تعالى : ﴿ كَلَّا ﴾ مفعول لما بعده وتقديمه عليه للقصر لا بالنسبة إلى غيرهما بل بالنسبة إلى أحدهما أى  
كل واحد منهما ﴿ هَدَيْنَا ﴾ لأحدهما دون الآخر ، وقيل : المراد كلا من الثلاثة ، وعليه الطبرسى . واختار  
كثير من المحققين الأول لأن هداية ابراهيم عليه السلام معلومة من الكلام قطعًا وترك ذكر المهدي ائيه لظهور  
أنه الذى أوتى ابراهيم عليه السلام فانهما متعبدان به \*

وقال الجبائى : المراد هديناهم بنيل الثواب والكرامات ﴿ وَنُوحًا ﴾ قال شيخ الاسلام: منصوب بضمير  
يفسره ﴿ هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ ﴾ ولعله إنما لم يجعله مفعولا مقديما للمذكور لئلا يفضّل بين العاطف والمعطوف  
بشيء أو يخلو التقديم عن الفائدة السابقة أعنى القصر ولا يخلو ذلك عن تأمل أى من قبل ابراهيم عليه السلام .  
ونوح - كما قال الجوى البقى - أعجمى وعرب زاد الكرماني ، ومعناه بالسريانية الساكن ، وقال الحاكم فى المستدرک:  
إنما سمى نوحا لكثرة بكاؤه على نفسه واسمه عبد الغفار ، والأول أثبت عندى ، وأكثر الصحابة رضى الله تعالى  
عنهم - كما قال الحاكم - أنه عليه السلام كان قبل ادریس عليه السلام . وذكر النسايون أنه ابن ملك بفتح اللام وسكون  
الميم بعدها ذف ابن متوشاخ بفتح الميم وتشديد المثناة المضمومة بعدها واوسا كنة وفتح الشين المعجمة واللام  
والحاء المعجمة ابن اخنوخ بفتح المعجمة وضم النون الخفيفة وبعدها واوسا كنة ثم معجمة وهو  
ادريس فيما يقال . وروى الطبرانى عن أبى ذر رضى الله تعالى عنه قال : «قلت يا رسول الله من أول الأنبياء؟  
قال: آدم عليه السلام قلت: ثم من؟ قال نوح عليه السلام: وبينهما عشرة قرون» وهذا ظاهر فى أن  
ادريس عليه السلام لم يكن قبله .

وذكر ابن جرير أن مولده عليه السلام كان بعد وفاة ادم عليه السلام بمائة وستة وعشرين عاما . وذكره  
سبحانه هنا قيل لأنه لما ذكر سبحانه انعامه على خايه من جهة الفرع ثنى بذكر انعامه عليه من جهة الاصل فان  
شرف الوالد سار إلى الولد ، وقيل : إنما ذكره سبحانه لأن قومه عبدوا الأصنام فذكره ليكون له به أسوة ،  
وأما أنه ذكر لما مر فلا إذلا دلالة على علاقة الأبوة ليقبل ودلالة (من قبل) على ذلك غير ظاهرة . ووقع بعضهم بالشهرة  
عن ذلك ﴿ وَمَنْ ذُرِّيَّتِهِ ﴾ الضمير عند جمع لابراهيم عليه السلام لأن مساق النظم الجليل لبيان شؤونه

وما من الله تعالى به عليه من إيتاء الحجية ورفع الدرجات وهبة الأولاد الانبياء وإبقاء هذه الكرامة في نسله كل ذلك لايزام من ينتمى إلى ملته من المشركين واليهود، واختار آخرون كونه لنوح عليه السلام لأنه أقرب ولأنه ذكر في الجملة لوطا عليه السلام وليس من ذرية ابراهيم بل كان ابن أخيه كما سيأتي إن شاء الله تعالى آمن به وشخص معه مهاجرا إلى الشام فarsله الله تعالى إلى أهل سدوم، وكذلك يونس عليه السلام لم يكن من ذريته فيما ذكر محبى السنة فلو كان الضمير له لاختص بالمعدودين في هذه الآية والتي بعدها، وأما المذكورون في الآية الثالثة فعطف على -نوحا- ولا يجب أن يعتبر في المعطوف ما هو قيد في المعطوف عليه، ولا يضر ذكر اسماعيل هناك وإن كان من ذرية ابراهيم عليهما السلام لأن السكوت عن إدراجه في الذرية لا يقتضى أنه ليس منهم وإنما لم يعد -كما قال بعض المحققين-: في موهبته كاسحق لأن هبة اسحق كانت في كبره وكبر زوجته فكانت في غاية الغرابة، وذكر يعقوب لأن إبقاء النبوة بطنا بعد بطن غاية النعمة، ولم يعطف «كلا هدينا» لأنه مؤكداً لكونه نعمة \*

ومن الناس من ادعى أن يونس عليه السلام من ذرية ابراهيم عليه السلام وصرح في جامع الاصول إنه كان من الاسباط في زمن شعيا، وحينئذ يبقى لوط فقط خارجا ولا يترك له ارجاع الضمير على ابراهيم وجعله مختصا بالمعدودين في الآيات الثلاث لأنه لما كان ابن أخيه آمن به وهاجر معه أمكن أن يجعل من ذريته على سبيل التغليب كما قال الطيبي. وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن هؤلاء الانبياء عليهم السلام كلهم مضافون إلى ذرية ابراهيم وإن كان منهم من لم يلحقه بولادة من قبل أم ولا أب لأن لوطا ابن أخى ابراهيم والعرب تجعل العم أبا كما أخبر الله تعالى عن أبناء يعقوب أنهم (قالوا نعبد إلهك وإله آباءك ابراهيم واسماعيل واسحق) مع أن اسماعيل عم يعقوب. والجار والمجور متعلق بفعل مضمع مفهوم مما سبق، وقيل: بمحذوف وقع حالا من المذكورين في الآية واختير الأول أى وهدينا من ذريته (دأود) هو -كما قال الجلال السيوطى- ابن ايشا بكسر الهمزة وسكون الياء المثناة التحتية وبالشين المعجمة ابن عوبر بمهملة وموحدة بوزن جعفر ابن عابر بموحدة ومهملة مفتوحة ابن سلون بن يحيون بن عمى بن يارب - بفتحية وآخره باء موحدة - ابن رام بن حضرة ومهملة ثم معجمة بن فارص بفاء وآخره مهملة بن يهوذا بن يعقوب. قال كعب: كان أحمر الوجه سبط الرأس أبيض الجسم طويل اللحية فيها جعودة حسن الصوت والخلق وجمع له بين النبوة والملك: ونقل النووى عن المؤرخين أنه عاش مائة سنة ومدة ملكه منها اربعون وله اثنا عشر ابنا (وسليمان) ولده، قال كعب: كان أبيض جسيما وسيما وضيئا جميلا خاشعا متواضعا وكان أبوه يشاوره في كثير من أموره في صغر سنه لوفور عقله وعلمه، وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه ملك الأرض، وعن المؤرخين أنه ملك وهو ابن ثلاث عشرة سنة وابتدأ بناء بيت المقدس بعد ماكه باربع سنين وتوفى وله ثلاث وخمسون سنة، وتقديم المفعول الصريح للاهتمام بشأنه مع ما في المفاعيل من نوع طول ريمًا يخل تأخيره بتجاوب النظم الكريم (وأيوب) قال ابن جرير: هو ابن موص بن روم بن عيص ابن اسحق. وقيل: ابن موص بن تارخ بن روم الخ، وحكى ابن عساكر أن أمه بنت لوط عليه السلام وأن أباه من آمن بابراهيم فهو قبل موسى عليه السلام؛ وقال ابن جرير: إنه كان بعد شعيب، وقال



ابن أبي خيشمة كان بعد سليمان ، وروى الطبراني أن مدة عمره كانت ثلاثاً وتسعين سنة (ويوسف) وهو على الصحيح المشهور ابن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم ، ويشهد له ما أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث أبي هريرة مرفوعاً إن الكريم ابن الكريم ابن يوسف بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم . عاش مائة وعشرين سنة وفيه ست لغات تثليث السنين مع اليا . والهمز والصواب أنه أعجمي لا اشتقاق له (وموسى) وهو ابن عمران ابن بصير بن ماهيث بن لاوى بن يعقوب ولا خلاف في نسبه وهو اسم سرياني .

وأخرج أبو الشيخ من طريق عكرمة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : إنما سمي موسى لأنه ألقى بين شجر وماء فالما بالقبطية هو والشجر شا ، وفي الصحيح وصفه بأنه آدم طوال جعد كأنه من رجال شنوءة وعاش - كما قال الثعلبي - مائة وعشرين سنة (وهارون) أخوه شقيقه ، وقيل : لآه ، وقيل : لآيه فقط حكاهما الكرمانى في عجائبه مات قبل موسى عليهما السلام وكان ولد قبله بسنة وفي بعض أحاديث الاسراء صعدت إلى السماء الخامسة فإذا أنا بهرون ونصف لحيته أبيض ونصفها أسود تكاد تضرب سرته من طولها فقلت : يا جبريل من هذا ؟ قال : المحبب في قومه هرون بن عمران . وذكر بعضهم أن معنى هرون بالعبرانية المحبب (وَكذلكَ نَجَزَى الْمُحْسِنِينَ ٨٤) قيل : أى نجزيهم مثل ما جزينا ابراهيم عليه السلام برفع درجاته وكثرة أولاده والنبوة فيهم ، والمراد مطلق المشابهة في مقابلة الاحسان بالاحسان والمكانات بين الاعمال والاجزية من غير بخش لا المائة من كل وجه لأن اختصاص ابراهيم صلى الله عليه وسلم بكثرة النبوة في عقبه أمر مشهور \* واختار بعض المحققين كون التشبيه على حد ما تقدم في قوله تعالى : (وَكذلكَ جعلناكم أمة وسطاً) ونظائره ، وأل في «المحسنين» للعهد، والاضمار في موضع الاضمار للتماء عليهم بالاحسان الذى هو عبارة عن الاتيان بالاعمال على الوجه اللائق الذى هو حسنهما الوصفى المقارن لحسنهما الذاتى، وقد فسره صلى الله عليه وسلم بقوله : « أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » والجملة اعتراض مقرر لما قبلها \* .

(وزكريا) هو ابن ازن بن بر كيا كان من ذرية سليمان عليهما السلام وقتل بعد قتل ولده وكان له يوم بشره اثنتان وتسعون ، وقيل : تسع وتسعون ، وقيل : مائة وعشرون سنة وهو اسم أعجمي وفيه خمس لغات أشهرها المد والثانية القصر وقرى بهما في السبع وزكري بتشديد اليا، وتخفيفها وز كرقلم \* (ويحيى) ابنه وهو اسم أعجمي ، وقيل : عربى ، وعلى القولين - كما قال الواحدى - لا ينصرف، وسمى بذلك

على القول الثانى لأنه حى به رحم أمه ، وقيل : غير ذلك (وعيسى) ابن مريم وهو اسم عبرانى أوسريانى وفى الصحيح أنه ربعة أحر كما خرج من ديماس وفى ذكره عليه السلام دليل على أن الذرية يتناول أولاد البنات لأن انتسابه ليس إلا من جهة أمه وأورد عليه أنه ليس له أب يصرف اضافته إلى الام إلى نفسه فلا يظهر قياس غيره عليه في كونه ذرية لجده من الام \* .

وتعقب بان مقتضى كونه بلاأب ان يذ كر فى حيز الذرية وفيه منع ظاهر والمسألة خلافية، والناهبون إلى دخول ابن البنت فى الذرية يستدلون بهذه الآية وبها احتج موسى الكاظم رضى الله تعالى عنه على مارواه البعض عن الرشيد . وفى التفسير الكبير أن ابا جعفر رضى الله تعالى عنه استدل بها عند الحجاج بن يوسف

وبآية المباشرة حيث دعا ﷺ الحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما بعدما نزل (تعالوا ندع أبناءنا وأبناتكم) \*  
 وادعى بعضهم أن هذان خصائصه ﷺ وقد اختلف افتاء أصحابنا في هذه المسألة، والذي أهيل إليه القول  
 بالدخول (وَأَيَّاسَ) قال ابن اسحق في المبتدأ: هو ابن يس بن فنحاص بن العيزار بن هرون أخي  
 موسى بن عمران عليهم السلام. وحكى القتيبي أنه من سبط يوشع، وقيل: من ولد اسمعيل عليه السلام.  
 وعن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه أنه ادريس وهو - على ما قال ابن اسحق - ابن يرد بن مهلايل بن أنوش  
 ابن قينان بن شيث بن آدم وهو جد نوح كما أشرنا إليه وروى ذلك عن وهب بن منبه، وفي المستدرک عن ابن  
 عباس رضي الله تعالى عنهما أنه كان بين نوح وادريس ألف سنة وعلى القول بأنه قبل نوح يكون البيان  
 مختصاً بمن في الآية الأولى، ونص الشهاب أن قوله تعالى: (وزكريا) وما بعده حينئذ معطوفاً على مجوع  
 الكلام السابق (كُلٌّ) أي كل واحد من أولئك المذكورين (مَنْ الصَّالِحِينَ ٨٥) أي الصالحين في الصلاح  
 الذي هو عبارة عن الاتيان بما ينبغي والتحرز عما لا ينبغي وهو مقول بالتشكيك فيوصف بما هو من أعلى مراتب الانبياء  
 عليهم السلام والجملة اعتراض جيء بها للثناء عليهم بضمونها (وَأَسْمَاعِيلَ) هو - كما قال النووي - أكبر ولد  
 ابراهيم عليه السلام ويقال - كما نقل عن الجواليقي - بالنون آخره فيل ومعناه: مطيع الله (وَالْيَسَعَ) قال ابن  
 جرير: هو ابن أخطوب بن العجوز - قرأ حمزة والكسائي (اليسع) بوزن ضيغم وهو أعجمي دخلت عليه  
 اللام على خلاف القياس وقارنت النقل فجعلت علامة التعريب كما قاله التبريزي ونص على أن استعماله بدونها  
 خطأ ينقل عنه الناس فليس كاليزيد في قوله:

رأيت الوليد بن اليزيد مباركا شديداً باعباء الخلافة كادله

من جميع الوجوه، وهو على القراءة الأولى أعجمي أيضاً، وقيل: إنه من عرب يوشع وقيل: عربي منقول  
 من يسم مضارع وسع (وَيُونُسَ) وهو ابن متى بفتح الميم وتشديد التاء الفرقية مقصور كحقي ويقال متى  
 بالفك وهو اسم أبيه كما قاله ابن حجر وغيره من الحفاظ، ووقع في تفسير عبد الرزاق أنه اسم أمه وهو  
 مردود ولم تقف كغيرنا على اتصال نسبه عليه السلام، وقد مر ما في جامع الأصول. وقيل: إنه كان في  
 زمن ملوك الطوائف من الفرس وهو مثلث النون ويهمز.

وقرأ أبو طلحة (يونس) بكسر النون قيل: أراد أن يجعله عربياً من أنس وهو شاذ (وَلُوطًا) قال ابن اسحق: هو  
 ابن هاران بن آزر، وفي المستدرک عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أنه ابن أخي ابراهيم ولم يصرح باسم أبيه (وَكُلًّا)  
 أي كل واحد من هؤلاء المذكورين لا بعضهم دون بعض (فَضَّلْنَا) بالنبوة (عَلَى الْعَالَمِينَ ٨٦) أي عالمي عصرهم،  
 والجملة اعتراض كاختيها، وفيها دليل على أن الانبياء أفضل من الملائكة (وَمَنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ (١) وَلِأَخْوَانِهِمْ)  
 يحتمل - كما قيل - أن يتعلق بما تعاق به من ذريته ومن ابتدائية والمفعول محذوف أي وهدينهم آبائهم وأبنائهم  
 وأخوانهم جماعات كثيرة أو معطوف على (كلا فضلنا) ومن تبعيضية أي فضلنا بعض آبائهم الخ

(١) في أصل المصنف بدل ذرياتهم وأبنائهم وهو سبق فلم وجرينا على ما في المصحف العثماني منه

وجعله بعضهم عطفًا على نوحا، ومن واقعة موقع المفعول به مؤولا ببعض. واعتبار البعضية لما أن منهم من لم يكن نبيا ولا مهديا قيل . وهذا في غير الآباء لأن آباء الأنبياء كلهم مهديون . موحدون ، وأنت تعلم أن هذا مختلف فيه نظرا إلى آباء نبينا عليه السلام وكثير من الناس من ورا ما المنع فظانك بآباء غيره من الأنبياء عليهم السلام . ولا يخفى أن إضافة الآباء والأبناء والأخوان إلى ضميرهم لا يقتضى أن يكون لكل منهم أب أو ابن أو أخ فلا تغفل ﴿ واجتنبناهم ﴾ عطف على « فضلناهم » أى اصطفتناهم ﴿ وهديناهم إلى صراط مستقيم ٨٧ ﴾ تكرر للتأكيد وتمييد لبيان ما هدوا اليه ولم يظهر لى السر فى ذكر هؤلاء الأنبياء العظام عليهم من الله تعالى أفضل الصلاة وأكمل السلام على هذا الأسلوب المشتمل على تقديم فاضل على أفضل ومتأخر بالزمان على متقدم به وكذا السر فى التقرير أولا بقوله تعالى : ( وكذلك نجزي ) الخ وثانيا بقوله سبحانه : ( وكل من الصالحين ) والله تعالى أعلم بأسرار كلامه .

﴿ ذلك ﴾ أى الهدى إلى الطريق المستقيم أو ما يفهم من النظم الكريم من مصادر الأفعال المذكورة أو ما دانوا به، وما فى ذلك من معنى البعد لما مر مرارا ﴿ هدى الله ﴾ الإضافة للتشريف ﴿ يهدى به من يشاء ﴾ هدايته ﴿ من عباده ﴾ وهم المستعدون لذلك ، وفى تعليق الهداية بالموصول إشارة إلى عليية مضمون الصلة ويفيد ذلك أنه تعالى مفضل بالهداية ﴿ ولو أشركوا ﴾ أى أولئك المذكورون ﴿ لحبط ﴾ أى لبطل وسقط ﴿ عنهم ﴾ مع فضلهم وعلو شأنهم ﴿ ما كانوا يعملون ٨٨ ﴾ أى ثواب أعمالهم الصالحة فكيف بمن عداهم وهم هم وأعمالهم أعمالهم ﴿ أولئك ﴾ إشارة إلى المذكورين من الأنبياء الثمانية عشر والمعطوفين عليهم عليهم السلام باعتبار اتصافهم بما ذكر من الهداية وغيرها من النعوت الجليلة كما قيل . واقتصر الامام على المذكورين من الأنبياء . وعن ابن بشير قال : سمعت رجلا سال الحسن عن أولئك فقال له : من فى صدر الآية وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه : ﴿ الذين آتيناهم الكتاب ﴾ أى جنسه . والمراد بآياته التفهيم التام لما فيه من الحقائق والتمكين من الاحاطة بالجلال والحقائق أعم من أن يكون ذلك بالانزال ابتداء وبالإيراث بقاء فان ذكر من لم ينزل عليه كتاب معين : ﴿ والحكم ﴾ أى فصل الأمرين الناس بالحق أو الحكمة وهى معرفة حقائق الأشياء ﴿ والنبوة ﴾ فسرهما بعضهم بالرسالة . وعلل بأن المذكورين هنا رسل لكن فى المحاكات لمولانا أحمد بن حيدر الصفوى أن داود عليه السلام ليس برسول وإن كان له كتاب ولم أجد فى ذلك نصا . وذهب بعضهم إلى أن يوسف بن يعقوب عليه السلام ليس برسول أيضا . ويوسف فى قوله تعالى : ( ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات ) ليس هو يوسف بن يعقوب عليهما السلام وإنما هو يوسف بن افرايم بن يوسف بن يعقوب وهو غريب . وأغرب منه القول بأنه كان من الجن رسولا اليهم . وقال الشهاب : قد يقال انما ذكر الأعم فى النظم الكريم لأن بعض من دخل فى عموم آباؤهم وذرياتهم ليسوا برسل ﴿ فان يكفروا بها ﴾ أى بهذه الثلاثة أو بالنبوة الجامعة للباقيين ﴿ هؤلاء ﴾ أى أهل مكة كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وقتادة مع دلالة الإشارة والمقام على ما قيل . وقيل : المراد بهم الكفار الذين جحدوا بنبوته صلى الله تعالى

عليه وسلم بطاقتاه وأياما كان فكفرهم برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وما أنزل عليه من القرآن يستلزم كفرهم بما يصدقه جميعا . وتقديم الجار والمجرور على الفاعل لما مر غير مرة ﴿فَقَدَّ وَكَلْنَا بِهَا﴾ أى أمرنا برعايتها ووفقنا للايمان بها والقيام بحقوقها ﴿قَوْمًا﴾ فخاما ﴿لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ٨٩﴾ في وقت من الأوقات بل مستمرين على الايمان بها، والمراد بهم على ما أخرج ابن جرير وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . وعبد بن حميد عن سعيد بن المسيب أهل المدينة من الأنصار . وقيل: أصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مطلقا، وقيل: كل مؤمن من بنى آدم عليه السلام . وقيل: الفرس فان كلا من هؤلاء الطوائف وفقون للايمان بالانبياء وبالكتب المنزلة اليهم عاملون بما فيها من أصول الشرائع وفروعها الباقية في شريعتنا . وعن قتادة أنهم الانبياء عليهم الصلاة والسلام المذكورون وعليه يكون المراد بالتوكيل الامر بما هو أعم من إجراء أحكامها كما هو شأنهم في حق كتابهم ومن اعتقاد حقيتها كما هو شأنهم في حق سائر الكتب التي نور فرقها القرآن ، ورجح واختار هذا الزجاج . ورجحه الزمخشري بوجهين ، الأول أن الآية التي بعد إشارة إلى الانبياء المذكورين عليهم السلام فان لم يكن المراد كل من لهم لزوم الفصل بالاجنبي . الثاني أنه مرتب بالفاء على ما قبله فيقتضى ذلك، واستبعده بعضهم فان الظاهر كون مصدق النبوة ومنكرها مغايرا لمن أوتيهها وأخرج ابن حميد وغيره عن أبي رجاء العطارى أنهم الملائكة فالتوكيل حينئذ هو الأمر بانزالها وحفظها واعتقاد حقيتها، واستبعده الامام لأن القوم قلما يقع على غير بنى آدم، وأياها كان فتتوون «قوما» للتفخيم كما أشرنا اليه . وهو مفعول «وكلنا» و«بها» قبله متعلق بما عنده، وتقديمه على المفعول الصريح لما مر ولأن فيه طولا ربما يؤدي تقديمه الى الاخلال بتجاوب النظم الكريم أو الى الفصل بين الصفة والموصوف والباء التي بعد صلة الكافرين قدمت محافظة على الفواصل والتي بعدها لتأكيد النفي . وجواب الشرط محذوف يدل عليه جملة (فقد وكلنا) الخ أى فان يكفر بها هؤلاء فلا اعتداد به أصلا فقد وفقنا للايمان قرما مستمرين على الايمان بها والعمل بما فيها ففي إيمانهم مندوحة عن إيمان هؤلاء، ومن هذا يعلم أن الأرجح كما قال شيخ الاسلام - تفسير القوم باحدى الطوائف من عدا الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام إذ بايعانهم بالقرآن والعمل باحكامه بتحقيق الغنية عن إيمان الكفرة به والعمل باحكامه ولا كذلك إيمان الانبياء والملائكة عليهم السلام ﴿أُولَئِكَ﴾ أى الانبياء المذكورون كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما . والسدى . وابن زيد، وقيل: الإشارة الى المؤمنين الموكلين . وروى ذلك عن الحسن . وفتادة ولا يخفى ما فيه، وهو مبتدأ خبره قوله سبحانه : ﴿الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ أى هديناهم الى الحق والصرط المستقيم، والالتفات الى الاسم الجليل للاشعار بعلة الهداية وحفظ المهدي اليه اعتمادا على غاية ظهوره ﴿فَبَهْدَاهُمْ أَقْتَدَهُ﴾ أى اجعل هداهم منفردا بالاقْتَدَاءِ واجعل الاقْتَدَاءِ مقصورا عليه، والمراد بهداهم عند جمع طريقهم فى الايمان بالله تعالى وتوحيده وأصول الدين دون الشرائع القابلة للنسخ فانها بعد النسخ لا تبقى هدى وهم أيضا مختلفون فيها فلا يمكن التأسى بهم جميعا، ومعنى امره صلى الله تعالى عليه وسلم بالاقْتَدَاءِ بذلك الاخذ به لامن حيث أنه طريق أولئك الفخام بل من حيث أنه طريق العقل والشرع ففى ذلك تعظيم لهم وتنبية على أن طريقهم هو الحق الموافق

لدليل العقل والسمع، وهذا أجاز العلامة الثاني عما أورده سؤالا من أن الواجب في الاعتقادات وأصول الدين هو اتباع الدليل من العقل والسمع فلا يجوز سيما بلنبي ﷺ أن يقاد غيره فإمعنى أمره عليه الصلاة والسلام بالاعتداء. وأورد عليه أن اعتقاده عليه الصلاة والسلام حينئذ ليس لأجل اعتقادهم بل لأجل الدليل فلا معنى لأمره بالاعتداء بذلك. واعترض أيضا بأن الأخذ بأصول الدين حاصل له قبل نزول الآية فلا معنى للأمر بأخذ ما قد أخذ قبل اللهم إلا أن يحمل على الأمر بالثبات عليه. وحقق القطب الرازي في حواشيه على الكشف أنه يتعين أن الاعتداء الماء وربّه ليس إلا في الأخلاق الفاضلة والصفات الكاملة كالعلم. والصبر. والزهد. وكثرة الشكر. والتضرع ونحوها ويكون في الآية دليل على أنه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل منهم قطعا لتضمنها أن الله تعالى هدى أرائك الأنبياء عليهم السلام إلى فضائل الأخلاق وصفات الكمال وحيث أمر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن يقتدى بهداهم جميعا امتنع للعصمة أن يقال: إنه لم يمثل فلا بد أن يقال: إنه عليه الصلاة والسلام قد امتثل وأتى بجميع ذلك وحصل تلك الأخلاق الفاضلة التي في جميعهم فاجتمع فيه من خصال الكمال ما كان متفرقا فيهم وحينئذ يكون أفضل من جميعهم قطعا كما أنه أفضل من كل واحد منهم وهو استنباط حسن \*

واستدل بعضهم بها على أنه ﷺ متعبد بشرع من قبله وليس بشيء، وفي أمره عليه الصلاة والسلام بالاعتداء بهداهم دون الاعتداء بهم ما لا يخفى من الإشارة إلى علو مقامه ﷺ عند رباب الذوق، والهاء في اقتده) هاء السكت التي تزداد في الوقف ساكنة، وقد ثبت في الدرج ساكنة أيضا اجراء للوصل مجرى الوقف، وبذلك قرأ ابن كثير. ونافع. وأبو عمرو. وعاصم. ويحذف الهاء في الوصل خاصة حمزة. والكسائي. وقرأ ابن عامر (اقتده) بكسر الهاء من غير اشباع وهو الذي تسميه القراء اختلاسا وهي رواية هشام عنه. وروى غيره اشباعا وهو كسر الهاء ووصلها إياها، وزعم أبو بكر بن مجاهد أن قراءة ابن عامر غلط، ولذلك بان الهاء هاء الوقف فلا تحرك في حال من الأحوال. وإنما ذكر ليظهر بها حركة ما قبلها. وتعبه أبو علي الفارسي بأن الهاء ضمير المصدر وليست هاء السكت أي اقتد الاقتداء، ومثله كما قال أبو البقاء قوله:

هذا سراقا للقرآن يدرسه والمرء عند الوشا إن يلحقها ذيب

فإن الهاء فيه ضمير الدرس لا مفعول لأن يدرس قد تعدى إلى القرآن. وقال بعضهم: إن هاء السكت قد تحرك تشبيها لها بهاء الضمير، والعرب كثيرا ما تعطى الشيء حكما ما يشبهه وتحمله عليه، وقد روى قول أبي الطيب:

\* وأحر قلباه بما قلبه شيم \* بضم الهاء وكسرها على أنها هاء السكت شبهت بهاء الضمير فخرت. واستحسن صاحب الدر المصون جعل الكسر لالتقاء الساكنين لاشبه الضمير لأن هاء لا تكسر بعد الألف فكيف ما يشبهها. وزعم الإمام أن إثبات الهاء في الوصل للاقتداء بالإمام ولا يقتدى به في ذلك لأنه يقتضى أن القراءة بغير نقل تقليدا للخط وهو وهم (قُلْ لَأَسْأَلُنَّكُمْ) أي لأطاب منكم (عَآئِهِ) أي على القرآن أو على التبليغ فإن مساق الكلام يدل عليهما وإن لم يجر ذكرهما (أَجْرًا) أي جعل أقل أو كثر كالم يسأله من قبلي من (م - ٢٨ - ج - ٧ - تفسير روح المعاني)

الأنبياء عليهم السلام أهمهم قيل: وهذا من جملة ما أمرنا بالاعتدائه من هدايم عليهم السلام، وهو ظاهر على ما قاله القطب لأن الكف عن أخذ أجر في مقابلة الاحسان من مكارم الأخلاق ومحاسن الأفعال، وأما على قول من خص الهدى السابق بالأصول فقد قيل: إن بين القول به والقول بذلك الاختصاص تنافيا. وأجيب بأن استفادة الاعتدائه بالأصول من الأمر الأول لا ينافي أن يؤمر عليه الصلاة والسلام بالاعتدائه بأمر آخر كالتبليغ. وتقديم المتعلق هناك إنما هو لتنفى اتباع طريقة غيرهم في شيء آخره.

واستدل بالآية على أنه يحل أخذ الأجر للتعليم وتبليغ الأحكام. وفيه كلام للفقهاء على طوله مشهور غنى عن البيان ●  
 ﴿إِن هُوَ﴾ أي ما القرآن ﴿إِلَّا ذَكَرْنِي﴾ أي تذكره فهو مصدر، وحمله على ضمير القرآن للبالغة ولا حاجة لتأويله بمذكرة ﴿لِلْعَالَمِينَ ٥٠﴾ كافة فلا يختص به قوم دون آخرين. واستدل بالآية على عموم بعثته ﷺ ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ﴾ لما حكى سبحانه عن إبراهيم عليه السلام أنه ذكر دليل التوحيد وابطال الشرك، وقرر جل شأنه ذلك الدليل بأوضح وجه شرع سبحانه بعد في تقرير أمر النبوة لأن مدار أمر القرآن على إثبات التوحيد والنبوة والمعاد. وبهذا ترتبط الآية بما قبلها كما قال الامام - وأولى منه ما قيل: إنه سبحانه (١) شأن القرآن العظيم وأنه نعمة جليلة منه تعالى على كافة الامم حسبما نطق به قوله عز وجل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ عقب ذلك ببيان غمطهم إياها وكفرهم بها على وجه سرى ذلك إلى الكفر بجميع الكتب الالهية، وأصل القدر معرفة المقدار بالسبر ثم استعمل في معرفة الشيء على أتم الوجوه حتى صار حقيقة فيه، وقال الواحدى: يقال قدر الشيء إذا سبره وأراد أن يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا، وقال ﷺ: «إن غم عليكم فاقدروا له» أي فاطلبوا أن تعرفوه، ثم قيل: لمن عرف شيئا هو يقدر قدره وإذا لم يعرفه بصفاته إنه لا يقدر قدره ●  
 واختلف التفسير هنا. فمن الاخفش أن المعنى ما عرفوا الله تعالى ﴿حَقَّ قَدْرَهُ﴾ أي حق معرفته. وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ما عظموا الله تعالى حق تعظيمه. وقال أبو العالية: ما وصفوه حق صفته والكل محتمل ●

واختار بعض المحققين ما عليه الاخفش لأنه الأوفق بالمقام أي ما عرفوه سبحانه معرفته الحق في اللطف بعباده والرحمة عليهم ولم يراعوا حقوقه تعالى في ذلك بل أدخلوا بها إخلالا عظيما ﴿إِذْ قَالُوا﴾ منكرين لبعثه الرسل عليهم الصلاة والسلام وإنزال الكتب كافرين بنعمه الجليلة فيهما أو ما عرفوه جل شأنه حق معرفته في السخط على الكفار وشدة بطشه بهم حين اجترأوا على إنكار ذلك بقولهم: ﴿مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ أي شيئا من الاشياء فمن للتأكيد ونصب (حق) على المصدرية وهو كما قال أبو البقاء - في الأصل صفة المصدر أي قدره الحق فلما أضيف إلى موصوفه انتصب على ما كان ينتصب عليه. و(إذ) ظرف (٢) للزمان الزمان وهل فيها معنى العلة هنا أم لا؟ احتمالان، وأبو البقاء يعلقها بقدرها وليس بالمشعين. وقرئ: (قدره) بفتح الدال ●  
 واختلف في قائل ذلك القول الشنيع، فأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أنهم مشركوا قريش. والجمهور على أنهم

(١) قوله «سبحانه شأن القرآن» الخ كذا بخطه وتأمله

(٢) قوله للزمان الزمان كذا بخطه ولعله للزمان الماضي. وجل من لا يسبق قلبه

اليهود ومرادهم من ذلك الطعن في رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم على سبيل المبالغة فقيل لهم على سبيل  
الالزام: ﴿ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى ﴾ فإِنَّ المراد أنه تعالى قد أنزل التوراة على موسى  
عليه السلام ولا سبيل لكم إلى انكار ذلك فلم لا تجوزون إنزال القرآن على محمد ﷺ وبهذا ينحل استشكل  
ما عاينه الجمهور بأن اليهود يقولون إن التوراة كتاب الله تعالى أنزله على موسى عليه السلام فكيف يقولون:  
« ما أنزل الله على بشر من شيء » وحاصل ذلك أنهم أبرزوا إنزال القرآن عليه عليه الصلاة والسلام في صورة  
الممتنعات حتى بالغوا في إنكاره فالزودا بتجويزه ، وقيل : إن صدور هذا القول كان عن غضب وذهول  
عن حقيقته ، فقد أخرج ابن جرير . والطبراني عن سعيد بن جبير أن مالك بن الصيف من أحرار اليهود (١)  
قال لرسول الله ﷺ : أشدك الله تعالى الذي أنزل التوراة على موسى هل تجد فيها أن الله تعالى يبعث الخبر  
السمين فأنت الخبر السمين قد سمعت من مالك الذي يطعمك اليهود فضحك القوم فغضب فالتفت إلى عمر رضي الله تعالى  
عنه فقال : ما أنزل الله على بشر من شيء . فقال له قومه : ما هذا الذي بلغنا عنك ؟ قال : إنه أغضبني فزغوه وجعلوا  
مكانه كعب بن الأشرف فانزل الله تعالى هذه الآية ، وادترض بأن هذا لا يلائم الالزام بانزال التوراة  
على موسى عليه السلام فقد اعترف القائل بأنه إنما صدر ذلك عنه من الغضب فليفهم . ولا يرد أن هذه  
السورة مكية والمناظرات التي وقعت بين رسول الله ﷺ وبين اليهود كلها مدنية فلا يتأتى القول بأن الآية  
نزلت في اليهود لما أخرج أبو الشيخ عن سفيان . والكافي أن هذه الآية مدنية ، واستشكل أيضا قول مجاهد  
بأن مشركي قريش كما ينكرون رسالة النبي ﷺ ينكرون رسالة سائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكيف  
يحسن إيراد هذا الالزام عليهم . ودفع بأن ذلك لما أنه كان إنزال التوراة من المشاهير الذائعة ولذلك كانوا  
يقولون : ( لو أنا أنزل علينا الكتاب لكنا أهدى منهم ) حسن الزامهم بما ذكر ، ومع هذا ما ذهب اليه الجمهور  
أحرى بالقبول . ومن الناس من ادعى أن في الآية حجة من الشكل الثالث وهي أن موسى بشر وموسى أنزل  
عليه كتاب ينتج أن بعض البشر أنزل عليه كتاب وتؤخذ الصغرى من قوة الآية والكبرى من صريحها والنتيجة  
موجبة جزئية تكذب السالبة الكلية التي ادعتها اليهود وهي لا شيء من البشر أنزل عليه كتاب المأخوذة من  
قولهم ( ما أنزل الله على بشر من شيء ) . وإنما نتجت هاتان الشخصيتان مع أن شرط الشكل الثالث كلية احدى  
المقدمتين لأن الشخصية عندهم في حكم الكلية .

وقال الامام : تفلسف حجة الاسلام الغزالي عليه الرحمة فقال : إن هذه الآية هبنية على الشكل الثاني من  
الاشكال المنطقية ، وذلك لان حاصلها يرجع إلى أن موسى أنزل الله تعالى عليه شيئا واحداً من البشر ما أنزل  
الله تعالى عليه شيئا ينتج أن موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال ، وهذه الاستحالة ليست بحسب شكل  
القياس ولا بحسب صحة المقدمة الأولى فلم يبق الا أنه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم : ( ما أنزل  
الله ) الخ فوجب القول بانها كاذبة وفي ذلك تأمل فليتأمل . ثم ان وصف الكتاب بالوصول اليهم لزيادة التقرير  
وتشديد التبكيت ، وكذا تقييده بقوله سبحانه : ﴿ نُورًا وَهُدًى ﴾ فان كونه بيانا بنفسه ومبيناً لغيره بما يؤكده  
الالزام أى توكيده ، واتصالهما على الحالية من الكتاب والعامل « أنزل » أو من ضمير « به » والعامل جاء ، والظاهر

تعلق الظرف بجاء ، وجوز أن يكون متعلقا بمحذوف وقع حالا من الفاعل ، واللام في قوله سبحانه: ﴿لِلنَّاسِ﴾  
 اما متعلق بهدى أو بمحذوف وقع صفة له أى هدى كائننا للناس ، والمراد بهم بنو اسرائيل ، وقيل: هم ومن  
 عداهم ، ومعنى كونه هدى لهم انه يرشد من وقف عليه بالواسطة أو يورثها الى ما ينجيها من الايمان بالله تعالى  
 ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم . وقوله تعالى : ﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَأَطِيسَ﴾ استئناف لا موضع له من الاعراب  
 مسوق لنعى ما فعلوه من التحريف والتغيير عليهم . وجوز أن يكون في موضع نصب على الحال كما تقدم  
 أى تضعونه في قراطيس مقطعة وأوراق مفرقة بحذف الجار بناء على تشبيه القراطيس بالظرف المبهم كما قيل \*  
 وقال أبو على الفارسي: المراد تجعلونه ذا قراطيس ، وجوز غير واحد عدم التقدير على معنى تجعلونه نفس  
 القراطيس ، وفيه زيادة توبيخ لهم بسوء صنيعهم كما أنهم أخرجوه من جنس الكتاب ونزلوه منزلة القراطيس  
 الخالية عن الكتابة ، وليس المراد على الأول توبيخهم بمجرد وضعهم له في قراطيس إذ كل كتاب لا بد وأن  
 يودع في القراطيس بل المراد التوبيخ على الجعل في قراطيس موصوفة بقوله سبحانه: ﴿تَبْدُونَهَا وَتَخْفُونَ كَثِيرًا﴾  
 فالجمله المعطوفة والمعطوف عليها في موضع الصفة لقراطيس ، والعائد على الموصوف من المعطوفة محذوف  
 أى كثيرا منها ، والمراد من الكثير نوت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وسائر ما كتبه من أحكام التوراة  
 كرجم الزانى المحصن . وهذا خطاب لليهود بلا مرية وكانوا يفعلون ذلك مع عوامهم متواطئين عليه ، وهو  
 ظاهر على تقدير أن يكون الجواب السابق لهم لأن مشافهتهم به يقتضى خطابهم ، ومن جعل ما تقدم  
 للشركين حمل هذا على الالتفات لخطاب اليهود حيث جرى ذكرهم . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو الأفعال  
 الثلاثة بياء الغيبة ، وضمير الجمع لليهود أيضا إلا أنه التفت عن خطابهم تبعيدا لهم بسبب ارتكابهم القبيح  
 عن ساحة الخطاب ولذا خاطبهم حيث نسب اليهم الحسن في قوله سبحانه : ﴿وَعَلَّمْتُم مَّالْمَ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ﴾  
 وهذا أحسن - كما قيل - من الالتفات على القول الأول لأن فيه نقلا من الكلام مع جماعة هم المشركون الى  
 الكلام مع جماعة أخرى هم اليهود قبل إتمام الكلام الأول لأن إتمامه بقوله سبحانه: ﴿قُلْ اللَّهُ﴾ الخ بخلاف  
 الالتفات على القول الثاني ، والجملة - على ما قال أبو البقاء - في موضع الحال من فاعل «تجعلونه» باضمار قد أو بدونه  
 على اختلاف الرايين ، وعليه - كما قال شيخ الاسلام - فينبغي أن يجعل ماعبارة عما أخذوه من الكتاب من العلوم  
 والشرائع ليكون التقييد بالحال مفيدا لتأكيد التوبيخ وتشديد التشنيع لاعلى ما تلقوه من جهة النبي صلى الله  
 تعالى عليه وسلم زيادة على ما في التوراة وبياننا لما التمس عليهم وعلى آباؤهم من مشكلاتها حسبما  
 ينطق به قوله تعالى : (إن هذا القرآن يقص على بنى اسرائيل أكثر الذى هم فيه يختلفون ) لأن تاقيم ذلك  
 ليس بما يزرهم عما صنعوا بالتوراة فتكون الجملة حينئذ خالية عن تأكيد التوبيخ فلا تستحق أن تقع موقع  
 الحال بل الوجه حينئذ أن يكون استئنافا مقررا لما قبله من مجيء الكتاب بطريق التكملة والاستطراد  
 والتمهيد لما يعقبه من مجيء القرآن ، ولا سبيل - كما قال - إلى جعل ماعبارة عما كتبه من أحكام التوراة كما يفصح  
 عنه قوله تعالى : ( قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ) فان ظهوره وإن كان  
 مزجرا لهم عن الكتم مخافة الافتضاح ومصححا لوقوع الجملة في موقع الحال ليكن ذلك مما يعلمه الكاتبون حتما \*  
 وجوز أن تكون الجملة معطوفة على «من أنزل الكتاب» من حيث المعنى أى قل من أنزل الكتاب ومن



علمكم عالم تعلموا وفيه بسد . وأخرج أبو الشيخ عن مجاهد أن هذا خطاب للمسلمين . وروى عنه أنه قرأ (وعلمتم معشر العرب ما لم يعلموا) الخ وهو عند قوم اعتراض الامة تنان على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعه بهدايتهم للجدالة التي هي أحسن . وقال بعضهم: إن الناس فيما تقدم عام يدخل فيهم المسلمون واليهود، و(علمتم) عطف على (تجملون) والخطاب فيه للناس باعتبار اليهود وفي (علمتم) لهم باعتبار المسلمين ولا يخفى أنه تكلف \*  
وقوله سبحانه: (قل الله) أمر لرسوله ﷺ بأن يجيب السؤال السابق عنهم إشارة إلى أنهم ينكرون الحق مكابرة منهم، وإشعاراً بتعين الجواب وإيداناً بانهم أنحدوا، ولم يقدرُوا على التكلم أصلاً، والاسم الجميل إما فاعل فعل مقدر أو مبتدأ خبره جملة مقدره أي أنزله الله أو الله تعالى أنزله، والخلاف في الأرجح من الوجهين مشهور (ثم ذرهم) أي دعهم (في خوضهم) أي باطلهم فلا عليك بعد الزام الحجة والقام الحجة (يلعبون ٩١) في موضع الحال من -هم- الأول، والظرف صلة (ذرهم) أو (يلعبون) أو حال من مفعول (ذرهم) أو من فاعل (يلعبون) •

وجوز أن يكون في موضع الحال من -هم- الثاني . وهو في المعنى فاعل المصدر المضاف إليه ، والظرف متصل بما قبله إما على أنه لغو أو حال من -هم- ولا يجوز حينئذ جعله متصلاً بيلعبون على الحالية أو اللغوية لأنه يكون معمولاً له متأخراً عنه رتبة ومعنى مع أنه متقدم عليه رتبة أيضاً لأن العامل في الحال عامل في صاحبها فيكون فيه دور وفساد في المعنى . والآية عند بعض منسوخة بآية السيف، واختار الإمام عدم النسخ لأنها واردة مورد التهديد وهو لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوبها رافعا للمدلول فلم يحصل النسخ فيه (وهذا كتاب أنزلناه) تحقيق لانزال القرآن الكريم بعد تقرير إنزال ما يشير به من التوراة وتكذيب لكلماتهم الشنعاء إثر تكذيب، وتكبير (كتاب) للتفخيم، وجملة (أنزلناه) في موضع الرفع صفة له .  
وقوله سبحانه: (مبارك) أي كثير الفائدة والنفعة لاشتماله على منافع الدارين وعلوم الأولين والآخرين صفة بعد صفة . قال الإمام: جرت سنة الله تعالى بأن الباحث عن هذا الكتاب المتمسك به يحصل به عز الدنيا وسعادة الآخرة، ولقد شاهدنا والحمد لله عز وجل ثمرة خدمته في الدنيا فذسأله أن لا يجرنا سعادة الآخرة إنه البر الرحيم . وقوله جل وعلا: (مصدق الذي بين يديه) صفة أخرى، والإضافة على ما نص عليه أبو البقاء -غير محضة، والمراد بالموصول إما التوراة لأنها أعظم كتاب نزل قبل ولأن الخطاب مع اليهود، وأما ما يعمها وغيرها من الكتب السماوية . وروى ذلك عن الحسن، وتذكير الموصول باعتبار الكتاب أو المنزل أو نحو ذلك، ومعنى كونها بين يديه أنها متقدمة عليه . فان كل ما كان بين اليدين كذلك وتصديقه للكل في إثبات التوحيد والأمر به ونفي الشرك والنهي عنه . وفي سائر أصول الشرائع التي لا تنسخ •  
(ولتذر أم القرى) قيل: عطف على ما دل عليه صفة الكتاب كأنه قيل: أنزلناه للبركات وتصديق ما تقدمه والانداز . واختار العلامة الثاني كونه عطفاً على صريح الوصف أي كتاب مبارك وكائن للانداز، وادعى أنه لا حاجة مع هذا إلى ذلك التكلف فان عطف الظرف على المفرد في باب الخبر والصفة كثير، ودعى أن الداعي إليه عرو تلك الصفات السابقة عن حرف العطف واقتران هذا به تستدعي القول بأن الصفات

إذا تعددت ولم يعطف أولها ينتع العطف أو يقبح والواقع خلافه، وهو الأولى ما يقال: إن الداعي أن اللفظ والمعنى يقتضيان، أما المعنى فلأن الإنذار دلة لانزاله كما يدل عليه (وأوحى إلى هذا القرآن لا نذركم به) ولو عطف لكان على أول الصفات على الراجح في العطف عند التعدد، ولا يحسن عطف التعديل على المعال به ولا الجار والمجرور على الجملة الفعلية. فانه نظير هذا رجل قام عندي وليخدمني وهو كما ترى، ومنه يعلم الداعي اللفظي \* وجوز أن يكون دلة لمخدوف يقدر مؤخرا أو مقدما أي ولتنذر أنزلناه أو وأنزلناه لتنذر، ووقته قد سيم الجار للاهتمام أو للحصر الإضافي، وأن يكون عطفًا على مقدر أي لتبشر ولتنذر، وأياما كان فقي الكلام. مضاف مخدوف أي أهل أم القرى، والمراد بها مكة المكرمة، وسميت بذلك لأنها قبله أهل القرى وحجهم وهم يتجمعون عندها تجمع الأولاد عند الأم المشفقة ويعظمونها أيضا تعظيم الأم، ونقل ذلك عن الزجاج والجبائي، ولأنها أعظم القرى شأنًا فغيرها تبع لها كما يتبع الفرع الأصل. وقيل لأن الأرض دحيث من تحتها فكانها خرجت من تحتها كما تخرج الأولاد من تحت الأم أو لأنها مكان أول بيت وضع للناس. ونقل ذلك عن السدي.

وقرأ أبو بكر بن عاصم (لينذر) بالياء التحتية على الإسناد المجازي للكتاب لأنه نذر به ﴿وَمَنْ حَوَّلَهَا﴾ من أهل المدر والوبر في المشارق والمغرب لعموم بعثته صلى الله تعالى عليه وسلم الصادع بها القرآن في غير آية، واللفظ لا يأتى هذا الحمل فلا متمسك بالآية لطائفة من اليهود زعموا أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مرسل للعرب خاصة، على أنه يمكن أن يقال: خص أولئك بالذكر لأنهم أحق بانذاره عليه الصلاة والسلام كقوله تعالى: (وانذر عشيرتك الأقربين) ولذا أنزل كتاب كل رسول بلسان قومه ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ﴾ وبما فيها من الثواب والعقاب، ومن اقتصر على الثاني في البيان لاحظ سبق الإنذار ﴿يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾ أي بالكتاب، قيل: أو بمحمد ﷺ لأنهم يرهبون من العذاب ويرغبون في الثواب ولا يزال ذلك يحملهم على النظر والتأمل حتى يؤمنوا به ﴿وَهُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ٩٢﴾ يحتدل أن يراد بالصلاة مطاق الطاعة مجازا أو اكتفى ببعضها الذي هو عماد الدين وعلم الإيمان ولذا أطلق على ذلك الإيمان مجازا كقوله تعالى: (ما كان الله ليضيع إيمانكم) ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ كالذين قالوا: (ما أنزل الله على بشر من شيء) ﴿أَوْ قَالَ أَوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ من جهته تعالى ﴿وَلَمْ يَوْحِ إِلَيْهِ﴾ أي والحال أنه لم يوح إليه ﴿شيء﴾ كسيلة. والاسود العنسي ﴿وَمَنْ قَالَ سَأُنزِلُ مِثْلَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ أي أنا قادر على مثل ذلك انظم كالذين قالوا: (لو شئنا لقلنا مثل هذا) وتفسير الأول بما ذكرناه لم نقف عليه لغيرنا، وتفسير الثاني ذهب إليه الزجاج وغيره. وتفسير الثالث ذهب إليه الزجاج. ومن وافقه. وأخرج عبيد بن حميد. وابن المنذر عن ابن جريج أن قوله سبحانه: (ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو قال أوحى إلى ولم يوح إليه شيء) نزات في مسيلة الكذاب والآخر نزل في عبد الله بن سعد بن أبي سرح وجعل بعضهم على هذا عطف (أو قال) الأول على (افترى) الخ من عطف التفسير. وتعقب بأنه لا يكون بأو، واستحسن أنه من عطف المغاير باعتبار العناد أو للتوزيع يعني أنه قارة ادعى أن الله تعالى بعثه نبيا وأخرى أن الله تعالى أوحى إليه وإن كان يازم النبوة في نفس الأمر الإيحاء ويلزم الإيحاء النبوة، ويفهم من صنيع بعضهم أن أو بمعنى الواو، وأما ابن أبي سرح فلم يدع صريحا القدرة ولكن

قد يقتضيهما كلامه على ما يفهم من بعض الروايات ، وفسر بعضهم الثاني بعبد الله ودعواه ذلك على سبيل التردد، فقد روى أن عبد الله بن سعد كان قد تكلم بالاسلام فدعاه رسول الله ﷺ ذات يوم فكتب له شيئا فلما نزلت الآية في المؤمنين ( ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين) أملاها عليه فلما انتهى إلى قوله سبحانه. ( ثم أنشأناه خلقا آخر ) عجب عبد الله من تفصيل خاق الانسان فقال . ( تبارك الله أحسن الخالقين ) فقال رسول الله : هكذا أنزلت على فشك حينئذ وقال : لئن كان محمدا صادقا لقد أوحى إلى ولئن كان كاذبا لقد قلت بما قال، وجعل الشق الثاني في معنى دعوى القدرة على المثل فيصح تفسير الثاني والثالث به لا يصح إلا إذا اعتبر عنوان الصلة في الأخير من باب المماشاة مثلا كما لا يخفى . واعتبر الامام عموم افتراء الكذب على الله تعالى وجعل المذطوف عليه نوعا من الاشياء التي وصفت بكونها افتراء ثم قال : والفرق بين هذا القول وما قبله أن في الأول كان يدعى أنه أوحى اليه فيما يكذب به ولم ينكر نزول الوحي على النبي ﷺ وفي الثاني أثبت الوحي لنفسه ونفاه عنه عليه الصلاة والسلام فكان جمعا بين امرين عظيمين من الكذب إثبات ما ليس بوجوده ونفي ما هو موجود انتهى . وفيه عدول عن الظاهر حيث جعل ضمير (اليه) راجعا للنبي ﷺ والواو في (ولم يوح) للعطف والمتعاطفان مقول القول والمنساق للذهن جعل الضمير لمن والواو للحال وما بعدها من كلامه سبحانه وتعالى ، وربما يقال لو قطع النظر عن سبب النزول : إن المراد بمن افترى على الله كذبا من أشرك بالله تعالى أحدا بجمل افتراء الكذب على أعظم أفراده ، وهو الشرك وكثير من الآيات يصدق بهذا المعنى وبمن قال : (أوحى إلى) والحال لم يوح اليه مدعى النبوة كاذبا وبمن قال . (سأنزل مثل ما أنزل الله) الطاعن في نبوة النبي عليه الصلاة والسلام فكأنه قيل : من أظلم ممن أشرك بالله عز وجل أو ادعى النبوة كاذبا أو طعن في نبوة النبي ﷺ ، وقد تقدم الكلام على مثل هذه الجملة الاستفهامية فتذكر وتدبر •

( وَلَوْ تَرَى ) أى تبصر ، وفعله محذوف لدلالة الظرف في قوله تعالى : ( إذ الظالمون ) عليه ثم لما حذف أقيم الظرف مقامه والاصل لو ترى الظالمين إذ هم ، و( إذ ) ظرف لترى و( الظالمون ) مبتدأ ، وقوله تعالى : ( في غمرات الموت ) خبره وإذ ظرف لترى ، وتفيد الروية بهذا الوقت ليفيد أنه ليس المراد مجرد رؤيتهم بل رؤيتهم على حال فظيمة عند كل ناظر ، وقيل : المفعول ( إذ ) والمقصود تهربل هذا الوقت لفظاعة ما فيه ، وجواب الشرط محذوف أى لرأيت أمراً فظيما هائلا ، والمراد بالظالمين ما يشمل الانواع الثلاثة من الافتراء والقولين الاخيرين ، والغمرة كما قال الشهاب في الأصل : المرة من غمر الماء ثم استعير للشدة وشاع فيها حتى صار كالحقيقة . ومنه قول المتنبي :

وتسعدني في غمرة بعد غمرة سبوح لها منها عليها شواهد

والمراد هنا سكرات الموت كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ( وَالْمَلَائِكَةُ ) الذين يقبضون ارواحهم وهم أعوان ملك الموت ( بَأْسُطُوا أَيْدِيَهُمْ ) أى بالعذاب ، وأخرج ابن جرير . وغيره عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنهم يضربون وجوههم وأدبارهم قائلين لهم ( أخرجوا أنفسكم ) أى خلصوها مما أتم فيه من العذاب ، والامر للتوبيخ والتعجيز ، وذهب بعضهم أن هذا تمثيل لعمل الملائكة في

قبض أرواح الظلمة بفعل الغريم الملح يسطر يده إلى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة ولا يمهله ويقول له: أخرج ما لي عليك الساعة ولا أريم مكاني حتى أنزعه من احدائك، وفي الكشف انه كناية عن العنف في السياق والالحاح والتشديد في الازمات من غير تفيس وإهال ولا بسط ولا قول حقيقة هناك، واستظهر ابن المنير أنهم يفعلون معهم هذه الأمور حقيقة على الصور المحكية، وإذا أمكن البقاء على الحقيقة فلا عدل عنها.

(الْيَوْمَ) المراد به مطلق الزمان لا المتعارف، وهو إما حين الموت أو ما يشمله وما بعده

(تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ) أى المشتغل على الهوان والشدة والاضافة كما في رجل سوء تفيد انه يتمكن في ذلك لأن الاختصاص الذى تفيدته الاضافة أقوى من اختصاص التوصيف، وجوز أن تكون الاضافة على ظاهرها لأن العذاب قد يكون للتأديب لا للهوان والحزى. ومن الناس من فسر غمرات الموت بشدائد العذاب فى النار فانها وإن كانت أشد من سكرات الموت فى الحقيقة الا أنها استعملت فيها تقريبا للفهام، وبسط الملائكة أيديهم بضربهم للظالمين فى النار بمقامس من حديد والاخراج بالاخراج من النار وعذابها واليوم باليوم المعلوم (بِأَكُنْتُمْ تُقُولُونَ) هفترين (عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ) من نفي انزاله على بشر شيئاً وادعاء الوحى أو من نسبة الشرك اليه ودعوى النبوة كذباً ونفيها عن اتصف بها حقيقة أو نحو ذلك. وفى التعبير (بغير الحق) عن الباطل، لا يخفى وهو مفعول (تقولون)، وجوز أن يكون صفة لمصدر محذوف أى قولاً غير الحق (وَكُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ٩٣) أى تعرضون فلا تتأملون فيها ولا تؤمنون (وَأَقْدَحْتُمْ نَوَاتِجَ الْحِسَابِ) أى منفردين عن الأعوان والأوثان التى زعمتم أنها شفاعون أو عن الأموال والاولاد وسائر ما آثر تموة من الدنيا. أخرج ابن جرير. وابن المنذر. وغيرهما عن عكرمة قال: قال النضر بن الحرث سوف تشفع لى اللات والعزى فنزلت، وبالجملة على ما ذهب اليه بعض المحققين مستأنفة من كلامه تعالى ولا يثنى قوله تعالى: (ولا يكلمهم) لأن المراد نفي تكليمهم بما ينفعهم أو لانه كناية عن الغضب، وقيل: معطوفة على قول: (الملائكة أخرجوا) الخ وهى من جملة كلامهم وفيه بعد وإن ظنه الإمام أولى وأقوى. ونصب (فرادى) على الحال من ضمير الفاعل وهو جمع فرد على خلاف القياس كما نه جمع فردان كسكران على ما فى الصحاح، والآلف للتأنيث ككسالى، والراء فى فرده مفتوحة عند صاحب الدر المصون وحكى بصيغة التمريض سكونها، ونقل عن الراغب أنه جمع فريد كأسير وأسارى، وفى القاموس يقال: جاءوا فراداً وفرادى وفراد وفراد وفرادى كسكرى أى واحداً بعد واحد والواحد فرد وفرد وفريد وفردان ولا يجوز فرد فى هذا المعنى، ولعل هذا بعيد الإرادة فى الآية. وقرئ: (فرادا) كرخال المضموم الراء وفراد كاحاد ورباع فى كونه صفة معدولة، ولا يرد أن مجيء هذا الوزن المعدول مخصوص بالعدد بل ببعض كلماته لما نص عليه الفراء وغيره من عدم الاختصاص، نعم هو شائع فيما ذكر. وفردى كسكرى تأنيث فردان والتأنيث لجمع ذى الحال (كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ) بدل من «فرادى» بدل كل لأن المراد المشابهة فى الانفراد المذكور، والكاف اسم بمعنى مثل أى مثل الهيئة، التى ولدتهم علىها فى الانفراد ويجوز أن يكون حالاً ثانية على رأى من يجوز تعدد الحال من غير عطف وهو الصحيح أو حالاً من الضمير فى (فرادى) فهى حال مترادفة أو متداخلة والتشبيه

أيضا في الانفراد، ويحتمل أن يكون باعتبار ابتداء الحلقة أي مشبهين ابتداء خاتمكم بمعنى شبيهة حالكم حال ابتداء خاتمكم حفاة عراة غرلا بهما، وجوز أن يكون صفة مصدر (جثمونا) أي مجيئا كخلقنا لكم. أخرج ابن أبي حاتم. والحاكم وصححه عن عائشة رضی الله تعالى عنها أنها قرأت هذه الآية فقالت: يا رسول الله واسوأنا إن النساء والرجال سيحشرون جميعا ينظر بعضهم إلى سواة بعض فقال رسول الله ﷺ: لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه لا ينظر الرجال إلى النساء ولا النساء إلى الرجال شغل بعضهم عن بعض •

(وَتَرَكْتُمْ مَا خَوَّلْنَاكُمْ) أي ما أعطيناكم في الدنيا من المال والخدم وهو متضمن للتويخ أي فشغلتكم به عن الآخرة (وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ) ما قدمتم منه شيئا لانفسكم. أخرج عبد بن حميد. وابن أبي حاتم عن الحسن قال: يؤتى بابن آدم يوم القيامة كأنه بذخ فيقول له تبارك وتعالى: أين ما جمعت؟ فيقول: يا رب جمعت ما وتركته أو فرما كان فيقول: أين ما قدمت لنفسك؟ فلا يراه قدم شيئا وتلا هذه الآية، والجملة قيل مستأنفة أو حال بتقدير قد (وَمَا نَرَى) أي نبصر وهو - على ما نص عليه أبو البقاء - حكاية حال وبه يتعلق قوله تعالى: (مَعَكُمْ) وليس حالا من مفعول (نرى) اعنى قوله سبحانه: (شُفَعَاءُكُمْ) ولا مفعولا ثانيا، والرؤية عليه. وإضافة الشفعاة إلى ضمير المخاطبين باعتبار الزعم كما يفصح عنه وصفهم بقوله عز وجل: (الَّذِينَ زَعَمْتُمْ) في الدنيا (أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ) أي شركاء الله تعالى في ربوبيتكم واستحقاق عبادتكم، والزعم هنا نص في الباطل وجاء استعماله في الحق كما تقدمت الإشارة إليه، ومن ذلك قوله:

تقول هلكننا إن هلكت وإنما على الله أرزاق العباد كما زعم

(لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ) بنصب - بين - وهي قراءة عاصم. والكسائي. وحفص عن عاصم، واختلف في تخريج ذلك فقيل: الكلام على اضممار الفاعل للدلالة ما قبل عليه أي تقطع الأمر أو الوصل بينكم، وقيل: إن الفاعل ضمير المصدر، وتعقبه أبو حيان بأنه غير صحيح لأن شرط افادة الاسناد مفقودة فيه وهو تغاير الحكم والمحكوم عليه ولذلك لا يجوز قام ولا جلس وأنت تريد قام هو أي القيام وجلس هو أي الجلوس • ورد بأنه سمع بداءه، وقد قدروا في قوله تعالى: (ثم بدلهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننهم) بداءه وقال السفاقي: إن من جعل الفاعل ضمير المصدر قال: المراد وقع التقطع والتغاير حاصل بهذا الاعتبار ولو سلم فالتقطع المعبر مرجعا معرف بلام الجنس و (تقطع) منكر فكيف يقال اتحاد الحكم والمحكوم عليه • ولا يخفى أن القول بالتأويل متعين على هذا التقدير لأنه إذا تقطع التقطع حصل الوصل وهو ضد المقصود وقيل: إن - بين - هو الفاعل وبقي على حاله منصوبا بحلاله على أغاب أحواله وهو مذهب الاخفش، وقيل: إنه بنى لإضافته إلى مبنى، وقيل غير ذلك •

واختار أبو حيان أن الكلام من باب التنازع سلط على (ما كنتم تزعمون. تقطع) وضم عنكم فاعمل الثاني وهو (ضل) وأضمر في (تقطع) ضميره. والمراد بذلك الاصنام، والمعنى لقد تقطع بينكم ما كنتم تزعمون وضلوا عنكم كما قال تعالى: (وتقطعت بهم الأسباب) أي لم يبق اتصال بينكم وبين ما كنتم تزعمون أنهم شركاء فعبدتهم وهم

وقرأ باقي السبعة (بينكم) بالرفع على الفاعلية وهو من الاضداد كالقراء يستعمل في الوصل والفصل، والمراد به هنا الوصل أى تقطع وصلكم وتفرق جمعكم، وطعن ابن عطية في هذا بأنه لم يسمع من العرب أن البين بمعنى الوصل وإنما انتزع من هذه الآية. وأجيب بأنه معنى مجازى ولا يتوقف على السماع لأن-بين- يستعمل بين الشيين المتلابسين نحو بينى وبينك رحم وصدقة وشركة فصار لذلك بمعنى الوصلة. على أنه لو قيل بأنه حقيقة في ذلك لم يبعد، فإن أبا عمرو. وأبا عبيدة. وابن جنى. والزجاج. وغيرهم من أئمة اللغة نقلوه وكفى بهم سنداً فيه، فكونه منتزعا من هذه الآية غير مسلم، وعليه فيكون مصدرا لا ظرفا. وقيل: إن-بين- هنا ظرف لكنه أسند إليه الفعل على سبيل الاتساع \*

وقرأ عبد الله (لقد تقطع ما بينكم) وما فيه موصوفة أو موصولة ﴿وَضَلَّ عَنْكُمْ﴾ ضاع وبطل ﴿مَا كُنْتُمْ تَزْعُمُونَ ٩٤﴾ أنها شفاعؤكم أو أنها شركاء الله تعالى فيكم أو أن لا بعث ولا جزاء ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقَ الْحَبِّ وَالنَّوَى﴾ شروع في تقرير بعض أفاعيله تعالى العجيبة الدالة على كمال علمه تعالى وقدرته واطيف صنعه وحكمته إثر تقرير أدلة التوحيد، وفى ذلك تنبيه على أن المقصود من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكيمية إنما هو معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأفعاله سبحانه. والفاق الموجد والمبدع كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما. والضحاك. والحب معلوم والنوى جمع نواة التمر كما فى القاموس وغيره يؤنث ويذكر ويجمع على أنواع ونوى بضم النون وكسرها. وفسره الامام بالشىء الموجود فى داخل الثمرة بالمثلثة أعم من التمر بالمشاة وغيره، والمشهور أن النوى إذا أطلق فالمراد منه ما فى القاموس وإذا أريد غيره قيد يقال: نوى الخوخ ونوى الاجاص ونحو ذلك. وأصل الفلق الشق. وكان اطلاق الفالق على الموجد باعتبار أن العقل يتصور من العدم ظلمة متصلة لا انفراج فيها ولا انفلاق فتى أوجد الشىء تخيل الذهن أنه شق ذلك العدم وقلقه وأخرج ذلك المبدع منه، وعن الحسن. وقتادة. والسدى أن المعنى شاق الحبة اليابسة ومخرج النبات منها وشاق النواة ومخرج النخل والشجر منها وعليه أكثر المفسرين ولعله الأولى \* وفى ذلك دلالة على كمال القدرة لما فيه من العجائب التى تصدح اطيافها على افنان الحكم وتظفح أنهارها فى رياض الكرم. وعن مجاهد. وأبي مالك أن المراد بالفلق الشق الذى بالحبوب وبالنوى أى أنه سبحانه خالقهما كذلك كما فى قولك: ضيق فم الركية ووسع أسفلها، وضعف بانه لا دلالة على كمال القدرة كما فى سابقه ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ﴾ أى يخرج ما ينمو من الحيوان والنبات والشجر بما لا ينمو من النطفة. والحب. والنوى، والجملة مستأنفة مبينة لما قبلها على ما عليه الآ أكثر واذلك ترك العطف وقيل: خبر ثان ولم يعطف الاإزان باستقلاله فى الدلالة على عظمة الله تعالى ﴿وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ﴾ كالنطفة وأخويها ﴿مِنَ الْحَيِّ﴾ كالحيوان وأخويه، وهذا عند بعض عطف على (فالق) لا على (يخرج الحى) لأنه كما علمت بيان لما قبله وهذا لا يصلح للبيان وإن صح عطف الاسم المشتق على الفعل وعكسه \*

واختار ابن المنير كونه معطوفا على (يخرج) قال وقد وردا جميعا بصيغة المضارع كثيرا وهو دليل على أنهما توأمان مقترنان وهو يبعد القطع، فالوجه والله تعالى أعلم أن يقال: كان الأصل أن يؤتى بصيغة اسم

الفاعل اسوة أمثاله في الآية إلا أنه عدل عن ذلك إلى المضارع في هذا الوصف وحده إرادة انصوير إخراج الحى من الميت واستحضاره في ذهن السامع وذلك إنما يتأتى بالمضارع دون اسم الفاعل والماضى ألم تر (الم تر أن الله أنزل من السماء ماء فتصبح الأرض مخضرة) كيف عدل فيه عن الماضى المطابق لانزال ذلك وقوله:

بأنى قد لقيت الغول يسعى بسهب كالصحيفة صحصجان  
فأخذه وأضربه فخرت صريعا لليدين وللجران

فانه عدل فيه إلى المضارع إرادة لتصوير شجاعته واستحضارها لذهن السامع إلى ما لا يحصى كثرة، وهو إنما ينتجى فيما تكون العناية فيه أقوى، ولا شك ان إخراج الحى من الميت أظهر في القدرة من عكسه وهو أيضا أول الحالين والنظر أول ما يبدأ فيه ثم القسم الآخر ثان عنه فكان الأول جديرا بالتصوير والتأكيدي في النفس ولذلك هو مقدم أبدا على القسم الآخر في الذكر حسب ترتيبها في الواقع، وسهل عطف الاسم على الفعل وحسنه أن اسم الفاعل في معنى المضارع وكل منهما يقدر بالآخر فلا جناح في عطفه عليه • وقال الامام في وجه ذلك الاختلاف: إن لفظ الفعل يدل على أن الفاعل يعين بالفعل في كل حين وأوان، وأما لفظ الاسم فانه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة، ويرشد إلى هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر في دلائل الإعجاز من أن قوله سبحانه: (دل من خالق غير الله يرزقكم من السماء) قد ذكر فيه الرزق بلفظ الفعل لأنه يفيد أنه تعالى يرزقهم حالا فحالا وساعة فساعة، وقوله عز شأنه (وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد) قد ذكر فيه الاسم ليفيد البقاء على تلك الحالة، وإذا ثبت ذلك يقال: لما كان الحى أشرف من الميت وجب أن يكون الاعتناء بإخراج الحى من الميت أكثر من الاعتناء بإخراج الميت من الحى، فلذا وقع التعبير عن القسم الأول بصيغة الفعل وعن الثاني بصيغة الاسم تنبيها على أن الاعتناء بإيجاد الحى من الميت أكثر وأكمل من الاعتناء بإيجاد الميت من الحى. ثم العطف لاشتغال الكلام به على زيادة لا يضر بكون الجملة بيان لما تقدم كما لا يضر شمول الحى والميت في الجملة المعطوف عليها للحيوان والنبات فيه •

وأياها كان فلا بد من القول بعموم المجاز أو الجمع بين المجاز والحقيقة على مذهب من يرى صحته إن قلنا: إن الحى حقيقة فيمن يكون موصوفا بالحياة وهى صفة توجب صحة الإدراك والقدرة والميت حقيقة فيمن فارقه تلك الصفة أو نحو ذلك. وأن اطلاقه على نحو النبات والشجر الغض والحب والنوى مجاز. وبهذا يشعر كلام الامام فانه جعل ما نقل عن الزجاج أن المعنى يخرج النبات الغض الطرى من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحى النامى من الوجوه المجازية كالمروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من أن المعنى يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن (ذُكِرَ اللهُ) القادر العظيم الشأن الساطع البرهان هو (الله) الذات الواجب الوجود المستحق للعبادة وحده (فَإِن تَوْفِكُونَ) فكيف تصرفون عن عبادته وتشركون به من لا يقدر على شئ لا سبيل إلى ذلك أصلا. وتمسك الصحاب بن عباد بهذا على أن فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى لأنه سبحانه لو خلق فيه الافك لم يلق به عز شأنه أن يقول: (فإن توفكون) وقد قدمنا الجواب على ذلك على أتم وجه فنذكر (فَالِقُ الْأَصْبَاحِ) خبر لمبتدأ محذوف أى هو فالق أو خبر آخر لان. (والاصباح) بكسر الهمزة مصدر سمي به الصبح، قال امرؤ القيس:

الا أيها الليل الطويل الانجلي بصبح وما الاصبح منك بامثل  
وقرأ الحسن بالفتح على أنه جمع صبح كقفل وأقفال . وأنشد قوله :  
أفتى رياحا وبني رياح تناسخ الامسا . والاصباح

بالكسر والفتح مصدرين وجمعي مسمى وصبح . والفالق الخالق على ما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى  
عنهما . وقتادة . والضحاك . وقال غير واحد : الشاق . واستشكل بان الظاهر أن الظلمة هي التي تفلق  
عن الصبح . وأجيب بان الصبح صبحان، صادق وهو المنتشر ضوءه معترضا بالأفق . وكاذب وهو ما يبدو  
مستطيلا وأعله أضوا من باقيه وتعقبه ظلمة . وعلى الأول يراد فلقه عن بياض النهار أو يقال: في الكلام مضاف  
مقدر أي فلق ظلمة الاصبح بالاصباح . وذلك لأن الأفق من الجانب الغربي والجنوبي مملوء من الظلمة والنور  
إنما ظهر في الجانب الشرقي فكان الأفق كان مجرا مملوا من الظلمة فشق سبحانه ذلك البحر المظلم بان أجرى  
جدولا من النور فيه . وعلى الثاني فيراد أنه سبحانه فلقه عن ظلمة آخر الليل وشاقه منه . وما ذكر من تقسيم  
الصبح إلى صادق وكاذب بما يشهد له العيان ولا يمتري فيه اثنان إلا أن في سبب ذلك ظلاما لأهل الهيئة حاصلة  
ان الصبح . وكذا الشفق استنارة في كرة البخار لتقارب الشمس من أفق المشرق وتباعدها عن أفق المغرب .  
وقد تحقق أن كرة البخار عبارة عن هوا متكاثف بما فيه من الاجزاء الأرضية والمائية المتصاعدة من كرتيها  
بتسخين الشمس وغيرها اياها وان شكل ذلك الهواء شكل كرة محيطة بالارض على مركزها وسطح مواز  
لسطحها المتساوي غاية ارتفاعها عن مركز الارض في جميع النواحي المستلزم لكرويتها وانها محتافة القوام  
لان ما كان منها أقرب إلى الارض فهو أكثف بما بعد لان اللطف يتصاعد ويتباعد أكثر من الاكثف ولكن  
لا يبلغ في التكاثف إلى حيث يحجب ما وراءه . وان هذه الكرة تنتهي إلى حد لا تتجاوزوه وهو من سطح الارض  
أحد وخمسون ميلا تقريبا وأن للارض ظللا على هيئة مخروط قاعدته دائرة عليها تكاد تكون عظيمة وهي  
مواجهة للشمس ورأسه في مقابلها . وتنقسم الارض بهذه القاعدة إلى قسمين . أحدهما أكبر مستضي مواجه  
للشمس والآخر مظلم مقابل لها . ويتحرك الضياء والظلمة على سطح الارض في يوم بليلته دورة واحدة  
كعكس متقابلين أحدهما أبيض والآخر أسود . وأن شعاع الشمس محيط بمخروط الظل من جميع جوانبه  
ومنتب في جميع الافلاك سوى مقدار يسير من فلك القمر وفلك عطارد . وقس في مخروط ظل الارض  
لكن الافلاك لكونها مشعة في الغاية ينفذ فيها الشعاع ولا ينعكس عنها فلذلك لانراها مضيئة . وكذا الهواء  
الصافي المحيط بكرة البخار لا يقبل ضوما .

وأما كرة البخار فهي مختلفة القوام لان ما قرب منها إلى الارض أكثف بما بعد والا كثف أقل للاستخانة  
فالكثيف الخشن باختلاط الهبات الكثيرة من سطح مخروط الظل قابل للضوء . وأن النهار مدة كون ذلك  
المخروط تحت الأفق والليل مدة كونه فوقه . وحيث تحقق كل ذلك يقال : إذا ازداد قرب الشمس من شرقي  
الأفق ازداد ميل المخروط إلى غريبه ولا يزال كذلك حتى يرى الشعاع المحيط به وأول ما يرى هو الاقرب  
إلى موضع الناظر وهو خط يخرج من بصره في سطح دائرة سمتية تمر بمركز الشمس عمودا على الخط المماس  
للشمس والارض وهو الذي في سطح الفصل المشترك بين الشعاع والظل فيرى الضوء أولا مرتفعا عن الأفق  
عند موقع العمود مستطيلا كخط مستقيم وماينه وبين الأفق يرى ظلها بجمده وان كان مستترا في الواقع



ولكثافة الهواء عند الافق مدخل في ذلك أيضا وهو الصبح الكاذب ، ثم إذا قربت من الافق الشرقى رؤى الضوء معترضا منبسطا يزداد لحظة فلحظة وينمحي الاول بهذا الضياء القوي كما ينمحي ضياء المشاعل والكواكب في ضوء الشمس فيخيل أن الاول قد عدم وهو الصبح الصادق .

وتوضيح ما ذكر على ما في التذكرة وشرح سبب المحققين أنه يتوهم لبيان ذلك سطح يمر بمركز الشمس والارض وبسهم المخروط ومركز قاعدته فيحدث مثلك حاد الزوايا قاعدة على الافق وضاعاه على سطح المخروط . أما حدوث المثلث فلما تقرر أنه إذا مر سطح مستو بسهم المخروط ومركز قاعدته أحدث فيه مثلثا . وأما حدة الزوايا فلأن رأس المخروط في نصف الليل يكون على دائرة نصف النهار فوق الارض . وحينئذ إما أن يكون المخروط قائما على سطح الافق . وذلك إذا كانت الشمس على سمت القدم أو ماثلا الى الشمال أو الجنوب مع تساوى بعده عن جهة المشرق والمغرب . وذلك إذا لم تكن الشمس على سمت القدم .

وأيا ما كان فذلك السطح المفروض يمتد فيما بين الحائقيين أما على التقدير الاول فظاهر . وأما على التقدير الثاني فلنساوى بعد رأس المخروط عن جانبي المشرق والمغرب فيكون زاويتا قاعدة المثلث حادثين لوجوب تساويهما وامتناع وقوع قائمتين أو منفرجتين في مثلث . وإذا مال رأس المخروط عن نصف النهار المغرب فوق الارض بسبب انتقال الشمس عنه إلى جانب المشرق تحتم الارض تضايقت الزاوية الشرقية من ذلك المثلث فتصير أحد ما كانت واتسعت الزاوية الغربية حتى تصير منفرجة لكن المقصود لا يختلف . ولا شك أن الأقرب من الضلع الذى يلي الشمس إلى الناظر يكون موقع العمود الخارج من النظر الواقع على ذلك الضلع لا موضع اتصال الضلع بالافق . وذلك أنه إذا خرج من البصر الى الضلع الشرقى عمود فلا يمكن أن يقع على موضع اتصال هذا الضلع بالافق وإلا انطبقت القائمة على بعض الحادة ولأن يقع تحت الافق بأن يقطع العمود قاعدة المثلث ويصل الى الضلع المذكور بعد إخراجة تحته وإلا لزم في المثلث الحادث تحت الافق من القدر الخارج من بعض القاعدة وبعض العمود قائمة ومنفرجة ولأن يقع في جهة رأس المثلث على موضع اتصال أحد ضلعيه بالآخر ولا خارجا عنه في تلك الجهة لما ذكرنا بعينه فوجب أن يقع داخل المثلث فيما بين طرفي الضلع الشرقى ، وقد تبين أن موضعه أقرب إلى الناظر من موضع اتصاله بالافق . ولا شك في أن ما وقع من هذا الضلع فيما كثف من كرة البخار يكون مستقيما بتامه حال قرب الشمس من أفق المشرق إلا أن ما كان أقرب منه إلى الناظر يكون أصدق رؤية . وهو موقع العمود ومن هنا يتحقق الصادق والكاذب . انتهى كلامهم .

والامام الرازى أنكروا كون الصبح الكاذب من أثر قرص الشمس وإنما هو بتخليق الله تعالى ابتداء قال . لأن مركز الشمس إذا وصل الى دائرة نصف الليل فالموضع الذى يكون فلك الدائرة أفعالهم قد طلعت الشمس من مشرقهم . وفي ذلك الموضع أضواء نصف كرة الارض . وذلك يقتضى أنه حصل الضوء في الربع الشرقى من بلدنا وذلك الضوء يكون منتشرا مستطيرا في جميع أجزاء الجو ويجب أن يزداد لحظة فلحظة . وحينئذ يمتنع أن يكون الصبح الاول خطا مستطيلا فحيث كان كذلك علم أنه ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره . ويفهم من كلامه أيضا أن الصبح الثاني كالصبح الاول ليس

إلا بتخليق الفاعل المختار ويمتنع أن يكون من تأثير قرص الشمس، وبين ذلك بأن من المقدمات المتفق عليها أن المضيء شمساً كان أو غيره لا يقع ضوءه إلا على الجرم المقابل له دون غير المقابل والشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الأفق فلا يكون جرم الشمس مقابلاً لجزء من أجزاء وجه الأرض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الأرض وإذا امتنع ذلك امتنع أن يكون ضوء الصبح من تأثير القرص، ثم قال فان قالوا: لم لا يجوز أن يقال الشمس حين كونها تحت الأرض توجب اضاءة ذلك الهواء المقابل لها وذلك الهواء مقابل للهواء الواقف فوق الأرض فيصير ضوء الهواء الواقف تحت الأرض سبباً لضوء الهواء الواقف فوق الأرض ثم لا يزال يسرى ذلك الضوء من هواء آخر ملاصق له حتى يصل إلى الهواء المحيط بناه وعلى هذا قول أبو علي بن الهيثم في المناظر فالجواب: أن هذا باطل من وجهين، الأول أن الهواء شفاف عديم اللون فلا يقبل النور واللون في ذاته. وما كان كذلك يمتنع أن ينعكس منه النور إلى غيره فيمتنع أن يصير ضوءه سبباً لضوء هواء آخر مقابل له. فان قالوا: فلم لا يجوز أن يقال إنه حصل في الأفق أجزاء كشيقة من الابخرة والادخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم يفيض على الهواء المقابل له؟ فنقول: لو كان كذلك لكان كلما كانت الابخرة والادخنة في الأفق أكثر وجب أن يكون ضوء الصباح أقوى وليس الأمر كذلك بل بالعكس، الثاني أن الدائرة التي هي دائرة الأفق لنا بعينها دائرة نصف النهار لقوم آخرين. وإذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا وجب كونها دائرة الأفق لأولئك الاقوام، وإذا ثبت هذا فنقول: إذا وصل مركز الشمس إلى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها فالشمس قد طلعت على أولئك الاقوام واستنار نصف العالم هناك. والربع من القلوك الذي هو ربع شرقي لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة إلى تلك البلدة، وإذا كان كذلك فالشمس إذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل قد صار جرمها محاذياً للهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب أن يحصل النور في هذا الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف الليل وأن يصير هواء هذا الربع في غاية الانارة حينئذ وحيث لم يكن كذلك علمنا أن الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته وإذا بطل هذا بطل العذر الذي ذكره ابن الهيثم انتهى المراد منه. ولا أراه أتى بشيء يتبجح به صبح هذا المطلب كما لا يخفى على من أحاط خبراً بما قدمناه. وذكر أفضل المتأخرين العلامة أحمد بن حجر الهيتمي أن لاهل الهيثة في تحقيق الصبح الكاذب كلاماً طويلاً مبنيًا على الخدس المبني على قاعدة الحكمة الباطلة كمنع الخرق والائتمام على أنه لا يفي ببيان سبب كون أعلاه أضواً مع أنه أبعد من أسفله عن مستمده وهو الشمس ولا يبين سبب انعدامه بالكلية حتى تعقبه ظلمة كما صرح به الأئمة وقدروها بساعة. والظاهر أن مرادهم مطلق الزمن لأنها تطول تارة وتقصر أخرى وهذا شأن الساعات الزمانية المسماة بالمعوجة ويقابلونها بالساعات المستوية المقدر كل منها دائماً بخمس عشرة درجة. وزعم بعض أهل الهيثة عدم انعدامه وإنما يتناقص حتى ينغمر في الصادق. وقد تقدم لك ذلك فيما نقلناه لك عنهم ولعله بحسب التقدير لا الحس، وفي خبر مسلم «لا يفرنكم أذان بلال ولا هذا العارض لعمود الصبح حتى يستطير أي ينتشر ذلك العمود في فواحي الأفق» ويؤخذ من تسميته عارضاً للثاني شيثان، أحدهما أنه يعرض للشعاع الناشئ عنه الصبح، الثاني انحباس قرب ظهوره كما يشعر به التنفس في

قوله سبحانه: (والصبح إذا تنفس) فعند ذلك الانحباس يتنفس منه شيء من شبه كوة، والمشاهد في المنحبس إذا خرج بعضه دفعة أن يكون أوله أكثر من آخره، وهذا ليكون كلام الصادق قد يدل عليه ولا يباين عن سبب طوله وإضافة أعلاه، واختلاف زمنه وانعدامه بالكلية الموافق للحس أول بما ذكره أهل الهيئة القاصر عن كل ذلك.

ثانيهما أنه صلى الله عليه وسلم أشار بالعارض إلى أن المقصود بالذات هو الصادق وأن الكاذب إنما قصد بطريق العرضية لينبه الناس به لقرب ذلك فينتبهوا ليدركوا فضيلة أول الوقت لاشتغالهم بالنوم الذي لولا هذه العلامة لمنعهم إدراك أول الوقت، فالحاصل أنه نور يبرزه الله تعالى من ذلك الشعاع أو يتخلقه حينئذ علامة على قرب الصبح ومخالفه في الشكل ليحصل التمييز وتوضح العلامة العارضة من المعلم عليه المقصود فتأمل ذلك فإنه غريب مهم. وفي حديث عند أحمد «ليس الفجر الأبيض للمستطيل في الأفق ولكن الفجر الأحمر المعترض» وفيه شاهد لما ذكر آخر. وما يؤيد ما أشير إليه من الكوة ما أخرجه غير واحد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن للشمس ثلثمائة كوة تطالع كل يوم من كوة فلا بدع أنها عند قربها من تلك الكوة ينحبس شعاعها ثم يتنفس كما مر. وللقرافي المالكي وغيره كالأصبغي من الشافعية فيه كلام يوضحه وبين صحة ما ذكر من الكوات ويوافق الاستشكال لكونه يظهر ثم يغيب. وحاصله وإن كان فيه طول لمس الحاجة إليه أنه يباغض يطالع قبل الفجر ثم يذهب عند أكثر الابصار دون الراصد المجد القوى النظر. وذكر ابن بشير المالكي أنه من نور الشمس إذا قربت من الأفق فإذا ظهرت أنست به الابصار فيظهر له أنه غاب وليس كذلك. ونقل الأصبغي أن بعضهم ذكر أنه يذهب بعد طلوعه ويعود مكانه ليلًا وهو كثير من الشافعية، وإن أبا جعفر البصري بعد أن عرفه بأنه عند بقاء نحو ساعتين يطالع مستطيلًا إلى نحو ربع السماء فإنه عمود وربما لم ير إذا كان الجو نقيًا شتاء وأبين ما يكون إذا كان الجو كدرا صيفًا أعلاه دقيق وأسفله واسع ولا ينافي هذا ما تقدم من أن أعلاه أضوأ لأن ذلك عند أول الطلوع وهذا عند مزيد قربه من الصادق وتحته سواد ثم يباغض ثم يظهر يباغض يغشى ذلك كله ثم يعترض رده بأنه رصده نحو خمسين سنة فلم يره غاب وإنما ينحدر ليلته في المعترض في السواد ويصيران فجرا واحداً. وزعم غيبته ثم عوده وهم أوراؤه يختلف باختلاف الفصول فظنه يذهب، وبعض المؤقتين يقول: هر الجرة إذا كان الفجر بالسعود، ويأزمه أن لا يوجد إلا نحو شهرين في السنة قال القرافي: وقال الآخرون هو شعاع يخرج من طباق بجبل قاف ثم أبطله بأن جبل قاف لا وجود له وبرهن عليه بما يرده ما جاء عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما من طرق خرجها الحفاظ وجماعة منهم من التزموا تخريج الصحيح، وقول الصحابي ذلك ونحوه مما لا مجال للرأي فيه حكمه حكم المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وسلم، منها أن وراء أرضنا بحراً محيطاً ثم جبلاً يقال له قاف ثم أرضاً ثم بحراً ثم جبلاً وهكذا حتى عد سبعاً من كل، وأخرج بعض أولئك عن عبد الله بن بريدة أنه جبل من ذررد محيط بالديار عليه كنف السماء، وعن مجاهد مثله، وكما اندفع بذلك قوله لا وجود له اندفع قوله اثره: ولا يجوز اعتقاد ما لا دليل عليه لأنه إن اراد بالدليل مطلق الإمارة فهذا عليه أدلة أو الإمارة العقلية فهذا ما يكفي فيه الظن كما هو جلي، ثم نقل عن القرافي عن أهل الهيئة أنه يظهر ثم يخفى دائماً، ثم استشكله وأطال في جوابه بما لا يتضح

إلا لمن أتقن علمي الهندسة والمناظر فأولى منه أن يختلف باختلاف النظر لاختلافه باختلاف الفصول والكيفيات العارضة لمحله فقد يدق في بعض ذلك حتى لا يرى أصلا وحينئذ فهذا عذر من عبر بأنه يغيب ثم تعقبه ظلمة، هذا ولا يخفى أن القول بحدوث ضوء الصبح بمجرد خلق الله تعالى لا عن سبب عادي كما يشير إليه كلام الامام أهون من القول بأنه من شعاع يخرج من طباق جبل قاف. والقول بخروج الشعاع من هذا الطباق أهون من القول بخروج الشمس التي هي على ما بين في الاجرام مائة وستة وستون مثلاً للارض مع كسر تقدم على ما هو المشهور أو ثلاثمائة وستة وتسعون مثلاً لها على ما قاله غياث الدين جمشيد الكاشي في رسالته سلم السماء وما يقرب من ذلك على ما في بعض الروايات من كوة من جبل يحيط بالارض. والخبر في ذلك إن صح وقلنا: إن له حكم المرفوع مما ينبغي تأويله وباب التأويل أوسع من تلك الكوة فان كثيراً من الناس قد قطعوا دائرة الارض على مدار السرطان مرارا ولم يجدوا أثراً لهذا الجبل المحيط الشامخ. وإثبات سبعة جبال وسبعة أبحر على الوجه السابق مما لا يخفى ما فيه أيضاً. وكون الله تعالى لا يعجزه شيء مما لا يشك فيه إلا ملحد لكن الكلام في وقوع ما ذكر في الخارج. والذي تميل إليه قلوب كثير من الناس في أمر الصبح ما ذكره أهل الهيئة •

وقد بين أرسطو خس في الشكل الثاني من كتابه في جرم النيرين أن الكوة إذا اقتبست الضوء من كوة أعظم منها كان المضي منها أعظم من نصفها. وقد بين أيضاً في الشكل الأول من ذلك الكتاب أن كل كرتين مختلفتين أمكن أن يحيط بهما مخروط مستدير رأسه يلي أصغرهما ويكون المخروط مماساً لكل منهما على محيط دائرة، ولا شك أنه يحيط بالشمس والارض مخروط مؤلف من خطوط شعاعية رأسه يلي الارض فيكون هذا المخروط مماساً للارض على دائرة فاصلة بين المضي والمظلم منها وهي دائرة صغيرة لأن الجزء المضي من الارض أصغر •

وقد حققوا أن المستدير من الهواء كرة البخار سوى ما دخل في ظل مخروط الارض وهي مستديرة أبداً لكثافتها وإحاطة أشعة الشمس بها لكنها لا تترى في الليل ابعداً عن البصر وان سهم المخروط أبداً في مقابلة جرم الشمس كما أشرنا إليه. ففي منتصف الليل يكون على دائرة نصف النهار وبعد ذلك يميل إلى جانب الغروب لحظة فلحظة إلى أن يرى البياض في جانب المشرق على ما تقدم تفصيله وعلى هذا لا يلزم في الصورة التي ذكرها الامام من مجاوزة مركز الشمس دائرة نصف الليل وطلوعها على أولئك الأقوام. واستنارة نصف العالم عندهم استنارة الربع الشرقي عندنا لاختلاف الوضع كما لا يخفى على المتأمل، والتزام القول بالكروية والمخروط ونحو ذلك مما ذكره أهل الهيئة لا بأس به، نعم اعتقاد صحة ما يقولونه مما علم خلافه من الدين بالضرورة أو علم بدليل قطعي كفر أو ضلال فتدبر. وقرئ (فالق) بالنصب على المدح •

وقرأ النخعي (فلق الاصباح) (وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا) أي يسكن إليه من يتعب بالنهار ويستأنس به لاسترواحه فيه وكل ما يسكن إليه الرجل ويطمئن استئناساً به واسترواحاً إليه من زوج أو حبيب يقال له: سكن، ومنه قيل للنار: سكن لأنه يستأنس بها ولذا سموها مؤنسة • وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة أن المعنى يسكن فيه كل طير ودابة. وروى نحوه عن ابن عباس. ومجاهد

رضى الله تعالى عنهم ، فالمراد حينئذ جعل الليل مسكونا فيه أخذنا له من السكون أى الهدوء والاستقرار كما في قوله تعالى : (لتسكنوا فيه) وقرأ سائر السبعة إلا الكوفيين (جاعل) بالرفع . وقرئ شاذا بالنصب و(الليل) فيهما مجرور بالإضافة، ونصب (سكننا) عند كثير بفعل دل عليه هذا الوصف لانه يشترط في عمل اسم الفاعل كونه بمعنى الحال أو الاستقبال وهو هنا بمعنى الماضى كما يشهد به قراءة (جعل) •

وجوز الكسائى . وبعض الكوفيين عمله بمعنى الماضى مطلقا حملا له على الفعل الذى تضمن معناه . وبهضم جوز عمله كذلك إذا دخلت عليه أل . وآخرون جوزوا عمله فى الثانى إذا أضيف إلى الأول لشبهه بالمعرف باللام ، وعلى هذا والأول لا يحتاج إلى تقدير فعل بل يكون الناصب هو الوصف ، واختار بهضم كونه الناصب أيضا لكن باعتبار أن المراد به الجعل المستمر فى الأزمنة المختلفة لا الزمان الماضى فقط ولا يجرى على هذا مجرى الصفة المشبهة لأن ذلك - كما قال بعض المحققين - فيما قصد به الاستمرار مشروط باشتهار الوصف بذلك الاستعمال وشيوعه فيه ونصبه فى قراءتنا على أنه مفعول ثان لجعل •

وجوز أن يكون (جعل) بمعنى أحدث المتعدى لواحد فيكون نصبا على الحال (وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ) معطوفان على (الليل) وعلى قراءة من جره يكون نصبهما بجعل المقدر الناصب لسكننا أو بأخر مثله ، وقيل : بالمعطف على محل (الليل) المجرور فان إضافة الوصف إليه غير حقيقية إذالم ينظر فيه إلى الماضى . وقرئ بالجر وهو ظاهر وبالرفع على الابتداء والخبر محذوف أى مجموعان (حُسْبَانًا) أى على أدوار مختلفة يحسب فيها الاوقات التى نيط بها العبادات والمعاملات أو محسوبان حسبانا . والحسبان بالضم مصدر حسب بالفتح كما ان الحسبان بالكسر مصدر حسب وهذا هو الاصل المسموع فى نحو ذلك وماسواه وارد على خلاف القياس كما قيل . وعن أبى الهيثم أن (حسبانا) جمع حساب مثل ركبان وركاب وشهبان وشهاب ؛ وفى إرادته هنا بعد (ذَلِكَ) إشارة إلى جعلهما كذلك •

وقال الطبرسى : إلى ما تقدم من فائق الاصباح وجعل الليل سكننا والشمس والقمر حسبانا ، والجمهور على الأول وهو الظاهر ، وما فيه من معنى البعد للايدان بعلو منزلة المشار إليه وبعد منزلته أى ذلك التسيير البديع الشأن (تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ) أى الغالب القاهر الذى لا يتعاصاه شئ من الاشياء التى من جملتها تسييرها على الوجه المخصوص (الْعَالِمِ ٩٦) المبالغ فى العلم بجميع المعلومات التى من جهتها ما فى ذلك التسيير من المصالح المعاشية والمعادية •

(وَهُوَ الَّذِى جَعَلَ) أى أنشأ أو صير (لَكُمْ) أى لاجلكم (النُّجُومَ) قيل : المراد بها ما عدا النيرين لانها التى بها الاهتداء الآتى ولان النجم يخص فى العرف بما عداهما . وجوز أن يدخلها فيها فيكون هذا بياناً لفائدتهما العامة إثر بيان فائدتهما الخاصة ، والمنجمون يقسمون النجوم إلى ثوابت وسيارات والسيارات سبع باجماع المتقدمين وثمان بزيادة هرشل عند المنجمين اليوم . والثوابت لا يعلم عدتها إلا الله تعالى . والمرصود منها كما قال عيد الرحمن الصوفى : ألف وخمسة وعشرون بادخال الضفيرة . ومن أخرجها قال :

هي ألف واثنان وعشرون ، ورتبوا الثوابت على ست أقدار وسموها أقدارا متزايدة سدسا سدسا ، وجعلوا كل قدر على ثلاث مراتب أعظم وأوسط وأصغر ، ولهم تقسيمات لها باعتبارات أخر بنوا عليها ما بنوا ولا يكاد يسلم لهم إلا ما لم يلزم منه محذور في الدين \*

( لَتَهْتَدُوا بِهَا ) بدل من ضمير (كم) بإعادة العامل بدل اشتغال كأنه قيل جعل النجوم لاهتدائكم ( في ظلمات البر والبحر ) أى في ظلمات الليل في البر والبحر ، وإضاقتها اليهما للباسة أو في مشتبهات الطرق وسمائها ظلمات على الاستعارة ، وهذا افراد لبعض منافعها بالذكر حسبما يقتضيه المقام وإلا فبى أجدى من تفريق العصا ، وهى فى جميع ما يترتب عليها كسائر الاسباب العادية لا تأثير لها بانفسها ولا بأس فى تعلم علم النجوم ومعرفة البروج والمنازل والاضواء ونحو ذلك مما يتوصل به إلى مصلحة دينية .

قال العلامة ابن حجر عليه الرحمة: والمنهى عنه من علم النجوم ما يدعيه أهلها من معرفة الحوادث الآتية فى مستقبل الزمان كمجيء المطر ووقوع الناجح. وهبوب الرياح. وتغير الأسعار ونحو ذلك يزعمون أنهم يدركون ذلك بسير الكواكب لاقتنائها وافتراقها ، وهذا علم استأثر الله تعالى به لا يعلمه أحد غيره فن ادعى علمه بذلك فهو فاسق بل ربما يؤدي به إلى الكفر ، فأما من يقول: إن الاقتران أو الافتراق الذى هو كذا جعله الله تعالى علامة بمقتضى ما طردت به عادته الالهية على وقوع كذا وقد يتخلف فلا اثم عليه بذلك ، وكذا الاخبار عما يدرك بطريق المشاهدة من علم النجوم الذى يعلم به الزوال وجهة القبلة وكم هضى وكم بقى من الوقت فانه لا اثم فيه بل هو فرض كفاية ، وأما ما فى حديث الصحيحين عن زيد بن خالد الجهنى قال : «صلى بنا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلاة الصبح فى أثر ماء - أى مطر - كان من الليل فلما انصرف أقبل عاينا فقال: أتدرون ماذا قال ربكم ؟ قالوا: الله تعالى ورسوله صلى الله تعالى عليه وسلم أعلم قال : أصبح من عباده مؤمن وكافر فأما من قال : مطرنا بفضل الله تعالى فذلك مؤمن بى كافر بالكواكب ومن قال : مطرنا بنوء كذا فذاك كافر بى مؤمن بالكواكب »

فقد قال العلماء : إنه محمول على ما إذا قال ذلك مریدا أن النوء هو المحدث أما لو قال ذلك على معنى أن النوء علامة على نزول المطر ومنزله هو الله تعالى وحده فلا يكفر لكن يكره له قول ذلك لأنه من ألفاظ الكفر انتهى . وأقول : قد كثرت الاخبار فى النهى عن علم النجوم والنظر فيها ، فقد أخرج ابن أبى شيبة وأبو داود . وابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « من اقتبس علما من النجوم اقتبس شعبة من السحر زاد ما زاد » وأخرج الخطيب عن هيمون بن مهران . قال : قلت لابن عباس رضى الله تعالى عنهما أوصنى قال أوصيك بقوى الله تعالى وإياك وعلم النجوم فانه يدعو إلى الكهانة . وأخرج عن على كرم الله تعالى وجهه قال : نهانى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن النظر فى النجوم . وعن ابن هريرة . وعائشة رضى الله تعالى عنهما نحوه . وأخرج ابن مردويه عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال : قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : « إن متعلم حروف أبى جادوراه فى النجوم ليس له عند الله تعالى خلاق يوم القيامة » . وأخرج هو والخطيب عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما قال : « قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تعلموا من النجوم ما تهتدون به فى ظلمات البر والبحر »

ثم انتهوا» إلى غير ذلك من الاخبار ، ولعل ما تفيد من النهى عن التعلم من باب سد الذرائع لأن ذلك العلم ربما يجر إلى محذور شرعا كما يشير إليه خبر ابن مهران. وكذا النهى عن النظر فيها محمول على النظر الذي كان تفعله الكهنة الزاعمون تأثير الكواكب بانفسها والحاكمون بقطعية ما تدل عليه بتأليفها وترتيبها واقتنائها ومقابلتها مثلا من الاحكام بحيث لا تتخلف قطعا على أن الوقوف على جميع ما أودع الله تعالى في كل كوكب مما يمتنع لغير علام الغيوب . والوقوف على البعض أو الكل في البعض لا يجدى نفعا ولا يفيد إلا ظنا المتمسك به كالمتمسك بحبال القمر والقابض عليه كالقابض على شعاع الشمس. نعم إن بعض الحوادث في عالم الكون والفساد قد جرت عادة الله تعالى باحداثه في الغالب عند طلوع كوكب أو غروبه أو مقارنته لكوكب آخر وفيما يشاهد عند غيبوبة الثريا وطلوعها وطلوع سهيل شاهد لما ذكرنا. ولا يبعد أن يكون ذلك من الاسباب العادية وهي قد تتخلف مسيبتها عنها سواء قلنا: إن التأثير عندما كما هو المشهور عن الاشاعرة أم قلنا: إنها المؤثرة بأذن الله تعالى كما هو المنصور عند السلف، ويشير إليه كلام حجة الاسلام الغزالي في العلة. فتى أخبر المجرب عن شيء من ذلك على هذا الوجه لم يكن عليه بأس. وما أخرجه الخطيب عن عكرمة أنه سأل رجلا عن حساب النجوم وجعل الرجل يتحرج أن يخبره فقال عكرمة: سمعت ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يقول: علم عجز الناس عنه وددت أنى علمته \* وما أخرجه الزبير بن بكار عن عبدالله بن حفص قال: خصت العرب بخصال بالكهانة والقيافة والعيافة والنجوم. والحساب فهدم الاسلام الكهانة وثبت الباقي بعد ذلك، وقول الحسن بن صالح: سمعت عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال في النجوم: ذلك علم ضيعه الناس فلعل ذلك إن صح محمول على نحو ما قلنا. وبعد هذا ظه أقول: هو علم لا ينفع والجهل به لا يضر فما شاء الله تعالى كان وما لم يشأ لم يكن ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ ﴾ أى بينا الآيات المتلوة المذكورة لنعمه سبحانه التى هذه النعمة من جملتها أو الآيات التكوينية الدالة على شؤونه تعالى فصلا ﴿ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ٩٧ ﴾ معانى الآيات المذكورة فيعملون بموجبها أو يتفكرون فى الآيات التكوينية فيعلمون حقيقة الحال، وتخصيص التفصيل بهم مع عمومته لكل لأنهم المنتفعون به \*

﴿ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ﴾ أى آدم عليه السلام وهو قد كبر لنعمة أخرى فان رجوع الكثرة إلى أصل واحد أقرب إلى التواد والتعاطف. وفيه أيضا دلالة على عظيم قدرته سبحانه وتعالى ﴿ فَسْتَقَرُّ وَمُسْتَوْدَعٌ ﴾ أى فلكم استقرار فى الاصلاب أو فوق الأرض واستيداع فى الارحام أو فى القبر أو موضع استقرار واستيداع فيما ذكر ، وجعل الصاب مقر النطفة والرحم مستودعها لأنها تحصل فى الصاب لا من قبل شخص آخر وفى الرحم من قبل الأب فاشبهت الوديفة كأن الرجل أودعها ما كان عنده، وجعل وجه الأرض مستقرا ووطنها مستودعا لتوطنهم فى الأول واتخاذهم المنازل والبيوت فيه وعدم شيء من ذلك فى الثانى ، وقيل: التعبير عن كونهم فى الاصلاب أو فوق الأرض بالاستقرار لأنهما مقرهم الطبيعى كما أن التعبير عن كونهم فى الارحام أو فى القبر بالاستيداع لما أن كلا منهما ليس بمقرهم الطبيعى \*

وأخرج جماعة منهم الحاكم وصححه من طرق عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن المستقر الرحم والمستودع الاصلاب، وجاء فى رواية أن حبريها كتب اليه يسأله رضى الله تعالى عنه عن ذلك فاجابه بما ذكره

ويؤيد تفسير المستقر بالرحم قوله تعالى: (ونقر في الأرحام ما نشاء) وأما تفسير المستودع بالاصلاب فقال شيخ الاسلام: إنه ليس بواضح وليس كما قال، فقد ذكر الامام بعد أن فرق بين المستقر والمستودع بأن المستقر أقرب إلى الثبات من المستودع، وبما يدل على قوة هذا القول يعني المروى - عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما - أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زمانا طويلا والجنين يبقى زمانا طويلا، ولما كان الملك في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حمل الاستقرار على الملك في الرحم أولى. ويلزم ذلك أن حمل الاستيداع على الملك في الصلب أولى. وأنا أقول: لعل حمل المستودع على الصلب باعتبار أن الله تعالى بعد أن أخرج من بنى آدم عليه السلام من ظهورهم ذريتهم يوم الميثاق وأشهدهم على أنفسهم وكان ما كان ردهم إلى ما أخرجهم منه فكأنهم وديعة هناك تخرج حين يشاء الله تعالى ذلك، وقد أطاق ابن عباس رضى الله تعالى عنهما اسم الوديعة على ما في الصلب صريحا. فقد أخرج عبد الرزاق عن سعيد بن جبيرة قال: قال لى ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أتزوجت؟ قلت: لا وما ذلك في نفسى اليوم قال: ان كان في صلبك وديعة فستخرج. وروى تفسير المستودع بالدنيا والمستقر بالقبر عن الحسن وكان يقول يا ابن آدم أنت وديعة في أهلك ويوشك أن تلحق بصاحبك ويثمد قول لبيد .

وما المال والأهلون إلا وديعة ولا بد يوما أن ترد الودائع

وقال سليمان بن زيد العدوى في هذا المعنى :

فجع الاحبة بالاحبة قبلنا فالناس مفجوع به ومفجع  
مستودع أو مستقر مدخلا فالستقر يزوره المستودع

وعن أبى مسلم الاصفهاني أن المستقر الذي ذكر لأن النطفة إنما تتولد في صلبه والمستودع الاثنى لأن رحمتها شبيهة بالمستودع تلك النطفة فكانه قيل : وهو الذى خلقكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم اثنى •  
وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو ( فمستقر ) بكسر القاف وهو حينئذ اسم فاعل بمعنى قار ومستودع اسم مفعول والمراد فمنكم مستقر ومنكم مستودع . ووجه كون الأول معلوما والثاني مجهولا ان الاستقرار هنا بخلاف الاستيداع والمتماطفان على القراءة الأولى مصدران أو اسما مكان ولا يجوز أن يكون الأول اسم مفعول لأن استقر لا يتعدى وكذا الثاني ليكون كالأول ﴿ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ ﴾ المبينة لتفاصيل خلق البشر ومن جملتها هذه الآية ﴿ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ ٩٨ ﴾ معانى ذلك ، قيل : ذكر مع ذكر النجوم ( يعلمون ) ومع ذكر انشاء بنى آدم ( يفقهون ) لأن الانشاء من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوالهم المختلفة اللطف وأدق صنعة وتدبيراً فكان ذكر الفقه الذى هو استعمال فطنة وتدقيق نظر مطابقا له ، وهو مبني على أن الفقه أبلغ من العلم ، وقيل : هما بمعنى إلا أنه لما أريد فصل كل آية بفصلها على استقلال كل منهما بالمقصود من الحجية وكره الفصل بفصلتين متساويتين لفظا للتكرار عدل إلى فاصلة مخالفة تحسينا للنظم وافتنانا في البلاغة •  
وذكر ابن المنير وجهها آخر في تخصيص الأولى بالعلم والثانية بالفقه وهو أنه لما كان المقصود التعريض بمن لا يتدبر آيات الله تعالى ولا يعتبر بخلقاته وكانت الآيات المذكورة أو لاخرجة عن أنفس النظار إذ النجوم والنظر فيها وعلم الحكمة الالهية في تدبيره لها أمر خارج عن نفس الناظر ولا كذلك النظر في انشائهم من نفس



واحدة وتقليبهم في أطوار مختلفة وأحوال متغايرة فانه نظر لا يعدو نفس الناظر ولا يتجاوزها فاذا تمهد هذا فجهل الانسان بنفسه وأحواله وعدم النظر والتفكير فيها أشبع من جهله بالأمور الخارجة عنه كالنجوم والأفلاك ومقادير سيرها وتقلبها، فلما كان الفقه أدنى درجات العلم إذ هو عبارة عن الفهم نفي بطريق التعريض عن أشبع القبيلتين جهلا وهم الذين لا يتبصرون في أنفسهم ونفي الأدنى أشبع من نفي الأعلى فخص به أسوأ الفريقين حالا . (ويقفون) ههنا مضارع نقه الشيء بكسر القاف إذا فهمه ولو أدنى فهم، وليس من فقهه بالضم لأن تلك درجة عالية ومعناه صار فقيها . ثم ذكر أنه إذا قيل: فلان لا يفقه شيئا كان أدم في العرف من قولك فلان : لا يعلم شيئا وكان معنى قولك : لا يفقه شيئا ليست له أهلية الفهم وان فهم، وأما قولك : لا يعلم شيئا فغايبه عدم حصول العلم له وقد يكون له أهلية الفهم والعلم لو تعلم . واستدل على أن التارك للتفكير في نفسه أجهل وأسوأ حالا من التارك للفكرة في غيره بقوله سبحانه : (وفي الأرض آيات للوقنين وفي أنفسهم أفلا تبصرون ) فخص التبصر في النفس بعد اندراجها فيما في الأرض من الآيات وأنكر على من لا يتبصر في نفسه انكارا مستأنفا والله تعالى أعلم بأسرار كلامه •

( وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ) تذكير لنعمة أخرى من نعمه سبحانه الجميلة المنبثة عن كمال قدرته عز وجل وسعة رحمته، والمراد من الماء المطر ومن السماء السحاب أو الكلام على تقدير مضاف أي من جانب السماء . وقيل: الكلام على ظاهره والانزال من السماء حقيقة إلى السحاب ومنه إلى الأرض واختاره الجبائي، واحتج على فساد قول من يقول: إن البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الأرض ثم تصعد وترتفع الى الهواء وينعقد السحاب منها ويتقاطر ماء وذلك هو المطر المنزل بوجوه . أحدها أن البرد قد يوجد في وقت الحر بل في حميم الصيف ونجد المطر في أبرد وقت ينزل غير جامد . وذلك يبطل ما ذكر . ثانيها أن البخارات إذا ارتفعت وتصاعدت تفرقت وإذا تفرقت لم يتولد منها قطرات الماء بل البخار إنما يجتمع اذا اتصل بسقف أمس كما في بعض الحمامات أما اذا لم يكن كذلك لم يسلم منه ماء . كثير فاذا تصاعدت البخارات في الهواء وليس فوقها سطح أمس تتصل به وجب أن لا يحصل منها شيء من الماء . ثالثها أنه لو كان تولد المطر من صعود البخارات فهي دائمة الارتفاع من البحار فوجب أن يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن كذلك علمنا فساد ذلك القول . ثم قال: والقوم اما احتاجوا الى هذا القول لأنهم اعتقدوا أن الاجسام قديمة فيمتنع دخول الزيادة والنقصان فيها . وحيث لا معنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الذوات بصفة بعد أن كانت موصوفة بصفة أخرى . ولهذا السبب احتاجوا في تكوين كل شيء عن مادة معينة . وأما المسلمون فلما اعتقدوا أن الاجسام محدثة وأن خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام كيف شاء وأراد فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكميمات وحيث دل ظاهر القرآن على أن الماء انما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع هذا الظاهر وجب القول بحمله عليه انتهى . ولا يخفى على من راجع كتب القوم أنهم أجابوا عن جميع تلك الوجوه . وأن الذي دعاهم الى القول بذلك ليس مجرد ما ذكر بل القوا . بامتناع الحرق والالتئام أيضا ووجود كرة النار تحت السماء وانقطاع عالم العناصر عندها ومشاهدة من على جبل شامخ سحابا يطر مع عدم مشاهدة ماء نازل من السماء اليه الى غير ذلك . وهذا وإن كان بعضه مما قام الدليل الشرعي على بطلانه

وبعضه مما لم يقيم الدليل عليه ولم يشهد بصحته الشرع لكن مشاهدة من على الجبل ما ذكر ونحوها يستدعي صحة قولهم في الجملة ولا أرى فيه بأساً، وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنه قال: ما من قطرة تنزل الا ومعها ملك، وهو عند الكثير محمول على ظاهره. والفلاسفة يحملون هذا الملك على الطبيعة الحائلة في تلك الجسمية المرجحة لذلك النزول، وقيل: هو نور مجرد عن المادة قائم بنفسه مدبر للقطر حافظ إياه، ويثبت أفلاطون هذا النور المجرد لكل نوع من الافلاك والكواكب والبسائط العنصرية وهو كباثتها على ما ذهب اليه صاحب الاشراق وهو أحد الأقوال في المثل الافلاطونية، ويشير الى نحو ذلك كلام الشيخ صدر الدين القونوي في تفسير الفاتحة، ونصب (ماء) على المفعولية لانزل، وتقديم المفعول غير الصريح عليه لما مر مراراً ﴿فَأَخْرَجْنَا﴾ أى بسبب الماء، والقاء للتعقيب وتعقيب كل شيء بحسبه. و(أخرجنا) عطف على (أنزل) والالتفات الى التكلم إظهاراً لكمال العناية بشأن ما أنزل الماء لأجله، وذكر بعضهم نكتة خاصة لهذا الالتفات غير ما ذكر وهي أنه سبحانه لما ذكر فيما مضى ما ينبتك على أنه الخاق اقتضى ذلك التوجه اليه حتى يخاطب واختيار ضمير العظمة دون ضمير المتكلم وحده لاظهار كمال العناية أى فأخرجنا بهظمتنا بذلك الماء مع وحدته ﴿نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ أى كل صنف من أصناف النبات المختلفة في الحكم والكيف والخواص والآثار. اختلافاً متفاوتاً في مراتب الزيادة والنقصان حسبما يفصح عنه قوله سبحانه: (يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل) والنبات كالتب وهو على ما قال الراغب. ما يخرج من الأرض من الناميات سواء كان له ساق كالشجر أو لم يكن له ساق كالنجم لكن اختلف في التعارف بما لا ساق له بل قد اختلف عند العامة بما تأكله الحيوانات، ومتى اعتبرت الحقائق فانه يستعمل في كل نام نباتاً كان أو حيواناً أو إنساناً والمراد هنا عند بعض المعنى الأول. وجعل قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا﴾ شروعاً في تفصيل ما أجمل من الاخراج وقد بدأ بتفصيل حال النجم وضمير (منه) للنبات. والخضر بمعنى الاخضر كأعور وعور، وأكثر ما يستعمل الخضر فيما تكون خضرته خلقية، وأصل الخضر لون بين البياض والسواد وهو الى السواد أقرب ولذا يسمى الاخضر أسود وبالعكس، والمعنى فأخرجنا من النبات الذى لا ساق له شيئاً غضاً أخضر وهو ما تشعب من أصل النبات الخارج من الحبة. وجوز عود الضمير الى الماء ومن سببية، وجعل أبو البقاء هذا الكلام حينئذ بدلاً من (أخرجنا) الأول، وذكر بعض المحققين أن فى الآية على تقدير عود الضمير الى الماء معنى بديعاً حيث تضمنت الإشارة إلى أنه تعالى أخرج من الماء الحلو الأبيض فى رأى العين أصنافاً من النبات والثمار مختلفة الطعوم والالوان والى ذلك نظر القائل يصف المطر:

يد على الآفاق بيض خيوطه فينسخ منها للثرى حلة خضرا

وقوله تعالى: ﴿تُخْرِجُ مِنْهُ﴾ صفة لخضر، وصيغة المضارع لاستحضار الصورة بما فيها من الغرابة، وجوز أن يكون مستأنفاً أى يخرج من ذلك الخضر ﴿حَبًّا مُتَرًا كَبًّا﴾ أى بعضه فوق بعض كما فى السنبل وقرئ (يخرج منه حب متراكب) ﴿وَمِنَ النَّخْلِ﴾ (١) جمع نخل. كما قال الراغب. والنخل معروف ويستعمل فى

(١) أصل المصنف ومن النخيل كذا يحطه لذلك قال بعده جمع نخل والنلاوة كما فى المصحف العثماني ومن النخل تنبه

الواحد والجمع ، وهذا شروع في تفصيل حال الشجر اثر بيان حال النجم عند البعض ، فالجار والمحرور خبر مقدم وقوله سبحانه: ﴿ من طلعها ﴾ بدل منه بدل بعض من كل باعادة العامل \*

وقوله سبحانه: ﴿ قنوان ﴾ مبتدأ؛ وحاصله من طلع النخيل قنوان. وجوز أن يكون الخبر محذوفاً للدلالة (أخرجنا) عليه وهو كون خاص وبه يتعلق الجار. والتقدير ومخرجه من طلع النخل قنوان. وعلى القراءة السابقة آنفاً يكون (قنوان) معطوفاً على حب: وقيل: المعنى وأخرجنا من النخل نخلاً من طلعها قنوان ومن النخل شيئاً من طلعها قنوان ، وهو جمع قنو بمعنى العذق وهو للتمر بمنزلة العنقود للعنب. وتثنيته أيضاً قنوان ولا يفرق بين المثني والجمع إلا الأعراب، ولم يأت مفرد يستوي مثناه وجمعه إلا ثلاثة أسماء هذا وصنو وصنوان. ورتد ورتدان بمعنى مثل قاله ابن خالويه. وحكى سيبويه شقد. وشقدان. وحش. وحشان للبستان نقله الجلال السيوطي في المزهرة. وقرئ بضم القاف وبفتحها على أنه اسم جمع لان فعلان ليس من زناات التفسير (دانية) أي قرية من المتناول كما قال الزجاج. واقتصر على ذكرها عن مقابلها لدالتها عليه وزيادة النعمة فيها؛ وقيل: المراد دانية من الأرض بكثرة ثمرها وثقل حملها والدنو على القولين حقيقة ، ويحتمل أن يراد به سهولة الوصول إلى ثمارها مجازاً \*

﴿ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ ﴾ عطف على نبات كل شئى أى وأخرجنا به جنات كأنه من أعناب؛ ورجله الواحدى عطفاً على (خضرا). وقال الطيبي: الأظهر أن يكون عطفاً على «حبا» لأن قوله سبحانه: (نبات كل شئى) مفصل لاشتاله على كل صنف من أصناف النامى ، والنامى الحب والنوى وشبههما. وقوله سبحانه: (فاخرجنا منه خضرا) الخ تفصيل لذلك النبات ، وهو بدل من (فاخرجنا) الأول بدل اشتغال، قيل: وهذا جنى على أن المراد بالنبات المعنى العام وحينئذ لا يحسن عطفه عليه لأنه داخل فيه وإن أريد ما لا ساق له تعين عطفه عليه لأنه غير داخل فيه وتعين أن يقدر لقوله سبحانه: (ومن النخل) فعل آخر كما أشير إليه فهدر \*

وقرأ أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه . وابن مسعود . والأعمش . ويحيى بن يعمر . وأبو بكر عن عاصم (وجنات) بالرفع على الابتداء أى ولكم أو ثم جنات أو نحو ذلك ، وجوز الزمخشري أن يكون على العطف على (قنوان) قال في التقريب: وفيه نظر لأنه ان عطف على ذلك - فن أعناب - حينئذ إما صفة (جنات) فيفسد المعنى إذ يصير المعنى وحاصلة من النخيل جنات حصلت من أعناب ، وإما خبر لجنات فلا يصح لأنه يكون عطفاً لها على مفرد ويكون المبتدأ نكرة فلا يصح ، وفي الكشف أن الثانى بعيد الفهم من لفظ الزمخشري وإن أمكن الجواب بأن العطف على الخصاص مخصص كما قال ابن مالك ، واستشهد عليه بقوله :

عندى اصطبار وشكوى عند قاتلى فهل باعجب من هذا امرؤ سمعا

والظاهر الأول لكنه عطف جملة على جملة. ويقدر ومخرجة من الخضر أو من الكرم أو حاصلة جنات من أعناب دون صلته لأن التقييد لازم كما حقق في عطف المفرد وحده ، ولا يخفى أن هذا تكلف مستغنى عنه ، ولعل زيادة الجنات هنا - كما قيل - من غير اكتفاء بذ كر اسم الجنس كما فيما تقدم وماتأخر لما

أن الانتفاع بهذا الجنس لا يتأتى غالبا الا عند اجتماع طائفة من أفرادهِ (وَالزَّيْتُونَ وَالرَّهْمَانُ) نصب على الاختصاص لعزّة هذين الصنفين عندم أو على العطف على «نبات» \*

وقوله سبحانه : (مُشْتَبَهَا وَغَيْرَ مُشْتَبَاهِ) اما حال من «الزيتون» لسبقه اكتفى به عن حال ما عطف عليه والتقدير والزيتون مشتبهها وغير متشابهه والرهان كذلك ، واما حال من «الرهان» لقربه ويقدر مثله في الاول. وأياما كان في الكلام مضاف مقدر وهو بعض أى بعض ذلك مشتبهها وبعضه غير متشابهه في الهيئة والمقدار واللون والطعم وغير ذلك من الأوصاف الدالة على كمال قدرة صانعها وحكمة منشيئها ومبدعها جل شأنه وإلا كان المعنى جميعه مشتبهه وجميعه غير متشابهه وهو غير صحيح . ومن الناس من جوز كونه حالا منهما مع التزام التأويل . واتعمل وتفاعلا هنا بمعنى كاستوى وتساوى . وقرئ (متشابهها وغير متشابهه) (انظروا) نظرا اعتبار واستبصار (إلى ثمره) أى ثمر ذلك أى الزيتون والرهان والمراد شجرتهما وأريد بهما فيما سبق الثمرة في الكلام استخدام . وعن الفراء أن المراد في الاول شجر الزيتون وشجر الرهان وحينئذ لا استخدام ، وأياما كان فالضمير راجع اليهما بتأويله باسم الإشارة . ورجوعه إلى كل واحد منهما على سبيل البدل بعيد لانظيره في عدم تعيين مرجع الضمير \*

وجوز رجوع الضمير إلى جميع المتقدم بالتأويل المذكور ليشمل النخل وغيره مما يثمر (إذا أثمر) أى إذا أخرج ثمره كيف يخرج ضئلا لا يكاد ينتفع به . وقرأ حمزة . والكسائي (ثمره) بضم التاء وهو جمع ثمرة كخشبة وخشب أو ثمار ككتاب وكتب (ويَنعُه) أى وإلى حال نضجه أو إلى نضيجه كيف يعود ضخما ذاتفع عظيم ولذة كاملة . وهو في الاصل مصدر ينعت الثمرة إذا أدركت ، وقيل : جمع يانع كتاجر وتجر . وقرئ . بالضم وهي لغة فيه . وقرأ ابن عيصن (ويانعه) ، ولا يخفى أن في التقييد بقوله تعالى : (إذا أثمر) على ما أشرنا اليه اشعارا بأن الثمر حينئذ ضعيف غير منتفع به فيقابل حال النبع . ويدل كمال التفاوت على كمال القدرة . وعن الزهخشري أنه قال : فان قلت هلا قيل : إلى غض ثمره وينعه؟ قلت : في هذا الاسلوب فائدة وهي أن النبع وقع فيه معطوفا على الثمر على سنن الاختصاص نحو قوله سبحانه : (وجبريل وميكال) للدلالة على أن النبع أولى من الغض وله وجه وجهه وإن خفى على بعض الناظرين \*

(إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ) إشارة إلى ما أمروا بالنظر اليه . وما في اسم الإشارة من معنى البعد لما مر غير مرة (لآيَاتٍ) عظيمة أو كثيرة دالة على وجود القادر الحكيم ووحدته (لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٩٩) أى يطلبون الإيمان بالله تعالى - كما قال القاضي - أو يؤمنون بالفعل ، وتخصيصهم بالذكر لانهم الذين انتفعوا بذلك دون غيرهم - كما قيل - ووجه دلالة ما ذكر على وجود القادر الحكيم ووحدته أن حدوث هاتيك الاجناس المختلفة والانواع المتشعبة من أصل واحد وانتقالها من حال إلى حال على نمط بديع لا بد أن يكون باحداث صانع يعلم تفاصيلها ويرجح ما تقتضيه حكمته من الوجوه الممكنة على غيره ولا يعوقه ضد يعانده أو ندم يعارضه ، ثم أنه سبحانه بعد أن ذكر هذه النعم الجليلة الدالة على توحيده وبخ من أشرك به سبحانه ورد عليه بقوله عز شأنه : (وجعلوا) في اعتقادهم (قَه) الذى شأنه ما فصل في تضاعيف هذه الآيات (شُرَكَاءَ) في الألوهية أو الربوبية (الجن) أى

الملائكة حيث عبدوهم وقالوا: إنهم بنات الله سبحانه وتسميتهن جناً مجازاً لاجتنانهم واستتارهم عن الاعين كالجن . وفي التعبير عنهم بذلك حط لشأنهم بالنسبة إلى مقام الإلهية .

وروى هذا عن قتادة والسدي، ويفهم من كلام بعضهم أن الجن تشمل الملائكة حقيقة . وقيل: المراد بهم الشياطين وروى عن الحسن . ومعنى جعلهم شركاء أنهم أطاعوهم كما يطاع الله تعالى أو عبدوا الأوثان بتسويلهم وتحريضهم . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أن الآية نزلت في الزنادقة الذين قالوا: إن الله تعالى خالق الناس ، والدواب ، والأنعام ، والحيوان ، وإبليس خالق السباع ، والحيات ، والعقارب والشرور . فالمراد من الجن إبليس وأتباعه الذين يفعلون الشرور ويلقون الوسواس الحبيثة إلى الأرواح البشرية ، وهؤلاء المجوس القائلون بالنور والظلمة ولهم في هذا الباب أقوال تمجها الأسماع وتشمئز عنها النفوس .

وإدعى الإمام أن هذا أحسن الوجوه المذكورة في الآية ، وهو فعولاً - جعل - قيل - لله - وشركاء ، و(الجن) إما منصوب بحذوف وقع جواباً عن سؤال كأنه قيل : من جعلوه شركاء؟ فقيل: الجن، أو منصوب على البدلية من (شركاء) والمبدل منه ليس في حكم الساقط بالكلية وتقديم المفعول الثاني لأنه محز الانكار ولأن المفعول الأول منكر يستحق التأخير . وقيل: هما (شركاء و الجن)، وتقدم ثانيهما على الأول لاستعظام أن يتخذ الله سبحانه شريكاً ما كائناً كان، و(الله) متعاقب بشركاء وتقدم عليه للنسبة المذكورة أيضاً على ما اختاره الزمخشري .

وقرىء (الجن) بالرفع كأنه قيل: من هم؟ فقيل: الجن وبالجر على الإضافة التي هي للثبوتين : ﴿ وَخَلَقَهُمْ ﴾ حال من فاعل (جعلوا) بتقدير قدأوبدون على اختلاف الرأيين مؤكدة لما في جعلهم ذلك من الشناعة والبطلان باعتبار علمهم بضمونها أى وقد علموا أن الله تعالى خالقهم خاصة، وقيل: الضمير للجن أى والحال أنه تعالى خلق الجن فكيف يعملون مخلوقه شريكاً له . ورجح الأول بخلوه عن تشمت الضمائر ورجح الإمام الثاني بأن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب، وبأنه إذا رجع الضمير إلى هذا الأقرب صار اللفظ الواحد دليلاً قاطعاً تاماً كالملا في إبطال المذهب الباطل . وقرأ يحيى بن يعمر (وخلقهم) على صيغة المصدر عطفاً على (الجن) أى وما يخلقونه من الأصنام أو على (شركاء) أى وجعلوا له اختلافهم للقبائح حيث نسبوا إليه سبحانه وقالوا: الله أمرنا بهما ﴿ وَخَرَقُوا لَهُ ﴾ أى افتعلوا وافتروا له سبحانه ، قال الفراء: يقال: خلقى الإفك واختلقه وخرقه واخترقه بمعنى . ونقل عن الحسن أنه سئل عن ذلك فقال: كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل إذا كذب كذبة في نادى القوم يقول له بعضهم: قدخرقها والله . وقال الراغب: أصل الخرق قطع الشيء على سبيل الفساد من غير تفكير ولا تدبر . ومنه قوله تعالى . (أخرقتها لتغرق أهلها) وهو ضد الخلق فإنه فعل الشيء بتقدير ورفق والخرق بغير تقدير قال تعالى (وخرقوا له) أى حكموا بذلك على سبيل الخرق وباعتبار القطع . وقرأ نافع (وخرقوا) بتشديد الراء للتكثير . وقرأ ابن عمر . وابن عباس رضى الله تعالى عنهم (وخرقوا) من التحريف أى وزوروا له ﴿ بَنِينَ وَبَنَاتٍ ﴾ فقالت اليهود: عزيز ابن الله ، وقالت النصارى: المسيح ابن الله وقالت العرب الملائكة بنات الله والله سبحانه منزه عما قالوه ﴿ بغير علم ﴾ بحقيقته من خطأ أوصواب

ولافكر ولا روية فيه بل قالوه عن عمى وجهالة أو بغير علم بمرتبة ما قالوه وأنه من الشناعة بالمحل البعيد \*  
 وأيا ما كان فالجار والمجرور متعلق بمحذوف وقع حالا من الواو أو نعت لمصدره وكذا أى خر قوا  
 ملتبسين بغير علم أو خرقا كائنا بغير علم والمقصود على الوجهين ذمهم بالجهل، وقيل: إن ذلك كناية عن نفي  
 ما قالوا فإن ما لا أصل له لا يكون معلوما ولا يقام عليه دليل، ولا حاجة إليه إذ نفيه معلوم من جعله اختلافا  
 وافتراء ومن قوله عز وجل ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ١٠٠﴾ من أن له جل شأنه شريكا أو ولدا، وقد تقدم  
 الكلام في سبحان وما يفيد من المبالغة في التنزيه، و(تعالى) عطف على الفعل المضمر الناصب لسبحان ه  
 و فرق الامام بين التسبيح والتعالى بان الاول راجع إلى أقوال المسبحين والثاني إلى صفاته تعالى الذاتية التي حصلت  
 لذاته سبحانه لا لغيره والمراد بالبئين فيما تقدم ما فوق الواحد أو أن من يجوز الواحد يجوز الجمع ه

﴿بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أى مبدعهما وموجدهما بغير آلة ولا مادة ولا زمان ولا مكان قاله  
 الراغب، وهو كما يطلق على المبدع يطلق على المبدع اسم مفعول، وانه قيل: ركي بديع وكذلك البدع بكسر الباء يقال لها \*  
 وقيل: هو من اضافة الصفة المشبهة إلى الفاعل للتخفيف بعد نصبه تشبيها لها باسم الفاعل كما هو المشهور رأى بديع سمواته  
 وأرضه من بدع اذا كان على نمط عجيب وشكل فائق وحسن رائق أو إلى الظرف كما في قولهم فلان ثبت الغدر  
 أى ثبت في الغدر وهو بغير معجزة ودال وراء مهملتين المكان ذوالحجارة والشقوق ويقولون ذلك اذا  
 كان الرجل ثبتا في قتال أو كلام. والمراد من بديع في السموات والأرض انه سبحانه عديم النظير فيهما ه  
 ومعنى ذلك- على ما قال بعض المحققين- أن ابداعه لهما لا نظير له لانهم ما أعظم المخلوقات الظاهرة فلا يراد أنه لا يلزم من  
 نفي النظير فيهما نفيه مطلقا، ولا حاجة إلى تكلف أنه خارج مخرج الرد على المشركين بحسب زعمهم أنه  
 لا موجود خارج عنهما . واختار غير واحد التفسير الأول، والمعنى عليه أنه تعالى مبدع لقطرى العالم  
 العلوى والسفلى بلا مادة فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال بالسلبية، والوالد عنصر الولد منفعل بانتقال  
 مادته عنه فكيف يمكن أن يكون له ولد ه ؟

وقرىء (بديع) بالنصب على المدح والجر على أنه بدل من الاسم الجليل أو من الضمير المجرور في (سبحانه)  
 على رأى من يجوزوه، وارتفاعه على القراءة المشهورة على ثلاثة أوجه - كما قال أبو البقاء - ، الأول أنه خبر  
 مبتدأ محذوف، الثاني أنه فاعل (تعالى) واطهاره في موضع الاضمار لتعليل الحكم، وتوسيط الظرف بينه وبين الفعل  
 للاهتمام ببيانه، والثالث أنه مبتدأ خبره قوله سبحانه ﴿أَنَّى يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ﴾ وهو على الأولين جملة مستقلة مسوقة  
 كما قبلها لبيان استحالة ما نسبوه اليه تعالى وتقرير تنزيهه عنه جل شأنه . وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً﴾  
 حال مؤكدة للاستحالة المذكورة ضرورة أن الولد لا يكون بلا والده أصلا وإن أمكن وجوده بلا والدى من  
 أين أو كيف يكون له ولد والحال أنه ليس له صاحبة يكون الولد منها . وقرأ ابراهيم النخعي (لم يكن) بتذكير  
 الفعل ؛ وجاز ذلك مع أن المرفوع مؤنث للفصل كما في قوله :

لقد ولد الاخيطل أم سوء على قمع استها صاب وشام

قال ابن جنى: تؤنث الأفعال لتأنيث فاعلها لانهما يجريان مجرى كنية واحدة لعدم استغناء كل

عن صاحبه فاذا فصل جاز تذكيره وهو في باب كان أسهل لأنك لو حذفها استقل ما بعدها . وقيل إن اسم «يكن» ضميره تعالى . والخبر هو الظرف و«صاحبة» مرتفع به على الفاعلية لاعتماده على المبتدأ والظرف خبره مقدم و«صاحبة» مبتدأ والجملة خبر «يكون» وعلى هذا يجوز أن يكون الاسم ضمير الشأن اصلاحية الجملة حينئذ لأن تكون مفسرة للضمير لا على الأول لأنه كما بين في موضعه لا ينسر إلا بجملة صريحة، والاعتراض بأنه إذا كان العمدة في المفسرة مؤثنا فالمقدر ضمير القصة لا الشأن فيجوز السؤال ليس بوارد كعدم اللزوم وإن توهمه بعضهم . وقوله تعالى . ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ استئناف لتحقيق ما ذكر من الاستحالة أو حال أخرى مقررة لها أي أن يكون له ولد والحال أنه خلق كل شيء من الموجودات التي من جملتها ما سموه ولدا فكيف يتصور أن يكون المخلوق ولدا لخالقه . ويفهم من التفسير الكبير أن من زعم أن الله تعالى شأنه ولدا إن أراد أنه سبحانه أحدته على سبيل الابداع من غير تقدم نطفة مثلا رد بأن خلقه للسموات والأرض كذلك فيلزم كونهما ولدا له تعالى وهو باطل بالاتفاق ، وإن أراد ما هو المعروف من الولادة في الحيوانات رد أولا بأنه لا صاحبة له وهي أمر لازم في المعروف . وثانيا بأن تحصيل الولد بذلك الطريق إنما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق والايجاد والتكوين دفعة واحدة أما من كان خالقا لكل الممكنات وكان قادرا على كل المحادثات فاذا أراد شيئا قاله . كمن فيكون فيه تمنع منه إحداث شخص بطريق الولادة . وأن أراد فهم ما ثالثا فهو غير متصور ﴿ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ ﴾ من شأنه أن يعلم كأنما ما كان مخلوقا أو غير مخلوق كما ينبيء عنه ترك الاضمار الى الاظهار ﴿ عَلِيمٌ ۝ ۱۰۱ ﴾ مبالغ في العلم أزلا وأبدا حسبما يعرب عنه العدول الى الجملة الاسمية ، وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون الولد قديما أو محدثا لا جائز أن يكون قديما لأن القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان كذلك كان غنيا عن غيره فامتنع كونه ولدا للغير فبين كونه حادثا ، ولا شك أنه تعالى عالم بكل شيء . فاما أن يعلم أن له في تحصيل الولد كالا أو نفعا أو يهلم أنه ليس كذلك ، فإن كان الأول فلا وقت يفرض إلا والداعى الى إيجاد هذا الولد كان حاصله قبله وهو يجب كونه أزليا وهو محال وإن كان الثاني وجب أن لا يحدث البتة في وقت من الاوقات . وقرر الامام عليه الرحمة الرد بهذه الجملة بوجه آخر أيضا ، وبعضهم جعل هذه الجملة مع ما قبلها متضمنة لوجه واحد من أوجه الرد ، والجملة إما حالية أو مستأنفة ، واقتصر بعضهم على الثاني فقال : إنها استئناف مقرر لمضمون ما قبلها من الدلائل القاطعة ببطان مقاتلهم الشنعاء التي اجترأوا عليها بغير علم . والظاهر من هذا أن ماى الآية أدلة قطعية على بطلان ما زعمه المختلفون ، وكلام الامام حيث قال بعد تقرير الوجوه . لو أن الاولين والآخرين اجتمعوا على أن يذكروا في هذه المسألة كلاما يساويه أى مادلت عليه الآية في القوة والكمال لعجزوا عنه . وادعى الشهاب أن ما يفهم من ذلك أدلة اقناعية ، ولعل الأولى القول بأن البعض قطعى والبعض الآخر اقناعى فتدبر ﴿ ذَلِكُمْ ﴾ اشارة الى المنعوت بما ذكر من جلائل المنعوت ، وما فيه من معنى البعد لما مر مرارا . والخطاب للشركين المعهودين بطريق الالتفات •

وذهب الطبرسي أنه لجميع الناس ، وهو مبتدأ وقوله سبحانه : ﴿ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ أخبار أربعة مترادفة أى ذلك الموصوف بتلك الصفات العظيمة الشأن هو الله المستحق للعبادة خاصة . الك

أمركم لا شريك له أصلاً خالق كل شيء مما كان وسيكون، والمعتبر في عنوان الموضوع حسبا اقتضته الإشارة إنما هو خالقيته سبحانه لما كان فقط كما ينبي عنه صيغة الماضي، وجوز أن يكون الاسم الجليل بدلا من اسم الإشارة (ربكم) صفته وما بعده خبر، وإن يكون الاسم الجليل هو الخبر وما بعده ابدال منه، وإن يكون بدلا والبواقي اخبار، وإن يقدر لكل خبر من الأخبار الثلاثة مبتدأ، وأن يحول الكل بمنزلة اسم واحد، وأن يكون (خالق كل شيء) بدلا من الضمير، وجوز غير ذلك . وقوله تعالى ﴿ فَاعْبُدُوهُ ﴾ مسبب عن مضمون الجملة فإن من جمع هذه الصفات كما هو المستحق للعبادة خاصة، وادعى بعضهم أن العبادة المأمور بها هي نهاية الخضوع وهي لا تتأتى مع التشريك فلذا استغنى عن أن يقال. فلا تعبدوا إلا إياه، ويفهم منه أن مجرد مفهوم العبادة يفيد الاختصاص، ولا ياباه دعوى إفادة تقديم المفعول في (إياك نعبد) إياه (١) لأن إفادة الحصر بوجهين لا مانع منها كما في (لله الحمد) ونحوه، وإنما قال سبحانه هنا: (ذليكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء . فاعبدوه) وفي سورة المؤمن (ذليكم الله ربكم خالق كل شيء لا إله إلا هو فأنى تؤفكون) فقدم سبحانه هنا «لا إله إلا هو» على (خالق كل شيء) . وعكس هناك . قال بعض المحققين . لأن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى (جعلوا لله شركاء) الخ فلما قال جل شأنه . (ذليكم الله ربكم) أتى بعده بما يدفع الشركة فقال : عز قائلا (لا إله إلا هو) ثم «خالق كل شيء» . وتلك جاءت بعد قوله سبحانه «خلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون» فكان الكلام على تثبيت خلق الناس وتقريره لا على نفي الشريك عنه جل شأنه كما كان في الآية الأولى فكان تقديم خالق كل شيء . «هناك أولى والله تعالى أعلم بأسرار كلامه ﴿ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ۝ ١٠٢ ﴾ عطف على الجملة السابقة أى وهو مع تلك الصفات الجليلة الشأن متولى جميع الأمور الدنيوية والاخرية، ويلزم من ذلك أن لا يוכל أمر إلى غيره ممن لا يتولى»

وجوز أن تكون هذه الجملة في موضع الحال وقيدا للعبادة ويؤول المعنى إلى أنه سبحانه مع ما تقدم متولى أموركم فكلوها اليه وترسلوا بعبادته إلى إنجاح ما ربكم، وفسر بعضهم الوكيل بالرقيب أى أنه تعالى رقيب على أعمالكم فيجازيكم عليها . واستدل أصحابنا بعموم «خالق كل شيء» على أنه تعالى هو الخالق لأعمال العباد . والمعتزلة قالوا . عندنا هنا أشياء تخرج أعمال العباد من البين . — هـا تعقيب ذلك العموم بقوله سبحانه: (فاعبدوه) فانه لو دخلت أعمال العباد هناك لاصار تقدير الآية إنا خلقنا أعمالكم فافعلوها بايمانها مرة أخرى وفساده ظاهر . ثانيها أن «خالق كل شيء» ذكر في معرض المدح والثناء ولا تمدح بخلق الزنا واللواط والسرقه والكفر مثلا. ثالثها أنه تعالى قال بعد . «قد جاءكم بصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها» وهو تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وأنه لا مانع له . رابعها أن هذه الآية أتى بها بعد «وجعلوا لله شركاء الجن» والمراد منه على ما روى عن الخبر الرد على المجوس في اثبات الهين فيجب أن يكون «خالق كل شيء» محمولا على ابطال ذلك وهو إنما يكون إذا قلنا: إنه تعالى هو الخالق لما في هذا العالم من السباع والالام ونحوها وإذا حمل على ذلك لم تدخل أعمال العباد ولا يخفى ما في ذلك من النظر . ثم استدلوا بالآية على نفي الصفات وكون القرآن مخلوقا فتدبر ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ﴾ جمع بصر يطلق كما قال الراغب على الجارحة الناظرة وعلى القوة التي فيها



وعلى البصيرة . وهي قوة القلب المدركة وإدراك الشيء عبارة عن الوصول الى غايته والاحاطة به ، وأكثر المتكلمين على حمل البصر هنا على الجارحة من حيث أنها محل القوة . وقيل . هو إشارة إلى ذلك وإلى الأوهام والافهام كما قال أمير المؤمنين على كرم الله تعالى وجهه . التوحيد أن لا تترحمه . وقال أيضا كل ما أدركته فهو غيره . ونقل الراغب عن بعضهم أنه حمل ذلك على البصيرة ، وذكر أنه قد نبه به على ما روى عن أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في قوله . يامن غاية معرفته القصور عن معرفته . إذا كان معرفته تعالى أن تعرف الأشياء فتعلم أنه ليس بمثل شيء منها بل هو موجود كل ما أدركته . واستدل المعتزلة بهذه الآية على أنه تعالى لا يرى . وتقرير ذلك على ما في المواضع وشرحها أن الإدراك المضاف إلى الابصار إما هو الرؤية ولا فرق بين أدركته ببصرى ورأيته إلا في اللفظ أوهما متلازمان لا يصح نفي أحدهما مع اثبات الآخر فلا يجوز رأيته وما أدركته ببصرى ولا عكسه ، فالآية نفت أن تراه الابصار وذلك يتناول جميع الابصار بواسطة اللام الجنسية في مقام المبالغة في جميع الأوقات . لأن قولك . فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الأوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله فلا يراه شيء من الابصار لاني الدنيا ولا في الآخرة لما ذكر ولانه تعالى تمدح بكونه لا يرى حيث ذكره في أثناء المدائح وما كان من الصفات عدمه . مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيهه الله تعالى عنه فظهر أنه يتمتع رؤيته سبحانه ، وإنما قيل : من الصفات احترازا عن الأفعال كالعمو والانتقام فان الأول تفضل والثاني عدل وكلاهما كمال انتهى . وحاصله أن المراد بالادراك الرؤية المطلقة لا الرؤية على وجه الاحاطة ، وأن «لا تدركه الابصار» سالبة كلية دائمة وهذا أقوى أدلتهم النقلية وهذا المطلوب كما ذكره شيخ مشايخنا الكوراني قدس سره . والجواب عنه من وجوه ، الأول أن الإدراك ليس هو الرؤية المطلقة وإن اختاره . على ما نقله الآمدي أبو الحسن الأشعري وإنما هو الرؤية على نعت الاحاطة بجوانب المرئي كما فسره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما بها في أحد تفسيريه ، ففي الدر المنثور وأخرج ابن جرير عن ابن عباس «لا تدركه الابصار» لا يحيط بصر أحد بالله تعالى انتهى . واليه ذهب الكثير من أئمة اللغة وغيرهم . والرؤية المكيفة بكيفية الاحاطة - أحص مطلقا من الرؤية المطلقة ولا يلزم من نفي الاخص نفي الاعم ، فظهر صحة أن يقال . رأيته وما أدركه بصرى أى ما احاط به من جوانبه وإن لم يصح عكسه . الثاني ان «لا تدركه الابصار» كما يحتمل أن يلاحظ فيه أولا دخول النفي ثم ورود اللام فتكون سالبة كلية على طرز قوله تعالى «ووالله يريد ظلال العباد» فيكون لعموم السلب كذلك يحتمل أن يعتبر فيه العموم أولا ثم ورود النفي عليه ، فتكون سالبة جزئية نحو ما قام العميد لهم ولم آخذ الدرام كلها فتكون لساب العموم وكلها احتمل ساب العموم لم يكن نصا في عموم السلب وإن كان عموم السلب في مثل هذا هو الاكثر وكلما كان كذلك لم يبق فيه حجة على امتناع الرؤية مطلقا وهو ظاهر ، هذا إذا كان أل في «الابصار» للاستغراق فان كان للجنس كان «لا تدركه الابصار» سالبة مهمة وهي في قوة الجزئية فيكون المعنى لا تدركه بعض الابصار وهو متفق عليه . الثالث أنا لو سلمنا أن الإدراك هو الرؤية المطلقة وأن أل للاستغراق وأن الكلام لعموم الساب لكن لانسلم عمومه في الاحوال والاقوات أى لانسلم أنها دائمة لجواز أن يكون المراد نفي الرؤية في الدنيا كما يروى تقييده بذلك عن الحسن وغيره . وبدل عليه ما أخرجه الحكيم الترمذي في نوارد الاصول . وأبو نعيم في الحلية عن ابن عباس قال . «تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (ربي أرني أنظر اليك) فقال : قال الله تعالى . يا موسى إنه

لا يراني حتى إلهات ولا يابس إلا تدهده ولا رطب إلا تفرق وإنما يراني أهل الجنة الذين لامتوت أعينهم ولا تبلى أجسادهم» قولهم. بل هي دائمة لأن قرأك فلان تدركه الابصار لا يفيد عموم الاوقات فلا بد أن يفيد ما يقابله، قلنا هذا لا يتم إلا إذا وجب أن يكون التقابل من الله تعالى تدركه الابصار و«لا تدركه الابصار» تقابل تناقض ولا موجب لذلك لاعقيا ولا لغويا ولا شرعيا: أما الاول فلا بما إذا وجدنا قضية موجبة مطلقه جاز أن يقابلها سالبة دائمة مطلقه وأن يقابلها سالبة دائمة ولا تتمين الدائمة الصادقة إلا إذا كانت المطلقة كاذبة قطعاً لكن كذب المطلقة ههنا أول البحث وعين المتنازع فيه فلا يجوز أن يبنى كون (لا تدركه الابصار) دائمة على كذب هذه المطلقة أعنى الله تعالى يدركه الابصار مراداً بها أبصار المؤمنين في الجنة والموقف لانه مصادرة على المطلوب المستلزم للدور، وأما الثاني فلأن الجملة ثبوتية كانت أو منفية تستعمل بحسب المقامات تارة في الاطلاق وتارة في الدوام وليس يجب في اللغة أنا إذا وجدنا جملة مثبتة استعملت في مقام مافي معنى الاطلاق أن تكون الجملة المقابلة لها مستعملة في معنى الدوام البتة بل يختلف باختلاف المقامات وتصادم المستعملين لها وهو ظاهر جدا، وأما الثالث فلأن المطلقة المذكورة بالمعنى السابق عين المتنازع فيه بيننا وبين المعتزلة شرعا فنحن نقول إنها صادقة شرعا ونحتج عليها بالعقل والنقل من الكتاب والسنة، وكلما كان كذلك لزم أن لا يكون «لا تدركه الابصار» دائمة دفعا للتناقض فتكون إما مطلقه عامة أو وقتية مطلقه، وعلى التقديرين لا تناقض لا تنفاه اتحاد الزمان فيصدق الله تعالى تدركه الابصار أى أبصار المؤمنين يوم القيامة مثلا أو وقت تجليه في نوره الذى لا يذهب بالابصار الله تعالى لا تدركه الابصار أى في الدنيا بالقيود الذى أشير اليه سابقا أو وقت تجليه بنوره الذى يذهب بالابصار وهو النور الشعشعاني المشار اليه في الحديث الوارد في صحيح مسلم وغيره. «لا حرق سبجات وجهه ما انتهى اليه بصره». وإلى هذا التقييد يشير ثانى تفسيرى ابن عباس المتقدم أولهما \*

فقد روى أنه قال: «رأى محمد ﷺ ربه فقال له عكرمة: أليس الله تعالى يقول (لا تدركه الابصار) فقال. لا أم لك ذاك نوره الذى هو نوره إذا تجلى بنوره لا يدركه شئ». الحديث. وبإثبات هذين النورين يجمع بين جوابيه عليه الصلاة والسلام لأبي ذر حيث سأله هل رأيت ربك؟ فقال فى أحد جوابيه. «نورأنى أراه». وفى الجواب الآخر «رأيت نورا» فيقال. النور الذى نفي رؤيته فى الاستفهام الانتكاري المدلول عليه بأنى هو نوره أعنى النور الذى يذهب بالابصار ولا يقوم له بصر، والنور الذى أثبت رؤيته «هو النور الذى لا يذهب بالابصار» وكذا يمكن حمل قول عائشة رضيت الله تعالى عنها. من زعم أن محمداً ﷺ رأى ربه سبحانه فقد أعظم على الله عز وجل الفرية، واستشهادها لذلك بهذه الآية على هذا بأن يقال: أرادت من زعم أن محمداً عليه الصلاة والسلام رأى ربه سبحانه فى نوره الذى هو نوره الذى يذهب بالابصار فقد أعظم على الله عز وجل الفرية؛ ويكون الاستشهاد بالآية على ما روى عن ابن عباس من ثانى تفسيريه، وحينئذ لا يتم للمعتزلة دعوى كون «لا تدركه الابصار» دائمة إلا إذا كانت هذه المطلقة كاذبة شرعا وهو عين المتنازع فيه كما عرفت فلم يبق لهم على دعوى الدوام دليل أصلا.

وقد يقال أيضا. المراد فى الرؤية وقت عدم اذن الله تعالى للابصار بالادراك، والدليل على صحة إرادة هذا القيد هو أن إرادة الابصار فعل من أفعال العبيد وكسب من كسبهم وقد ثبت بغير ما دليل أن العباد

لا يقدر على شيء ما من المقدورات إلا باذن الله تعالى ومشيتته وتمكينه فلا تدرك الأبصار إلا باذنه وهو المطلوب .  
ويؤيد هذا البيان ويشيد أركاناً أن (لا تدرك الأبصار) وقع بعد قوله سبحانه: (وهو على كل شيء وكيل) . ووجه التأييد أن الله تعالى أخبر بأنه على كل شيء وكيل أى متول لأمره ، ومعلوم أن الأبصار من الأشياء وأن ادراكها من أمورها فهو سبحانه وتعالى متوليها ومتصرف فيها على حسب مشيئته فيفيض عليها الإدراك ويأذن لها إذا شاء كيف شاء وعلى الحد الذى شاء ويقبض عنها الإدراك قبضاً كلياً أو جزئياً فى أى وقت شاء كيف شاء ، ولا يخفى على هذا أنه غاية التمدح بالعزة والقهر والغلبة فإن من هو على كل شيء وكيل إذا لم تدرك الأبصار إلا باذنه مع كونه يدرك الأبصار ولا تخفى عليه خافية كان ذلك غاية فى عزته وقهره وكونه غالباً على أمره .

وذهب بعض المحققين أن الآية لم تنسق للتمدح وإنما سيقمت للتخريف بأنه سبحانه قريب من حيث لا يرى فليحذر، وهو ظاهر على التفسير الثانى للوكيل . الرابع من الوجوه يجوز أن يكون المراد لا تدرك الأبصار على الوجه المعتاد فى رؤية المحسوسات المشروطة بالشروط التسعة العادية على ما يشير إليه آخر الآية ، ومعلوم أن نفي الخاص لا يستلزم نفي العام فلا يلزم على هذا من الآية نفي الرؤية مطلقاً . الخامس ما قيل: أنا لوسلنا للنصم ما أراد نقول. إن الآية إنما تدل على أن الأبصار لا تدرك ونحن نقول به وتدعى أن ذرى الأبصار يدركونه، والاعتراض بأنه كما أن الأبصار لا تدرك فكذلك لا يدرك غيرها فلا فائدة للتخصيص مدفوع بأنه إنما يلزم انتفاء الفائدة أن لو انحصرت فى نفي حكم المنطوق على المسكوت وهو غير مسلم ولعله كان بخصوص سؤال سائل عنه دون غيره أو لمعنى آخر .

السادس أنا سلنا أن المراد لا يدركه المبصرون بأبصارهم لكنه لا يفيد المطلوب أيضاً لجواز حصول إدراك الله تعالى بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما يدعيه ضرار بن عمرو السكوني ، فقد نقل عنه أنه كان يقول: إن الله تعالى لا يرى بالعين وإنما يرى بحاسة سادسة يخلقها سبحانه له يوم القيامة ، واحتج عليه بهذه الآية فقال: إنها دلت على تخصيص نفي ادراك الله تعالى بالبصر وتخصيص الحكم بالشئ يدل على أن الحال فى غيره بخلافه فوجب أن يكون ادراك الله تعالى بغير البصر جائزاً فى الجملة ، ولما ثبت أن سائر الحواس الموجودة الآن لا يصلح لذلك ثبت أنه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة بها تحصل رؤية الله تعالى وادراكه اه .

ومن الناس من استدل بالآية على أن الاطلاع على كنه ذات الله تعالى ممنوع بناء على أن الأبصار جمع بصر بمعنى البصيرة وقرره كما قرر المعتزلة استدلالهم على امتناع الرؤية وفيه ما فيه. نعم احتمال حمل البصر على البصيرة مما يوهن استدلال المعتزلة كما لا يخفى، ولهم فى هذا المطلب أدلة أخرى عقلية سيأتى إن شاء الله تعالى الكلام على بعضها ، وعقلية قد عقلها القوم فى معاطن البطلان . ولعل التوبة تفضى الى تسريح يعلمات الأقلام فى رياض تحقيق ذلك إن شاء الله تعالى الملك العلام فمنه التوفيق لادراك أبصار الافهام مخفيات الأسرار وفاق صباح الحق بسواطع الأنوار (وهو يدرك الأبصار) أى يراها على وجه الاحاطة أو يحيط بها علماً أو علماً ورؤية كما قيل، وذكر الأمدى أن البصريين من المعتزلة ذهبوا إلى أن ادراك الله تعالى بمعنى

الرؤية وأن البغداديين منهم ذهبوا إلى أنها بمعنى العلم لا بمعنى الرؤية، والمراد بالأبصار هنا على ما قرره بعض المحققين النور الذي تدرك به المبصرات فإنه لا يدركه مدرك بخلاف جرم العين فإنه يرى . ولعل هذا هو السرفي الاظهار في مقام الاضمار ، وجوز أن يقال المراد ان كل عين لا ترى نفسها : ( وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ١٠٣ ) فيدرك سبحانه . لا يدركه الأبصار ، فالجملة سبقت لوصفه تعالى بما يتضمن تعليل قوله سبحانه . « وهو » الخ . وجوز غير واحد أن يكون ما ذكر من باب اللف فإن اللطيف يناسب كونه غيره مدرك بالفتح والخبير يناسب كونه تعالى مدركا بالكسر . واللطيف مستعار من . قابل الكفيف لما لا يدرك بالحاسة من الشيء الخفى . ويفهم من ظاهر كلام البهائي . كما قال الشهاب . أنه لا استعارة في ذلك حيث قال في شرح أسماء الله تعالى الحسنى : اللطيف الذي يعامل عباده باللطف والطفه جل شأنه لا تقتناهي ظواهرها وبواطنها في الأولى والأخرى ( وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ) وقيل : اللطيف العليم بالغوامض والدقائق من المعاني والحقائق ولذا يقال للحاذق في صنعته لطيف \* ويحتمل أن يكون من اللطافة المقابلة للكثافة وهو وإن كان في ظاهر الاستعمال من أوصاف الجسم لكن اللطافة المطلقة لا توجد في الجسم لأن الجسمية يلزمها الكثافة وإنما لطافتها بالاضافة ، فاللطافة المطلقة لا يعد أن يوصف بها النور المطلق الذي يحل عن ادراك البصائر فضلا عن الأبصار ويعز عن شعور الأسرار فضلا عن الأفكار ويتعالى عن مشابهة الصور والامثال وينزه عن حلول الألوان والأشكال ، فان كمال اللطافة إنما يكون لمن هـذا شأنه ووصف الغير بها لا يكون على الاطلاق بل بالقياس إلى ما هو دونه في اللطافة ويوصف اليه بالكثافة انتهى . والمرجح أن اطلاق اللطيف بمعنى . قابل الكفيف على ما ينساق الى الذهن على الله تعالى ليس بحقيقة أصلا كما لا يخفى \* .

( قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ ) استئناف وارد على لسان الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقل مقدرة كما قاله بعض المحققين . والبصائر جمع بصيرة وهي للقلب كالبصر للعين ، والمراد بها الآيات الواردة ههنا أو جميع الآيات ويدخل ما ذكر دخولا أوليا ، و ( من ) لا ابتداء الغاية مجازا وهي متعلقة بجاء أو بمحذوف وقع صفة لبصائر ، والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضمير مخاطبين لاظهار كمال اللطف بهم أي قد جاءكم من جهة مالكم ومبلغكم الى كمالكم اللائق بكم من الوحي الناطق بالحق والصواب ما هو كالبصائر للقلوب أو قد جاءكم بصائر كائنة من ربكم ( فَمَنْ أَبْصَرَ ) أي الحق بتلك البصائر وآمن به ( فَلَنَفْسِهِ ) أي فلنفسه أبصر كما نقل عن السكلي وتبعه الزمخشري أو فابصاره لنفسه كما اختاره أبو حيان لما ستعلم قريبا إن شاء الله تعالى \* والمراد على القولين أن نفع ذلك يعود اليه ( وَنَعمي ) أي ومن لم يبصر الحق بعد ما ظهر له بتلك البصائر ظهورا بيانا وضل عنه ، وإنما عبر عنه بالعمى تنفيرا عنه ( وَفعلبيها ) عمى أو فعماء عليها أي وبال ذلك عليها ، وهما قولان لمن تقدم . وذكر أبو حيان أن تقدير المصدر أولى لوجهين : أحدهما أن المحذوف يكون مفردا لاجلته ويكون الجار والمجرور عمدة لافضلة . والثاني أنه لو كان المقدر فعلا لم تدخل الفاء سواء كانت « من » شرطية أو موصولة لامتناعها في الماضي . وتعقب بان تقدير الفعل يترجح لتقدم فعل ملفوظ به وكان أقوى في الدلالة ، وأيضا أن في تقديره تقديم المعمول المؤذن بالاختصاص ، وأيضا ما ذكر في الوجه الثاني غير لازم

لأنه لم يقدر الفعل موابيا لفاء الجواب بل قدر معمول الفعل الماضي قدما ولا بد فيه من الفاء فلو قلت : من أكرم زيدا فلنفسه أكرمه لم يكن بد من الفاء . نعم لم يعهد تعدية (عمى) بعلى وهو لازم التقدير السابق في الجملة الثانية وكان لذلك عدل عنه بعضهم بعد أن وافق في الأول إلى قوله : فعابها وباله ﴿ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِمُحْفِظٍ ۙ ﴾ وإنما أنا منذر والله تعالى هو الذي يحفظ أعمالكم ويجازيكم عليها : ﴿ وَكَذَلِكَ ﴾ أى مثل ذلك التصريف البديع ﴿ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ﴾ الدالة على المعاني الرائقة الكاشفة عن الحقائق الفائقة لا تصريفا أدنى منه . وقيل : المراد كما صرفنا الآيات قبل نصرف هذه الآيات . وقد تقدم لك ما هو الحرى بالقبول : واصل التصريف كما قال على بن عيسى - اجزاء المعنى الدائر في المعاني المتعاقبة من الصرف وهو نقل الشيء من حال إلى حال • وقال الراغب : التصريف كالصرف إلا في التكثير أو كثرا يقال في صرف الشيء من حال إلى حال وأمر إلى أمره ﴿ وَيَقُولُوا دَرَسْتَ ﴾ علة لفعل قد حذف تعويلا على دلالة السياق عليه أى وليقولوا درست ففعل مانقل من التصريف المذكور . وبعضهم قدر الفعل ماضيا والأمر في ذلك سهل ، واللام لام العاقبة •

وجوز أن تكون للتعليل على الحقيقة لأن نزول الآيات لاضلال الأشقياء وهداية السعداء قال تعالى . ( يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ) . والواو اعتراضية . وقيل • هى عاطفة على علة محذوفة . واللام متعلقة بنصرف أى مثل ذلك التصريف نصرف الآيات لتأزمهم الحجة وليقولوا الخ . وهو أولى من تقدير لينكروا وليقولوا الخ . وقيل : اللام لام الأمر ، وينصره القراءة بسكون اللام كأنه قيل : وكذلك نصرف الآيات وليقولوا هم ما يقولون فانهم لاحتفال بهم ولا اعتداد بقولهم ، وهو أمر معناه الوعيد والتهديد وعدم الاكتراث . ورده في الدر المنصور بأن ما بعده ياباه فان اللام فيه نص في أنها لام كي ، وتسكين اللام في القراءة الشاذة لادليل فيه لاحتمال أن يكون للتخفيف . ومعنى ( درست ) قرأت وتعلمت ، وأصله - على ما قال الأصمعي - من قولهم : درس الطعام يدرسه دراسا إذا داسه كأن التالى يدوس الكلام فيخف على لسانه •

وقال أبو الهيثم : يقال درست الكتاب أى ذلته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم : درست الثوب أدرسه دراسا فهو مدروس ودرىس أى أخلقته ، ومنه قيل لثوب الخلق : دريس لأنه قد لان ، والدرسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها • وهذا كما قال الواحدى قريب مما قاله الأصمعي أو هو نفسه لأن المعنى يعود فيه إلى التذليل والتلين . وقال الراغب : يقال درس الدار أى بقى أثره وبقاء الأثر يقتضى انمحاه فى نفسه فلذلك فسر الدروس بالانمحاه ، وكذا درس الكتاب ودرست العلم تناولت أثره بالحفظ ، ولما كان تناول ذلك بمداومة القراءة عبر عن ادامة القراءة بالدرس وهو بعيد عما تقدم كما لا يخفى . وقرأ ابن كثير . وأبو عمرو ( دارست ) بالالف وفتح التاء وهى قراءة ابن عباس . ومجاهد . أى دارست يا محمد غيرك بمن يعلم الأخبار الماضية وذكرته ، وأرادوا بذلك نحو ما أرادوه بقولهم ( إنما يملئ به بشر ) . قال الامام . ويقوى هذه القراءة قوله تعالى حكاية عنهم : ( إن هذا إلا فلك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون ) وقرأ ابن عامر . ويعقوب . وسهل ( درست ) بفتح السين وسكون التاء ، ورويت عن عبد الله بن الزبير . وأبو . وابن مسعود . والحسن رضى الله تعالى عنهم • والمعنى قدمت هذه الآيات وعفت وهو كقولهم ( أساطير الاولين ) . وقرئ ( درست ) بضم الراء مبالغة فى

درست لان فعل المضموم للطبائع والغرائز أى اشتد دروسها، و(درست) على البناء للمفعول بمعنى قرئت أو عقيت . وقد صحح محي . عفا متعديا كعجيبته لازما ، و(دارست) بناء التأنيث أيضا . والضمير إما لليهود لاشتغالهم بالدراسة أى دارست اليهود محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم . وإما للآيات وهو فى الحقيقة لاهلها أى دارست أهل الآيات وحماتها محمدا عليه الصلاة والسلام وهم أهل الكتاب ، و(دورست) على وجه لفاعل . و«درست» بالبناء للمفعول والاسناد إلى تاء الخطاب مع التشديد، ونسبت إلى ابن زيد . و«دارست» شديدا معلوما ونسبت إلى ابن عباس ، وفى رواية أخرى عن أبى «درس» على اسناده إلى ضمير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو الكتاب إن كان بمعنى اتحنى ونحوه و«درسن» بنون الاناث مخففا ومشددا . و«دارسات» بمعنى قديمات أو ذات درس أو دروس كعيشة راضية . وارتفاعه على أنه خبر مبتدأ محذوف أى هى دارسات ﴿وَلَدَيْسَهُ﴾ عطف على «ليقولوا» واللام فيه للتعليل المفسر ببيان ما يدل على المصلحة المترتبة على الفعل عند الكثير من أهل السنة . ولا ريب فى أن التبيين مصلحة مرتبة على التصريف . والخلاف فى أن أفعال الله تعالى هل تعمل بالاغراض مشهور وقد أشرنا إليه فيما تقدم . والضمير للآيات باعتبار التأويل بالكتاب أو للقرآن وإن لم يذكر لكونه معلوما أو لمصدر «نصرف» كما قيل أو نبين أى ولنفع لمن التبيين ﴿لَقَوْمٌ يَعْلَمُونَ ٥٥﴾ فانهم المنتفعون به وهو الوجه فى تخصيصهم بالذكر . وهم - على ما روى عن ابن عباس - أولياؤه الذين هداهم إلى سبيل الرشاد . ووصفهم بالعلم للايدان بغاية جهل غيرهم وخلوهم عن العلم بالمرءة ﴿اتَّبِعْ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ أى دم على ما أنت عليه من التدين بما أوحى إليك من الشرائع والاحكام التى عمدتها التوحيد . والتعرض لعنوان الربوبية مع الاضافة إلى ضميره عليه الصلاة والسلام من اظهار اللطف به ﷺ ما لا يخفى . والجار والمجرور يجوز أن يكون متعلقا بأوحى . وأن يكون حالا من ضمير المفعول المرفوع فيه . وأن يكون حالا من مرجعه •

وقوله سبحانه: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ يحتمل أن يكون اعتراضا بين المطوف والمعطوف عليه أكذبه بإيجاب الاتباع لاسيما فى أمر التوحيد . وجوز أبو البقاء وغيره أن يكون حالا مؤكدة «من ربك» أى منفردا فى الألوهية ﴿وَأَعْرَضَ عَنِ الْمُشْرِكِينَ ١٥٦﴾ أى لا تعتمد باقاريلهم الباطلة التى من جملتها ما حكى عنهم أنفا ولا تبالها ولا تلتفت إلى أذاهم وعلى هذا فلا نسخ فى الآية . وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أنها منسوخة بآية السيف فىكون الاعراض محمولا على ما يرمى الكف عنهم ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ هُمْ﴾ عدم اشراكهم ﴿مَا أَشْرَكُوا﴾ وهذا دليل لاهل السنة على أنه تعالى لا يريد إيمان الكافر لكن لا بمعنى أنه تعالى يمنعه عنه مع توجهه إليه بل بمعنى أنه تعالى لا يريد منه لسوء اختياره الناشئ من سوء استعداده . والجملة اعتراض مؤكدة للاعراض . وكذا قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ أى رقيباً مهيمناً من قبلنا تحفظ عليهم أعمالهم . وكذا قوله سبحانه: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ١٥٧﴾ من جهة أنهم يقوم بأمرهم وتدبير مصالحهم . وقيل: المراد ما جعلناك عليهم حفيظاً تصرّهم عما يضرهم وما أنت عليهم بوكيل تجلب لهم ما ينفعهم . و«عليهم» فى المرشحين متعلق بما بعده قدم عليه للاهتمام به أول رعاية الفواصل ﴿وَلَا تُسَبِّحُوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ أى لا تشتمروهم ولا تذكروهم

بالقبيح، والمراد من الموصول إما المشركون على معنى لا تسبوه من حيث عبادتهم لألهمهم كان تقولوا تبا لكم ولما تعبدونه مثلاً أو آلهمهم فالآية صريحة في النهي عن سبها، والعائد حينئذ مقرر أي الذين تدعونهم \* والتعبير عنها بالذين يعني على زعمهم أنها من أهل العلم أو على تغليب العقلاء منها كالملائكة والمسيح وعزير عليهم الصلاة والسلام . وقيل : إن سب الآلهة سب لهم كما يقال ضرب الدابة صفع لراكبها ( فيسبوا الله عدواً ) تجاوزاً عن الحق إلى الباطل، ونصبه على أنه حائل مؤكدة . وجوز أبو البقاء أن يكون على أنه مفعول له، وأن يكون على المصدرية من غير لفظ الفعل، و( يسبوا ) منصوب على جواب النهي . وقيل : مجزوم على العطف كقولهم : لا تمددها فتشققها \*

ومعنى سبهم لله عز وجل إفضاء كلابهم اليه كسبهم له صلى الله عليه وسلم ولما يأمره، وقد فسر ( بغير علم ) بذلك أي فیسبوا الله تعالى بغير علم انهم يسبونه والا فالقوم كانوا يقرون بالله تعالى وعظمته وأن آلهمهم إنما عبدوها لتكون شفعا لهم عنده سبحانه فكيف يسبونه ؟ ويحتمل أن يراد سبهم له عز اسمه صريحا ولا اشكال بناء على أن الغضب والغيط قد يحملهم على ذلك ألا ترى أن المسلم قد تحمله شدة غيظه على التكلم بالكفره وما شاهدناه أن بعض جهلة العوام أكثر الرافضة سب الشيخين رضي الله تعالى عنهما عنده فغاضه ذلك جداً فسب عابدا كرم الله تعالى وجهه فسنل عن ذلك فقال : أرادت إلا اغاظتهم ولم أر شيئا يغيظهم مثل ذلك فاستتيب عن هذا الجهل العظيم ، وقال الراغب : إن سبهم لله تعالى ليس أنهم يسبونه جل شأنه صريحا ولكن يخوضون في ذكره تعالى ويتمادون في ذلك بالمجادلة ويزدادون في وصفه سبحانه بما ينزهه تقديس اسمه عنه ، وقد يجعل الاصرار على الكفر والعتاد سباً وهو سب فعلي ، قال الشاعر :

وما كان ذنب بني مالك      بأن سب منهم غلام فسب  
بابيض ذى شطب قاطع      يقدر العظام ويبرى العصب

ونبه به على ما قال الآخر : \* ونشتم بالافعال لا بالتكلم \* وقيل : المراد بسب الله تعالى سب الرسول صلى الله عليه وسلم ونظير ذلك من وجه قوله تعالى : ( إن الذين يباعدونك إنما يباعدون الله ) الآية . وقرأ يعقوب ( عدوا ) يقال : عدا فلان يعدو عدوا وعدوا وعدوانا . أخرج ابن أبي حاتم عن السدي قال : لما حضر أباطال الموت قالت قریش : انطلقوا فلندخل على هذا الرجل فلنأمره أن ينهى عنا ابن أخيه فاناستجى أن نقتله بعد موته فتقول العرب : كان يمنعه فلما مات قتاه فانطلق أبوسفیان . وأبو جهل . والنضر بن الحرث . وأمية . وأبي بن خلف . وعقبة بن أبي معيط . وعمرو بن العاص . والأسود بن البحتری إلى أبي طالب فقالوا أنت كبيرنا وسيدنا . وإن محمدا قد آذانا وأذى آلهمنا فنحجب أن تدعوه فتمناه عن ذكر آلهمنا ولدعاه النبي صلى الله عليه وسلم . فقال له أبوطالب : هؤلاء قومك وبنو عمك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : ماذا تريدون قالوا ؟ نريد أن تدعنا وآلهمتنا وتدعك والهك فقال أبوطالب : قد أنصفك قومك فاقبل منهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أرايتكم ان أعطيتكم هذا هل أنتم معطى كلمة ان تكلمتم بها ما لكم العرب ودانت لكم بها العجم . قال أبو جهل نعم لنعطيكها وأبيك وعشر أمثالها فاهي ؟ قال قولوا لا اله إلا الله فابوا واشمأزوا فقال أبوطالب قل غيرها يا ابن أخي فان قومك قد فرعوا منها فقال صلى الله عليه وسلم : يا عم ما أنا بالذي أقول غيرها ولو أتوني بالشمس فوضعوها في يدي ما قلت غيرها فقالوا لتكفن عن شتمك آلهمنا أول نشتمك ولنشتمن من يأمرك فانزل الله تعالى هذه الآية \*

وأخرج ابن جرير . وابن المنذر . وابن مردويه عن ابن عباس أن قال . قالوا يا محمد لتنتهين عن سبك آلهتنا أو لنهجون ربك فهاهم الله تعالى أن يسبوا أو ثابتهم ، وفي رواية عنه أنهم قالوا ذلك عند نزول قوله تعالى : (انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نزلت (ولانسبوا) الخ ، واستشكل ذلك بأن وصف آلهتهم بأنها حصب جهنم وبأنها لا تضر ولا تنفع سبها فكيف نهى عنه بما هنا . وأجيب بانهم إذا قصدوا بالتلاوة سبهم وغيظهم يستقيم النهى عنها ولا بدع في ذلك كما ينهى عن التلاوة في المواضع المكروهة .

وقال في الكشف : المعنى على هذه الرواية لا يقع السب منكم بناء على ما ورد في الآية فيصير سباً لسبهم . وقيل . ما في الآية لا يعد سباً لأنه ذكر المساوى لمجرد التحقير والاهانة وما فيها إنما ورد للاستدلال على عدم صلوحها للالوهية والمعبودية وفيه تامل ، وقريب منه ما قيل . إن النهى في الحقيقة إنما هو عن العدول عن الدعوة إلى السب كأنه قيل . لا تخرجوا من دعوة الكفار ومحاجتهم إلى أن تسبوا ما يعبدونه من دون الله تعالى فإن ذلك ليس من الحجاج في شيء ويجر إلى سب الله عز وجل . واستدل بالآية على أن الطاعة إذا أدت إلى معصية راجحة وجب تركها فإن ما يؤدي إلى الشر شر وهذا بخلاف الطاعة في موضع فيه معصية لا يمكن دفعها وكثيرا ما يشتبهان ، ولذا لم يحضر ابن سيرين جنازة اجتمع فيها الرجال والنساء وخالفه الحسن قائلا . لو تركنا الطاعة لأجل المعصية لأسرع ذلك في ديننا للفرق بينهما •

ونقل الشهاب عن المقدسي في الرمز أن الصحيح عند فقهاءنا أنه لا يترك ما يطالب لمقارنته بدعة كترك لإجابة دعوة لما فيها من الملامى وصلاة جنازة لئلا تنهك فان قدر على المنع منع وإلا صبر ، وهذا إذا لم يقم به وإلا لا يقعد لأن فيه شين الدين . وماروى عن أبي حنيفة رضى الله تعالى عنه انه ابتلى به كان قبل صيرورته إماما يقم به . ونقل عن أبي منصور أنه قال . كيف نهانا الله تعالى عن سب من يستحق السب لئلا يسب من لا يستحقه وقد أمرنا بقتلهم وإذا قاتلناهم قتلونا وقتل المؤمن بغير حق منكر ، وكذا أمر النبي ﷺ بالتبليغ والتلاوة عليهم وان كانوا يكذبونه ، وانه أجاب بان سب الآلهة مباح غير مفروض وقاتلهم فرض . وكذا التبليغ وما كان مباحا ينهى عما يتولد منه ويحدث وما كان فرضا لا ينهى عما يتولد منه ، وعلى هذا يقع الفرق لأبي حنيفة رضى الله تعالى عنه فيمن قطع يد قاطع قصاصاً فأت منه فانه يضمن الدية لأن استيفاء حقه مباح فاخذ بالمتولد منه ، والامام اذا قطع يد السارق فأت لا يضمن لأنه فرض عليه فلم يؤخذ بالمتولد منه اه . ومن هنا لا تحمّل الطاعة فيما تقدم على اطلاقها (كذلك) أى مثل ذلك التزيين القوي

(زينا لكل أمة) من الامم (علمهم) من الخير والشر باحداث ما يمكنهم منه ويحملهم عليه توفيقا أو تخذيبا ، وجوز أن يراد بكل أمة أمم الكفر إذ الكلام فيهم وبعلمهم شرهم وفسادهم ، والمشبه به تزيين سب الله تعالى شأنه لهم ، واستدل بالآية على أنه تعالى هو الذى زين للكافر الكفر كما زين للمؤمن الايمان •

وأنكر ذلك المعتزلة وزين لهم الشيطان أعمالهم فتأولوا الآية بما لا يخفى ضعفه (ثم إلى ربهم) مالك أمرهم (مرجعهم) أى رجوعهم ومصيرهم بالبعث بعد الموت (فينبتهم) من غير تأخير (بما كانوا يعملون) . ١٠٨ ( في الدنيا على الاستمرار من خير أو شر ، وذلك بالثواب على الأول والعقاب على الثانى ، فالجملة للوعد والوعيد •



وفسر بعضهم ما بالسيئات المزيئة لهم وقال : إن هذا وعيد بالجزاء والعذاب كقول الرجل لمن يتوعده : سأخبرك بما فعلت (وأقسموا) أى المشركون (بأنه جهد أيمانهم) أى جاهدين فيها. فجهد مصدر في موضع الحال .

وجوز أن يكون منصوبا بزعم الخافض أى أقسموا بجهد أيمانهم أى أو كدها وهو بفتح الجيم وضمه هاءى الأصل بمعنى الطاقة والمشقة ، وقيل : بالفتح المشقة وبالضم الوسع ، وقيل : بالجهد الإنسان ، والمعنى هنا . على ما قال الراغب . أنهم حلفوا واجتهدوا فى الحلف أن يأتوا به على أباغ مافى وسعهم (لئن جاءتهم آية) من مقترحاتهم أو من جنس الآيات . ورجحه بعض المحققين بأنه الأنسب بحالهم فى المكابرة والعناد وترامى أمرهم فى العتو والفساد حيث كانوا لا يعدون ما يشاهدونه من المعجزات القاهرة من جنس الآيات فاقترحوا غيرها (ليؤمنن بها) وما كان مرمى غرضهم إلا التحكم على رسول الله ﷺ فى طلب المعجزة وعدم الاعتماد بما شاهدوا منه عليه الصلاة والسلام من البيئات . وبالباصلة الايمان ، والمراد من الايمان بها التصديق بالنبي ﷺ . وجعلها للسببية على معنى ليؤمنن بك بسببها خلاف الظاهر \*

(قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ) أى كلها فدخل ما اقترحوه فيها دخولا أوليا (عند الله) أى أمرها فى حكمه وقضائه خاصة يتصرف فيها حسب مشيئته المبنية على الحكم البالغة لا تتعلق بها قدرة أحد ولا مشيئته استقلالاً ولا اشتراكاً بوجه من الوجوه حتى يمكننى أن أتصدى لانزالها بالاستدعاء؛ وهذا كما ترى سد لباب الاقتراح . وقيل : إن المعنى إنما الآيات عند الله لا عندى فكيف أجيبكم اليها أو ما تبيكم بها أو المعنى هو القادر عليها لأنها حتى أتبيكم بها . واعترض ذلك شيخ الاسلام بعد أن اختار ما قدمناه بأنه لا مناسبة له بالمقام كيف لا وليس مقترحهم مجيئها بغير قدرة الله تعالى فتدبر . روى أن قريشا اقترحوا بعض آيات فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم : فإن فعلت بعض ما تقولون أتصدقوننى فقالوا : نعم وأقسموا لئن فعلته لنؤمنن جميعا فسأل المسلمون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أن ينزلها طمعا فى ايمانهم فهم عليه الصلاة والسلام بالدعاء . فنزلت . وأخرج ابن جرير عن محمد القرظى قال : كلم رسول الله ﷺ قريشا فقوالوا : يا محمد تخبرنا أن موسى عليه السلام كان معه عصا يضرب بها الحجر وأن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى وأن ثمود كانت لهم ناقة فأتنا ببعض تلك الآيات حتى نصدقك فقال رسول الله ﷺ أى شئ تحبون أن آتبعكم به؟ قالوا : تحول لنا الصفا ذهباً قال : فإن فعلت تصدقونى؟ قالوا : نعم والله لئن فعلت لنتبعنك أجمعين فقام رسول الله عليه الصلاة والسلام يدعو فجاءه جبريل عليه السلام فقال ان شئت أصبح الصفا ذهباً فان لم يصدقوا عند ذلك لنعذبنهم وان شئت فاتركهم حتى يتوب تائبهم فقال رسول الله ﷺ أتركهم حتى يتوب تائبهم فانزل الله تعالى هذه الآية إلى «يجهلون» \*

(وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٩) كلام مستأنف غير داخل تحت الأمر مسوق من جهته تعالى لبيان الحكمة فيما أشعر به الجواب السابق من عدم مجيئ الآيات خو طب به المؤمنون - كما قال الفراء . وغيره - إما خاصة بطريق التلوين لما كانوا راغبين فى نزولها طمعا فى اسلامهم ، وإما معه عليه الصلاة والسلام

بطريق التعميم لما روى مما يدل على رغبته عليه الصلاة والسلام في ذلك أيضا قالهم بالدعاء ، وفيه بيان لأن إيمانهم فاجرة وإيمانهم في زوايا العدم وأن أجيبوا إلى ما سأله \*

وجوز بعضهم دخوله تحت الأمر . ولا وجه له إلا أن يقدر قل للكافرين : إنما الآيات عند الله والمؤمنين وما يشعر كم الخ وهو تكلف لاداعي إليه . وعن مجاهد أن الخطاب للشركين . وهو داخل تحت الأمر وفيه التفات و«أنها» الخ عنده اخبارا ابتدائي كما يدل عليه ما رواه عنه ابن أبي حاتم . وأبو الشيخ وما استفهامة إنكارية - على ما قاله غير واحد - لانافية لما يلزم عليه من بقاء الفعل بلافاعل ، وجعله ضمير الله تعالى تكلف أو غير مستقيم الا على بعد ، واستشكل بان المشركين لما اقترحوا آية وكان المؤمنون يتمنون نزولها طمعا في إسلامهم كان في ظنهم إيمانهم على تقدير النزول ، فاذا أريد الانكار عليهم فللمناسب انكار الايمان لاعده كأنهم قالوا : ربنا أنزل للشركين آية فانه لو نزلت يؤمنون ، وحينئذ يقال في الانكار : ما يدريكم أنها اذا جاءت يؤمنون \* ويتضح هذا بمثال . وذلك أنه اذا قال لك القائل : أكرم فلانا فانه يكافئك وكنيت تعلم منه عدم المكافاة فانك اذا أنكرت على المشير باكرامه قلت : وما يدريك أني اذا أكرمتك يكافئني فانكرت عليه اثبات المكافاة وأنت تعلم نفيها فان قال لك : لا تكرمه فانه لا يكافئك وأنت تعلم منه المكافاة وأردت الانكار على المشير بحرمانه قلت : وما يدريك أنه لا يكافئني فانكرت عليه عدم المكافاة وأنت تعلم ثبوتها .

والآية كما لا يخفى من قبيل المثال الأول فكان الظاهر حيث ظنوا ايمانهم ورغبوا فيه وعلم الله تعالى عدم وقوعه منهم ولو نزل عليهم الملائكة وطلبهم الموتى أن يقال : وما يشعر كم أنهم اذا جاءت يؤمنون . وأجاب عنه بعضهم بان هذا الاستفهام في معنى النفي وهو اخبار عنهم بعدم العلم لانكار عليهم ، والمعنى أن الآيات عند الله تعالى ينزلها بحسب المصلحة ، وقد علم سبحانه أنهم لا يؤمنون ولا تنجع فيهم الآيات وأنت لا تدرون ما في الواقع وفي علم الله تعالى وهو أنهم لا يؤمنون لذلك توقعون ايمانهم ، والحاصل أن الاستفهام لانكار وله معنيين لم ولا فان كان بمعنى لم يقال ما يشعر كم أنها اذا جاءت يؤمنون بدون لاعلى معنى لم قتم أنها اذا جاءت يؤمنون وتوقعتم ذلك ؟ وان كان بمعنى لا يقال ما يشعر كم أنها اذا جاءت لا يؤمنون باثبات لاعلى معنى لا تعلمون أنهم لا يؤمنون فلذا توقعتم ايمانهم ورغبتم في نزول آية لهم ، وهذا الثاني هو المراد ويرجع الى اقامة عذر المؤمنين في طلبهم ذلك ورغبتم فيه . وأجاب آخرون بان «لا» زائدة كما في قوله تعالى : (ما نعلمك أن لا تسجد . وحرام على قرية أهلكتها انهم لا يرجعون) فانه أريد تسجد ويرجعون بدون لا . وعن الخليل أن بمعنى لعل كما في قولهم : انت السوق انك تشتري لهما ، وقول امرئ القيس :

عرجوا على الطلل المحيل لأننا نبيك الديار كما بكي ابن خدام

وقول الآخر : هل أنتم عائجون بنا لانا لخرى العرصات أو أثر الخيام

ويؤيده أن يشعر كم ويدريكم ؟ معنى . وكثيرا ما تأتي لعل بعد فعل الدراية نحو «وما يدريك لعله يزكي» وأن في مصحف أبي رضى الله تعالى عنه «وما أدراك لعلها» والكلام على هذا قد تم قبل «أنها» والمفعول الثاني لشعر كم محذوف . والجملة استئناف لتعابيل الانكار وتقديره أى شيء يعلمكم حالهم وما سيكون عند مجيء ذلك لعلها اذا جاءت لا يؤمنون فمالكم تتمنون مجيئها فان تمنيه إنما يليق بما إذا كان إيمانهم بها متحقق الوقوع عند مجيئها لمرجو العدم . ومن الناس من زعم أن «أنها» الخ جواب قسم محذوف بناء على أن أن في جواب

القسم يجوز فتحها ولا يخفى بعده. وقرأ ابن كثير. وأبو عمرو. وأبو بكر عن عاصم. ويعقوب هـ إنها ، بالكسر على الاستئناف حسبما سبق مع زيادة تحقيق لعدم إيمانهم . قال في الكشف : وهو على جواب سؤال مقدر على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب كأنه قيل : لم وبخو؟ فقيل لأنها إذاجات لا يؤمنون . ولك أن تبيذه على قوله تعالى : (وما يشعركم) أى بما يكون منهم فانه إبراز في معرض المحتمل كأنه قد مثل عنه سؤال شك ثم علل بأنها إذاجات جزماً بالطرف المخالف وبيانا لكون الاستفهام غير جار على الحقيقة . وفيه إنكار لتصديق المؤمنين على وجه يتضمن إنكار صدق المشركين في المقسم عليه . وهذا نوع من السحر البياني لطيف المسلك انتهى •

وقرأ ابن عامر وحمزة «لا يؤمنون» بالفوقانية والخطاب حينئذ في الآية للمشركين بلا خلاف. وقرئ وما يشعرهم أنها إذا جاءتهم لا يؤمنون » فرجع الإنكار أقدام المشركين على الخلف المذكور مع جعلهم بحال قلوبهم عند مجيء ذلك وبكونها حينئذ كما هي الآن. وقرئ «وما يشعركم» بسكون خالص واختلاس . وضهير «بها» على سائر القراءات راجع للآية لا للآيات لأن عدم إيمانهم عند مجيء ما اقترحوه أبلغ في الذم كما أن استعمال اذا مع الماضي دون أن مع المستقبل لزيادة التشذيع عليهم . وزعم بعضهم أن عوده للآيات أولى لقربه مع ما فيه من زيادة المبالغة في بعدهم عن الإيمان وبلوغهم في العناد غاية الامكان ﴿ وَنَقَلْبُ أَفْئِدَتِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ ﴾ عطف على «لا يؤمنون» داخل معه في حكم «وما يشعركم» مقيد بما قيد به أى وما يشعركم أنا نقبل أفئدتهم عن ادراك الحق فلا يدركونه وأبصارهم عن اجتلائه فلا يبصرونه . وهذا على ما قال الامام . تقرير لما في الآية الاولى من أنهم لا يؤمنون . وذكر شيخ الاسلام أن هذا التقليل ليس مع توجه الاثمة والابصار إلى الحق واستعدادها له بل لكامل نبوها عنه وإعراضها بالكيفية ولذلك آخر ذكره عن عدم إيمانهم إشعارا باصالتهم في الكفر وحسباً لتوهم أن عدم إيمانهم ناشئ من تقلبيه تعالى مشاعرهم بطريق الاجبار . وتحقيقه على ما ذكره شيخ مشايخنا السكوراني أنه سبحانه حيث علم في الازل سوء استعدادهم الخبوء في ماهياتهم أفاض عليهم ما يقتضيه وفعل بهم ما سأله بلسان الاستعداد بعد أن رغبهم ورهبهم وأقام الحجة وأوضح المحجة ولله تعالى الحجة البالغة وما ظلمهم الله سبحانه ولكن كانوا هم الظالمين ﴿ كَلَّمْ يَوْمَئِذٍ بِهِ ﴾ أى بما جاء من الآيات بالله تعالى . وقيل : بالقرآن . وقيل : بمحمد ﷺ وإن لم يجز لذلك ذكر . وقيل : بالتقليل وهو كما ترى •

﴿ أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾ أى عند ورود الآيات السابقة . والكاف في موضع النعت لمصدر منصوب بلا يؤمنون . وما صدرية أى لا يؤمنون بل يكفرون كفرا كأننا ككفرهم أول مرة . وتوسط تقليل الاثمة والابصار لأنه من متمات عدم إيمانهم . وقال أبو البقاء : أن الكاف نعت لمصدر محذوف أى تقلبوا ككفرهم أى عقوبة مساوية لمعصيتهم أول مرة ولا يخفى ما فيه . والآية ظاهرة في أن الإيمان والكفر بقضاء الله تعالى وقدره . وأجاب الكعبي عنها بأن المراد من «ونقلب» الخ أنا لانفعل بهم ما فعله بالمؤمنين من الفوائد والالطاف من حيث أخرجوا أنفسهم عن هذا الحد بسبب كفرهم . والقاضى بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في الآيات التي ظهرت فلا نجدهم يؤمنون بها آخر كما لم يؤمنوا بها أولاً . والجباى بأن المراد ونقلب أفئدتهم وأبصارهم في جهنم على لهب النار وجرها لتعذبهم كما لم يؤمنوا به أول مرة في الدنيا . والكل كسر اب ببيعة

بحسبه الظمان ماء، وهكذا غالب كلام المعتزلة ﴿ونذرهم﴾ أى نذهم: ﴿فى طغيانهم﴾ أى تجاوزهم الحد فى العصيان ﴿يعمّون . ١١﴾ أى يترددون متحيزين وهذا عطف على «لا يؤمنون» عقيد بما عقده أيضاً بين الماهو المراد بتقليب الأفئدة والأبصار معرب عن حقيقته بأنه ليس على ظاهره . والجار متعلق بما عنده . وجملة (يعمّون) فى موضع الحال من الضمير المنصوب فى نذرهم . وقرئ «يقلب» وينذر» على الغيبة والضمير لله عز وجل . وقرأ الأعمش (وتقاب) على البناء للفعل وإسناده الى أفئدتهم \*

هذا (ومن باب الإشارة فى الآيات) (واجتيناهم وهديناهم إلى صراط مستقيم) قال الجنيد قدس سره: أى أخلصناهم وأويناهم لحضرتنا وذلناهم للاكتفاء بنا عما سوانا (ذلك هدى الله يهدى به من يشاء من عباده) وهم أهل السابقة الذين سألوه سبحانه الهداية بلسان الاستعداد الأزل «ولوأشركوا» بالميل إلى السوى وهو شرك الكاملين كما أشار إليه سيدى عمر بن الفارض قدس سره بقوله:

ولو خطرت لى فى سواك إرادة على خاطرى سهوا حكمت بردقى

(لحبط عنهم ما كانوا يعملون) لعظم ما أتوا به إن الشرك لظلم عظيم (فان يكفر بها هؤلاء) وهو المحجوبون (فقدوكلنا بها قوما ليسوا بكافرين) وهم العارفون بالله عز وجل الذين هم خزائن حقائق الايمان \*

وفى الخبر «لا يزال طائفة من أمتى قائمين بامر الله تعالى لا يضرهم من خذلهم حتى يأتى أمر الله سبحانه وهم على ذلك» (أولئك الذين هدى الله فبهداهم) وهو آداب الشريعة والطريقة والحقيقة (أفئده) أمر له ﷺ أن يتصف بجميع ما تفرق فيهم من ذلك الهدى وكان ذلك - على ما قيل - فى منازل الوسائط، ولما كحل عيون أسرارهم بكحل الربوبية جعله مستقلاً بذاته مستقياً بحاله وأخرجه من حد الإرادة الى حد المعرفة والاستقامة ولذا أمره عليه الصلاة والسلام باسقاط الوسائط كما يشير اليه قوله سبحانه (قل إنما أتبع ما يوحى إلى من ربى) مع قوله ﷺ «لو كان موسى حياً ما وسعته إلا اتباعى» . وقال بعض العارفين . ليس فى هذا توسط الوسائط لأنه أمر بالافتداء بهداهم لا بهم . ونظيره «أن اتبعه لمة ابراهيم» حيث لم يقل سبحانه أن اتبع ابراهيم «وما قدروا الله حق قدره» أى ما عرفوه حق معرفته «إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء» أى لم يظهر من علمه وعلامه سبحانه على أحد شيئاً وذلك لزعمهم البعد من عباده جل شأنه وعدم امكان ظهور بعض صفاته على مظهر بشرى واوعرفوا لما أنكروا ولا اعتمدوا أنه لا مظهر لكمال علمه وحكمته الا الانسان الكامل بل لو ارتفع الحول عن العين لما رأوا الواحد لإثنين «وهذا كتاب أنزلناه مبارك» لما فيه من أسرار القرب والوصال والتشويق الى الحسن والجمال بل منه تجلى الحق لخلقه لويعدلون \*

(مصدق الذى بين يديه) من التوراة والانجيل لجمعه الظاهر والباطن على أتم وجه (ولتنذر أم القرى) وهى القلب «ومن حولها» من القوى «ومن أظلم ممن افترى على الله كذباً» كمن ادعى الكمال والوصول إلى التوحيد والخلاص عن كثرة صفات النفس وزعم أنه بالله عز وجل وأنه من أهل الارشاد وهو ليس كذلك «أوقال أوحى الى ولم يوح اليه شيء» كمن سعى مفتريات وهمه وخياله ومخترعات عقله وفكره وحياءه وحياءه أيضاً من الروح القدس فتنبأ لذلك «أوقال سائز مثل ما أنزل الله» كمن تفرعن وادعى الألوهية (ولوترى إذ الظالمون) وهم هؤلاء الاصناف الثلاثة «فى غمرات الموت» الطائفة بالملائكة باسطوا أيديهم» بقبض أرواحهم

كالمتقاضى المملط يقولون «أخرجوا أنفسكم» تغليظا وتعنيفا عليهم (اليوم تجزون عذاب الهون) والصغار لوجود صفات نفوسكم وهياتها المظلمة وتكاثف حجب أنانيتكم وتفرغ عنكم (ولقد جئتمونا فرادى) أى منفردين مجردين عن كل شئ بالاستغراق في عين جمع الذات (كإخلاقناكم أول مرة) عند أخذ الميثاق (ان الله فالق الحب) أى حبة القلب بنور الروح عن العلوم والمعارف «والنوى» أى نوى النفس بنور القلب عن الأخلاق والمكارم أو فالق حبة المحبة الأزلية في قلوب المحبين والصديقين ونوى شجر أنوار الأزل في فؤاد العارفين فتتم بالأعمال الزكية والمقامات الشريفة والحالات الرفيعة (يخرج الحى من الميت) أى العالم به من الجاهل (ومخرج الميت من الحى) أى الجاهل به من العالم أو يخرج حى القلب عن هيت النفس تارة باستيلاء نور الروح عليها ومخرج ميت النفس عن حى القلب أخرى باقباله عليها واستيلاء الهوى وصفات النفس عليه «فالق الاصباح» أى ظهر أنوار صفاته على صفحات آفاق مخلوقاته وأشاق ظلمة الاصباح بنور الاصباح وذلك لأن بحر العدم كان ملوئاً من الظلمة فشقه بأن أجرى فيه جدولاً من نور حتى بلغ السيل الزبى وقال الامام فالق ظلمة العدم بصباح التكوين واليجاد وقالق ظلمة الجمادية بصباح الحياة والعقل والرشاد وقالق ظلمة الجملة بصباح الادراك وقالق ظلمة العالم الجسماني بتخليص النفس القدسية الى فسحة عالم الافلاك وقالق ظلمة الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات، وقال بعض العارفين المعنى فالق ظلمة صفات النفس عن القلب باصباح نور شمس الروح وإشراقه عايتها (وجاعل الليل) أى ليل الخيرة في الذات البحت (سكننا) تسكن اليه أرواح العاشقين كما قال قائلمهم :

زدنى بفرط الحب فيك تحيرا وارحم حشا بلظى هوأك تسعرا

أوجاعل ظلمة النفس سكن القاب يسكن اليها أحيانا للارتفاق والاسترواح أو سكننا تسكن فيه القوى البدنية وتستقر عن الاضطراب كما قيل «والشمس» أى شمس تجلى الصفات «والقمر» أى قمر تجلى الافعال «حسابنا» أى على حساب الاحوال حيث يعتبر بهما أو شمس الروح وقمر القاب محسوسين في عداد الموجودات الباقية الشريفة معتداهما : أو على حساب الأوقات والاحوال (وهو الذى جعل لكم النجوم) أى المرشدين أو نجوم الخواس «لتهتدوا بها في ظلمات البر» وهو علم الآداب «والبحر» وهو علم الحقائق أو المعنى لتهتدوا بها في ظلمات بر الأجساد إلى مصالح المعاش وبحر العلوم باكتسابها «وهو الذى أنشأكم» أى أظهركم «من نفس واحدة» وهى النفس الكلية «فستقر» فى أرض البدن حال الظهور «وهستودع» فى عين جمع الذات «وهو الذى أنزل من السماء ماء» أى من سماء الروح ماء العلم «فاخرجنا به نبات كل شئ» أى كل صنف من الاخلاق والفضائل «فاخرجنا به» أى النبات (خضرا) زينة النفس وبهجة لها (نخرج منه) أى الخضر «حبا» أى أعمالا «ترتبه شريفة ونيات صادقة يتقوى القلب بها «ومن النخل» أى نخل العقل «من طلعتها» أى من ظهور تعلقها (قنوان) معارف وحقائق «دانية» قريبة التناول لظهورها بنور الروح كأنها بدئية «وجنات من أعناب» وهى أعناب الاحوال والأذواق ومنها تعمص سلافة المحبة وفى سكرة منها ولو عمس ساعة ترى الدهر عبدا طائعا ولك الحكم

«والزيتون» أى زيتون التفكير «والرمان» أى رمان الهمم الشريفة والعزائم النفيسة (مشتبها) كما فى أفراد نوع واحد «وغيره تشابه» كنوعين وفردين منهما مثلا «انظر والى ثمره إذا ثمر» أى راعوه بالمرابعة عند السلوك وبدأ الحال «وينعه» وهو كإله عند الوصول بالحضور «وجعلوا لله شركاء الجن» أى جن الوهم والخيال حيث أطاعوه

وانقادوا لهم «وخلقهم وخرقوا» افتروا مله بنين، من العقول «وبنات» من النفوس يعتقدون أنها لتجردها ومؤثرة مثله «بغير علم» منهم أنها السماؤه وصفاته لا تؤثر إلا به جل شأنه «سبحانه وتعالى عما يصفون» من تقديده بما قيده وبه جل شأنه «لا تدركه الأبصار» قال الشيخ الأكبر قدس سره في الباب الحادى والعشرين وأربعمائة: يعنى من كل عين من أعين الوجوه وأعين القلوب فإن القلوب ماترى إلا بالبصر وأعين الوجوه لا ترى إلا بالبصر فالبصر حيث كان به يقع الإدراك فيسمى البصر في العقل عين البصيرة ويسمى في الظاهر بصر العين والى في الظاهر محل للبصر والبصيرة في الباطن محل للعين الذى هو بصر في عين الوجه فاختلف الاسم عليه وما اختلف هو في نفسه فكما لا تدركه العيون بأبصارها لا تدركه البصائر بأعينها، وورد في الخبر عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم «إن الله تعالى احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وأن الملا الأعلى يطلبونه كما يطلبونه أتم، فاشتركتنا في الطلب مع الملا الأعلى واختلفنا في الكيفية فمننا من يطلبه بفكره والملا الأعلى له العقل وماله الفكر، ومننا من يطلبه به وليس في الملا الأعلى من يطلبه به لأن الكامل منا هو على الصورة الالهية التي خلقه الله تعالى عليها فلم يدايصح عن هذه صفة أنه يطلب الله تعالى به من طلبه به وصل اليه فإنه لم يصل اليه غيره وأن الكامل مثاله نافذة تزيد على فرائضه إذا تقرب العبد بها إلى ربه أحبه فإذا أحبه كان سمعه وبصره فإذا كان الحق بصر مثل هذا العبد رآه وأدركه ببصره لأن بصره الحق فما أدركه إلا به لا بنفسه وما ثم ملك يتقرب إلى الله تعالى بنافذة بل هم في الفرائض وفرائضهم قد استغرقت أنفاسهم فلانقل عندهم فليس لهم مقام ينتج أن يكون الحق بصرهم حتى يدركوه به فهم عبيد اضطرار ونحن عبيد اضطرار من فرائضنا وعبيد اختيار من نوافلنا إلى آخر ما قال، وهو صريح في أن بعض الأبصار تدركه لكن من حيثية رفع الغيرية . وقال في الباب الرابع عشر وأربعمائة بعد أن أنشد :

من رأى الحق كفاحا علنا      إنما أبصره خلف حجاب  
وهو لا يعرفه وهو به      إن هذا هو الأمر العجيب  
كل راء لا يرى غير الذى      هو فيه من نعيم وعذاب  
صورة الرائي تجلت عنده      وهو عين الراء بل عين الحجاب

فإذا رآه سبحانه الرائي كفاحا فما يراه الا حتى يكون الحق جل جلاله بصره فيكون هو الرائي نفسه ببصره في صورة عبده فاعطته الصورة المكافحة اذا كانت الحاملة للبصر ولجميع القوى الخ . وقال في الباب الحادى وأربعمائة بعد أن أنشد :

قد استوى الميت والحى      فى كونهم ما عندهم شى  
فيهم ولا ظل ولا فى      رؤيتهم لى معدومة  
وفهمهم إن كان معنهم      عنه إذا حقه غنى

إن كل مرئي لا يرى الرائي إذا رآه منه إلا قدر منزلته ورتبته فأرآه وما رأى إلا نفسه ولو لا ذلك ما تفاضلت الرؤية في الرائيين إذ لو كان هو المرئي ما اختلفوا لكن لما كان هو سبحانه مجلى رؤيتهم أنفسهم لذلك وصفوه بأنه جل شأنه يتجلى ولكن شغل الرائي برؤية نفسه في مجلى الحق حجبته عن رؤية الحق فلولم تبد للرائي صورته أو صورة كون من الآكوان ربما كان يراه فما حجبنا عنه إلا رؤية نفوسنا فيه فلوز لنا عما رأينا لأنه ما كان يبقى بزوالنا من يراه وان نحن لم نزل فما نرى إلا نفوسنا فيه وصورنا وقدرنا ومنزلتنا فملى كل حال ما رأيناه وقد نتوسع فنقول: قدر أيناه ونصدق كما أنه

لو قلنا رأينا الانسان صدقنا في أن نقول رأينا من مضى من الناس ومن بقى ومن في زه اننا من كونهم انسا بالاهن حيث شخصية كل انسان ولما كان العالم أجمعه وآحاده على صورة حق ورأينا الحق فقدر أينا وصدقنا وإذا نظرنا في عين التمييز في عينين لم نصدق إلى ماخر ما قال. وفي ذلك تحديق نفيس لهذا المطلب، ومنه يعلم ما في قول بعضهم (لا تدركه الأبصار) لغاية ظهوره سبحانه (وهو اللطيف) إذ لا لطف إلا كبر قدس سره، من هوية تكون عين بصر العبد (الخبير) أي العليم خبرة أنه بصر العبد (والله من ورائهم محيط \* وليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وعن الجيد قدس سره اللطيف من نور قلبك بالهدى وربى جسمك بالغذاء وجعل لك الولاية بالبلوى. ويحرسك وأنت في لظى. ويدخلك جنة المأوى. وقال غيره: اللطيف ان دعوتك لبالك وان قصدته ماورك، وان أحببته أدناك وان أطعته كافاك. وان أغضبته عافاك وإن أعرضت عنه دعاك. وان أقبلت إليه هداك وان عصيته رعاك. وهو كلام ما أطفاه (قد جاءكم بصائر من ربكم) وهي صور تجليات صفاته. وقال بعض العارفين: انها كلمات التي تجلي منها الذوى الحقائق وبرزت من تحت سرادقها أنوار نعوتها الأزلية (فمن أبصر) واهتدى (فلنفسه) ذلك الابصار أي ان ثمرته تعود اليه (ومن عمى) واحتجب عن الهدى (فعلينا) عماء واحتجابه (وما أنا عليكم بحفيظ) بل الله تعالى حفيظنا لكم لأنكم وسائر شؤونكم به موجودون (١) (وكذلك نصرف الآيات لقوم يعلمون) قال ابن تطاء أي حقيقة البيان وهو الوقوف معه حيث ما وقف والجرى معه حيث ما جرى لا يتقدم بقلبه ولا يتخلف عنه له جزه، وقال آخر: المعنى لقوم يعرفون قدرى ويفهمون خطاى لا ين لا يعرف مكان خطاى ومرادى من كلامى (اتبع ما أوحى اليك من ربك) قيل: هو إشارة إلى وحي خاص به ﷺ لا يتحمله غيره أو إشارة إلى الوحي بالتوحيد ولذا وصف سبحانه نفسه بقوله (لا إله إلا هو) ثم قال جل شأنه (وأعرض عن المشركين) المحجوبين بالكثرة عن الوحدة (ولو شاء الله ما أشركوا) بل شاء سبحانه أن يتركهم لأنه المعلوم له جل شأنه ألا دون إيمانهم ولا يشاء إلا ما يعلمه دون ما لا يعلمه من النفي الصرف (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله) بل أرسدوهم إلى الحق التي هي أحسن (فيسبوا الله عدوا بغير علم) بأن يسبوا أتم أعظم مظاهره (كذلك زيننا لكل أمة أعمالهم) إذ هو الذى طلبوه منا بالسنة استعدادهم الأزل ومن شأننا أن لا نرد طالبا (وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها) أي أنهم طالبوا خوارق العادات وأعرضوا عن الحجج البيئات لا احتجاجهم بالحس والمحسوس « قل إنما الآيات عند الله » فيأتى بها حسبما تقتضيه الحكمة (وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون) لسبق الشقاء عليهم ونقلب أفئدتهم وأبصارهم) لاقتضاء استعدادهم ذلك (كالم يؤمنوا به أول مرة) حين أعرضوا عن الحجج البيئات أو فى الأزل « ونذرهم في طغيانهم » الذى هو لهم بمقتضى استعدادهم « يعمهمون » يترددون متحيرين لا يدرون وجه الرشاد « ومن يضل الله فما له من هاد » \*

تم طبع الجزء السابع من تفسير روح المعاني للعلاوة الألويسى بحول الله وقوته ويتلوه إن شاء الله تعالى الجزء

الثامن منه وأوله قوله تعالى (ولو أننا نزلنا الآيات)

(١) قوله (وكذلك نصرف الآيات لقوم يعلمون) كذا بخطه وأسقط المصنف كلمات من هذه الآية كما أنه أسقط

بعض الفاظ من هذه الصحيفة كما هو عادته فى نظائر ما هنا

# فهرست

الجزء السابع من تفسير روح المعاني

صفحة		صفحة	
١٥	الدليل على تحريم الخمر وبيان الحكمة في تحريمها	٢	بيان أن أشد الناس عداوة للمؤمنين هم اليهود والمشركون
١٧	رفع الجناح عن شرب الخمر ومات قبل تحريمها وبيان المراد بقوله تعالى (إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات) الآية	٣	أقرب الناس مودة للمؤمنين هم النصارى وبيان السبب في ذلك
٢١	ابتلاء الله للمؤمنين بشيء من الصيد في الاحرام	٥	تفسير قوله تعالى (وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق) الآية
٢١	الحكمة في ابتلاء المؤمنين بالصيد هي اظهار من يخاف الله بالغيب	٦	(من باب الاشارة في بدض ما تقدم من الآيات)
٢٣	النهي عن قتل الصيد في حالة الاحرام	٧	النهي عن الافراط في كسر النفس ورفض الشهوات
٢٤	من قتل صيدا فعليه جزاء مثل ما قتل من النعم والمثل عند الامام الاعظم وأبي يوسف باعتبار القيمة الخ	٨	بيان ما وقع من بعض الصحابة من تحريم الطيبات والامتناع عنها ونزول الآية ردا عليهم
٢٤	مذهب الشافعي رحمه الله اعتبار الممانلة من حيث الصفات	٩	اختلاف العلماء في تعريف اللغو في الايمان
٢٦	بيان أن من يحكم بجزاء الصيد عدلان من المسلمين	١٠	بيان أن اليمين المنعقدة تشمل الغموس عند الشافعي وفيها الكفارة خلافا للحنفية
٢٧	اختلاف فقهاء الأمصار في جزاء الصيد هل يرجع الخيار فيه الى الجاني أو الى الحكيم	١٠	اختلاف العلماء في جواز الكفارة قبل الحنث
٣٠	الدليل على حل الصيد وطامه وبيان المراد به	١١	كفارة اليمين اطعام عشرة مساكين من أوسط ما يطعمه الأهل وبيان معنى الأوسط
٣٠	« على حرمة صيد البر للحرم الاماستثنى ومذاهب العلماء في ذلك	١٢	اختلاف العلماء في المراد بالكسوة في كفارة اليمين
٣١	بيان أن ظاهر الآية يوجب حرمة ما صاده الحلال على المحرم وان لم يكن له مدخل فيه	١٣	اختلاف العلماء في تحرير الرقبة عن كفارة اليمين هل يشترط فيها الايمان أم لا وأدلة كل من لم يجد شيئا مما تقدم يصوم ثلاثة أيام وهل يشترط فيها التتابع أم لا مذهبان
٣٢	مذهب أبي حنيفة أنه يحل للمحرم أن يأكل ما صاده	١٤	



صفحة	صفحة
بوجه من الوجوه فالواجب اشهاد اخرين من الورثة الخ	الحلال وان صاده لاجله اذالم بدل عليه ولم يامره بصيده
٥٣ بيان معنى الآيتين عند كثير من المفسرين	٣٣ ﴿من باب الاشارة في الآيات﴾
٥٤ تفسير قوله تعالى ( يوم يجمع الله الرسل فيقول ااذا اجبتم)	٣٥ تفسير قوله تعالى ( جعل الله الكعبة البيت الحرام قياما للناس والشهر الحرام والهدى والقلائد ) الآية
٥٥ تفسير قوله تعالى ( لا علم لنا انك انت علام الغيوب )	٣٧ تفسير قوله تعالى ( لا يستوى الخبيث والطيب )
٥٦ أمر الله تعالى للمسيح بذكر نعمته عليه في تأييده بزوح القدس وتمكيمه الناس وهو في المهدي وكلا	٣٨ مذاهب النحاة في تصريف أشياء
٥٨ طلب الحواريين من المسيح أن ينزل عليهم مائة من السماء	٣٩ نهى المسلمين عن السؤال عما لاخير لهم فيه من نحو التكاييف الصعبة التي لا يطبقونها والاسرار الخفية التي ينتضحون بها الخ
٥٩ أقوال العلماء في تفسير (هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة)	٤١ بيان أن السؤال عما لايجدى كان من سنن الأمم الماضية
٦٠ طاب المسيح عليه السلام من الله تعالى أن ينزل عليهم مائدة من السماء تكون لهم عيدا لأولهم وآخرهم	٤٢ بيان معنى البحيرة والسائبة والوصيلة والحام
٦٢ اختلاف العلماء هل نزلت المائدة أم لا ؟	٤٣ بيان أن أول من ابتدع البحيرة وغيرها وغيردين ابراهيم عليه السلام هو عمرو بن لحى والرد على المشركين الذين ينسبون هذه البدع الى الله
٦٤ تفسير قوله تعالى (واذ قال الله يا عيسى ابن مريم أنت قلت للناس اتخذوني وأمي الهين من دون الله)	٤٤ اباه المشركين عن اتباع القرآن والرسول وركونهم الى تقليد آباءهم
٦٦ تنزيه الله تعالى عن أن يتخذ له شريك فضلا عن أن يكون لها درنه	٤٥ تفسير قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم) الآية
٦٧ اختلاف العلماء في جواز اطلاق النفس على الله تعالى	٤٥ الرد على من قوم أن في هذه الآية رخصة في ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
٦٨ تفسير قوله تعالى (أن اعبدوا الله ربى وربكم) وبيان ما فيها من وجوه الاعراب	٤٦ اعراب ( يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم اذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ) الآية
٧٠ تفسير قوله تعالى (ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك أنت العزيز الحكيم)	٤٧ يشهد على وصية المسلم عدلان من المسلمين أو آخران من أهل الكتاب بشرط الضرب في الأرض
٧١ تفسير قوله تعالى (هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم) الآية	٤٧ إذا وقعت الريبة في الشاهدين فيحسبان من بعد صلاة العصر ليحلفا أنهما لا يشتريا به ثمننا الخ
٧٣ ﴿ومن باب الاشارة في الآيات﴾	٥٠ اذا اطاع على خيانة الشاهدين بان ظهر بايديهما شيء من التزكوة وادعيا استحقاقه
٧٥ ﴿سورة الانعام﴾ مكة	
٧٦ ماجاه في نزول سورة الانعام	
٧٦ وجه مناسبتها لسورة المائدة	

صفحة	صفحة
١٠٧ (ومن باب الاشارة في الآيات)	٧٧ تفسير قوله تعالى ( الحمد لله الذي خالق السموات والأرض)
١٠٩ الانكار على المشركين في اتخاذهم وليا غير الله	٧٨ الرد على الثنوية الذين يزعمون تدم الظلمة والنور
١١١ تفسير قوله تعالى (قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم)	٨١ كلام العلماء في النور والظلمة
١١٤ بيان أزمهذوب السلف اثبات الفوقية لله تعالى وأدلتهم على ذلك	٨٤ بيان شناعة عليه الكفار من عدولهم عن الله وتسويتهم به غيره
١١٦ ذكر شيء من كلام السلف في اثبات الفوقية لله تعالى	٨٦ الاستدلال على حقيقة البعث
١١٧ اختلاف العلماء في اطلاق الشيء على الله تعالى هل يصح أم لا	٨٧ تفسير قوله تعالى (وأجل مسمى عنده) وأقوال العلماء في معنى الأجل الأول والثاني
١١٩ الدليل على أن أحكام القرآن تعم الموجودين ومن سيوجد إلى يوم القيامة	٨٨ استبعاد انكار الكفار البعث واثباتهم في وقوفه وتحققه في نفسه مع شهادتهم بأنفسهم من الشواهد ما يقطع مادة ذلك بالكلية
١١٩ الدليل على أن أهل الكتاب يعرفون النبي ﷺ حق المعرفة	٨٩ تفسير قوله تعالى (وهو الله في السموات وفي الأرض)
١٢٠ الدليل على أن أظلم الناس من يفترى على الله كذبا أو كذب بآياته	٩٢ بيان كفرهم بآيات الله بعد كفرهم بالله وانكارهم البعث
١٢١ بيان ما يحصل للكفار من الحشر وطلب احضار شركائهم	٩٢ تفسير قوله تعالى (نقد كذبوا بالحق لما جاءهم) الخ
١٢٣ تبرؤ المشركين من الشرك	٩٣ توبيخ المشركين على عدم الاعتبار بهلاك من تقدمهم من الأمم
١٢٤ بيان ما صدر عن بعض المشركين في الدنيا من الكفر	٩٤ بيان شدة شكيتهم في المسكبرة وما يتفرع عنها من الأقاويل الباطلة
١٢٥ تفسير قوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه) الآية	٩٦ قدحهم في نبوة النبي ﷺ واقتراحهم أن ينزل ملك صورته على صورته فيكون معه نذيرا
١٢٦ نهى المشركين الناس عن القرآن وتباعدهم عنه بأنفسهم	٩٦ الرد عليهم بأنه لو نزل ملك اقضى أمره لا كهم
١٢٨ حكاية ما يصدر عن المشركين يوم القيامة من القول المناقض لما صدر عنهم في الدنيا	٩٧ الرد على اقتراح المشركين أن يكون الرسول ملكا
١٢٩ تفسير قوله تعالى (بل بدلهم ما كانوا يخفون من قبل) الآية	٩٧ إيراد اشكال لبعض الفضلاء
١٣٠ الدليل على خسران من كذب بالبعث	٩٨ بيان اصطلاح اللغويين واصطلاح أهل الميزان في لوالشرطية
١٣١ تدم المكذبين بالبعث على ما فرطوا في الدنيا من الاعمال الصالحة	١٠١ تسلية الرسول ﷺ عما يلقاه من اذى قومه بأن الأمم الماضية استنزات برسلها فحاق بهم العذاب
١٣٣ بيان الفرق بين الحياة الدنيا والحياة الاخرى	١٠٣ تذكير المشركين بأحوال الأمم الخالية وما حاق بهم لسوء أفعالهم تحذيرا لهم عما هم عليه
١٣٤ تسلية النبي ﷺ عن الحزن الذي يعتريه لأصرار الكفرة على الكفر	١٠٤ الارشاد إلى طريق التوحيد في الأفعال بعد الارشاد إلى التوحيد في الألوهية
١٣٥ تفسير قوله تعالى (فانهم لا يكذبونك ولكن	١٠٤ تفسير قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة)

صفحة	صفحة
١٧٠	الظالمين بآيات الله يحدون)
١٧١	١٣٦ تسليية النبي ﷺ بأن التكذيب حصل لمن قبله من الرسل
١٧٢	١٣٨ تفسير قوله تعالى (وان كان كبر عليك اعراضهم)
١٧٥	١٣٩ (ومن باب الاشارة في الايات)
١٧٦	١٤١ بيان أن الذين يجيرون الدعوة إلى الايمان هم الذين يسمعون سماع قبول وتدبر
١٧٨	١٤٢ اقتراح المشركين أن ينزل على النبي ﷺ آية من الايات الملحجة مع عدم علمهم بان في تنزيلها فقد أساس التكليف وهو الاختيار
١٧٩	١٤٣ استدلال بعضهم على أن للحيونات نفوسا ناطقة
١٨٠	١٤٦ بيان أن من ذهب إلى أن البهائم والحوام مكلفة لها رسل من جنسها فهو من الملاحدة
١٨٣	١٤٨ تفسير قوله تعالى (قل أرايتكم ان اناكم عذاب الله أو أتكم الساعة) الاية
١٨٤	١٥٠ سنة الله في الامم المكذبة أن يأخذهم بالبأساء والضراء لعلهم يتضرعون
١٨٦	١٥١ من سنن الله في الامم التاركة لما تدعو اليه الرسل أن يفتح عليهم أبواب النعيم استدراجا لهم ثم يأخذهم بغتة
١٨٨	١٥٣ تفسير قوله تعالى (قل أرايتكم ان اناكم عذاب الله بغتة أو جهرة) الخ
١٩٠	١٥٤ بيان أن الرسل ارسلوا للتبشير والانتذار لالتقترح عليهم الايات
١٩١	١٥٦ الرد على الكفار فيما يقترحون على النبي ﷺ
١٩٤	١٥٧ تفسير قوله تعالى (وأذنبه الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم)
١٩٧	١٥٨ نهي النبي ﷺ عن طرد المؤمنين
١٩٨	١٦١ تفسير قوله تعالى (وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقول أهؤلاء من الله عليهم من بيننا)
٢٠٠	١٦٤ أمر النبي ﷺ ان يبدأ المؤمنين بالسلام
	١٦٥ (ومن باب الاشارة في الايات)
	١٦٨ بيان خطأ الكفار في شأن ما جعلوه منشأ لتكذيبهم بالقرآن وهو عدم محي ما وعدوا به من العذاب

صفحة

٢٠٣ تفسير قوله تعالى ( انى وجهت وجهى للذى  
نظر السموات والارض خنيقا وما انا من  
المشركين )

٢٠٥ مقابلة قوم ابراهيم له في امر التوحيد تارة بايراد  
أدلة فاسدة واخرى بالتمخيف والتهديد

٢٠٥ نفى خوفه عليه السلام من اصابة مكروه من  
جهة معبودهم الباطل

٢٠٦ نفى خوفه عليه السلام بالطريق الالزامى بعد  
نفيه بحسب الواقع

٢٠٧ جمهور المفسرين على أن الظلم في قوله تعالى  
( ولم يلبسوا ايمانهم بظلم ) هو الشرك

٢٠٧ استدلال المعتزلة بالآية على أن صاحب  
الكبيرة لا امن له ولا نجاة والرد عليهم

٢٠٩ بيان ما ذكره الامام في هذه الايات  
الابراهيمية من الاحكام

٢١٠ ( ومن باب الاشارة في الايات )

٢١١ بيان ما امتن الله به على ابراهيم من هبة الأولاد

٢١٢ الكلام على الانبياء عليهم السلام وانسابهم

٢١٥ تفسير قوله تعالى ( اولئك الذين اتيناهم  
الكتاب والحكم والنبوة )

٢١٦ أمر النبي ﷺ بالاهتداء بهدى الانبياء وهو  
الايان بالله وتوحيده وأصول الدين دون  
الشرائع القابلة للنسخ

٢١٨ الرد على منكري بعثة الرسل وانزال الكتب

٢١٩ الزام اليهود بالحجة بانزال التوراة على موسى  
عليه السلام

٢٢١ تحقيق انزال القرمان مصدقا لما بين يديه بعد  
تقرير نزول ما يشير به من التوراة وتكذيب  
اليهود في كلمتهم الشنعاء.

٢٢٢ بيان سبب تسمية مكة أم القرى

٢٢٢ « أنه لا أحد اظلم من افترى على الله الكذب  
أوادعى انه أوحى اليه

٢٢٣ تفسير قوله تعالى ( ولو ترى اذ الظالمون  
في غمرات الموت )

صفحة

٢٢٤ تقرير أفاعيل الله العجيبة الدالة على خال  
علم الله وقدرته

٢٢٧ تفسير قوله تعالى ( فائق الاصاباح )

٢٢٨ كلام أهل الهيئة في الاصاباح وهو مبحث  
نقيس جدا وبسط القول فيه

٢٣٢ تفسير قوله تعالى ( وجعل الليل سكنا  
والشمس والقمر حسابانا )

٢٣٤ بيان انه لا بأس في تعلم دلم النجوم ومعرفة  
البروج والمنازل والاضاع ونحو ذلك

بما يتوصل به الى مصلحة دينية وكلام ابن  
حجر في ذلك

٢٣٥ تفسير قوله تعالى ( وهو الذى انشأكم من  
نفس واحدة فمستقر ومستودع )

٢٣٧ اختلاف العلماء في نزول المطر هل هو من  
السماء او من البخار المتكاثف في الجو

٢٣٨ تفسير قوله تعالى ( ومن النخل من طلعها قنوان  
دانية وجنات من اعناب )

٢٤٠ الامر بالنظر الى الثمر في ابتداء ظهوره وفي  
طور ينعه ونضجه لمعرفة قدرة الله تعالى

٢٤٢ تفسير قوله تعالى ( بديع السموات والارض )  
وبيان معنى المبدع واشتقاقه

٢٤٥ يلزم من كونه جل شأنه متوليا لجميع الامور  
الديوية والاخروية أن لا يوتل امرا  
الى غيره

٢٤٦ تفسير قوله تعالى ( لا تدركه الابصار )  
وما المراد بالادراك هنا والابصار واقوال  
العلماء في ذلك

٢٤٨ تفسير قوله تعالى ( وهو اللطيف الخبير )

٢٤٩ تفسير ( الدرر ) الواقع في قوله تعالى  
( وليقولوا درست ) وبيان اشتقاقه وتصريفه

واقوال العلماء فيه

٢٥٠ النهى عن سب عاهلة المشركين لئلا يسبوا الله  
٢٥٣ تفسير قوله تعالى ( واقسموا بالله جهد ايمانهم )  
٢٥٦ ( التفسير من باب الاشارة ) وبه يتم الجزء